
revolución que comience por las profundidades de nuestro ser maltrecho y sufriente. Pero hay que perseverar en él, continúa, porque el camino es duro y plagado de peligros. Además, es necesario que el mensaje llegue a más oídos. Por tanto, en el futuro encuentros de este tipo serán cada vez más esporádicos, para en cambio hacer un énfasis en tópicos más específicos y críticos. Por ejemplo, en la relación entre el trance de la ayahuasca vegetal y la apaleada ecología: se ofrecerá entonces al público interesado una caminata-yajé. Y quién duda de las posibilidades artísticas del trance, que muchos han explorado: para este tópico yajé-expresión es lo ideal. O de que uno de los principales males de nuestra sociedad está en la crisis de la familia: yajé-psicoterapia de pareja es lo indicado. Este último taller es un poco más complicado. A pesar de las posibilidades psicoterapéuticas de la ayahuasca, como se ve en los tratamientos de pacientes con farmacodependencia que adelanta el mismísimo Fericgla en Cataluña, España, o los peruanos, hay que encontrar el psicoterapeuta que se enfrente al desafío. Y es que inclusive el taita Isafas trabaja con pacientes en los gabinetes de algunos psiquiatras. Pero hay que andar con cuidado en este tema. Es arriesgado promocionar de forma abierta el día, el lugar y la hora de cada ágape: “gente envidiosa puede hacernos mucho daño con esa información”.

Ahora sí llegó el turno para que el público descargara sus experiencias e impresiones. En ronda, como es lo usual, cada uno de los comensales empezó a relatar sus visiones y los posibles significados de las mismas. Aunque casi todos hablaron de forma invariable sobre las famosas deposiciones y regurgitaciones yajeceras, pocos se atrevieron a ir más allá de las sabidas visiones de colores en holograma y calidoscopio, los consabidos juegos burlones en círculo, en elipse, en espiral. Las acostumbradas escaleras y los ascensos y descensos. Los condescendientes “chévere la experiencia”. Todos querían dejar en claro que la cosa valió la pena puesto que pintaron. Los que no lo hicieron, o lo hicieron poco, no ahorraron palabras para lamentarse y prometerse, en voz alta, “que otra vez será”. Como si la pinta, por la pinta misma, fuese lo más crucial de la ingesta de ayahuasca. Pero es que de eso se trataba. ¿O nó? De ahí a proseguir con la interpretación de los sueños del yajé, pocos se aventuraron al comienzo. La communitas ya estaba en distensión y,

lentamente, regresábamos al mundo de todos los días, al mundo de la estructura social, como dicen los expertos, con todo y su diferenciación jerárquica, su distancia social, sus roles y sus juegos, el reconocimiento del lugar del otro y de sus máscaras. Después de todo, persona viene de máscara. “De manera sutil —escribió Le Breton— la cuestión de la cara es el núcleo tácito del intercambio, pues en todo momento es susceptible de salir mal parada” (Le Breton 1999b:88). Al fin, mientras el taita sonreía en silencio puesto que fue reemplazado otra vez por el “civilizado”, unos se lanzaron a la arena. He aquí algunas instancias.

Matías⁵ es un ingeniero soltero de unos 35 años de edad. Su familia viene de una larga tradición de militares. Su propio padre es un alto oficial del ejército, “pero en mi casa es mi madre quien es un general”. Conseguido el efecto de apertura por una generosa ola de risas, Matías acomete con gusto su crónica de desventuras, comenzando por el principio, por sus años escolares. Entonces narra su constante rebeldía frente de cualquier imposición o reglamentación, y de las muchas reglas que tuvo que enfrentar en su hogar, empeñados como estaban sus padres por educarlo bien, como un hombre cabal. Como un hombre duro, competitivo, arriesgado y valiente. De tumbo en tumbo, Matías culminó sus estudios profesionales, siempre con una sensación de incompletud y de que sus mejores esfuerzos nunca eran reconocidos por los suyos. “Nada parecía dejarlos contentos”, explicó, mientras se explayaba en como de todas formas nunca se ha arrepentido de ser un rebelde y de no querer encuadrar en los moldes propuestos para un joven de su condición social. En su recuento Matías no olvida por supuesto evocar sus incesantes búsquedas amorosas, las muchas novias que ha tenido y su deseo de encontrar por fin a “*esa mujer* para compartir el resto de mis días”. Hasta ahora, todo ha sido inútil, esa mujer no se la ha topado. Y es que él es un poco obsesivo, lo reconoce. “A mí todo me gusta claro, transparente, en orden, limpio. Por eso le exigo mucho a las personas. ¿Cómo habría de ser distinto si es que yo me exigo mucho a mí mismo?”. Pese a sus ansias de controlar el mundo y las personas, todo está desordenado en la vida de Matías. Y el desorden de Colombia, el caos, la inminente catástrofe ecológica, no hacen más que añadir más

⁵ Este es un nombre ficticio. En lo sucesivo, todos los nombres de personas serán ficticios.

desorden en su vida. Para buscar otras vistas, Matías decidió viajar al exterior con la perspectiva de volverse un expatriado. Varias veces se ha impuesto este programa de temporadas en el extranjero, sólo para fin de cuentas regresar a la patria, al terruño. Un buen día decidió que de pronto la solución no estaba en viajar afuera de sí mismo sino adentro de sí mismo. Y buscó pues a un psicólogo. No obstante, después de algunas sesiones, Matías abandonó su psicoterapia. “Es que el psicólogo —explica medio tímido— le daba muchas vueltas a las cosas y a mí me gusta ir directo a donde está el problema”. En medio de estos ires y venires, Matías encontró el yajé. “Y por ahí sí fue la cosa”. Es que el yajé lo lleva directo al fondo del problema que en cada sesión le preocupa. Es que el yajé es la verdadera sabiduría de los mayores, de nuestros ancestros indígenas. Y forma parte del desafío ecologista. Con la ayahuasca Matías piensa que ahora puede vivir mejor, más tranquilo, sin tantas tormentas interiores. Matías se está curando. Por eso invitó a este seminario a Andreita, su querida amiga del alma, la amiga de toda la vida y de todos los avatares, con quien se topó apenas un par de días antes. Andreita, quien lo mira enternecida, es una psicóloga soltera de 33 años que acaba de regresar a Colombia después de un “sabático” en el exterior. Ahora ella quiere “ubicarse” de nuevo. Quien los mira juntos no tiene duda de que Andreita y Matías hace tiempo están enamorados.

Juan Pablo ⁶ es otro ejecutivo de multinacional, ahora desempleado. Con 26 años de edad, Juan Pablo es de los más jóvenes en el ágape. Un tipo evasivo este Juan Pablo, no quiere hablar mucho de sus dos experiencias de ayahuasca. Excepto, claro está, de las visiones calidoscópicas, su contemplar “bosques y paisajes y colores muy bonitos todo el tiempo”, la agudización del oído, las consabidas purgas y la sensación subsecuente de placidez emocional. Sin embargo, Juan Pablo no está muy convencido que este ágape yajecesco haya sido muy adecuado. Es que le gustó mucho más su primera experiencia en el Jardín Botánico con “un monje caminante”, que sólo le cobró una suma muy módica por la toma. En cambio, en esta ocasión se sintió explotado por el costo de la inscripción: “Se nota que lo único que quieren es hacer negocio y enriquecerse a costa de personas que sí le

⁶ Entrevista realizada por Andrea Vélez Cárdenas.

damos trascendencia espiritual a esto”. Y eso que le rebajaron sustancialmente el estipendio. Lo que más interesa a este joven es, pues, lo espiritual. Asiduo asistente a congregaciones metafísicas, esotéricas y místicas, Juan Pablo está interesado en la sanación con las manos (reiki), la lectura de las cartas, el cigarrillo, las líneas de la mano, en fin, todo lo que se pueda leer y sirva para “adivinar el futuro”. Devoto de la Virgen de la Luz, ha asistido a donde médiums, como aquella que es poseida por el Espíritu Santo o el ángel personal de cada persona. También se hizo practicar una apedictomía gracias a la intervención de una médium poseida por el espíritu de quien parecía ser el médico venezolano José Gregorio Hernández, un médico que “operaba a las personas sin necesidad de tocarlas, pero las sanaba”. Una operación exitosa, se hace lenguas Juan Pablo.

