UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NEOCHAMANISMO EN AMÉRICA LATINA

UNA CARTOGRAFÍA DESDE EL URUGUAY

Juan Scuro

Orientador: Ari Pedro Oro

Porto Alegre

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Juan Scuro

NEOCHAMANISMO EN AMÉRICA LATINA.

UNA CARTOGRAFÍA DESDE EL URUGUAY

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientador: Ari Pedro Oro

Porto Alegre

Março de 2016

CIP - Catalogação na Publicação

Scuro Somma, Juan Agustín
Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay. / Juan Agustín Scuro Somma. -- 2016.
300 f.

Orientador: Ari Pedro Oro.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Neoxamanismo. 2. Plantas de poder. 3. Vegetalismo amazônico peruano. 4. Santo Daime. 5. Caminho Vermelho. I. Oro, Ari Pedro, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

ATA PARA ASSINATURA Nº _____

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
ANTROPOLOGIA SOCIAL - Doutorado
Ata de defesa de Tese

Aluno: Juan Agustin Scuro Somma, com ingresso em 12/03/2012
Título: **Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay**
Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Data: 30/03/2016
Horário: 13:30
Local: campus do vale

Banca Examinadora	Origem
Jose Carlos Gomes Dos Anjos	UFRGS
Emerson Alessandro Giumbelli	UFRGS
Pablo Wright	UBA
Angela Renée de La Torre	Externo

Porto Alegre, 30 de março de 2016.

Membros	Assinatura	Avaliação	Indicação de Voto de Louvor
Jose Carlos Gomes Dos Anjos		APROVADO	SIM
Emerson Alessandro Giumbelli		APROVADO	Sim
Pablo Wright		APROVADO	Sim
Angela Renée de La Torre	(Participação por teleconferência)	Aprovado	Sim

Conceito Geral da Banca: (Aprovado) Correções solicitadas: ( ) Sim ( ) Não
Indicação de Voto de Louvor: (X) Sim ( ) Não

Observação: Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.

Aluno

Orientador

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43311 - 104A - Bairro Agronomia - Telefone 33086638
Porto Alegre - RS

Para Roma, mi sobrina,
que ya da sus primeros pasos;
y para mi sobrino, Mateo Tonatiuh,
que está llegando al mundo,
al mismo tiempo que esta tesis.

Agradecimientos

Este texto es *uno* de los tantos posibles. Para que se materializara hubo un camino recorrido. ¿Cómo comenzó todo? Buscar los orígenes es una de las motivaciones con las que me encontré, muchas veces, entre quienes hicieron posible este trabajo. Todas las personas con las que compartí estos años transitando entre diferentes ámbitos neochamánicos, están buscando algo. A todos ellos, gracias, por dejarme acercarme a esas búsquedas. Me disculpo de antemano con quienes no sean específicamente nombrados aquí. Son muchas las personas que, sabiéndolo o no, han hecho posible este trabajo, y si de buscar orígenes se trata, habría que comenzar la lista…¿cuándo? Aquí menciono algunas personas que fueron absolutamente relevantes para que este texto exista.

Comencé a conocer a esos buscadores cuando me aproximé a la iglesia daimista Céu de Luz, en Montevideo, en 2010. Le agradezco mucho a Ernesto Singer y a toda su familia por recibirme en esa comunidad y permitirme llevar adelante mi trabajo. Lo mismo que a Adrián, Renato, Cándida, Guillermo, Noé, Virginia, Alejandra, Stella, Aldo, César, Diego, Leo y Fanny, Simone, Martín y toda la comunidad de Céu de Luz. Agradezco especialmente a Diego Blengini. También agradezco a Christian Frenopoulo y a Fernando d`Alba, además de a Ernesto, por su ayuda cuando preparaba mi ida a Río Branco y a Céu do Mapiá. En Mapiá, agradezco especialmente a la Madrina Brilhante y a toda su familia, por la recepción que tuve en su casa, y también a Nonato y los *feitores* de Mapiá.

Del centro holístico Ayariri agradezco enormemente la amabilidad de Merilena Vázquez para ponerse a disposición de este trabajo, y también a Roxana Fernández y a Andrea Rodríguez, con quienes pude intercambiar varios asuntos relacionados al mundo de las plantas. Ellas hacen de Ayariri un lugar acogedor. Agradezco a todos quienes participan de ese centro. A través de Ayariri conocí a Orlando Chujandama y su familia, a quienes agradezco mucho por todo lo aprendido. Dietar con Orlando en *Mushuk Pakarina* fue importante para mi. Tanto en Montevideo como en Tarapoto hemos tenido interesantes encuentros. También entre Montevideo y Tarapoto agradezco a Susana Bustos, de quien también todos aprendemos.

De nuevo en Uruguay, pero en vínculo con Perú, agradezco a Daniel Lapunov, de EnCamino, y a Franco Digregorius, que van explorando diferentes vías del vegetalismo, el Santo Daime, etc.

Del Instituto Nueva Aurora agradezco muy especialmente a Santos Victorino, por la permanente disposición a colaborar con este trabajo. Elisa y Gonzalo fueron muy amigables para intercambiar nuestras experiencias, y conocer el funcionamiento de Nueva Aurora. Agradezco a Jimena, Ángel Rafael, Junior y a todos quienes forman parte de la "tribu". Agradezco, además, a Santos Victorino, por autorizarme a utilizar algunas fotos que forman parte del acervo de Nueva Aurora y también por facilitarme el encuentro con Jacques Mabit, a quien agradezco por recibirme en Takiwasi, Tarapoto.

Siguiendo con la región amazónica, agradezco, en Iquitos, a Francisco Montes Shuña y al maestro Alfredo. Ya en Tabatinga, fue muy interesante poder conocer a Don Pancho, a quien agradezco por compartirme su conocimiento. Agradezco también a mi amigo Luiz Felipe Lacerda, que además de su amistad y complicidad con estos temas, me ha enseñado mucho y me presentó a Don Pancho. Gracias Luiz.

Del Camino Rojo en Uruguay agradezco muy especialmente a Alejandro Spangenberg, Alejandro Corchs, Yuri Rodríguez, Solange Dutrenit y Graciela Epstein. A través de ellos pude conocer la especificidad de ese grupo en Uruguay y agradezco a toda la "familia" de El Camino de los Hijos de la Tierra en Uruguay, por recibirme en sus diferentes ceremonias, y por el tiempo compartido. Agradezco también a Jesús Costa.

El Camino Rojo me condujo (a través de una beca de la CAPES, a quien agradezco) a México, y allí agradezco mucho a Renée de la Torre, por su recepción como co-orientadora de este trabajo en el CIESAS, en Guadalajara. El intercambio académico con Renée fue de gran importancia para mí. Agradezco también la amabilidad, recepción e intercambio que tuve con Cristina Gutiérrez Zúñiga y también con Olga Olivas. Las tres me han enseñado mucho de México y con las tres tuvimos importantes conversaciones que me han aportado mucho. En México agradezco a toda la comunidad de Huehuecoyotl, que me recibieron, especialmente al Subcoyote Alberto Ruz, Andrés King Cobos y a Toña Osher. Además, en Guadalajara, el diálogo con Alejandro Mendo fue de suma relevancia. Agradezco mucho su disposición. También en Guadalajara tuve la oportunidad de, finalmente, conocer personalmente a Beatriz Labate, a quien le agradezco mucho su amistad, invitaciones e intercambios.

También fueron importantes los diálogos que mantuve en Uruguay con la dirigente charrúa Mónica Michelena, el ayahuasquero Gustavo Márquez y el caminante guaraní Víctor Ferreira, entre varios otros que contribuyeron con este trabajo.

Todos quienes fueron nombrados hasta aquí (y los que no lo fueron también)

hicieron posible este trabajo. Sin ellos, este texto no existiría. Todos ellos me han compartido sus tiempos y experiencias y de todos ellos he aprendido mucho. Gracias a todos! Pero este texto tampoco existiría de no haber sido por otros acompañamientos y es el resultado de mis intercambios académicos con profesores, colegas de grupos de estudio, compañeros, orientadores, etc.

Agradezco, en primer lugar, a mi orientador, Ari Pedro Oro, por haber tenido la templanza de soportar mis inquietudes desde hace ya seis años. Agradezco a Ari por la confianza que siempre sentí que depositó en mi trabajo, por su compañía a lo largo de estos años, sus apreciaciones, su generosidad y su forma de orientar, que me ha permitido ser libre y responsable por mis decisiones, sin que nunca faltara la justa apreciación suya. Gracias Ari! Han sido años muy gratificantes.

En los seis años que estuve en el Programa de Pos Graduación en Antropología Social (PPGAS) de la UFRGS he tenido la suerte de tener interesantes intercambios académicos. El Núcleo de Estudos da Religião (NER), ha sido un espacio fundamental donde se han dado esos intercambios. Agradezco a los profesores y estudiantes que lo conforman. En especial, los intercambios con Emerson Giumbelli y con Carlos Alberto Steil han sido de gran relevancia. A Emerson le agradezco especialmente su permanente diálogo e interés por mi trabajo, principalmente a través de su lectura, que ya ha hecho en mi disertación de maestría y en el marco de la calificación de esta tesis de doctorado. La mirada de Emerson es siempre bienvenida y enriquecedora. De la misma banca de calificación participó José Carlos dos Anjos, ahora nuevamente en la banca de esta tesis. Sus comentarios en la calificación fueron de suma importancia para mí. A ambos agradezco mucho su participación en aquella instancia y en esta, por lo que extiendo mi agradecimiento a Renée de la Torre y Pablo Wright, por formar parte ahora de esta nueva banca.

Volviendo a la UFRGS, agradezco a todos/as los/as profesores/as con los que tuve oportunidad de aprender. Los cursos con Cornelia Eckert, Claudia Fonseca, Ruben Oliven, Patrice Schuch, Bernardo Lewgoy, además de aquellos tomados con los profesores ya mencionados, fueron de gran relevancia para mi crecimiento académico. Igualmente, los compañeros y amigos con los que he tenido la suerte de intercambiar en la UFRGS fueron muy importantes. Los diálogos con Rodrigo Toniol, Jardel Fischer Loeck, Pedro Paulo Soares, Ulisses Correa Duarte, Vitor Richter, Rafael Lopo, Stella Pieve, Monalisa Dias, Moisés Kopper y Victoria Irisarri (a quien además agradezco su lectura de parte de esta tesis), fueron bien importantes para mí. Agradezco a todos mis

compañeros del programa durante estos años. Del PPGAS de la UFRGS agradezco también a su secretaria, Rose, por su eterna buena disposición.

Quisiera agradecer también a otros investigadores que forman parte de las redes de estudios de religión en nuestra región. Las lecturas, intercambios y comentarios de Nicolás Viotti, Alejandro Frigerio, Pablo Wright, César Ceriani y Gustavo Ludueña, en Argentina, me han enriquecido mucho. En Uruguay también he tenido la suerte de tener grandes profesores en la Universidad de la República, a todos ellos, y a mis compañeros de aquellas épocas, va también un profundo agradecimiento. Fue en la Universidad de la República que, en 2005, comencé a dar mis primeros pasos en el maravilloso mundo de la antropología.

Debo un agradecimiento especial a Ismael Apud, colega investigador de estos temas con el que hemos intercambiado muchísimo a lo largo de estos años. Es gratificante encontrar con quien compartir algunos aspectos de esta labor, que suele ser tan solitaria. Gracias Ismael!

Agradezco también, profundamente, a Guillermo Giucci, que ha leído atentamente la totalidad de esta tesis, incluso algunas partes más de una vez. Su lectura crítica y minuciosa ha enriquecido mucho este trabajo, aunque no ha conseguido eliminar completamente sus debilidades, las cuales son absoluta responsabilidad mía. Muchas gracias Guillermo por todo el tiempo y atención dedicada a este texto.

Todo este tiempo de andanzas e incertidumbres he sido acompañado por mi familia y amigos. Les agradezco mucho, principalmente a los amigos que han acompañado más de cerca todo este proceso, en primer lugar y especialmente a Luisina, y también a Ale, Víctor, Juan Eduardo, Juan Francisco, Chiro, Luiz e Ismael. Cada uno desde su lugar, me han sabido acompañar y apoyar para que esta tesis pudiera materializarse. Gracias a los amigos!

Mi familia ha sido un apoyo fundamental desde que llegué al mundo. Ellos me han soportado, no solamente durante el último proceso de escritura de esta tesis (por lo cual les estoy muy agradecido) sino los 32 años que llevo entre ellos. Gracias a cada uno de ellos y en especial a mi hermana, Lucía, que con su generosidad permitió que yo tuviera la comodidad necesaria para poder escribir esta tesis.

Por último, pero no por eso menos importante, le agradezco enormemente a Claudia, gran compañera, cuyo cariño me reconforta cada día. Claudia ha sufrido de cerca los efectos de la escritura y gracias a ella, mis días son mucho más alegres.

A todos los que no nombré, pero que ahí están, GRACIAS!