Don Joaco y doña Herlinda tampoco fue que fueran muy comunicativos en la terapia de grupo. Pero al salir de ella, sí que le dieron al relato. Ellos dos, marido y mujer ya sesentones, descollaban en la audiencia. Boyacenses ambos, y por ello hartos desconfiados según su confesión, se dedican “por ahí al transporte” —una forma simple de decir que son propietarios de varios camiones y tractomulas. Con apenas pocos años de educación formal, manifiestan que tuvieron siempre mucho miedo por lo que pudiera pasarles en los acontecimientos, tanto que decidieron desplazarse en flota, “no vaya y sea que quién sabe”. Su desasosiego se alborotó desde la misma llegada al campamento, cuando de entrada se tropezaron con un par de “negritos” y unos “mechudos”. Los negritos eran, por supuesto, los indígenas emberás, y los mechudos ya se sabe que eran los universitarios. Eso sí, se calmaron un poco cuando después vieron “gente seria”. Es que ellos han sabido muchos cuentos de esos “satanistas” que matan a la gente. Y eso que hace años que conocen del yajé. La revista *Aló*, confiesa don Joaco, trae artículos que hablan de curaciones con las plantas amazónicas. Si es que hasta los mismos Pacheco y Jota Mario se hacían chanzas en la tele a propósito de los viajes que hacían a Leticia para visitar a Kapax, quien lleva gente a “donde los que hacen eso”. Afortunadamente, ambos parece que se curaron de sus males en el seminario-taller. Doña Herlinda dice que el taita le alivió un dolor que tenía en la rodilla y una migraña que no se le quitaba. Don Joaco confía en la ayuda del taita para

sus problemas del colesterol: “Es que a mí me gusta hartito la cervecita y la rellena y la carne bien gordita y la morcilla bien grasudita”. Ambos coinciden, asimismo, en que el próximo paciente del yajé será el menor de sus seis hijos, siempre muy enfermizo pues nació sietemesino y es el único, pobrecito, que no ha podido hacer nada en la vida.

Claudia Inés Valdés y Nelly Perilla de Rodríguez son otras dos participantes en el seminario que se decidieron a compartir sus impresiones del evento. La primera es la administradora de empresas que se mostró preocupada por aquello de la investigación. Tiene 36 años de edad, y su principal preocupación en la vida parece ser que está en camino de convertirse en una agraciada solterona. “Es que cargo con muchos miedos en la vida”, explica Claudia Inés para dar cuenta de su presencia en las terapias del yajé y para centrar el interrogante central en sus vuelos chamánicos. Lástima que no hubiera pintado mucho en esta su segunda toma. Pero, eso sí, ahora está más segura del perfil del hombre que desea para llenar sus soledades. Este príncipe azul deberá ser un profesional establecido, alto de estatura, no mayor de 40 años, tierno pero varonil, sin nada de machismo y sin barriga, que le guste mucho bailar y amante de la vida hogareña. De contera, ahora deberá también fumar pipa. Doña Nelly la interrumpe en su larga lista de atributos masculinos, para poner de presente su propio caso. Casada desde hace tantos años que ya no se acuerda con un señor ya pensionado, muy serio y muy cumplidor de sus deberes familiares pero frío como un hielo, Doña Nelly luchó toda su vida para mantener en pie su hogar. Claro que el precio que tuvo que pagar por sus esfuerzos fue muy alto, tan alto que le dejó un reguero de achaches que busca aminorar con la ayahuasca. Al menos eso le recomendaron sus hijas, conocedoras como son, eso dijo, de los prodigios de la medicina indígena. Y entonces doña Nelly comienza a aconsejar a Claudia Inés sobre lo difícil que es encontrar el hombre que ansía con esos requerimientos de revista de peluquería. Que ella es una profesional que puede defenderse sola y ser feliz. Que puede aspirar a muchas cosas en la vida, muchas más que ella que le tocó defenderse con un magro salario de maestra oficial en medio de la indiferencia de su marido, tal malgeniado y gritón él, tan lleno de sí mismo, tan indiferente y jodón en la casa, que eso era que nada le gustaba y que todo se lo criticaba. “Además, ¿quién te dijo Claudia Inés que la meta de

toda mujer debe ser el matrimonio? Si es que eso se lo metían a una antes, no ahora que ustedes están tan jóvenes. Porque hija, como dice el dicho, es mejor sola que mal acompañada”. En medio de la letanía de la adorable señora, Claudia Inés continuaba insistiendo en su “debe existir por ahí algún hombre para mí”: *¡Amors par force vos demeine!*, como dijo el viejo cantor.

Si de la ayahuasca y la feminidad se trata, conviene sacar a colación un reportaje que hace poco apareció en la revista de don Joaco. Se trata de un reportaje publicado por *Aló* en el número del 8 al 21 de febrero de 2002, y titulado “Mi vida ha cambiado por el yajé”. ¿Y cuál vida es ésta que el yajé recién ha cambiado? Pues es la vida de la exflorecita rockera, Andrea Echeverri (y este sí que no es un nombre ficticio). Como explica la periodista encargada de la crónica: “Muchos nos acostumbramos a ver a esa muchachita un tanto andrógina, rubia, muy flaca, con anteojos raros, un aro en la nariz y otro en la ceja. La creíamos salida de una película de vampiros y calaveras o recién llegada de un mercado de pulgas antiquísimo donde sólo vendían el disfraz de la niña que quería ser original”. Pero de esa Andreita alternativa de los *Atercipelados* ya queda poco. Andrea va a ser mamá. Y es que el yajé, “esa planta-ritual de alucinaciones, con fama de resolver los conflictos emocionales más íntimos y de ayudar a quienes no se conocen a sí mismos, fue en gran parte la responsable de su evolución, incluso de su decisión de ser mamá, pues en una toma sintió que debía comenzar una nueva etapa en su vida”. Interesante toma, sin duda, aquella de la florecita Andrea, pero dejémos que sea ella misma la que cuente cómo fue la cosa cuando tomó la decisión: “Fue en una toma de yajé, vi unos ángeles y me sentí la Virgen María y supe que debía hacerlo. Por muchísimos años no quise y estaba muy segura, pero sentí un llamado superclaro de que eso tenía que hacer”. La hija, vale añadir, se llamará Milagros. Y Claudia Inés debería aprender de Andrea y sus milagros.