Resumen

Esta tesis es una cartografía del dispositivo del neochamanismo. En ella se muestra el proceso de llegada de tres tradiciones diferentes de neochamanismo al Uruguay, que provienen de Perú, Brasil y México: el vegetalismo amazónico, el Santo Daime y el Camino Rojo, respectivamente. Asimismo, describe un grupo neochamánico uruguayo, independiente de esas tradiciones, que toma elementos de ellas. Se analiza el neochamanismo como un dispositivo, es decir, un conjunto de discursos asociados a una imaginada espiritualidad indígena y unas prácticas que giran en torno al uso de plantas de poder y la realización de rituales de búsqueda espiritual y cura. La cura es entendida en tanto expansión de la conciencia y "reconexión" con otras formas de estar en el mundo, diferentes a las modernas hegemónicas. Esa diferencia se articula a través de la puesta en circulación de epistemologías otras, "nativas" del continente americano. El conjunto de la tesis plantea una tensión, en el marco del paradigma de la modernidad/colonialidad, en torno a la imbricación de los procesos de (de)colonialidad que convergen en el dispositivo del neochamanismo. Se observan algunos efectos que el neochamanismo produce y se proponen las ideas de amazonismo y de neo-orientalidad (por el Uruguay) para comprenderlos.

Palabras Clave: Neochamanismo; Plantas de Poder; Vegetalismo Amazónico Peruano; Santo Daime; Camino Rojo.

Resumo

Esta tese é uma cartografia do dispositivo do neoxamanismo. Nela se mostra o processo de chegada de três diferentes tradições de neoxamanismo no Uruguai, que provém do Peru, Brasil e México: o vegetalismo amazônico, o Santo Daime e o Caminho Vermelho, respectivamente. Também descreve um quarto grupo neoxamânico uruguaio, independente dessas tradições, que toma elementos das mesmas. Analisa-se o neoxamanismo como um dispositivo, isto é, como um conjunto de discursos associados a uma imaginada espiritualidade indígena e umas práticas que giram em torno do uso de plantas de poder e da realização de rituais de busca espiritual e de cura. A cura é entendida enquanto expansão da consciência e "reconexão" com outras formas de estar no mundo, diferentes das modernas hegemônicas. Esta diferença se articula através da colocação em circulação de epistemologias outras, "nativas" do continente americano. O conjunto da tese levanta uma tensão, no marco do paradigma da modernidade/colonialidade, em torno da imbricação dos processos de (des)colonialidade que convergem no dispositivo do neoxamanismo. Observam-se alguns efeitos que o neoxamanismo produz e se propõe as ideias de amazonismo e de neo-orientalidade (para o Uruguai) para compreendê-los.

Palavras Chave: Neoxamanismo; Plantas de Poder; Vegetalismo Amazônico Peruano; Santo Daime; Caminho Vermelho.

Abstract

This thesis proposes a cartography of the neo-shamanism dispositif. It describes the process of arrival of three different neo-shamanic traditions in Uruguay: Amazonian *vegetalismo*, Santo Daime and Red Path, originating from Peru, Brazil and Mexico respectively. Furthermore it describes a Uruguayan neo-shamanic group, independent from these traditions, but which has adapted elements from them. The study analyses neo-shamanism as a dispositif, understood as a set of discourses, associated to an imagined indigenous spirituality, and practices relating to the use of power plants and the performing of rituals for spiritual quest and healing. The cure is understood as an Expansion of Consciousness and "reconnection" with other ways of being in the world, different from those of the modern hegemonic. That difference is articulated through the circulation of Other epistemologies, considered to be "native" originating from the American Continent. The overall thesis presents a tension, within the paradigm of modernity/coloniality, around the interweaving of processes of (de)coloniality converging on the neo-shamanism dispositif. Finally, it observes some effects produced by neo-shamanism and proposes understating these through the perspective of Amazonism and *neo-orientalidad* (in Uruguay).

Key words: Neo-shamanism; Power plants; Amazonian *vegetalismo*; Santo Daime; Red Path.

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.....15

Pasos hacia una cartografía……..18

Cartografiar el dispositivo del neochamanismo……...27

Estructura de la tesis……34

Capítulo 1 – CHAMANES, PLANTAS DE PODER Y CURA: UNA GENEALOGÍA DEL NEOCHAMANISMO……..…...…..…37

1. El chamán ancestral.....39

1.1. De oriente a América. Los otros territorios y encantamientos de la naturaleza.....43

1.2. Los albores del siglo XX y el comienza de los diálogos entre etnología y psicología.....47

2. Camino al neochamanismo.....49

2.1. En búsqueda de cura.....50

2.2. Las técnicas chamánicas como potencial terapéutico.....55

3. Las plantas de poder como herramientas de cura……61

3.1. Plantas de poder, relación y carisma……..…..70

3.2. El poder de las plantas y de los chamanes que las utilizan: traducción y perspectiva…….....73

4. Dispersión y consolidación del dispositivo del neochamanismo……77

Capítulo 2 - VEGETALISMO AMAZÓNICO PERUANO.....84

1. En busca de autenticidad/ancestralidad.....85

2. Del caucho, acontecimiento y fronteras.....90

3. “Para aprender de las plantas hice dietas en aislamiento”.....95

3.1. Autocontrol y el tránsito entre curadores y brujos.....103

3.2. Una escena en Iquitos.....106

4. Los caminos del vegetalismo hacia el Uruguay.....111
4.1. Primera estación: Takiwasi…… 111
4.2. Los Maestros……...115
4.3. De Takiwasi a Juan Flores, con él a Montevideo y nuevamente a la selva en búsqueda de Orlando…….…116
4.4. El "Espíritu del Viento" en Montevideo…….……117
4.5. Una ceremonia de ayahuasca en Ayariri…….…121
5. Expansión, adaptación y transformaciones……..…….124

Capítulo 3 - SANTO DAIME: AYAHUASCA Y RELIGIÓN ENTRE BRASIL Y URUGUAY.....129
1. Acontecimiento: segunda parte.....131
1.1. Mestre Irineu: el encuentro.....134
1.2. Padrino Sebastião: nuevos encuentros y apertura.....138
2. Santo Daime en Uruguay.....140
2.1. Escenas de la vida cotidiana en Céu de Luz: y de cómo Renato fue a parar allí……..…….....145
2.2. Escenas de la vida no tan cotidiana en Céu de Luz: esperando visitas.....149
3. Uruguay, rápido destino de las religiones brasileras. El Santo Daime en el marco de la transnacionalización de instituciones religiosas de Brasil a Uruguay……...…..158
4. El Santo Daime en el ámbito neochamánico uruguayo……..…...162

Capítulo 4 – CAMINO ROJO: DE LA (NEO)MEXICANIDAD AL PANINDIGENISMO.....169
1. ¿De dónde viene y a donde conduce el Camino Rojo? Sus comienzos en la mexicanidad.....171
1.1. El encuentro entre representantes de la mexicanidad y representantes lakotas.....175
1.2. Tlakaelel, las cuatro flechas y Aurelio Días al Sur.....178
2. Camino Rojo al Uruguay.....185
2.1. La Búsqueda de Aurelio.....189
2.2. "¿Por qué yo?" "De psicólogo prestigioso a chamán poderoso".....193
3. Uruguay al Camino Rojo……...197

3.1. “Vos vas a guiar a los jóvenes de América”……204
3.2. Pasados, espiritualidad/política y el jardín de los Caminos Rojos que se…¿bifurcan o convergen?.....209

Capítulo 5 – INSTITUTO ESPIRITUAL CHAMÁNICO SOL NUEVA AURORA.....216
1. Santos Victorino Oreggioni.....217
2. La institución del chamán.....226
2.1. Primavera.....233
2.2. Una ceremonia.....235
3. Rojo, Azul y Blanco.....240
3.1. “Van a ver un montón de indios, está lleno de indios”.....244

Capítulo 6 – EL DISPOSITIVO DEL NEOCHAMANISMO ENTREMEDIO DE LA (DE)COLONIALIDAD.....252
1. ¿Qué cosas entran en contacto a través del dispositivo del neochamanismo, o qué efectos produce?.....259
1.1. Amazonismo.....260
1.2. Neo-orientalidad.....267

CONCLUSIONES.....281
BIBLIOGRAFÍA….....285

Introducción

Me llevó un tiempo comprender que el trabajo iniciado en 2010, cuando comenzaba a indagar sobre el proceso de transnacionalización de la religión del Santo Daime hacia el Uruguay, acabaría apoyándose, algunos años después, en el concepto de neochamanismo como forma de comprensión de procesos más amplios. ¿Cómo una etnografía sobre una pequeña iglesia ubicada en un país pequeño acaba siendo la motivación para estudiar un proceso como el neochamanismo en América Latina? Algo en la idea de neochamanismo no terminaba de convencerme de utilizar esa categoría con fines analíticos, por ejemplo, su referencia a otra controversial y discutida como chamanismo. Ir avanzando en mis observaciones y experiencias, así como en la lectura de la literatura sobre el tema, me fue conduciendo a aceptar que, definitivamente, la categoría neochamanismo tenía un potencial heurístico que debía descubrir. De todos modos, no me convencía su utilización en términos clasificatorios, como si una línea imaginaria pudiera separar fácilmente, por ejemplo, a un chamán de un neochamán. Más bien, debía encontrar algo que los conectara, no necesariamente porque sean comparables o la misma "cosa", sino porque comenzaba a comprender que, en caso de existir como individualidades diferentes, ambos formaban parte de una red de mutuas complicidades, un tejido que los inventaba y destruía simultáneamente, en definitiva, un dispositivo[1].

¿Qué es lo que conecta a un descendiente de habla quechua del Amazonas peruano a cientos de jóvenes urbanos de clases privilegiadas? Y no tan solo a jóvenes ni

[1] El concepto de dispositivo ha generado diferentes lecturas y es una idea que iré desarrollando en esta introducción y a lo largo de los próximos capítulos. Varios autores se refieren a este concepto, que debe mucho a las reflexiones de Michel Foucault. De forma muy amplia, el pensador francés, en ocasión de una entrevista que le realizaran en 1977, propuso una definición del mismo de la siguiente forma: "un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos" (Foucault, 1985:128). Posteriormente, Gilles Deleuze (1990) ha contribuido a profundizar en esa idea. Una síntesis de los diferentes aportes y miradas en torno al concepto de dispositivo, que también incluye la perspectiva de Giorgio Agamben, la realiza Luis García Fanlo (2007).

únicamente de estas clases sociales. Y a unos cuantos excombatientes norteamericanos de guerras como las de Afganistán. Y a un montón de europeos, australianos, norte y sur americanos. ¿Dónde entra en todo esto un líder de una organización religiosa de miles de miembros con presencia en los cinco continentes? ¿Qué hace una comunidad de mil personas viviendo en medio de la selva, cantando, bailando, tomando ayahuasca y recibiendo visitas de todo el mundo? ¿Y qué hacen un par de miles de personas transitando algún camino espiritual de trasfondo indígena en el Uruguay? ¿Qué hacen un montón de "indios" en "un país sin indios"? [2] ¿Cómo un joven montevideano nacido en 1968 y educado en una de las más caras y selectas instituciones educativas acaba al frente de un iglesia del Santo Daime en el Uruguay? ¿Qué buscan quienes siguen a un reconocido psicólogo gestáltico y ex profesor universitario al elegir "plantarse" durante varios días debajo de un árbol, en ayuno, en las sierras uruguayas? ¿Cómo la "Bandera de Artigas", símbolo patrio uruguayo, acaba reuniendo a decenas de jóvenes en "tolderías chamánicas de poder"? ¿Quiénes recurren a un centro holístico en pleno centro montevideano en búsqueda de ceremonias de ayahuasca o viajes místico/terapéuticos al Perú? Lo que une las aparentes inconexiones es el dispositivo del neochamanismo.

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, coincidiendo con el aumento de la investigación acerca del chamanismo sudamericano, se traza también el origen del concepto de neochamanismo, dando cuenta de un proceso de metamorfosis y particularidad en relación a sus supuestos orígenes en el chamanismo propiamente dicho. El neochamanismo sería, a grandes rasgos, un proceso típicamente americano (del continente americano pero también producto de los Estados Unidos) donde convergen una serie de elementos de la denominada Nueva Era[3], con la búsqueda de

[2] La afirmación la inmortalizó el antropólogo uruguayo Renzo Pi Hugarte cuando, en la introducción a su libro "Los indios del Uruguay", comienza afirmando: "Uruguay, país sin indios: Es por demás sabido que el Uruguay es el único país de América del Sur en el que no hay indios" (Pi Hugarte, 1998:5). Luego, revisando estos asuntos desde otra perspectiva, el también antropólogo uruguayo José Basini, propone un análisis sobre las diferentes formas en que se producen imágenes y versiones étnicas en el Uruguay e intitula su tesis de doctorado en antropología, precisamente "*Índios num país sem índios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai*" (Basini, 2003). Más recientemente, sobre estos polémicos asuntos en el Uruguay y en la misma línea de Pi Hugarte, Daniel Vidart afirma que "No hay indios en el Uruguay contemporáneo", apuntando duramente contra las formas de construcción de identidades indígenas en el Uruguay contemporáneo, para lo cual se vale de varios adjetivos descalificativos (Vidart, 2012).

[3] Esta categoría se ha convertido en un marco analítico tan amplio que puede dificultar la

nuevas espiritualidades, y con fuerte presencia del uso de sustancias psicoactivas asociadas al conocimiento de otras realidades simultáneas a la materialidad aprehensible en estados ordinarios de conciencia. Chamanismos, plantas de poder, y cura, se convierten en tres elementos constituyentes (entre otros) del nuevo chamanismo, volcado a satisfacer las demandas místico/terapéuticas de sujetos urbanos occidentales y occidentalizados, generalmente con fuerte impronta "psi" en sus trayectorias individuales y en búsqueda de alternativas espirituales que ya no encuentran en las formas clásicas de religiosidad o terapéuticas a las que podrían haber recurrido, por ejemplo, sus padres.

Esta tesis es una cartografía del dispositivo del neochamanismo, un mapa de los procesos que forman y transforman el conjunto de prácticas y discursos permeados por un imaginario pan-indigenista vinculado al uso de sustancias psicoactivas (plantas de poder) en ámbitos terapéutico/espirituales. En lo que respecta al neochamanismo en el Uruguay, la tesis trata de comprender los efectos que éste produce en ese país. El neochamanismo es un dispositivo alimentado por varias fuentes que, si bien surge en un contexto de contracultura interpelante de paradigmas euro-estadounidenses-modernos hegemónicos, produciendo subjetividades que pretenden relativizar las relaciones de saber-poder, es consecuente y producto del mismo proyecto de modernidad/colonialidad en una relación, grados y formas que esta tesis pretende mostrar. Cartografiar ese dispositivo, mapearlo, es colocar mi propia subjetividad en juego en esas relaciones.

---

observación de las complejidades o multiplicidades que "habitan en su interior". Típicamente se asocia como un fenómeno literario que tiene en la publicación de "La Conspiración de Acuario", de Marilyn Ferguson (1985), una piedra fundamental, pues allí se da cuenta precisamente de una serie de trasnforamciones de varios órdenes. También se podría decir que la Nueva Era ha sido producida y producto de la "Cosmología California" que describe Znamenski (2007) y que veremos más adelante. En la Nueva Era, aunque se presente como "nueva" convergen una serie de elementos, mísiticas, filosofías que se remonatan al siglo XIX en europa y que también introduce filosofías orientales. En ese sentido, y haciendo un contrapunto histórico con algunas otras categorías que se han ido introduciendo dentro de las ciencias sociales de la religión, como la famosa "nebulosa mítico esotérica", Viola Teisenhoffer (2008) plantea algunos puntos que permiten ver lo no tan nuevo de la nueva era. Para el caso de la región del mercosur, el estudio de María Julia Carozzi (1999) da cuenta de estos fenómenos. Por otra parte, el uso de la categoría, un tanto abusado, requiere de mayores problematizaciones que se están llevando adelante. Para una perspectiva de la Nueva Era en América Latina, ver (De la Toree, Guitiérrez Zúñiga, Juárez, 2013), especialmente, en ese volúmen, ver, para una problematización de esta categoría, (De la Torre, 2013; Frigerio, 2013). Al mismo tiempo, la categoría fue ingresando a los campos de la salud y la religión en forma simultánea, siendo, de algún modo, la contraparte del auge de la idea de espiritualidad como unión de ambos campos, lo que actualmente está sucediendo y donde el neochamanismo es un ejemplo. Sobre esta aproximación de ambos campos a través del neochamanismo ver (Scuro, 2015b) .

Ese es un nudo gordiano que ata al conjunto de este trabajo; descubrir las articulaciones existentes como formaciones discursivas emergentes en el neochamanismo en cuanto potencial transformador, al mismo tiempo en que su condición de posibilidad, es un sistema social abierto con formaciones hegemónicas, que necesitan, como lo señalan Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2010), de unas relaciones de fuerzas que aseguren prácticas articulatorias antagónicas, siendo, entonces, parte de una inacabable dialéctica[4]. Si bien es en los términos planteados por Laclau y Mouffe a los que me refiero cuando utilizo el concepto de hegemonía, lo hago intentando transitar los márgenes, las posibilidades ambiguas y sutiles de estar de uno u otro lado de las dicotomías que plantea dicho pensamiento. Porque si bien el neochamanismo en cuanto dispositivo puede beber de su mitología contracultural, acaba siendo, en igual o mayor medida, un proceso de "acomodación", de adaptaciones y encajes que se amalgaman unos a otros transformando la propia mitología de origen permanentemente, transformando la propia mitología de origen permanentemente, al mismo tiempo, claro, que viviéndola.

En este sentido, la mirada crítica de Alhena Caicedo sobre los discursos y prácticas que se ponen en circulación en el neochamanismo, entre "alternativas/reproductoras" se hace imprescindible. La antropóloga colombiana identifica las tensiones entre las propuestas neochamánicas en cuanto discursos contra-hegemónicos en el marco de una modernidad/colonialidad que precisamente, produce ese neochamanismo (Caicedo, 2007). Es entre esas tensiones que pretende transitar esta tesis, situando al neochamanismo como dispositivo entremedio, productor de subjetividades que puedan ver en la intención contra-hegemónica una alternativa, al mismo tiempo, sujetadas por los mecanismos de la modernidad/colonialidad.

Pasos hacia una cartografía

Comencé este trabajo en 2010, con ánimo de conocer los usos de los llamados alucinógenos (Furst, 1992 [1976]; Schultes y Hofmann, 2000 [1979]), enteógenos (Ruck et al, 1979), plantas de poder, plantas maestras (Luna, 1984), o plantas psicointegradoras (Winkelman, 1996), cuando comenzaba a llevar adelante una

[4] La mirada de estos autores al concepto gramsciano de hegemonía aporta a la comprensión de la dinámica en la que se desarrollan las discursividades y estrategias identitarias características del capitalismo avanzado, superando el pensamiento en "bloques" del pensador comunista italiano.

etnografía sobre el proceso de transnacionalización del Santo Daime hacia el Uruguay (Scuro, 2012). Ese trabajo se centró en la iglesia daimista Céu de Luz, observando su proceso de formación, sus vínculos con otras iglesias daimistas (como CHAVE de São Pedro, en Porto Alegre) y los efectos de dicho proceso de transnacionalización, tanto al interior de la propia comunidad daimista uruguaya (adaptaciones, transformaciones) como en su relación con aspectos simbólicos locales de construcción de identidad/alteridad. Durante los dos primeros años en que me dediqué al tema del Santo Daime fui conociendo también diferentes ámbitos en los que son utilizadas plantas de poder en el Uruguay, descubriendo otros grupos o instituciones con filiaciones y prácticas diferentes a las daimistas. Esos grupos responden a "tradiciones" diferentes y son, el vegetalismo peruano, las religiones ayahuasqueras brasileras, el Camino Rojo y el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora.

Al ir transitando por los distintos ámbitos terapéutico/espirituales de uso de plantas de poder fui percibiendo que mi propio recorrido iba trazando un mapa, una cartografía de un conjunto de sujetos agrupados en diferentes instituciones con prácticas similares pero con discursos de permanente diferenciación unos de otros. La ayahuasca fue en ese momento el denominador común que me condujo a ir trazando ese mapa. Profundizar en lo que estaba realizando en relación a los usos de la ayahuasca me fue llevando a conocer las "fuentes" de los linajes construidos en torno a su uso y el de otras plantas, es decir, a identificar algunas redes que forman parte del dispositivo del neochamanismo en América Latina.

La ayahuasca es una bebida utilizada por vegetalistas (Luna, 1986), chamanes, curanderos, de la región occidental del amazonas. El hecho de existir formas de uso de esta bebida en el Uruguay significa necesariamente procesos previos de transnacionalización, circuitos, redes, instituciones, asociaciones y vínculos que hacen posible la circulación de la bebida y de los conocimientos implicados en su consumo. Si las formas y conocimientos provienen de fuera del Uruguay, era necesario realizar el trayecto inverso a su proceso de llegada a ese país para conocer los lugares de donde habían comenzado su trayectoria. Partiendo de las formas locales (uruguayas) de uso, fui descubriendo las fuentes en contexto amazónico, tanto en lo que respecta al vegetalismo peruano como a las sedes matrices de las religiones ayahuasqueras brasileras, como el Santo Daime.

En febrero de 2013 tuve oportunidad de realizar una dieta de siete días con Orlando Chujandama, en las cercanías de Tarapoto, Perú. Orlando es el actual maestro

de uno de los centros en los que se realizan ceremonias de ayahuasca en Uruguay[5]. Las dietas, como se llaman a los retiros en aislamiento y ayuno en la selva, son de los momentos más relevantes en el proceso de aprendizaje con plantas de poder dentro de la tradición del vegetalismo peruano. Realizar la dieta me permitió comprender la especificidad del método vegetalista desde mi propia experiencia, pudiendo observar también el contexto de trabajo de Orlando, su relación con sus clientes y modo de vida, además de conocer el lugar al que viajan periódicamente algunos asiduos a las prácticas vegetalistas en Uruguay, reunidos en torno al centro holístico Ayariri de Montevideo, donde realizan viajes grupales al centro de dietas de Orlando. Esta posibilidad me permitió, además de un mayor grado de conocimiento de las prácticas vegetalistas en sí mismas, una mayor profundidad en los posteriores intercambios con sujetos vinculados a Ayariri u otros ámbitos neochamánicos, haciendo posible la continuidad de mis indagaciones y teniendo la perspectiva desde el propio ámbito amazónico, lo cual, para quienes siguen este tipo de prácticas, constituye un destino donde se encuentran las experiencias "auténticas" de estas tradiciones.

En la misma época pude visitar a otros vegetalistas que tienen sus centros de dietas en la ruta que une las ciudades de Iquitos y Nauta, en el amazonas peruano. Allí tuve la oportunidad de conocer el trabajo del renombrado vegetalista Francisco Montes Shuña. Visitar su centro de dietas y participar de ceremonias de ayahuasca allí, me permitió continuar profundizando mi conocimiento del vegetalismo, al mismo tiempo que las diferencias, tensiones y particularidades que estas prácticas adquieren en las distintas ciudades o ámbitos dentro de la región amazónica peruana. Iquitos es uno de los principales centros de atracción turística vinculado al vegetalismo y al ayahuasca, y Francisco Montes Shuña, un vegetalista reconocido internacionalmente, en buena medida, por los trabajos que junto a él han llevado adelante algunos antropólogos y otros investigadores. Conocer las modalidades de trabajo en ese ámbito (ruta Iquitos-Nauta) fue importante para comprender las diferencias con las formas en que se llevan adelante las prácticas del vegetalismo en otras regiones, como Tarapoto, donde había estado con Orlando. Totalizó un mes de estadía entre esas dos ciudades. En el mismo viaje permanecí otro mes en la ciudad de Tabatinga/Leticia, en la triple frontera entre Perú, Brasil y Colombia. Esa estadía me sirvió para continuar observando las diferentes

[5] Sobre las relaciones entre el vegetalismo peruano y el centro holístico Ayariri, en Montevideo, al cual está vinculado Orlando Chujandama, ver la etnografía del antropólogo uruguayo Ismael Apud (2013; 2015).

formas de utilización y trabajo con plantas como la ayahuasca, además de los aspectos fronterizos y las relaciones entre “centros” y “periferias” del turismo ayahuasquero. Allí conocí el trabajo de Don Pancho, un viejo curandero de Tabatinga, cuyas prácticas vegetalistas encuentran semejanzas y diferencias con las que más se comercializan en ciudades como Iquitos, pero donde aparecen también modalidades que no apuntan tan directamente al turismo “gringo”, como sucede con los ejemplos anteriores.

En enero de 2014 volví a la región amazónica, esta vez, interesado en conocer las fuentes de las religiones ayahuasqueras brasileras. Para eso permanecí un mes en el estado de Acre, visitando Céu do Mapiá (sede matriz de ICEFLU, línea expansionista del Santo Daime, presente en el Uruguay). Así como las dietas ocupan un lugar central en el proceso de conocimiento del vegetalismo peruano, visitar Céu do Mapiá ocupa ese lugar para el caso de la profundización en el conocimiento de la doctrina y prácticas daimistas. Céu do Mapiá es una localidad daimista con una población cercana a los mil habitantes, que recibe visitas de todo el mundo. Es, tal como fue designada por su fundador, la “Nueva Jerusalén” para el Santo Daime. El lugar que ocupa Mapiá dentro de la comunidad daimista uruguaya, con sus permanentes visitas recíprocas entre miembros del “clero” daimista y miembros de Céu de Luz, es muy significativo. Conocer Mapiá, al igual que poder realizar la dieta con Orlando, significó también poder profundizar los intercambios con los daimistas uruguayos y observar, además de continuidades y rupturas, algunas proyecciones recíprocas. Además, ambas experiencias significaban poder profundizar en el conocimiento de cada una de las diferentes modalidades y explorar mi propio proceso individual en torno a ello. Ya en la ciudad de Rio Branco (Acre) pude conocer las formas de trabajo que se llevan adelante en otras líneas de las religiones ayahuasqueras brasileras, como Alto Santo (iglesias daimistas ortodoxas), el Barco da Santa Cruz (más conocido como Barquinha) y el Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (más conocido como UDV), lo cual también contribuyó a comprender la diversidad de lecturas en torno a la ayahuasca que han sido llevadas adelante por las religiones ayahuasqueras brasileras, y la especificidad de la línea de ICEFLU. Conocer las diferentes modalidades en que se han ido desarrollando esas religiones me permitió comprenderlas dentro de un mismo proceso de surgimiento pero con claros énfasis particulares. Luego volví a Perú con ánimo de conocer los circuitos turísticos que existen, de forma similar a lo que se puede observar en Iquitos, pero en los alrededores de Cusco. Allí tuve oportunidad de conocer las ceremonias de San Pedro, otra importante planta de poder del continente americano, que también

constituye redes turísticas en esa región y que, además, se emplea en diferentes ámbitos neochamánicos en Uruguay.

Las dos idas a la Amazonia me permitieron comprender con mayor amplitud lo que había conocido en Uruguay y me permitían trazar unas tradiciones diferenciadas vinculadas a los grupos uruguayos. Una por el lado del vegetalismo peruano, que es la forma de trabajo del Centro Holístico Ayariri, de Montevideo, y otra por el lado de las religiones ayahuasqueras brasileras, cuyo representante en el Uruguay es la iglesia daimista Céu de Luz. Una tercera tradición importante de formas de neochamanismo en el Uruguay es el llamado Camino Rojo, con orígenes en México.