Nosotros también podemos aprender de la florecita rockera. Porque lo primero que evoca la confesión de Andreita es su devoción al culto mariano. Un culto mariano algo barroco, para estar seguros, pero el barroquismo no lo imprime aquí la Santísima Virgen y su corte de angelitos, cual estampita de beata, sino la propia cantante ahora transformada en Nuestra Señora a punto de ver la visión del ángel del yajé que le anuncia que deberá ser

madre, soltera, pero a fin de cuentas madre. Y lo del madresolterismo de Andreita es por supuesto “alternativo”, como alternativo es el trance yajecesco en estos contextos urbanos y de farándula que mixturan en apretada, barroca simbiosis, la iconografía cristiana con la iconografía amazónica del remontar del trance a las alturas —el vuelo chamánico que ya vimos— ayudado esta vez no por lianas selváticas entrecruzadas en forma de escaleras, o por las aves auxiliares del chamán, sino por un séquito angelical. De nuevo, el inconsciente óptico al servicio del trance, pero de un trance que asimismo nos remite a cuestiones más peregrinas por lo poco alternativas que resultan ser. Todo lo contrario. Esta visión rockera de la maternidad no es otra cosa que la reactualización permanente de ese otro mito de nuestra cultura, que no por viejo deja de reencarnar y reencarnar en los lugares y de las formas más sorprendentes. Porque qué otra cuestión está en juego aquí, distinta de la renovación del modelo femenino en torno a la maternidad de la Virgen, y todo lo que ella ha implicado para el Occidente católico. El mito es demasiado conocido como para detenerse en su caracterización. Basta sólo pensar en María como la buena y abnegada esposa, modelo de virtudes que se sacrifica al marido y a los hijos. María, exaltación de la virginidad, que no obstante da a luz a su hijo unida al hombre por un verdadero matrimonio, el matrimonio católico, que la protege de caer en el mal, en el pecado.

Y ya que la asociación libre tomó su curso, cómo no volver asimismo la vista atrás desde esta estampa de Andreita la Virgen del Yajé hasta por allá el siglo XII de nuestra era, cuando los Papas de la Iglesia estaban empeñados en imponer el matrimonio católico como obligatorio sacramento. Todo ello al tiempo que nacía el amor cortés, ese amor pasión que tanto atormenta a mujeres como Claudia Inés y a hombres como Matías, el mismo amor al que le cantaban los románticos trovadores provenzales. *¡Amors par force vos demeine!* ¡El amor forzosamente os agita! Todo ello, además, en el contexto de la herejía cátara, y otras herejías; de esos herejes que se “convencían de que el estado conyugal impide elevarse hacia la luz. Preparándose para el retorno de Cristo, soñaban con abolir toda sexualidad. Con este espíritu, esos hombres acogían junto a ellos a mujeres, tratándolas como iguales, pretendiendo vivir en su compañía unidos por esa *caritas* que agrupa en el

Paraíso a los seres celestes en la perfecta pureza, como hermanos y hermanas” (Duby 1992:94-95). Contexto, en fin, en el que emerge el culto a la Virgen María como el símbolo de la Iglesia, es decir, de la Esposa, y ella empieza a representarse en el arte sagrado como una Reina, la *regina coeli*, la reina de los cielos (otra vez los cielos del trance). En paráfrasis de Denis de Rougemont, la “Dama de los Pensamientos” o “María de la Pura Luz Salvadora” de la *cortezia* y el catarismo fue sustituida por “Nuestra Señora”, y la Iglesia la entronizó entonces en el altar de los creyentes. Ella es, por tanto, la misma Dama de la Luz que parece reverenciar Juan Pablo, sólo que él la invoca como la Virgen de la Luz.

Podría seguir en esta vena. La literatura sobre el tema es vastísima y quien quiera puede empezar por leer a Duby (1990; 1992) y a de Rougemont (1993). Pero el argumento ya está completo: ¡nostalgia, pura nostalgia!

7. La nostalgia y el dadá

Con este título encabeza Michael Taussig, viejo conocido, el último capítulo de su libro sobre el Sistema Nervioso, tontamente traducido al castellano como *Un gigante en convulsiones* (Taussig 1995). Su objetivo en él es irse lanza en ristre contra las clásicas explicaciones estructuralistas en la antropología —esas explicaciones que todo lo ordenan dentro de un simple y coherente sistema total, como si la vida misma no fuera “más nerviosa” que una estructura. Veámos un poco de su reflexión.

Ante todo, lo que mortifica al antropólogo es la pérdida de la arbitrariedad del signo sausseriano, a favor de una apuesta por el orden en el que cada significante debe llevar apareado su significado. Para Taussig las relaciones entre significante y significado son mucho más zigzagueantes, mucho más nerviosas, tal y como lo mostró el dadaísmo: “El nerviosismo del sistema se utilizó contra sí mismo. Se dismantelaron los significantes, el lenguaje se convirtió en sonido, y por todas partes yacía el paisaje petrificado y primitivo de la Primera Guerra Mundial” (Taussig 1995:198). Cualquier intento de ordenar semioticamente el desorden (o la “realidad”), por tanto, no esconde sino una cierta

estrategia narrativa que busca reproducir estructura social y armonía donde no la puede haber.

Las interpretaciones simbólicas clásicas del chamanismo son buen ejemplo, según Taussig, de estas explicaciones estructuralistas y positivistas tan acostumbradas en las ciencias sociales. Se trata de considerar de forma crítica la obra de un largo linaje de prohombres, que va desde Mircea Eliade hasta Claude Lévi-Strauss, sin olvidar a Victor Turner. En sus manos, el ritual chamánico se convierte en otra instancia más de la catarsis trágica según *La poética* aristotélica, un paso vinculado con el siguiente, primero la iniciación, seguida de un clímax y, por fin, el desenlace en donde el equilibrio perdido, la vitalidad, la salud y la felicidad son restituidas. Muerte y renacimiento, enfermedad y salud, dolor y alegría, ignorancia y sabiduría —toda una secuencia predecible y liberadora, posterior a la exoneración del veneno, del *katharma*, mediante el ejercicio de la mimesis trágica que engendra la compasión y el temor:

El clásico de Mircea Eliade, *El chamanismo: las técnicas arcaicas del éxtasis*, es el epítome de cómo la antropología y la historia comparada de la religión establecieron al “chamán” como un objeto de estudio: primero un verdadero “tipo” que se encontraba entre las estepas de Siberia (entre los tungus), y ahora, en cualquier parte, desde la ciudad de Nueva York, hasta la Etnopoética. Crucial para lo que considero como un retrato potencialmente fascista del arte de curar del Tercer Mundo, es el tropo del vuelo mágico al Otro Mundo, de la vida a la muerte hasta la resurrección trascendente, cruzando el puente angosto y traicionero o atravesando el sendero peligroso por medio de “técnicas arcaicas de éxtasis” que son en general, y de manera poderosamente misteriosa, masculinas. Aquí nos encontramos, en una de sus manifestaciones más potentes, no sólo la mistificación de lo Otro como una fuerza trascendente, sino también la recíproca dependencia en la narración que implica esa presión misteriosa sobre lo misterioso (Taussig 1995:204).

El chamanismo se ha convertido, pues, en un potpurri de exotismos místicos, mesianismos salvíficos, mitos y ritos disparatados, folclor y folclorismo, intereses académicos y “científicos” y otras mixturas esotéricas. Un verdadero pastiche neochamánico, más Occidental que cualquier otra cosa. Si antes era la religión de los cazadores y recolectores del paleolítico del Viejo Mundo, hoy algunos proclaman que es *la*

clave de la religión, puesto que es una especie de *Ur-Religion* (Riches 1994). Todos argumentos muy plausibles. ¿Y cuál es la salida? Como un antídoto, precario y no tan revelador quizá, Taussig propone reemplazar a Aristóteles y su teatro dramático en ese “chamanismo”, por Bertolt Brecht y su forma épica de la tragedia —entre otras panaces postmodernas. La épica brechtiana y sus técnicas de distanciamiento logran volver extraño lo normal, “muestran el mostrar”, desarticulan el significante del significado y el representar de lo representado. En suma, para él, Brecht es un auxiliar más poderoso en esto de representaciones chamánicas. Por ello en sus estudios sobre el chamanismo en Colombia, el mismo Taussig se focaliza en los “descentramientos disociadores” del chamán, en sus “deconstrucciones”, “mucho más que en sus esfuerzos por sostener y mantener el orden” (Atkinson 1992:319; cf. Taussig 1987). No obstante que el chamán es un disociador, a veces tóxico y corrosivo, que se regodea en mostrar la destructividad, la opresividad y la sinrazón de los poderes establecidos, a la vez hace también posible encontrarle el sentido a lo irracional y aliviar la disyunción y la desorganización de la vida cotidiana. En su glorificación del desorden, Taussig puede no ser más, en opinión de Bruce Kapferer, que un anarquista en ejercicio de un cierto moralismo que ve fascismo en donde sólo hay un interés genuino por comprender totalidades. Y a su manera, los chamanes buscan esta comprensión y aún su mantenimiento. Como escribe Kapferer: “Los chamanes pueden darse cuenta de la sinrazón de la razón en los órdenes cotidianos, pero su deconstrucción puede todavía orientarse hacia la construcción de la existencia vivida y en últimas dirigirse a su conservación” (Kapferer 1988:93)⁷.