Entre abril y septiembre de 2015 permanecí en México por medio de una beca otorgada por la CAPES a través de su *Programa de Doutorado Sándwich no Exterior*-PDSE. Allí fui vinculado, a través de la profesora Renée de la Torre, al Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), de la ciudad de Guadalajara. La estancia en México me sirvió para comprender los procesos que han ido constituyendo al llamado Camino Rojo, no solo en su versión pan-indigenista y expansionista liderada por Aurelio Díaz Tekpankalli (línea presente en el Uruguay) sino también para comprender los complejos meandros de la mexicanidad y la neomexicanidad[6] que forman parte fundante de estos grupos y prácticas denominados genéricamente como Camino Rojo. El intercambio académico con Renée de la Torre fue de gran relevancia para mi trabajo, así como también con las profesoras Cristina Gutiérrez Zúñiga, de El Colegio de Jalisco, y Olga Olivas, de la Universidad Autónoma de Baja California. A ellas tres agradezco nuevamente.

En mi estadía en México pude observar algunas prácticas (como la Danza del Sol) centrales en el Camino Rojo y que, desde allí, comenzaron a expandirse en forma de neochamanismo. Fue importante interactuar con diferentes actores y grupos tanto de la mexicanidad como de la neomexicanidad, lo que me permitió tener mayor profundidad de los ámbitos de surgimiento de esas narrativas. También tuve oportunidad de experimentar algunas formas de uso de las plantas de poder más significativas de aquél lugar, como el peyote y los hongos psilocibinos. Esto me permitía, además de poder distinguir las especificidades de cada una de estas cuatro plantas, conocer los modos en que estas prácticas se constituyen dentro del dispositivo

[6] Ambas ideas son abordadas en profundidad en el capítulo cuatro. Para una visión sintética sobre estos conceptos ver los aportes de Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga en el proyecto RELITRANS, disponible en www.ird.fr/relitrans/spip.php?article412

del neochamanismo en México.

Con este panorama tenía una visión más clara y amplia de las particularidades de tres grandes tradiciones y grupos neochamánicos del continente americano presentes en el Uruguay. La cuarta agrupación que se describe en esta tesis es la del Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, de más reciente fundación. En Nueva Aurora se toma un poco de cada una de las líneas antes mencionadas, siendo un ejemplo de neochamanismo "local", que se describe en el capítulo cinco. En síntesis, cada una de estas tradiciones/grupos (vegetalismo peruano, Santo Daime, Camino Rojo, y Nueva Aurora) forman, en ese orden, los capítulos de esta tesis. A ellos les antecede el primer capítulo, que traza una genealogía del dispositivo del neochamanismo y los continúa el sexto y último donde se plantea un análisis de los entremedios decoloniales/neocoloniales de los discursos e imaginarios puestos en práctica en estos ámbitos.

Las experiencias antropológicas que fui construyendo se dieron en diferentes territorios y diferentes países. Identificar las escenas neochamánicas presentes en el Uruguay me condujo a conocer sus vínculos con otros tres países latinoamericanos. Eso, y no una intención de dar cuenta de una totalidad, me condujo a pensar en términos de "neochamanismo en América Latina" como título para esta tesis. El subtítulo, una cartografía desde el Uruguay, subraya el hecho de que lo que se traza es un recorrido por diferentes ámbitos de América Latina vinculados directamente al neochamanismo en Uruguay. Pensar en términos de América Latina no pretende reproducir una lógica de representación de una totalidad, aspectos que ya fueron claramente denunciados por Edward Said para el caso del Orientalismo (Said, 2008) sino, justamente, identificar diferencias constitutivas dentro de esa unidad socio-territorial denominada América Latina.

El giro posmoderno que significó para la escritura etnográfica la obra de James Clifford y George Marcus (1991) [1986] profundizó el proceso de "crisis de la representación" (Marcus y Fischer, 2000) [1986] y denunció las retóricas de la "autoridad etnográfica" (Clifford, 1999). Por otra parte, aunque también considerando la escritura etnográfica, y teniendo en cuenta lo que llamó de modernidad desbordada, Arjun Appadurai señaló la necesidad de considerar las formas en que la etnografía ha sido un vehículo de producción de lugares y de sujetos locales (Appadurai, 2001). Reparando más enfáticamente en los aspectos de la desterritorialización que caracterizaría a esta etapa de modernidad desbordada, Appadurai denunció la necesidad

de superar la relación de la *etno*-grafía con un territorio "local", mostrando cómo la tradición etnográfica de espesura y densidad de detalles de lo "local", no significa necesariamente aproximarse a algo más elemental o real que cuando se pretenden perspectivas a mayor escala (Appadurai 2001:69). En ese sentido, su perspectiva "macroetnográfica" es solidaria con uno de los aspectos en los que entiendo la idea de cartografía, donde es necesario reparar en los "paisajes" (Appadurai, 2001) que se constituyen como vehículos y narrativas productoras de lo local. Por estos motivos se hace necesario pensar esta tesis en escala "latinoamericana". Sin embargo, algunos de estos marcos analíticos que toman a lo transnacional y los flujos (Hannerz, 1997) o las "portabilidades" (Csordas, 2009) como objeto en un mundo globalizado, no se detienen necesariamente en las especificidades geopolíticas de América Latina y por eso se hace necesario una perspectiva que coloque la atención más específicamente en esa unidad socio-territorial. Veamos entonces cómo se ha construido una idea de América Latina que permita luego dar otros pasos hacia la idea de cartografía que utilizo en este trabajo.

Como con la idea de América[7], el surgimiento de la de América Latina también es un proceso identificable, siguiendo al filósofo e historiador uruguayo Arturo Ardao, con tres momentos diferentes (sin idea; con idea y sin nombre; con nombre). Para el caso de América Latina, esto comienza desde fines del siglo XVIII y se extiende a lo largo del XIX. La primera de esas etapas alcanza hasta la década de 1830. A partir de esa década, o sea, a partir del proceso que pone fin a la época colonial y da inicio a los Estados-nación "independientes", y hasta fines de la década de 1850, crece, según Ardao, la idea de la latinidad (segundo momento), primero entre algunos escritores franceses, en oposición a la idea de un mundo anglosajón. La cuestión de la raza alcanza un primer plano, pero en este caso, "no se trataba de raza en función de estrictos factores bio-físicos, en la que pondrá el acento el próximo naturalismo sociológico del positivismo" (Ardao, 1993:38) sino más bien a los lingüísticos. Surge una latinidad en

[7] Arturo Ardao propone diferenciar tres momentos en el proceso histórico del nombramiento de América como tal. Una primera instancia comienza con la llegada de Cristóbal Colón, en 1492, a las "indias", que luego se llamarían "indias occidentales". Este momento se extiende hasta los años en que Américo Vespucio recorre el Río de la Plata entre 1501 y 1502 nombrando aquello, en 1503, como "Nuevo Mundo". Según Ardao, en esta primera etapa comprendida entre los viajes de Colón y Américo Vespucio, no existe ni la idea ni el nombre de América. Una "idea" comienza a surgir a partir del "Nuevo Mundo" de Vespucio, pero esa idea encontrará un nombre solamente a partir de 1507, cuando, en honor a Vespucio se nombra ese "Nuevo Mundo" como América, quince años después de su "descubrimiento" (Ardao, 1993).

conexión con la latinidad romana[8].

La última etapa, la del nombramiento propiamente dicho de una América Latina se daría a partir de la década de 1850. La idea de una latinidad, como muestra Ardao, comienza a surgir en Francia en la primera mitad del siglo XIX. Esta geopolítica europea constructora de unas identidades raciales basadas en aspectos lingüísticos como trazos identificatorios, serían el génesis necesario para trasladar esa latinidad a una América donde los diferentes frentes expansivos imperiales continuaban desarrollándose. América se comienza a pensar entonces en términos de una América Sajona y de una América Latina, ambas naciendo juntas y en simultáneo con las construcciones de lo sajón y lo latino[9] en la propia Europa.

Este proceso de invención de una idea de América Latina muestra la construcción de una totalidad, una unidad socio-territorial. El semiólogo argentino Walter Mignolo se refiere a este proceso y lo ejemplifica mostrando un mapa cristiano en forma de T, donde aparecen los nombres de los continentes Asia, África y Europa asociados a cada uno de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet respectivamente. Esta división tripartita (cristiana) del mundo, es previa al "descubrimiento/invención" de América. Luego de la invención de América y su anexión al mapa, ya no más tripartito, se borran, en la perspectiva de Mignolo, las historias de lo que sucedía en ese continente (ahora América) para pasar a incorporarlo a esta geopolítica europea. Así surge justamente la idea del Nuevo Mundo como occidentalismo, la idea de América como parte de occidente (Mignolo, 2007; 2013). El occidentalismo, afirma Mignolo, "fue una construcción transatlántica precisamente como la expansión de Europa, el territorio ocupado por los descendientes de Jafet, cuyo nombre ha inscrito su propio destino: 'respiración', 'ampliación'" (Mignolo, 2013:121).

Por otra parte, el antropólogo y filósofo británico-estadounidense Gregory

[8] Como señala Ardao: "Dio particular relieve a ese marco la intensa especulación sobre las razas humanas, en relación con los respectivos orígenes nacionales, a que se aplica la conciencia historicista del romanticismo. Y fue condicionada por él que se abre paso una nueva distribución étnico-cultural, cargada de implicaciones políticas, ahora cuadrangular. Como uno de sus extremos es que se presentará, en su moderna modalidad militante, la idea de latinidad. Lo germano, lo eslavo, lo sajón y lo latino: he aquí la tetralogía naciente (1993:35).

[9] Al mismo tiempo que la latinidad comienza a articularse como determinante identitario y clasificatorio, se producen las transiciones hacia la construcción de los modernos Estado-nación independientes y con ellos la afirmación de lo racial en tanto jerarquización de las poblaciones de esos nóveles estados (Quijano y Wallerstein, 1992; Quijano, 2007).

Bateson se anticipó al debate antropológico que en la década de 1980 significaron los giros posmoderno y poscolonial de la "crisis de la representación" cuando se preguntaba ¿qué es lo que pasa del territorio al mapa? (Bateson, 1987:318). El mapa (salvo en "Del rigor de la ciencia", de J. L. Borges) no es el territorio. Los aspectos del territorio que pasan al mapa son lo que Bateson llama de diferencias. Si el territorio fuese uniforme, dice Bateson, nada de él pasaría al mapa, únicamente sus límites. Ahora bien, esas "no diferencias" son las que denuncia Mignolo cuando se refiere al occidentalismo en tanto construcción de una unidad euro-americana. Entre las construcciones de una mismidad euro-americana, o, en contrapartida, su construcción en tanto alteridad radical, estriba precisamente la tensión que el neochamanismo pone de manifiesto.

La idea de América en tanto extensión de Europa (perspectiva del sistema mundo y de la modernidad/colonialidad[10]) resulta importante de señalar porque, en los discursos que emergen de algunos ámbitos neochamánicos, surgen precisamente elementos de diferenciación con aspectos característicos de lo que sería una modernidad/colonialidad en tanto imperio de unas epistemologías racionalistas/capitalistas y de unas narrativas que desplazaron a otras epistemologías posibles, como las que existían, según el discurso del neochamanismo, en el continente americano antes de la conquista europea del mismo. Si son las diferencias, como sugiere Bateson, las que pasan del territorio al mapa, del ámbito neochamánico surge un discurso de trazar esa diferencia (en el caso que me interesa señalar aquí, de orden epistemológico) cuando se enfatiza en que la experiencia (el sentir) y no la razón, pasan a constituir la vía de conocimiento privilegiado. Si el proyecto decolonial es hacer emerger las formas de conocimiento subalternadas por la modernidad/colonialidad, se podría decir que se trata de, tomando prestado el lenguaje epistemológico de Bateson, elegir otras diferencias, para trazar un nuevo mapa. Ahora bien, esa sugerencia epistemológica cobra sentido en el aspecto metodológico del concepto de cartografía

[10] Aníbal Quijano ha sido un gran impulsor de la noción de colonialidad y, junto con ella, del proceso de clasificación social que esta colonialidad ha impuesto. En la perspectiva del sociólogo peruano, la colonialidad es un elemento constitutivo del poder capitalista mundial, el que se desarrolla precisamente a partir de la constitución de América y más específicamente de América Latina (Quijano, 1992; 2007). La colonialidad es, en sus propias palabras, el modo más general de dominación en el mundo actual (Quijano, 1992). Esto ha ido dando forma a un proyecto de investigación en torno a la moernidad/colonialidad, del cual puede verse una presentación general en (Escobar, 2003). Mas específicamente sobre decolonialidad, ver (Mignolo, 2007b;2013) y sobre las relaciones de esta dentro de la antropología ver (Restrepo, 2007)

que quiero señalar. Si cartografiar es, epistemológicamente, producir diferencias, y si esas diferencias implican, en este caso, tomar a la experiencia (el sentir, el vivenciar) como vía privilegiada de producción de conocimiento, entonces, cartografiar el dispositivo del neochamanismo implica, metodológicamente, dejarse ser sujetado por él.

Pues, si "Desenmarañar las líneas de un dispositivo es en cada caso levantar un mapa, cartografiar, recorrer tierras desconocidas, y eso es lo que Foucault llama 'el trabajo en el terreno'" (Deleuze, 1990:155), entonces, se debe transitar ese dispositivo para cartografiarlo.

Cartografiar el dispositivo del neochamanismo

En Historia de la Sexualidad, Michel Foucault hace didáctico y aplicable el concepto de dispositivo. En el primer volumen de esa obra, el pensador francés propone un método para dar cuenta de los mecanismos y las estrategias a través de las cuales funcionan los dispositivos y propone observar los "focos locales de poder-saber" (Foucault, 2005:94), no buscar "quien tiene el poder" sino el "esquema das modificações que as correlações de força implicam" (:94), observar la estrategia global y la "multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes" (:95). El dispositivo es, según Foucault "una especie de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia" (Foucault, 1985:129). O sea, un dispositivo son "unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportados por ellos" (Foucault, 1985:130-131).

Los dispositivos clásicos estudiados por Foucault se refieren a instituciones como la prisión o los asilos, procesos que tienen *acontecimientos* que los conforman. Pero los dispositivos no son únicamente instituciones, sino que debemos entenderlos, en un sentido más amplio, como redes discursivas productoras de subjetividades. Si Foucault vio a los dispositivos principalmente en tanto instituciones producidas por un acontecimiento, Gilles Deleuze contribuyó a pensar la idea de dispositivo de Foucault en tanto regímenes de enunciación, de curvas de visibilidad y curvas de enunciación. Deleuze lee la trilogía foucaultiana de Saber, Poder, Subjetividad en tanto líneas en movimiento, con direcciones y fuerzas que las curvan, posibilitando así lo enunciable, lo visible, según las relaciones de esas tensiones (Deleuze, 1990). Los dispositivos

tienen, entonces, como explica Deleuze, "líneas de visibilidad, de enunciación, líneas de fuerzas, líneas de subjetivación, líneas de ruptura, de fisura, de fractura que se entrecruzan y se mezclan mientras unas suscitan otras a través de variaciones…" (Deleuze, 1990:157). Ahora bien, ¿Cómo dar cuenta del dispositivo, cómo transitarlo para conocerlo? ¿Cómo cartografiarlo?

Pensar la cartografía en cuanto acompañamiento de procesos y no de representación de objetos (Pozzana de Barros y Kastrup, 2012:53) conduce a pensar en términos de devenir (Deleuze y Guattari, 2008; Deleuze, 1990) como metodología. En esta línea encontramos la propuesta metodológica de Eduardo Passos, Virginia Kastrup y Liliana da Escóssia (2012), que señalan algunas claves del método cartográfico. Uno de los puntos tratados se refiere a la cuestión de la atención cartográfica. Mapear, cartografiar, implica un "dejarse llevar" por la propia dinámica del campo en cuestión. El hecho de no tener una serie de elementos previos a indagar o contrastar, apuntan los autores, puede hacer pensar que el cartógrafo está "perdido" en su mapa. Pero ésta, como vimos, es precisamente la condición del dispositivo señalada por Deleuze y del devenir en tanto tránsito por ese dispositivo. Ese "estar perdido" sucede por momentos durante el largo proceso de investigación, teniendo ventajas y desventajas conocidas, pero el punto está en entrenar la atención de una forma particular que, como señala Virginia Kastrup, es una atención, la cartográfica, fluctuante, concentrada y abierta, a veces inhibida por la preponderancia de la atención selectiva (2012:34). En resonancia con este planteo se afirma que "o objetivo da cartografia é justamente desenhar a rede de forças à qual o objeto ou fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente" (Pozzana de Barros y Kastrup, 2012:57). En el mismo "manual cartográfico" se plantea al método cartográfico en tanto forma de habitar un territorio existencial, para lo cual "é preciso um processo de aprendizado, entendido mais como experiência de engajamento do que como etapas prescritíveis de uma metodologia de pesquisa" (Alvarez e Passos, 2012:147). Finalmente, sugieren que esa inmersión en el campo de investigación "não pode se fazer se o pesquisador se mantém aferrado às suas crenças ou à sua forma identitaria" (:148).

Entonces, de la manera en que se plantea aquí el método cartográfico, ¿qué lo distingue de la etnografía? ¿No sería posible sustituir en las citas anteriores, cada vez que se menciona la palabra cartografía, por etnografía, sin perder el sentido de cada una de las frases? En términos generales parecería que si, pero entonces, ¿por qué ir en

búsqueda de una cartografía? Porque independientemente de la sinonimia que puedan aparentar etnografía y cartografía, considero que pensar en términos de cartografía aporta un movimiento, una resolución a ciertas inquietudes típicamente antropológicas de las cuales la idea de etnografía es heredera. Por ejemplo, el prefijo "etno", ya está denotando una separación, un centro a partir del cual los otros son estudiados. Una pista sobre este asunto la coloca Appadurai cuando reclama la no asociación de lo *etno* con lo local, ya que en un mundo desterritorializado, estas fijaciones ya no son tan fáciles de identificar (Appadurai, 2001) y aquí volvemos a la crisis de la representación, pero ya no necesariamente en su sentido espacial o preocupado con la producción de textos, sino, como lo sugiere la perspectiva cartográfica desarrollada antes, en un sentido metodológico, que implica el "entrar" en el flujo en estudio. Siendo sintético, diría que el modelo etnográfico clásico de la "observación participante", es invertido en la cartografía por una "participación observante". La diferencia no es un simple juego de palabras, es la posibilidad de perderse dentro del campo, de verse "transformado" por el mismo, sin que esto signifique perder "rigor científico" ni correr el temido riesgo de "convertirse" en "nativo", aunque esa posibilidad siempre forma parte del quehacer antropológico.

En ese sentido, no fue fácil mantener un ritmo de trabajo muchas veces acompañado de la ingesta de plantas de poder. Recuerdo una de las primeras frases que oí cuando comencé mi trabajo, en 2010. Había ido por primera vez a la iglesia daimista de Montevideo, Céu de Luz, para conocer a Ernesto Singer, su líder. Conversando con él una mañana soleada de junio en la puerta de la iglesia, caminaba a lo lejos una señora para mí aún desconocida que preguntó algo a Ernesto. Éste le respondió que estaba conversando conmigo. De lejos, la señora de aspecto simpático y algunas canas, que merodeaba entre algún árbol del predio, le gritó a Ernesto, "hablale del desplazamiento del punto de vista", dando a entender el proceso de transformación o cambio de perspectiva que posibilita el uso de plantas como la ayahuasca.

Yo no había tomado ayahuasca aún. Hoy, esa frase, posee el sentido que sólo los clásicos tienen. La mujer que gritaba esas palabras era Stella, la madre de Ernesto, que también forma parte de la comunidad daimista de Céu de Luz. Los clásicos, por ser clásicos, pueden parecer a veces sobrecargados, *clichés*. Por otro lado, contienen alguna característica que los convierte precisamente en clásicos. La frase de Stella, en ese sentido, es un clásico. Aunque bastante repetido o incluso sobredimensionado, no por eso deja de ser paradigmático y verdadero, más allá de que mucha literatura y las

propias narrativas de quienes hacen uso de sustancias como la ayahuasca tienden a producir cierto exotismo en torno a la experiencia.

Me refiero a la necesidad de, como lo plantean Beatriz Labate y José Carlos Bouso (2013:42), ir más allá de la idea de que tomar ayahuasca es una experiencia única en la vida. Aunque de hecho sí pueda tener un efecto profundamente transformador para muchos de los que transitan por los otros mundos, como para Ernesto Singer, a quien recuerdo comentar que "una vez que viste algo no podes hacer como que no viste nada", o para Alejandro Spangenberg, que de "psicólogo prestigioso" se convirtió en "chamán poderoso", como él mismo expresa, resulta necesaria una mirada desde la experiencia/crítica.

De este modo, una buena solución a la dialéctica entre la fascinación producida en relación a las técnicas chamánicas (como el empleo de estados alterados de conciencia inducidos por plantas de poder) y sus condiciones "reales" lo encontramos en la etnografía de 1987 llevada a cabo en el putumayo colombiano por el antropólogo australiano Michael Taussig. En 2012, veinticinco años después de la publicación en ingles, en el prefacio a la edición en español de "Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje" Taussig advierte,

> Desde este punto de vista colonial, el ser no civilizado y parte de lo salvaje significaba que los indios eran poseedores de poderes sobrenaturales (…). Dado el poder de esta ideología, el colonizador (…) está de hecho curándose a sí mismo con el poder místico atribuido al 'primitivo'. Esto no quiere decir que los milenios de experiencia indígena en sembrar plantas medicinales y hacer rituales curativos no sean intensamente poderosos en sí mismos. Sí quiere decir sin embargo, que mucho de lo que se toma como poder indio derivado del yagé [ayahuasca], es también una proyección de una fantasía europea sobre el indio (Taussig, 2012:15).

La perspectiva de Taussig se vuelve imprescindible para un análisis del neochamanismo en tiempos de (pos)modernidad/(pos)colonialidad. A lo largo de estos años me he encontrado con muchas formas de uso de plantas de poder. He interactuado con quienes toman, por ejemplo, ayahuasca, hace muchos años, con quienes recién comenzaron a tomar, con quien tomó alguna vez, con quienes no han querido tomar. He acompañado el proceso de preparación de la ayahuasca en distintos ámbitos. Participado de ceremonias en lugares muy reducidos y también con cientos de personas. En los locales matrices de las religiones ayahuasqueras brasileras, dietando en Perú, con diferentes curanderos y curanderas de Perú, Brasil, México y Uruguay. He visto

jóvenes, niños, adultos, ancianos y mujeres embarazadas utilizando plantas de poder, personas “sanas” y “enfermas”. He visto interactuar a viejos tomadores de ayahuasca, hongos, san pedro y peyote que curan con ellas y pueden tomarlas prácticamente en cualquier situación, con jóvenes europeos (y adultos, y no solo europeos) ansiosos por entrar en la “selva” y tener una experiencia única en sus vidas, en contacto con la naturaleza, y por la que incluso están dispuestos a pagar buenas cantidades de dinero. Puedo asegurar que entre todos esos ámbitos y sujetos, el hecho de tomar ayahuasca u otras plantas nunca pasa desapercibido y que las proyecciones identificadas por Taussig se actualizan y dramatizan en cada ocasión y en todas direcciones.

En lo que respecta al hecho de haber transitado por diferentes ámbitos de utilización de plantas de poder debo advertir que no fue algo sencillo. Si por un lado ese tránsito asegura un buen conocimiento y experiencia de la diversidad de formas en que se llevan adelante estas prácticas, por otro lado, obliga a estar dispuesto a interpelar y deconstruir permanentemente los pequeños instantes de “seguridad” que crea ir alcanzando. Esto, nuevamente, plantea ventajas y desventajas del punto de vista metodológico. Por un lado, en el caso del campo uruguayo, la experiencia de tomar plantas en distintos lugares y transitar es una forma de construcción de una trayectoria que puede ser vista, tanto con respeto, como con recelo y desconfianza. Lo que sí permea de algún modo cierto imaginario de quienes forman las redes neochamánicas en Uruguay, es el hecho de que las experiencias que se puedan tener en “contextos originales” tienden a ser atribuidas como más intensas o “verdaderas” que las que se puedan desarrollar en el Uruguay. De todos modos, las cada vez mayores posibilidades de experimentar los diferentes ámbitos en todo el mundo y la profesionalización de quienes realizan estas prácticas en el Uruguay, permiten relativizar el deseo de ir a México o a la selva amazónica, aunque esos lugares no pierden aún su lugar de loci sagrados.

En otro plano, nuevas dificultades debieron ser sorteadas permanentemente. Yo mismo, un joven que llega a estos ámbitos con ánimo de llevar a cabo una investigación antropológica, era objeto de ser seducido por parte de quienes participan activamente de cada uno de los diferentes ámbitos neochamánicos, al ser visto como un candidato a pasar a formar parte de los distintos grupos. Si bien esto fue así, debo advertir justamente que en ningún momento fui invitado a realizar nada de lo que no estuviera absolutamente dispuesto y consciente. Participé durante todos estos años estrictamente de lo que tuve voluntad de participar y todas mis decisiones fueron siempre respetadas y

apoyadas en cada momento. Esto no significa que los diferentes grupos no pongan en práctica ciertos mecanismos persuasivos, como es lógico suponer. En el espacio neochamánico uruguayo que pude conocer, algunos grupos tienden más claramente a querer crecer y seducir, mientras que otros no se preocupan tanto por este aspecto. Una estrategia típica de lo antes dicho fue la frecuente pregunta que se me realizaba respecto a si yo llegaba a esos lugares como antropólogo o como "yo mismo". Pero, ¿acaso "yo mismo" no soy antropólogo? La comparación de mi trabajo con el conocido Carlos Castaneda también fue recurrente, dando cuenta, por un lado, de la popularidad del autor y por otro, de lo imperativo de profundizar en la experiencia para poder dar cuenta satisfactoriamente de mi trabajo. Nunca faltó algún comentario del tipo "vos sos como un pequeño Castaneda" o "el Castaneda uruguayo", estrategia, al mismo tiempo de empatía, y de fijación de mi rol en un lugar conocido y seguro para ellos. De lo que no hay duda es del efecto constituyente y aglutinador de la literatura de Castaneda en cuanto parte fundante del dispositivo del neochamanismo.