Pero hay otro tema de Taussig que me impacta más por lo mucho que contribuye a poner en perspectiva lo que pude ver en esas dos noches de yajé terapéutico. Se trata del tema del retorno a los orígenes mediado por la figura femenina, por la Madre, la gran garante de la iluminación mística. Como dice el antropólogo, “la fascinación euroamericana con el chamanismo es una vertiente especialmente reveladora de esta atracción por los orígenes, en la cual el chamán se convierte en una figura que combina el primitivismo con la mujer, con la matriz del tiempo mismo” (Taussig 1995:207). Porque,

⁷ Mi traducción. Todas las citas en inglés son traducción del autor.

qué duda cabe que en esos tráfigos yajeceros a los que nos sometimos estaba presente la nostalgia (y conste que pocas empresas tan nostálgicas como la antropología). Una nostalgia ubicua en las sesiones desde sus coloquios especulativos hasta sus psicoterapias hologramáticas. Una nostalgia permanente por lograr recuperar la felicidad infantil perdida, por encontrar nuestras verdaderas “raíces” autóctonas, por restaurar una simetría, quizá mejor una fusión, con la naturaleza primigenia, por volver al mismo seno materno. Una nostalgia de lo tribal. Morir en el trance para luego resucitar como seres existencial y moralmente renovados. La nostalgia del pasado proyectada hacia la utopía del futuro — mesianismo utópico ya no colectivo, milenario, sino concentrado en el sujeto individual. Una revolución personal, que no social, por el camino del trance mismo, con todo y sus revolturas en las tripas. El camino de la fuga sólo para plantear un retorno mágico a lo cotidiano, pleno de enseñanzas de otros tiempos que se resisten a morir. Y la Madre ahí iluminando el camino. La Pachamama de los ancestros potenciada por los cantos del yajé, por las danzas circulares, por el Abuelito fuego, por el Bejuco del alma. Todas esas vueltas y revueltas, toda esa geometría del círculo, del corro, de la ronda y de la fila puesta al servicio del rastreo de un cordón umbilical para enlazar recién en el vientre materno. La Pachamama, la Madre, la Virgen, a las que habría de unírseles la Nación, Colombia misma, para formar todas ellas una Mujer coalescente, la portadora de vida, lo nutricio. Y el útero de la Madre era esa maloka nocturna, ese salón de conferencias en semipenumbra, transformada por la magia del taita Isaías en un tibio seno materno proveedor de esa savia, ese sustento vital para vigorizar de nuevo la vida. Por lo demás, ya los antropólogos nos han explicado que la maloka representa para los indígenas amazónicos el mismo cosmos, la Madre Universal. El templo es es universo y ese universo tiene cuerpo de mujer (cf. v.gr. Reichel Dolmatoff 1975).

Pero el camino del retorno no es fácil. Como en todo procedimiento iniciático que se precie de serlo, los neófitos han de ser primero humillados, violentados, regresados a una condición infantil. Los procedimientos están así cuidadosamente orientados a precisarles a los novicios su malestar, lo insatisfactorio de sus vidas adultas y la posibilidad de resignificar la existencia con sólo aceptar el terror de “morir” en el trance y de plegarse a la

autoridad de los que detentan los saberes ancestrales e iniciáticos —en este caso particular, la figura benigna de un chamán venido de muy lejos, del Putumayo indígena, y de sus aprendices “blancos” facilitadores del encuentro. Y es que aunque el formalismo se acometa en medio de sonrisas benévolas, gestos de confianza que intentan desdibujar el miedo, palabras de acogimiento y acciones similares, una única inquisición en la sospecha revela que todas esas vendas en los ojos, ese caminar a ciegas a campo traviesa, esos sonidos inesperados que brotan de la nada, esos pies desnudos terminan por horadar el ego de los participantes. Sobre todo, lo más sobrecogedor de los preliminares de la toma es esa angustia inespecífica ante lo desconocido del trance. Y tal angustia es la compañera del que primero se acerca a abreviar de las sagradas fuentes del yajé, como del más ducho. Una toma no es nunca igual a la siguiente, y quién sabe las pintas horribles que ésta traerá.

Se trata de sutiles heridas narcisistas que hacen de los participantes los fieles y discípulos de su nuevo maestro y asistente. Toda una infantil cofradía. Toda una *communitas* terapéutica ligada por la conjugación de libidos infantiles en busca de un padre, el Padre, que guíe, oriente, solucione, sane. Un padre venerable sí, un taita, o un *taitica*, como se le llama a Isaías cuando uno ya le tiene confianza (¡ah la dulzura de su sonrisa de diente de plata!), pero un padre en fin de cuentas —y por añadidura, rodeado de los hermanos mayores de la congregación, sus acólitos facilitadores. Porque al igual que en el banquete de los primeros cristianos reunidos para su ágape, en esta comunión vegetal también hay pastores, diáconos y las ovejas de la grey. Un “amáos los unos a los otros, así como yo os he amado”, combinado con el amor a la naturaleza original y el amor a los hermanos y hermanas compañeros en el sufrimiento. Un enamoramiento, en fin, que le hace a uno recordar a Sigmund Freud y su *Psicología de las masas y análisis del yo*: “En todo enamoramiento hallamos rasgos de humildad, una limitación al narcisismo y la tendencia a la propia minoración, rasgos que se nos muestran intensificados en los casos extremos, hasta dominar sin competencia alguna el cuadro entero por la desaparición de las exigencias sensuales” (Freud 1981a:2590). El “amor es nostalgia”, escribió también el maestro de Viena —nostalgia del vientre materno, que el padre chamán reabrió para nosotros sus hijos (Freud 1981b).

Esta desposesión de la adultez no es, pues, gratuita. Corresponde en lo fundamental con lo que Maurice Bloch ha denominado “la estructura mínima irreductible que es común a muchos fenómenos religiosos o rituales”. Tal estructura oscila en una dialéctica que vincula el “morir” a la vida en un tránsito o pasaje que conduce hacia lo trascendente y eterno, para luego regresar o “renacer” imbuido de esos poderes de lo trascendente. “Sólo mediante el abandono de esta vida —escribe Bloch— es posible verse a uno mismo y a los otros como parte de algo permanente, y por lo tanto, que trasciende la vida”. Conseguida esa unidad con la permanencia, el regreso a la vida cotidiana deja dispuesto al iniciado a conquistar el aquí y el ahora. Él (ella) ya es otra persona, tiene algo de lo trascendente dentro de él, y puede por lo tanto dominar el aquí y el ahora del que era parte previa (Bloch 1992). Con esta vitalidad “irrigada” de nuevo con una trascendencia superior —la trascendencia de los “ancestros” amerindios, de la Pachamama misma— todos los profesionales, ejecutivos, empleados, amas de casa de clase media, en fin, toda la pequeña burguesía reunida en el ágape del yajé, queda individualmente renovada, dispuesta, “posicionada” como se dice, para seguir en la constante lucha por la eficiencia, la “gerencia por resultados”, la “calidad total”, la “planeación estratégica” y la “competitividad”. Nada que se pueda decir muy revolucionario: la ayahuasca al servicio de la plusvalía.