Una de las últimas veces que me preguntaron sobre esto fue en el contexto de una "Búsqueda de Visión" del Camino Rojo. Cuando llegué, me presenté a uno de los líderes, Alejandro Spangenberg, quien me oyó atentamente. Inmediatamente después que yo terminara, sus primeras palabras fueron: "¿vos estás acá como antropólogo o como Juan?". Poco tiempo después le pregunté a Spangenberg por qué me había hecho esa pregunta. Su respuesta fue que quería saber si yo era consciente del proceso que me había llevado hasta allí, invitándome a pensar que el hecho de que yo estuviera allí no era un simple acaso y que si había llegado allí significaba que yo mismo estaba buscando algo. Este tipo de estrategia de seducción es bastante común en estos ámbitos y no por eso la reacción del antropólogo debe ser la de activar inmediatamente la famosa alarma de "me quieren convertir". Mi respuesta a su pregunta había sido que yo estaba allí como Juan, antropólogo, pudiendo aceptar incluso los caminos que me hubieran conducido hasta allí, sin por eso perder mi condición de antropólogo interesado en conocer aquello desde esa perspectiva.

Pero entonces, ¿qué estaba buscando al transitar esos ámbitos? Si las identidades en el capitalismo avanzado son procesos constructivos contrastantes en permanente reinvención y superposición, el neochamanismo, acciona en el Uruguay una serie de identificaciones que relativizan, interpelan y/o reproducen algunas narrativas dominantes de construcción del Estado-nación.

El particular proceso de secularización uruguayo (Caetano y Geymonat, 1997)

como formación identitaria (Da Costa, 1999; 2004; 2011), su construida narrativa en tanto nación laica y de religión civil (Guigou, 2000; 2006) y su afirmación en tanto país "sin indios" (Pi Hugarte, 1998 ; Vidart, 2012) -cuyos imaginarios al respecto fueron abordados por Basini (2003)- es actualmente un lugar de consolidación de una serie de discursos y prácticas que harían diversificarían el imaginario hegemónico constructor de una nación blanca-europea, haciendo posible nuevas formas de identificación con "lo indígena", tal como señala Olivera en el caso charrúa (Olivera, 2014) y que, a través de la identificación con una "espiritualidad indígena", nos harían pensar en los términos en que Roger Bastide ve los movimientos mesiánicos y/o milenaristas no blancos (Bastide, 2006).

Por otra parte, estos asuntos problematizan la desterritorialización "posnacional" que plantea Appadurai en el sentido de la construcción de identidades que ya no tendrían al territorio como principal elemento constituyente de las identidades nacionales (Appadurai, 2003). En este sentido, por ejemplo, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, plantean un contrapunto a lo que Thomas Csordas ve como elemento destacado de la transnacionalización religiosa –la portabilidad de las prácticas, la maleabilidad de los discursos, etc. (Csordas, 2009)- y llaman la atención de que no sería eso lo que hace a su transnacionalización, sino, por el contrario, su capacidad de establecer reconexiones fuertemente territoriales (De la Torre y Zúñiga, en prensa). Además, a través del dispositivo del neochamanismo, las plantas de poder-enteógenos-alucinógenos-drogas (agentes de esas reconexiones) son un sujeto/objeto en torno al cual es posible identificar los diferentes grados y especificidades de semantización y circulación entre los ámbitos más públicos y más privados en función de su sacralidad, como lo ejemplifica Guigou con el caso de la marihuana y el proceso de re-encantamiento secularizador de las "culturas cannábicas" en Uruguay (Guigou, 2012). Si en el dispositivo del neochamanismo convergen discursos y prácticas que provienen de los ámbitos de producción de sentidos en torno a las creencias religiosas, las relaciones con "lo indígena" y las temáticas de "drogas", estas convergencias, a su vez, en su intersección con las especificidades del Uruguay esbozadas arriba, son un objeto privilegiado de análisis, porque es en esa intersección donde se articulan las "historias locales" con los "diseños globales", pensando en los términos propuestos por Mignolo (2013), cuya mirada es un marco de inspiración para pensar en las relaciones de (de)colonialidad que se producen en el ámbito del dispositivo del neochamanismo. Esa es una inquietud que me ha conducido a preguntarme por el potencial decolonizador del

conocimiento que se pueda vehiculizar a través del dispositivo del neochamanismo, atendiendo al mismo tiempo a su revés de colonialidad.

En este sentido, encontramos en un país imaginado por su laicismo radical (Guigou, 2010:65) o su genocidio de la población indígena, una serie de ofertas terapéutico-espirituales que emergen como diálogo con capítulos complejos de la historia uruguaya, produciendo nuevas narrativas, donde se comprende la cura/sanación en un sentido amplio, como productora de una "reconexión" (que puede ser con "lo local", pero también con "lo lejano") para reimaginar, y por lo tanto, reconstruir, otras formas de estar en el mundo.

Esta tesis es un tránsito entremedio de discursos, imaginarios y prácticas que el dispositivo del neochamanismo articula, produciendo efectos múltiples de transformaciones individuales y/o colectivas en medio de nuevas producciones identitarias o de subjetividades. Para dar cuenta de ello, veamos cómo está planteado el desarrollo de sus capítulos.

Estructura de la tesis

El primer capítulo traza una genealogía del dispositivo del neochamanismo. Para ello, recurre principalmente a tres grandes "fuentes" que lo conforman. La primera fuente de la que bebe el neochamanismo, es el chamanismo "*stricto sensu*". Sobre ese punto se ven diferentes abordajes, con énfasis en el proceso de "mundialización" del tema en tanto fenómeno literario, en un contexto que converge con las otras dos "fuentes" que se describen en ese capítulo. Una es la temática de los usos de "plantas de poder", o "alucinógenos" en tanto tecnologías que permiten acceder a Estados Modificados de Conciencia. Del encuentro de la literatura "clásica" sobre el tema del chamanismo con los ámbitos contraculturales interesados en la "expansión de la conciencia", surge un tercer componente fundamental en la constitución del dispositivo del neochamanismo, la potencialidad de estas herramientas en cuanto mecanismos de cura.

Los capítulos dos a cinco, muestran las diferentes tradiciones o grupos neochamánicos que he conocido en el Uruguay. El capítulo dos, trata sobre la tradición del vegetalismo peruano, que está presente en el Uruguay por medio de algunas instituciones. El capítulo desarrolla algunas especificidades del vegetalismo y del

proceso de incorporación de sus prácticas en el Centro Holístico Ayariri, ubicado en Montevideo. En este centro, liderado por la profesora Merilena Vázquez, se realizan retiros/dietas en diferentes lugares del Uruguay. Además, se organizan seminarios, ceremonias de ayahuasca y viajes a Perú, entre un amplio abanico de ofertas terapéuticas que incluyen el yoga o la respiración holotrópica. El actual maestro vegetalista con el cual el centro Ayariri está trabajando es el mencionado Orlando Chujandama.

El capítulo tres continúa con tradiciones neochamánicas vinculadas a la región amazónica, pero esta vez, desarrolladas en Brasil. Se plantea la explotación del caucho en esa región, desde fines del siglo XIX, en términos de *acontecimiento* que habría coadyuvado, tanto a la conformación del vegetalismo peruano, como, del lado brasilero, a las llamadas religiones ayahuasqueras brasileras. El capítulo muestra el proceso de surgimiento y transformación del Santo Daime, atendiendo principalmente a los aspectos de la línea expansionista de esta religión, denominada Iglesia del Culto Ecléctico Fluente Luz Universal (ICEFLU), con presencia en Uruguay a través de la iglesia Céu de Luz, liderada por Ernesto Singer y ubicada en el área metropolitana de Montevideo.

El cuarto capítulo nos conduce a un territorio ya no amazónico, sino norteamericano. Está dedicado a una línea neochamánica que se ha conocido generalmente como Camino Rojo, que surge como resultado de diferentes encuentros entre prácticas neochamánicas mexicanas (entre la mexicanidad y le neomexicanidad) y otras prácticas provenientes del mundo lakota, habitantes de las planicies centrales de Estados Unidos. Una vertiente expansionista y panindigenista surgió de esos encuentros a través de Aurelio Díaz Tekpankalli, fundador del Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Esa es la línea que llegó al Uruguay a mediados de la década de 1990. Actualmente, la institución liderada, entre otros, por Alejandro Spangenberg, denominada El Camino de los Hijos de la Tierra, se escindió de la línea del Fuego Sagrado de Itzachilatlan y produce una narrativa de reconexión con los pasados indígenas del territorio uruguayo.

El último grupo abordado, en el capítulo cinco, es el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora. Es una versión de neochamanismo “local” que bebe de las tradiciones ya mencionadas, que reivindica un concepto amplio de Camino Rojo, entendiendo por éste el camino espiritual de los pueblos indígenas de América. Originalmente, Nueva Aurora estuvo vinculado a una línea de neochamanismo surgida en Brasil, que reúne las tradiciones del Santo Daime (en su línea ortodoxa) con la de los

lakotas, liderada por Emiliano Días Linhares (más conocido como Gideon dos Lakotas). Por otra parte, Santos Victorino, líder y fundador del Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, iniciado en la tradición daimista, se autodenomina "ayahuasquero charrúa" y a través de Nueva Aurora, se produce una narrativa que remite a un Camino Rojo charrúa, u Oriental, por su apego a las ideas artiguistas y su proyecto de la Liga Federal.

Finalmente, el sexto y último capítulo, es un análisis de lo desarrollado en los capítulos anteriores. En él se plantea una mirada al dispositivo del neochamanismo en tanto vehículo de diferentes discursos e imaginarios observados desde el paradigma de la modernidad/colonialidad en la perspectiva planteada por Walter Mignolo, es decir, desde la propuesta de un pensamiento fronterizo en tanto productor de un paradigma otro. La inquietud que me ha guiado en este tiempo ha sido la de reparar en el potencial de (de)colonialidad que se pone en juego en el dispositivo del neochamanismo. El capítulo es el resultado de haberme preguntado en qué medida el dispositivo del neochamanismo produce (de)colonialidad simultáneamente.

Capítulo 1

Chamanes, plantas de poder y cura: una genealogía del neochamanismo.

Religión y Salud son dos categorías que el mundo secularizado ha utilizado para referirse a espacios diferenciados, ámbitos no superponibles sino más bien yuxtapuestos en lo que refiere al dominio de lo relativo a lo espiritual/dogmático por un lado y de lo relativo a la cura del cuerpo, por otro. Ambas son categorías que en principio colocan una diferenciación entre estos ámbitos, producto de un moderno proceso de secularización, donde parece imperar un acuerdo, en última instancia, a través del cual se producirán los especialistas de estas dos dimensiones divorciadas de la existencia, las dimensiones material y espiritual. A aquellos se los llamará médicos, a estos, sacerdotes.

Ya lleva varias décadas el debate en torno a los procesos de reconfiguración del campo religioso, con su gradual movilidad de los sujetos entre diferentes espacios simbólicos, tradicionales, e incluso dogmáticos. Este proceso ha desencadenado un exhaustivo estudio por parte de las ciencias sociales en general respecto a los procesos de supuesta "individualización" de las creencias, de la construcción de religiosidades "a la carta", de las múltiples pertenencias religiosas, del "*butinage*" religioso e incluso de una religiosidad/espiritualidad posdogmática. Todo parece coherente con un marco temporal de posmodernidad líquida donde las fronteras y las esencias se hacen cada vez más difíciles de encontrar, aunque el énfasis en los aspectos individualizantes no termine de convencerme, pues, si bien existe un fuerte proceso de construcción individual de una trayectoria espiritual o simbólica, el "individuo" está en un permanente juego transpersonal e incluso trans-especies (no solamente humanos) en los que desarrolla sus prácticas y socializa sus creencias e inquietudes existenciales.

Por otra parte, al mismo tiempo en que se reconfigura el campo de las creencias religiosas, se transforman también los mecanismos e intereses propios del campo de la salud. Si bien la biomedicina, o medicina alopática, ha experimentado grandes avances

que permiten una extensión considerable de la expectativa de vida en los seres humanos, también se enfrenta a desafíos de carácter epistemológico que interpelan su *modus operandi* y sus principios básicos centrados en la eliminación de los agentes patógenos que causan las enfermedades, la eliminación de la sintomatología y la concepción de la enfermedad como estrictamente causada por agentes materiales internos al organismo.

Ambos campos, los de la salud y la religión, atraviesan entonces un proceso simultáneo de transformación que, aparentemente, lleva gradualmente al acercamiento de los ámbitos otrora separados y yuxtapuestos para ir produciendo tramas de superposición y diálogo. Esto, por supuesto, no está libre de procesos simultáneos de "radicalización" y "defensa" de los ámbitos de experticia de los profesionales asociados a ambos campos, produciendo así una tensión en sentido opuesto a aquella que tiende a la superposición de estos ámbitos. La idea de espiritualidad se ubica entremedio de los campos científicos y de las creencias religiosas, escapando a los dogmas de ambos, en búsqueda de otras verdades, que trascenderían ambos campos.

Por otro lado, buena parte de los estudios recientes sobre estas temáticas, vienen evidenciando un proceso amplio y heterogéneo de emergencias de movimientos, redes, discursos y prácticas que, colocando un punto de partida mítico en los procesos contraculturales característicos de los años 1960, vienen desarrollando una sistemática interpelación de las modalidades hegemónicas de relacionamiento entre los humanos y también entre estos y lo no humano que caracterizan a la modernidad/colonialidad.

Este proceso relativizador incluye, como uno de sus puntos neurálgicos, traer a un primer plano una serie de representaciones, imaginarios, discursos y prácticas asociadas a una alteridad no europea, americana, en la que los sujetos y tradiciones originarios de este continente serían fuentes relevantes de acceso a unos saberes que interpelan a los saberes hegemónicos coloniales y su narrativa. La naturaleza, dentro de esta pluralidad de apropiaciones de "lo indígena", deja de ser vista como una exterioridad explotable y pasa a ser comprendida como un ser vivo más que forma parte del ambiente en el que estamos inmersos. La inseparabilidad de lo humano con lo no humano se enmarca en una visión holística de la realidad, que ya no identifica individuos separados y dicotomías tales como materia/espíritu o naturaleza/cultura.

En el marco de crecimiento de los discursos y prácticas abanderados con este monismo, se pone en juego la validez de las dicotomías que sustentan una secularización de los saberes y que producen, entre otras cosas, la aparente separación entre las esferas de la salud y de las creencias religiosas. La narrativa que hace visible

las alternativas holísticas bebe de varias fuentes, entre ellas, el producir un panindigenismo visto como espacio de lo cognoscible, de aquello de lo cual se puede aprender, para volver a un estado de armonía con uno mismo, con sus relaciones y con el ambiente, entendido, de algún modo, como la necesidad de reconectar las dimensiones que producen una unidad, de modo diferente a lo que el proceso de secularización produce mediante la separación.

Dentro de este marco de comprensión de que el retorno de lo holístico se vehiculiza a través de "lo indígena", emerge con facilidad el sujeto que efectiviza y hace posible este reencuentro. La figura del chamán se convierte en la de un guardián de los saberes necesarios para volver a la reconexión alguna vez perdida.

1. El chamán ancestral

> The world's oldest profession is that of the shaman or first professional, the shaman is ancestor not only to both the modern medicine man or doctor and the religionis priest or divine, but also ancestor in direct lineage to a host of other professional types. It would seem odd that both the doctor, the most secular-minded, and the divine, the most sacred-minded of modern helpers of people, should derive from the same source. (La Barre, 1979)

Desde los trabajos pioneros del antropólogo ruso Sergei Shirokogoroff (1887-1939) parece haber cierto consenso en relación al origen del término *saman*, que proviene de las lenguas tungús (Evenki) y pasa al ruso para después pasar al alemán y así llegar al inglés *shaman*. En lenguas tungús, grupo lingüístico del este siberiano, el término empleado para referirse al "chamán" ha sido registrado como *çsaman*, *sama*, *saman*, *shaman*, *śaman*, *samman* e *khamman* (Laufer, 1917; Hultkrantz, 1977: citados en Winkelman, 2010:65).

Tanto el famoso historiador de las religiones, Mircea Eliade (2009) [1951], como el antropólogo Michael Winkelman (2010), basan sus hipótesis acerca del origen del chamanismo en el trabajo previo de Shirokogoroff (de la década de 1920) de quien toman la mayor cantidad de datos para afirmar la influencia budista de esta práctica en el este siberiano. Eliade, citando a Shirokogoroff, afirma que el fenómeno del chamanismo tungús sería relativamente reciente y que habría sido difundido de Oeste a

Este y de Sur a Norte, con fuerte influencia del budismo[11] (Eliade, 2009).

Estos datos continúan enfatizando (como es común en la literatura sobre el tema) los orígenes hindúes y budistas del chamanismo. Winkelman, citando a Wayman (1969) muestra la composición de los términos *samana-brāhmana,* del pali, y *śramana-brāhmana*¸del sánscrito, para designar las funciones religiosas en la antigua India argumentando que el *brāhmana* representa las formas burocrático políticas e institucionalizadas de la práctica religiosa, mientras que *samana* o *śramana* sería reflejo de los aspectos chamánicos, no institucionalizados. De este modo, señala Winkelman, Buda es referenciado como un gran *śramana*, o sea, un gran asceta[12] (Winkelman, 2010:67).

Según el investigador de las religiones y estudios escandinavos, Thomas DuBois, la primera vez que se usó el término *shaman* en alguna descripción de tipo etnográfica habría sido a través del sacerdote ortodoxo Avvakum, quien fuera exiliado en Siberia entre 1653 y 1664. DuBois señala que esa habría sido la primera vez que se utilizó la raíz tungús para describir un tipo de prácticas relacionas con la adivinación (2009:20). Por otra parte, el antropólogo ruso especialista en chamanismo, Andrei Znamenski (2007) señala como primera referencia de este término los trabajos del explorador alemán Nicolaas Witsen, quien en 1692 utilizó la palabra *schaman*, también mencionado por DuBois como las primeras referencias que utilizaron el término de raíz tungús. Witsen viajó a Rusia entre 1664 y 1665. Sumado a los trabajos de Witsen, Znamenski señala que los expedicionarios alemanes fueron los primeros en diseminar la expresión *schamanism* entre cierto público "culto" occidental. A partir de ese momento se sucederían varias expediciones a Siberia a lo largo del siglo XVIII. Más aportes sobre estos nuevos fenómenos serían producidos en la expedición de 1733-1743 y luego también por otra, esta vez financiada directamente por la emperatriz rusa Catalina "La Grande", entre 1768 y 1774. Estas expediciones eran formadas mayormente por naturalistas, zoólogos y botánicos. Las observaciones que se desprendieron de estos estudiosos en relación al chamanismo no fueron adjetivadas de la mejor forma.

[11] El budismo, afirma Eliade, había ingresado profundamente en el noreste asiático. Durante el siglo IV en Corea, a lo largo de la segunda mitad del primer milenio entre los uigures, durante el siglo XIII entre los mongoles, y durante el siglo XV en la región del rio Amur (Eliade, 2009:379).

[12] Como argumentan Larry Peters y Douglass Price-Williams, el prefijo de origen védico śram daría cuenta de la práctica de la austeridad, siendo de este modo el śramana aquel que practica la austeridad, el asceta (1980:408).

Respondiendo a una lógica iluminista, las descripciones fueron de carácter escéptico y derogatorio. Por ejemplo, unas notas que se desprenden de aquellas expediciones son mostradas por Thomas DuBois cuando dice,

> The view of shamans as enemies of rationalism and truth diffused throughout Europe through the bulk of the eighteenth century. Writing of this travels among the Evenki (Tungus) people between 1733 and 1744, the German scholar Johann Gottlieb Georgi combines ethnographic description os shamanic practices with striking condemnations, describing a practitioner`s work as 'hocus pocus' and 'humbug' and wishing that the shaman could be subjected to hard labor in prison (DuBois, 2009:21).

Las expediciones fueron varias y los relatos también. Básicamente, como concluye Znamenski, era lógico esperar en esas notas la preponderancia del espíritu del iluminismo, que, en términos generales "The overall conclusion of the Enlightenment observers was that as second-rate 'performers' and 'clowns', Siberian spiritual practitioners were good for nothing" (Znamenski, 2007:9).

Esta es la historia que más se repite en la literatura respecto a los orígenes del chamanismo. Aquí cabe hacer una observación. A veces parece entenderse como sinónimos la historia del concepto chamanismo (y más específicamente, en cuanto concepto analítico) con la historia de las propias prácticas chamánicas, resumiendo la "historia del chamanismo" a la historia del uso del concepto. Esto responde en buena medida a las perspectivas que han sido privilegiadas a lo largo del siglo XX para trazar estas historias y que han tenido a Europa como principal centro productor de esa narrativa.

Una pregunta característica del difusionismo del siglo XVIII fue la de querer comprender si el chamanismo (o cualquier práctica o invención) había surgido en un único lugar a partir del cual se habría expandido o si, por el contrario, ese tipo de prácticas surgían en varios puntos del planeta de forma independiente. Más allá de las convicciones respecto a la falsedad de las prácticas chamánicas o incluso a las patologías mentales que se le asociaron (como la famosa histeria ártica), los iluministas se preocuparon por, además de develar la falsedad, conocer los orígenes de esas prácticas. Como narra Znamenski, en 1750 el historiador Müller fue de los primeros en sugerir un origen en oriente para el chamanismo, y más específicamente en la India. El hecho de compartir un panteón politeísta tanto al norte de Asia como en el hinduismo eran argumentos con los cuales Müller construyó la conexión del chamanismo con la

India. Georgi, mencionado en la cita de DuBois sobre la expedición de 1733-1744, contemporáneo de Müller, sostenía que el chamanismo representaba una versión degenerada del paganismo clásico de "alto calibre" del budismo tibetano y del hinduismo. Por otra parte, sugiere Znamenski, el poeta, crítico literario y filósofo romántico Friedrich Schlegel fue el primero en trazar el origen del término con raíz en el sánscrito y relacionarlo con *samaneans*, una expresión para referirse a los monjes budistas en la antigua India[13] (Znamenski, 2007:12-13).

En relación con estas conexiones lingüísticas que buscan un origen del chamanismo en oriente, Znamenzski es crítico y atribuye dicha conexión al espíritu romántico de muchos intelectuales que, en buena medida, se nutrieron de los aportes posteriores de Shirokogoroff. En definitiva, Znamenski es más cauteloso a la hora de adjudicar tanta relevancia a la influencia u origen tibetano del chamanismo. Lo mismo hace en relación a la prevalencia del término en su relación con el Evenki, siendo que, de hecho, son varios los nombres entre otros grupos indígenas para describir este tipo de prácticas. Si la mayoría de la literatura repite lo que ya se expuso antes sobre las posibilidades de conexión con el término sánscrito *sramana* o el pali *samana*, Znamenski propone la crítica más interesante a estas posibilidades, sosteniendo que este deseo de ubicar un lugar de origen para el chamanismo en el clásico Oriente tiene estricta relación con la tradición intelectual del Orientalismo[14] Romántico y agrega que esto se ha visto reforzado por la influencia de Shirokogorov (Znamenski, 2007:16). Un elemento de trasfondo que resulta interesante en sus observaciones respecto a esta tendencia a buscar el origen de las prácticas chamánicas en las grandes civilizaciones de la antigüedad clásica, responde, según él, a la imposibilidad de quienes hicieron estas primeras reflexiones de ver el potencial de creación de estas prácticas espirituales por parte de los nativos del norte de Asia, sin necesidad de tomarlas prestadas de aquellas "civilizaciones".

El trabajo que realiza Andrei Znamenski resulta imprescindible para una comprensión más acabada de los procesos que intervinieron en la construcción de

[13] La lectura que hace Znamenski del trabajo de Schlegel refiere al énfasis que éste coloca en laidea de que los samaneans se habrían reducido hacia el norte por sus conflictos con los "Brachmans", otros grupos religiosos de la antigua India y agrega, "The rest of his story replicated the familiar Enlightenment hypothesis about the northward expansión of shamanism" (Znamenski, 2007:14).

[14] Veremos en el capítulo 6 algunas otras formas de emplear la metodología propuesta por Edward Said en su famoso Orientalismo (2008).

narrativas en torno al chamanismo. Además de aportar una perspectiva crítica respecto a la literatura previa, hace emerger también los aportes de antropólogos más cercanos a la región de estudio por excelencia, Siberia. Ese es el caso, por ejemplo, de Dorji Banzarov (1822-1855) a quien Znamenski atribuye haber sido el primero en pensar el chamanismo siberiano como siberiano en sí mismo y no tanto por sus conexiones con el sur. Banzarov era de origen buriat (grupo indígena siberiano) y por lo tanto, tenía una perspectiva privilegiada para la comprensión del fenómeno en cuestión. Como señala Znamenski, Banzarov fue un fuerte crítico de aquellos predecesores que insistían en ver las prácticas espirituales siberianas como degeneraciones del budismo tibetano (Znamenski, 2007:17). Una de las principales influencias de Banzarov, como menciona Znamenski, era el pensamiento de Humboldt, sobre quien veremos algunos detalles más adelante. A lo largo de todo el siglo XIX Znamenski muestra los aportes de varios otros expedicionarios que van interpelando fuertemente las visiones iluministas que se tenían sobre el chamanismo. Comienza, de alguna forma, una psicologización del fenómeno. Este movimiento resulta completamente coherente con un espíritu romántico tendiente a introducir nuevamente en el discurso los aspectos espirituales de la existencia.

En la siguiente sección se ven con mayor detenimiento los aportes y la influencia que el siglo XIX y algunos románticos tuvieron en la producción de un nuevo chaman y chamanismo. Principalmente me detengo en la lectura que hacen Mary Louise Pratt y Kocku von Stuckrad sobre Humboldt y Schelling respectivamente.

1.1 De Oriente a América. Los otros territorios y encantamientos de la naturaleza.

Un primer giro en torno a la percepción del chamanismo se da con lo que se puede identificar en términos generales como el paso del iluminismo al romanticismo. Así, en su conocido “Ojos imperiales”, la investigadora de literaturas comparadas Mary Louise Pratt, muestra el giro que se produce entre los siglos XVIII y XIX en torno a las representaciones de la naturaleza que producen Carl Linneo y Alexander von Humboldt, y se pregunta: “¿Con qué códigos la literatura de viajes y exploración *produjo* -es decir, creó y modeló- `al resto del mundo' para los públicos lectores europeos en diferentes momentos del proceso expansionista de Europa?” (Pratt, 2011:25). La autora analiza los

procesos de representación colonial del sujeto subalterno y del paisaje desconocido de las colonias en el continente americano. Para esto, Pratt utiliza la idea de "zona de contacto", el ámbito necesario para la emergencia de las representaciones mutuas. Estas "zonas de contacto" son "espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación…" (Pratt, 2011:31). Es en estas zonas de contacto donde, según Pratt, se produce la transculturación[15], entendida como la posibilidad de apropiación de los modos de representación metropolitanos por parte de las poblaciones que habitan los extremos imperiales (y vice-versa). Es decir, la zona de contacto "desplaza el centro de gravedad y el punto de vista hacia el espacio y el tiempo del encuentro…"(:34). Veamos el ejemplo de transculturación al que la autora se refiere con el pasaje de las perspectivas de Linneo a las de Humboldt.