Una buena muestra de que el chamanismo juega con una dialéctica del orden y el desorden, de ese descentrar, disociar y recentrar, surge de la comparación de las dos sesiones de yajé terapéutico en las que me apoyo como fuente de “datos” para escribir esta pieza. Porque, ya lo dije más arriba, recurrí aquí al viejo truco: meter todas las instancias vividas que resulten comparables en un evento tipo, el ágape yagecesco neochamánico, como si todas esas instancias no tuvieran disimetrías y fueran lo mismo de lo mismo —sobre todo, si se trata de algo calificado de “ritual”, con su sesgo de estereotipia, redundancia y reiteración. La verdad, empero, es que la primera sesión, en la que mi descripción se basó con generosidad, fue mucho más “armónica”, mucho más “típica”, si se quiere más acorde con lo que uno espera como antropólogo que sea un evento “chamánico” y “ritual” de este tipo. La segunda, en cambio, fue mucho más nerviosa, más

oscilante, más nómade, más desconcertante. Y es que ese segundo ágape estuvo signado, de comienzo a fin, por la brujería. Veámos.

Iniciaba el taita sus preparativos para la cumbre del ágape, cuando un levantisco gozque trató de irrumpir con sus ladridos en el recinto que se convertiría en una maloka sagrada. El taita, hombre reposado y medido en sus gestos, se levantó al punto de su asiento y con cajas destempladas ordenó que el intruso fuese regresado a sus orígenes. ¿Una muestra más del poco aprecio emocional indígena por los canes, como me consta por mis propias incursiones etnográficas “tribales” —tan frescas que están aún en sus memorias memoriosas los aperramientos de conquistas “civilizadas”, según lo ha explicado Sánchez Ferlosio (1994)? ¿O un mal presagio, de esos que penden como vahos miasmáticos en el vecindario de eventos poco auspiciosos? No lo sé a ciencia cierta. El hecho cierto es que los procedimientos yajeceros de aquella noche no consiguieron llegar a su punto de ligue. A esa atmósfera cálida, vivaracha y pizpireta, plena de humor, de bailes con brinquitos, del dulce dulzaina, collares cantarinos y vientos de la selva, cuando aún en medio de la angustia del trance la risa está lista para hacer estallar en mil pedazos la torpidez de la sesión. Y es que no sólo el taita estaba alerta y sobresaltado, sus ojos vigilantes cuidando sin cesar los accesos del recinto y el menor movimiento o palabra de sus pacientes. También estaban inquietos muchos de estos últimos, como la bella en trance de modelo, su madre todavía hermosa y nerviosa, la enamoradiza Claudia Inés y Juan Pablo el amante de la Virgen de la Luz. O el rezongón de don Joaco, a quien esa “vaina”, como se refería con su vozarrón al sagrado bejuco, no hacía sino darle enfermizos retorcimientos y nada de pintas sagradas o revelaciones inesperadas. El acólito del taita optó por echarse en su litera rastrera, y más temprano que tarde de su pecho salían acompasados ronquidos, mientras llegaba el momento de que las harminas y triptaminas completaran su tránsito por su generosa humanidad. Pronto se dio un desfile de algunos de esos desasosegados comensales, que los llevó a los jardines del campamento o a sus cabañas asignadas. Allí pasaron el resto de la velada, entre sus corrillos y risillas, sus humeantes cigarrillos y las inexorables arqueadas intestinales. Algunos ni se molestaron por regresar al salón en busca de más tomas o de la sanación chamánica. En cambio, en hora indeterminada, se

decidieron por decirle adiós a la sesión para buscar un reparador encuentro con el sueño — y soñar los sueños del yajé, como la modelo de talle descubierto y fresco confesó a la mañana siguiente. Los idus de marzo anticipados.

En medio de este tráfafo, allí sentado en su sitial, el taita Isaías seguía ahora impertérrito, de cuando en cuando su mirada alerta, su gesto presto, su tonada al yajé canta, yajé pinta, su abaniquero de waira sacha, sus sorbidos, sus clicks y sus suspiros. Y entonces mi mirada capturó su inenarrable soledad. Lo observé distante. Lo percibí indígena, distinto, otro, víctima, héroe, un verdadero taita abandonado. Y sentí culpa enfrente de aquel hombre sabio indígena que había echado sobre sus hombros nuestras dolientes humanidades civilizadas. Tamaña paradoja. Él, que pertenece a la estirpe de los indios domesticados por la cruz y la espada, otrora brujos y hechiceros, precisaba redimir y sanar de sus males y dolencias a una parranda de criollos remisos empeñados en su indefensión. Aguijoneado por este yerro, según me pareció, me levanté de mi aposento terrestre e intenté armarle la conversa. No encontré más palabras sino para decirle que sentía que algo estaba mal, que qué era eso que le mortificaba, que por qué no tocaba de su dulce dulzaina alguna de aquellas tonadillas que recordaba de mi primer encuentro con la música de la ayahuasca. El taita me miró de reojo algo sorprendido, y vuelta su mirada sobre su yajé me dijo con desgaire que esa noche estaban sucediendo cosas raras, que por ahí había gente mala, que no sabía quién o quiénes, que estaba mirando con cuidado, trabajo mucho trabajo éste de luchar contra “lo maluco” que estaba sucediendo. De súbito, cambio de tema y empezó con su terapéutica:

— ¿Ya pintó? —inquirió.

— ¡Claro que sí! Y estoy muy bien —respondí.

— Entonces no se preocupe, pero esta noche no habrá mucho canto ni menos baile.

Anonado, opté por retornar a mi lugar.

A la mañana siguiente, durante la balbuceante psicoterapia de grupo, comencé a entender mejor a lo que estuvimos abocados. La primera referencia a la brujería la hizo el propio taita. En una de sus contadas intervenciones, y sin mencionar la palabra brujería, el taita expresó la razón de su desazón nocturno. “Anoche —dijo— había energías muy raras. Hice todo lo que pude para sacarlas en las sanaciones. Es que uno se pone muy raro cuando eso pasa. En todo caso, es difícil para uno sacar esas cosas”.

Los términos de tal declaración merecen una glosa. En las palabras del chamán hay varios planos que parecen confundirse. En efecto, se habla de “energías” y de “cosas”, dos conceptos disímiles, al tiempo que se afirma que esas energías o cosas ocupaban lugares físicos precisos, y que su presencia “ponía muy raro” al taita Isaías. El galimatías comienza a aclararse si sabemos de que con “cosas” el chamán se refería a los “dardos mágicos”, objetos que permiten a su medicina materializar los agentes patógenos que causan las enfermedades. Igual pudo referirse a otros objetos puntudos o proyectiles, como espinas, esquirlas de huesos, astillas de madera; o a elementos filiformes (cabellos, vello púbico), guijarros, cristales de cuarzo, pedazos de metal, dientes, escamas de pescado, pedazos de vidrio, etcétera; e inclusive, insectos o aves que “penetran” y “devoran” simbólicamente al cuerpo. En suma, multitud de objetos patógenos que dañan a los seres humanos (Chaumeil 1993:263). Ahora bien: tales dardos mágicos podían invadir los cuerpos de todos los participantes en el ágape, en primer lugar el cuerpo del mismo taita, y de las demás personas presentes en las sesiones y causarles diversos tipos de trastornos físicos y aún mentales. Contra esa terrible eventualidad, el taita debía estar en guardia para repeler la amenaza, o “extraer” aquellos que ya habían hecho antes su tránsito. Ello explica todas las succiones del chamán durante las sanaciones y los demás procedimientos terapéuticos sobre el cuerpo semidesnudo de sus pacientes. También aclara el asunto de las “energías”, puesto que “lejos de constituir objetos inertes, los dardos son percibidos como entidades vivientes, susceptibles de crecer, de reproducirse y desplazarse a gran velocidad sobre largas distancias —esto es, son como grandes rayos o chorros luminosos”, plenos de energía (Chaumeil 1993:269). Y el taita es el único que puede manejarlos, detenerlos, redireccionarlos. Su mismo cuerpo los puede conservar,

hacerlos crecer y aún autorreproducirlos en su interior, gracias al concurso de las masas viscosas del organismo, en especial, las flemas y las babas que los envuelven y los nutren. Toda una sinfonía del esputo que da cuenta de los repetidos gargajos, sorbidos y escupitajos a los que nos acostumbró el taita Isaías, mientras se disponía a sus curaciones de succión y de exoneración en el fuego o en el balde de los desechos acuosos. Y ese sentirse raro, por fin, no era otra cosa que la acción incómoda y dolorosa de los dardos patógenos en el propio organismo del taita, que recibió de primero la agresión y la patología que en esa noche de yajé flotaba en el ambiente.

Detrás de la agresión estaban los chamanes rivales de Isaías, empeñados en asuntos de brujería. Porque es que hay chamanes que curan y hay chamanes que embrujan con poderosos dardos maléficos. Un buen chamán puede “torcerse”, y en cambio de curar puede traer el infortunio. Conocidos de autos son algunos chamanes que añaden el “borrachero” a sus pociones de ayahuasca, en vez de la chagropanga o la chacruna (*Psychotria viridis*). Esos son los peores, pues pueden enloquecer a las personas. En todo caso, ahí estaba el bueno del taita Isaías en su combate, enredado en una verdadera confrontación guerrera nocturna con chamanes enemigos y distantes, que por encargo de sus clientes atacaban a los pacientes de este otro chamán peregrino. Porque quien sabe si alguno de esos pacientes de esas noche ya venían con el maleficio encima, con esos dardos de brujería alojados en sus cuerpos, quizá sin saberlo. Brujería, pura brujería.

Los comentarios del taita Isaías sobre lo difícil de la sesión de yajé, vienen a arrojar nuevas luces sobre aquello de que “gente envidiosa puede hacernos mucho daño”, que pronunciara el psicoterapeuta de grupo que fungía de aprendiz de chamán. Con esos datos, esa es la implicación, un chamán enemigo de Isaías puede estar al mismo tiempo y en lugar remoto realizando sus oscuras asechanzas. La noche siempre es peligrosa y es la ocasión propicia de lo brujesco. Y aquí la palabra clave es la envidia. Porque es que la envidia es el principal motor de la brujería, en conjunto con los celos y el odio. La envidia, los celos y el odio impotente, según Stendhal, los tres sentimientos modernos fruto de la universal vanidad. Las tres claves del resentimiento, según Scheler, el fundamento del estado de ánimo romántico. La envidia, los celos y el odio impotente, las fuerzas detrás del deseo

insatisfecho, irrealizado o irrealizable, y de buena parte de nuestro malestar personal y colectivo (cf. Girard 1985). Entre ellas emergen la brujería y la hechicería como expresión del desorden en los vínculos sociales, especialmente en los vínculos amorosos de las mujeres y de los hombres, y el chamán, como el mediador del caos que en las vidas de los sufrientes genera. La brujería, el modo de administración del desorden que interviene en los momentos de crisis grave para darle sentido a lo innombrable, para explicar lo inexplicable: “el discurso de la brujería abre a la sociedad tradicional la posibilidad de imputar la responsabilidad de sus fallos de funcionamiento, sus desfallecimientos, y el dominio insuficiente del acontecimiento, a actores humanos nefastos” (Balandier 1990:107; cf. Pinzón 1988:45-49). La brujería, todo un capítulo en la cultura colombiana que da para un libro diferente.

No obstante, esto de la brujería aquella noche sí da para explicar por qué fallan, en últimas, estas sesiones de yajé terapéutico. El argumento tiene que ver con lo insatisfactoria que resulta la fementida psicoterapia de grupo. Y es que la visión no termina por ser elaborada mediante el ejercicio de la “cura por el habla”. Porque es que no basta con las quejas y los lamentos que expresan los malestares personales. Tampoco con la descripción vanidosa de las pintas. Se hace necesario interpretarlas. En mi opinión, lo que hace el yajé es proyectar sobre un telón de fondo icónico, en esencia muy similar para todos los que experimentan el trance, los dramas y conflictos intrapsíquicos personales de carácter inconsciente. El trance, en efecto, es similar a la vida onírica nocturna, con sus conocidos mecanismos de condensación y desplazamiento, reveladora de los dramas personales inconfesables en la vida conciente merced a los mecanismos de la represión. Todo lo que se ve en la pinta es pues un ejercicio en la memoria arcaica del sujeto en trance. Todo en ella pulula con significantes. Es más: es un exceso de significante, que debe ser sometido a la libre asociación para extraer entonces el sentido que recompone y organiza la experiencia vivida. Que cura. Sus posibilidades terapéuticas están ahí, especialmente enfrente de los dramas de las neurosis —aquellos mismo que los psiquiatras ahoran denominan como “trastornos afectivos”. Posibilidades que se refuerzan si se considera que las moléculas de la pócima ejercen en los neuroreceptores efectos

miméticos de la serotonina. De ahí el bienestar y la paz generales que siente el sujeto después de una larga noche de ayahuasca.

8. Finale: la tierra baldía

En un sentido estricto, todo chamanismo, del pasado colonial o del presente “postmoderno”, es un neochamanismo. Ello es así en virtud de que el chamanismo nunca parece haberse encontrado “puro”, “incontaminado”, aislado de cualquier influencia exterior o inmune al cambio. Bien por el contrario, los chamanes siempre han sido expertos en un *bricolage* cultural que les permite tomar de aquí y de allá, de lo sacro y lo profano, con una extraordinaria libertad y plasticidad, y con el fin de aumentar sus poderes de sanación y de adaptarse a las cambiantes necesidades de sus pacientes. Los únicos que añoran ese “chamanismo tradicional” indígena son los partidarios de la nostalgia y del museo de antigüedades arqueológicas y etnográficas (¿el Museo del Oro?), congregación a la cual la antropología ofrece no pocos adeptos (cf. Rosaldo 1991:49-51). Tan simple como que si existe el tan mentado chamanismo tradicional, éste debe renovarse e inventarse todos los días simplemente para continuar con su vigencia. Por ello no vale distinguirlo de un “neochamanismo” considerado como un chamanismo de inspiración sincrética, urbana, desarrollado sobre todo por personas que empezaron por ser estudiosos “serios” del chamanismo y terminaron por volverse ellos mismos chamanes. Los casos de un Carlos Castañeda, un Michael Harner y quizá de un Josep Ma. Fericgla encabezan la lista, para sólo mencionar aquí a una renombrada cohorte de antropólogos extranjeros y evitar nombrar a los locales. O para excluir de la categoría a las masas de curanderos y sanadores criollos, negros y mestizos que han refinado sus artes terapéuticas con los chamanes del Putumayo o del Amazonas y sus tomas de ayahuasca, gracias a las rutas terapéuticas por entre las que circulan. Y es que para ser más exactos, todo neófito en asuntos de yajé chamánico puede aspirar a convertirse en un discípulo. Sólo si está dispuesto y persevera. El camino es largo y es difícil. No todos reciben el don ni la llamada. No todos pueden ser unguídos. Pero la posibilidad está siempre abierta.

Es importante enfatizar que por ningún motivo este es un fenómeno local. Ni siquiera de los Andes o del norte de Suramérica. Se trata de una verdadera manifestación global, que debe en gran medida su crecimiento exponencial a la domesticación del ciberespacio gracias al Internet y a los computadores personales. Para comprobar este aserto sólo es necesario entrar al sitio de la red perteneciente a una de las librerías virtuales más importantes del planeta, Amazon.com. En él, el lector interesado encontrará nada menos que 572 publicaciones que aparecen bajo la categoría de chamanismo. Entre ellas hay de todo, comenzando por los libros de Carlos Castañeda, o Castaneda, como más se conoce a este *gurú* chamánico. De pronto todas las religiones no institucionalizadas de Occidente o del Islamismo en sus diferentes vertientes, son chamánicas —las religiones orientales, las religiones asiáticas, las religiones africanas, la antigua religión de los celtas (una categoría muy popular) y, por supuesto, las religiones amerindias nativas. La brujería medieval europea, el misticismo y el espiritualismo Occidentales, también son chamánicos. Hay allí guías para emplear técnicas chamánicas a domicilio, y cómo lograr su propio trance y preparar en la cocina de su casa los psicotrópicos correspondientes con materias primas vegetales de fácil consecución. El “camino del chamán” se ofrece para la autocuración, la autoayuda, el bienestar espiritual, la paz interior y los aeróbicos psíquicos. En fin, una verdadera explosión de la nostalgia y el romanticismo chamánicos, complementada por una larga lista de ofertas comerciales de objetos artesanales, prendas, piedras mágicas y recuerdos chamánicos.

Jane M. Atkinson en su revisión del chamanismo publicada hace diez años atribuye esta explosión neochamánica, como la llama, en los Estados Unidos y en Europa, a la “cultura de las drogas” de las décadas de 1960 y 1970. Asimismo, al movimiento del potencial humano y al ecologismo verde. Hoy, dice ella, la gente de esos países prefiere las técnicas arcaicas del éxtasis para llegar a sus estados modificados de consciencia, mucho más que el yoga o la meditación trascendental. “El neochamanismo o chamanismo urbano —nos explica— ofrece una forma de espiritualidad que alinea a sus adherentes a un mismo tiempo con la Naturaleza y el Otro primordial, en oposición a las religiones Occidentales institucionales y, en efecto, a los órdenes económicos y políticos Occidentales”. Lo que es

más, los antropólogos y antropólogas son una fuente principalísima, a través de sus publicaciones y sus enseñanzas, de lo que para ella es una nueva tradición. De esta manera, “la reelaboración de tradiciones chamánicas de todo el mundo en términos de los intereses y las expresiones culturales características de los Estados Unidos y de Europa, constituye un desarrollo significativo que los antropólogos bien harían en estudiar” (Atkinson 1992:322-323).

Para comenzar ese análisis, lo primero que hay que preguntarse es por las condiciones que permiten tal emergencia del chamanismo en la aldea global del tercer milenio. El antropólogo peruano Fernando Fuenzalida en su libro *Tierra baldía* (ya se ve de donde saqué mi título), nos provee de bases para comenzar a enfrentar el interrogante (Fuenzalida 1995). Según Fuenzalida, y en esto concurren muchos autores, el final del segundo milenio nos ha sorprendido en “medio de una apocalíptica crisis de confianza en lo real”. Esta crisis de lo real afecta todas las dimensiones de la modernidad, desde luego en grados variables según nos desplacemos del centro a la periferia del sistema global y según sea que nos ubiquemos en la pirámide social.

Una radical incertidumbre y un creciente relativismo han socavado, pues, las certezas que nos brindaba la modernidad. Tal socavamiento ha afectado especialmente dos órdenes: la antigua confianza en la racionalidad, sobre todo en la racionalidad científica, y la gran promesa antes vigente en relación con la secularización de la existencia. El consenso secular de la sociedad moderna ha entrado en crisis, con un fenómeno acompañante —el de que nuevas religiosidades circulan desde y hacia los centros urbanos. Nuestros tiempos son —dice este antropólogo— más una era de revivalismo religioso y retorno de lo sagrado, que una era de secularización y decadencia religiosa.

Como los personajes de estas historias de yajé terapéutico, muchas gentes desean encontrar nuevas certezas, unas certezas trascendentes, eternas, inamovibles. ¿Hay algo más allá, o más acá, que supere el relativismo que nos agobia. La suya es una búsqueda desesperada de respuestas que resignifiquen la vida. Y estas búsquedas de nuevos sentidos, se caracterizan por tres factores: “La pérdida de la condición adscriptiva de la

filiación religiosa, la avanzada condición nihilista del paradigma cultural de Occidente y la concurrencia simultánea de creencias contradictorias en un mismo mercado. La gran mayoría de las nuevas iglesias y cultos que emergen compiten en este mercado en base a la crítica del mundo moderno, a la de la impersonalización de los vínculos y la «disolución de las costumbres» y a la oferta de una alternativa de escape al decadente presente” (Fuenzalida 1995:49). Este es, precisamente, el contexto de emergencia en el que emerge la terapéutica del yajé con nuevos ímpetus. El mito y el rito amerindio reactualizados y a la vez simplificados, y ante todo, al servicio de la generación de estados de conciencia que permitan una experiencia muy personal o transpersonal de lo divino. Todo un nativismo en medio de un prominente individualismo y eclecticismo, que permiten a los fieles del yajé su combinación, por ejemplo, con el culto a la Virgen de la Luz, al Divino Niño, a las Danzas Circulares, a la astrología, al reiki y la medicina ayurvédica, al tarot y la cristalografía, etcétera. Combinación que no olvida el viejo mito del amor romántico, del amor pasión. Es como si todos a una proclamaran los poderes salvíficos del Amor, así con mayúsculas, general e inespecífico. El amor como el gran bálsamo. La triaca de la postmodernidad. Y en un país como el nuestro, agotado por los milenarismos y fundamentalismos políticos, la gran panacea seductora. Extraños tiempos éstos de la Nueva Era.

Sí, extraños tiempos. ¡Pero qué tan familiares! Tómese otra vez como muestra, la nota aparecida en la revista *Semana* del 10 de junio de 2002 titulada “Odiseas espirituales”. Después de un epígrafe que habla sobre el desencanto y la crisis que llevan a muchos colombianos a explorar experiencias alternativas que van desde rituales indígenas, como el del yajé, hasta la respiración holotrópica, dice esta publicación:

En Colombia esta carencia [producida por la sociedad contemporánea] no es sólo existencial. El país está inmerso en uno de los tiempos más oscuros de su historia. Millones de colombianos están desesperanzados, temerosos y confundidos. Y si hace cuatro décadas el camino era claro para salir de las crisis eran las ideologías y la mística política, hoy éstas han quedado desprestigiadas ante los ojos de las mayorías, más cuando se ve la catástrofe a donde ha conducido esa lucha política. Hoy muchos colombianos, también en sintonía con lo que pasa en el resto del mundo,

buscan respuestas a esa insatisfacción, a esa confusión, por medio de prácticas alternativas y espirituales de toda índole. Van desde rituales de los ancestros indígenas (...), hasta bailes que recogen diversas tradiciones culturales en sofisticados gimnasios.

Y ya al final del camino sólo nos queda un detalle del cierre de estos yajés terapéuticos en forma de seminario-taller: la entrega de certificados. Porque como en todo evento que se precie de ser serio en esta tierra del barroco inmortal, en este evento las sesiones también se clausuran con la entrega de certificados de asistencia que si el participante así lo desea, puede anexar a su hoja de vida con miras a testificar sus logros personales en el altar de la eficiencia y la productividad: “*Visión chamánica* certifica que tal y tal participó en el Seminario-taller Chamanismo, Yajé y Terapéuticas Holísticas, realizado en 19 y 20 de mayo de 2001 en Santandercito-Cundinamarca. Para que conste se firma, *taita* Isaías Mavisioy; Director del seminario-taller; primer facilitador; segundo facilitador”. Creo que por fin entendí que es eso que llaman la postmodernidad, con su énfasis en lo diverso, lo plural, lo étnico, como contratendencias de eso otro que llaman la globalización, la nueva hegemonía. Como quien dice, todo un abanico de terapias rituales, étnicas y diversas, neochamánicas, enfrentadas a la enfermedad como al malestar de la cultura, entretejido sincopadamente con la universalización de la psiquiatría biomédica. O mejor aún, el yajé y el Prozac en armoniosa comunión.

Referencias

ATKINSON, Jane Monnig (1992). “Shamanisms Today”. *Annual Review of Anthropology*, 21:307-330.

BALANDIER, Georges (1990). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. 2ª ed. Barcelona, Gedisa Editorial.

BLOCH, Maurice (1992). *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

BURROUGHS, William S. y Allen Ginsberg (1975). *The Yage Letters*. San Francisco, City Lights Books.

BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, DF., Fondo de Cultura Económica.

CAJIGAS, Juan (2000). “Yajé, nomadismo del pensamiento. Memorias de un seminario-taller”. *Visión chamánica*, 3:23-25.

CHAUMEIL, Jean-Pierre (1993). “Del proyectil al virus. El complejo de dardos mágicos en el chamanismo del oeste amazónico”. En: Pinzón, Carlos E., Rosa Suárez y Gloria Garay (eds.). *Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología (Colcultura) y Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli.

CHAUMEIL, Jean-Pierre (1998). *Ver, saber, poder. El chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Centro Argentino de Etnología Americana.

DAVIS, Wade (2001). *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá, Banco de la República y El Áncora Editores.

DE ROUGEMONT, Denis (1993). *El amor y Occidente*. 5ª. ed. Barcelona Editorial Kairós.

DEVEREUX, Paul (1997). *The Long Trip. A Prehistory of Psychedelia*. Nueva York, Penguin Books.

DUBY, Georges (1990). *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid, Alianza Editorial, SA.

DUBY, Georges (1992). *El caballero, la mujer y el cura*. 2ª. ed. Madrid, Taurus Ediciones.

ELIADE, Mircea (1994). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

FAVRET-SAADA, Jeanne (1980). *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge y Paris, Cambridge University Press y Editions de la Maison Des Sciences de l'Homme.

FERICGLA, Josep Ma. (2000) “Neochamanismo y mercado actual de las creencias”. *Visión chamánica*, 2:27-35.

FREUD, Sigmund (1981a) [1921]. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo III. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

FREUD, Sigmund (1981b) [1919]. *Lo siniestro*. En: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo III. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

FUENZALIDA, Fernando (1994). *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima, Australis, SA.

GARCIA CANCLINI, Nestor (1994) [1990]. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo.

GIRARD, Rene (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama.

JULIÁN, Antonio (1994) [1790]. *Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

KAPFERER, Bruce (1998). "The Anthropologist as Hero. Three Exponents of Post-Modernist Anthropology". *Critique of Anthropology*, 8(2):77-104.

Le BRETON, David (1999a). *Antropología del dolor*. Barcelona, Editorial Seix Barral, S.A.

Le BRETON, David (1999b). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.

NARBY, Jeremy (1997). *La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber*. Lima, Takiwasay y Racimos de Ungurahui.

NATHAN, Tobie (1999). *La influencia que cura*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

PARAMO, Guillermo (1989). "Lógica de los mitos: lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito". *Ideas y valores*, 79:27-67.

PINZÓN, Carlos E. (1988). "Violencia y brujería en Bogotá". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 16:35-49.

PINZÓN, Carlos E. y Gloria Garay (1997). *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá, Equipo de Cultura y Salud.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1975). "Templos kogi: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado". *Revista Colombiana de Antropología*, 19:199-245.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1975). "Desana Curing Spells: An Analysis of Some Shamanistic Metaphors". *Journal of Latin American Lore*, 2(2):157-219.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1978). *El chamán y el jaguar*. México, DF., Siglo XXI Editores.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1980). "Things of Beauty Replete with Meanings. Metals and Crystals in Colombian Indian Cosmology". En: The Natural History Museum of Los Angeles. *Sweat of the Sun, Tears of the Moon: Gold and Emerald Treasures of Colombia*. County Terra Magazine Publications.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1988). *Orfebrería y chamanismo*. Medellín, Editorial Colina.

RICHES, David (1993). "Shamanism: the Key to Religion". *Man* (N.S.), 29:381-405.

ROSALDO, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, DF., Editorial Grijalbo.

SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1994). *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*. Barcelona, Ediciones Destino, SA.

SCHULTES, Richard Evans y Robert F. Raffauf (1994). *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales en la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá, Banco de la República, Ediciones Uniandes y Editorial Universidad de Antioquia.

SCHULTES, Richard Evans y Albert Hofmann (2000). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. 2ª. Ed. México, DF., Fondo de Cultura Económica.

TAUSSIG, Michael (1987). *Shamanism, Colonialism, and The Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago, The University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Nueva York y Londres, Routledge.

TAUSSIG, Michael (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa Editorial.

TORRES, William (1998). "Liana del ver, cordón del universo: el yajé". *Boletín del Museo del Oro*, 46: <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin>

TURNER, Victor (1968). *The Ritual Process*. Chicago, Aldine.

UMIYAC (1998). *Encuentro de taitas en la Amazonía colombiana. Ceremonias y reflexiones*. Bogotá, Errediciones.

URIBE, Carlos Alberto (2001). "Salud y buena pinta: el neochamanismo como un sistema ritual emergente". *Investigación en Salud* (Centro Universitario de Ciencias de la Salud, Universidad de Guadalajara, México), 3(3):155-165.

WEISKOPF, Jimmy (1995). "Yajé, el poder que viene de la selva". *Número*, 6:20-28.

WEISKOPF; Jimmy (1998). "¿A usted le pinta la pinta o la pinta le pinta a usted?". *Visión Chamánica*, 3:34-38.

Agradecimientos

Extiendo mis agradecimientos a mis colegas y estudiantes del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, por lo mucho que me han permitido aprender de ellos, así como por su tolerancia frente mis búsquedas intelectuales. También me debo a mis colegas y estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, en especial a Roberto Pineda Camacho, fiel y leal contertulio en estos temas. Carlos Arteaga, MD., y los demás miembros del círculo de Epistemología y Psiquiatría de la Asociación Colombiana de Psiquiatría me han permitido canalizar muchos de estos problemas. Al psicólogo Augusto Pérez, Ph.D., colega docente y amigo, y ahora director del Programa Rumbos de la Presidencia de la República, le extiendo mis aprecio por haber recogido mi interés en estos temas en el desarrollo de la presente investigación. Gracias también a la estudiante de psicología de la Universidad de los Andes Andrea Vélez Cárdenas, fiel asistente de investigación. Y una vez más, José Gutiérrez y Fabricio Cabrera se han hecho presentes con su escucha y sus comentarios siempre sugerentes. Gracias, por último, a mis amigos de *Visión Chamánica*. Seguramente ellos no estarán de acuerdo con mucho de lo que aquí va escrito. De todas formas, mi aprecio por ellos es cierto. Los errores que aún contenga el presente escrito son por entero de mi responsabilidad.