En el año 1735 se publica *Systema Naturae*, de Carl Linneo. Con la incipiente Historia Natural se produciría una relación de conocimiento acorde a una lógica de observación distante y clasificatoria que iría a imponer un nuevo orden en el imaginado caos de lo desconocido. La recolección de muestras y extracción de ejemplares producirían un ordenado mapa europeo de la "naturaleza" desconocida. El Sistema de Linneo, afirma Mary Louise Pratt "Fue un sistema descriptivo destinado a clasificar todas las plantas de la Tierra, conocidas y desconocidas, según las características de sus partes reproductoras. Se identificaron y clasificaron..." (2011:60) y continúa diciendo la autora que,

> Tal como el cristianismo había puesto en movimiento una tarea universal de conversión religiosa, que se afirmaba en todos los puntos de contacto con otras sociedades, la historia natural puso en acción una tarea universal y secular que (...) hizo de las zonas de contacto un sitio de trabajo manual e intelectual, e instaló allí la distinción entre ambos. (:63).

El libro, la colección, el jardín, fueron los mecanismos que los sistemas de clasificación del siglo XVIII encontraron para poner orden (nombrando) al caso de la naturaleza. Dice Pratt, "La historia natural no sólo despojaba a los ejemplares de las relaciones orgánicas o ecológicas que mantenían entre sí, sino también de su sitio en las economías, historias y sistemas sociales y simbólicos de otros pueblos" (:72) lo que significa que "Dondequiera que fuese aplicada, la historia natural como manera de

[15] El término fue creado por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, en 1940, utilizado en su libro "Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar", con ánimo de que éste sustituya al de aculturación (Ortiz, 1987)

pensar interrumpió las redes existentes de relaciones históricas y materiales entre las personas, las plantas y los animales" (:72). O en otras palabras, "el sistema de la naturaleza pasó por alto las maneras que tenía de adquirir conocimiento las comunidades locales y campesinas dentro de Europa, tal como lo hizo con las maneras locales indígenas en el exterior" (:79). En definitiva,

> El ojo europeo progresista presenta los hábitat de subsistencia como paisajes 'vacíos', dotados de sentido sólo en función de una futuro capitalista y de sus posibilidades de producir un excedente comercializable. Desde luego, desde el punto de vista de sus habitantes, esos mismos espacios son vividos como intensamente humanizados, saturados de historia y significación locales, como lugares donde plantas, seres vivos, accidentes geográficos, tienen nombres, usos, funciones simbólicas, historias, lugares en formaciones indígenas de conocimiento (:125).

Pero Pratt avanza en el tiempo y muestra el giro que se produciría con Humboldt y su reinvención de América. Después de haber obtenido la autorización correspondiente por parte de Carlos IV para poder recorrer los territorios americanos de la corona, Humboldt y Bonpland salieron para el "nuevo continente", llegando en 1799. Luego de sus andanzas por las Américas y tras su retorno a Paris en 1804, se publicaría, en 1808, el famoso "Cuadros de la Naturaleza". En esta obra Pratt se detiene para entender que es precisamente allí, donde Humboldt reinventa los imaginarios sobre América. En su propuesta de pensar los proyectos románticos de libertad e individualismo, menos como emanaciones desde Europa hacia la periferia y más como resultado de las propias zonas de contacto -importante argumento que desarrolla Benedict Anderson (2007) en su famosa obra "Comunidades imaginadas" privilegiando el origen americano del nacionalismo-, Pratt sitúa al propio Humboldt como un transculturador, como aquel que permite transferir a Europa formas de conocimiento de origen americano. Esto representa un génesis que habilita el surgimiento de los procesos contemporáneos de reencantamiento de la naturaleza y los conocimientos nativos. Dice Mary Louise Pratt en relación al lugar de Humboldt en el proceso de transformación de las formas de aproximación y conocimiento sobre la naturaleza:

> Humboldt reinventó la América del Sur en primer lugar y sobre todo como naturaleza. No la naturaleza accesible, recolectable, reconocible, categorizable de los linneanos, sino una naturaleza impresionante, extraordinaria, un espectáculo capaz de sobrecoger la comprensión y el

> conocimiento humanos. No una naturaleza que espera sentada que la conozcan y posean, sino una naturaleza en acción, dotada de fuerzas vitales, muchas de las cuales son invisibles para el ojo humano; una naturaleza que empequeñece a los seres humanos, domina su ser, despierta sus pasiones, desafía sus poderes de percepción (:229-230).

Para Pratt, Humboldt tuvo un papel fundamental "durante el importante período de transición 1810-1850" en el que "la imagen de la naturaleza virgen elaborada en sus obras científicas y en sus *Cuadros* [fue] la que terminó por codificarse en el imaginario europeo como la nueva ideología del 'nuevo continente' (:238).

Esta otra naturaleza que Humboldt transmite a esa Europa reverbera en el idealismo alemán del siglo XIX que Stuckrad propone pensar como fuente del reencantamiento de la naturaleza característico del chamanismo occidental moderno. Más específicamente, Stuckrad señala el pensamiento de Schelling como base posible del neochamanismo, llamando la atención en el énfasis que el neochamanismo coloca en su relación con la naturaleza y que no aparece, según Stuckrad, en las etnografías más antiguas sobre el chamanismo indígena.

La tesis central de Stuckrad es que el concepto de naturaleza que se utiliza en el neochamanismo es un sucesor directo del misticismo occidental y de la filosofía sobre la naturaleza, cuyos ejemplos más relevantes están presentes en la antigüedad, en el renacimiento y en el idealismo alemán del siglo XIX (Stuckrad, 2002:778).

Para Stuckrad, "shamanism is a way -or maybe just a technique- to reach a mystical state of interconnectedness, a spiritual path to *unio mystica*" (Stuckrad, 2002:781). Partiendo de este punto el estudioso de las religiones establece el vínculo de este estado chamánico con la *Naturphilosophie* de Schelling. La conceptualización de la naturaleza como un proceso vivo con lenguaje y el papel de la empatía para la cognición de esta naturaleza, son condiciones necesarias para la comprensión de esa unión mística a la que se refiere Stuckrad. A diferencia de la filosofía trascendental preocupada con las condiciones de cognición de la naturaleza y de la concepción del sujeto que percibe como unificador de esta exterioridad observada (Kant), Stuckrad interpreta en Schelling una concepción ontológica donde la naturaleza es activa en sí misma, un producto de su propia evolución que incluye al sujeto observante. "So it is not that *we know* nature, but nature *is* a priori, i.e. every single part in it is determined in advance by the whole or just the idea of nature" (Schelling citado en Stuckrad, 2002:785). Stuckrad, avanzando hacia su interpretación del neochamanismo, argumenta que, además de esta filosofía de la naturaleza de Schelling, se encuentra muy presente también el panteísmo y el

misticismo de Baruch de Spinoza, lo que ayuda a mantener esta idea hermética de la naturaleza como divinidad en sí misma, en definitiva, lo que se identificó como holismo o monismo.

El movimiento que coloca Stuckrad, muy centrado en los acontecimientos del norte y pasando por alto las particularidades de los chamanismos americanos, es de un giro que coloca las bases de los discursos del neochamanismo en Europa, y para eso, llama la atención en los siguientes puntos: en primer lugar, la imagen del chamán como un especialista religioso de este otro mundo, de las artes y de la naturaleza, es el producto de la imaginación europea desde el siglo XVIII. En segundo lugar, existen continuidades entre la filosofía de la naturaleza del siglo XIX y el ecologismo contemporáneo (elemento constitutivo del dispositivo del neochamanismo). En tercer lugar, Stuckrad llama la atención respecto a la inseparabilidad de Euro-América como campo discursivo de mutua dependencia (Stuckrad, 2002:778), lo cual es congruente con lo planteado en la introducción respecto a la idea de América y de América Latina, sin embargo, el estudioso de las religiones no alcanza a observar el aporte específico de los saberes amerindios en la construcción del neochamanismo. Para Stuckrad, todo eso se limita a la influencia del idealismo alemán del siglo XIX. Si bien su planteo es adecuado y ayuda a comprender el proceso en estudio (y en alguna medida es lo que también observa Taussig), no sería tan radical como él al prácticamente excluir de esa ecuación los saberes reales y las estrategias de las poblaciones nativas del continente americano. Continuemos viendo qué otras relaciones pone en juego el chamanismo.

1.2 Los albores del siglo XX y el comienzo de los diálogos entre etnología y psicología.

Durante la primera mitad del siglo pasado predominó en los estudios sobre chamanismo una fuerte influencia de las incipientes teorías psicológicas de la época. Los expedicionarios de fines del siglo XIX e inicios del XX aportaban una complejidad interesante de posibilidades de comportamiento humano que pensadores europeos observaron a través de los lentes del psicoanálisis y, en buena medida, “patologizaron” el comportamiento chamánico. Fue común durante esa primera mitad del siglo XX una suerte de relación de desconfianza con las prácticas chamánicas, en el entendido de que

aquellos que las llevaban adelante eran vistos como sujetos patológicos. El ejemplo más claro de este tipo de abordaje ha sido el del etnopsiquiatra George Devereux quien comprendió a los chamanes "as psychotics who used ritual sessions to save themselves" y que como continúa explicando Znamenski "Devereux insisted that from a psychiatric point of view, shamanism was a 'neurotic defense'" (Znamenski, 2007:104). A su vez, en el entendimiento de Znamenski, Devereux fue bueno en identificar los aspectos más oscuros del chamanismo "which might be a useful antidote for present spiritual seekers who concentrate their attention almost exclusively on the benevolent side of indigenous spirituality" (Znamenski, 2007:104). La psicopatologización del chamán estuvo mayormente centrada en los famosos e incomprendidos comportamientos de los siberianos, posteriormente llamado "histeria ártica" y sobre la cual se produjeron varias interpretaciones posibles, muchas veces centradas en los aspectos geográficos, las características climáticas del ambiente siberiano como productor de esas patologías. Las posibilidades y controversias que se generaron en torno a la famosa histeria ártica fueron varias.

En este punto Znamenski reivindica el papel que ocupó su compatriota Shirokogoroff como antropólogo propiamente dicho, que lleva adelante un profundo trabajo de inmersión y comprensión en términos nativos de la realidad en estudio[16]. Znamenski señala que Shirokogoroff se vio fuertemente entusiasmado por la propuesta de la antropóloga Marie Antoinette Czaplicka, quien llamó la atención de que los comportamientos observados en contexto siberiano y llamados de histeria ártica, explicados a través de las relaciones con el ambiente, se encontraban también en otras regiones del mundo, como los ambientes tropicales (Znamenski, 2007:87). Esto interpelaba las suposiciones de la época. La antropóloga polaca sugirió entonces, como narra Znamenski: "before labeling that unusual behavior as pathology, it would be better to ask the indigenous people themselves what they had to say about their own hysterical fits" (Znamenski, 2007:87). Y esto es precisamente lo que fue a hacer Shirokogoroff, comenzando a desmentir las asociaciones europeas con aspectos ecológicos o económicos como explicaciones de la histeria. Lo que para los europeos parecía anormal, era un comportamiento normal en el contexto de la cultura indígena.

Transcribo a continuación dos pasajes de Znamenski refiriéndose a Shirokogoroff

[16] Con la reivindicación que Znamenski hace de Shirokogoroff, podemos encontrar en el etnógrafo ruso de la primera mitad del siglo XX un interesante antecedente de las formulaciones posteriores de Mircea Eliade en relación a la no patologización del chamán.

porque los considero de fundamental importancia para comprender los antecedentes de los trabajos de Eliade. Dice el antropólogo ruso:

> Speaking against the 'medicalization' of arctic histeria, Shirokogoroff interpreted the fits, many of wich he frequently observed himself, as coded messages. In his view, hysterics wanted to convey to the members of their communities important information, hidden wishes, desires, and fears that were not appropriate to reveal in public. Evenki people could not simply expose themselves in front of a whole community, stressed Sihrokogoroff. For this reason, they routinely wrapped intimate information in the language of the fit performances. Therefore, concluded the ethnographer, the fit was a convenient form in which to dramatize their fears, expectations, or sentiments. The sudden change in behavior, such as arching the back, dropping on the ground, or convulsing accompanied by singing, immediately drew the attention of a community`s members (Znamenski, 2007:88).

Znamenski concluye de forma categórica su lectura de Shirokogoroff, dejando clara su postura en relación al tema, trayendo a un primer plano el aporte de su compatriota y haciendo visible los antecedentes de la famosa "eficacia simbólica" de Levi-Strauss. Remata el argumento del siguiente modo:

> People who engaged in such hysterical behavior never hurt themselves during their seizures. The anthropologist [Shirokogoroff] noticed that hysterics frequently opened one or the other eye, watching the effect of their behavior on audiences. Shirokogoroff claimed that the acts of hysteria were always collective events, never performed in solitude. The scholar stressed that although the natives acted their fits, for fellow community members, they were not simply performers but individuals visited by spirits. Criticizing contemporary scholars and writers who viewed arctic hysteria as a disease, the anthropologist suggested thah Europeans accept what natives themselves thought about such fits. Since the latter usually referred to the odd behavior as a habit or a custom, Shirokogoroff concluded that arctic hysteria had nothing to do with mental illness (Znamenski, 2007:88).

2. Camino al neochamanismo

A partir de las perspectivas teórico-analíticas de mitad del siglo XX, representadas en las famosas obras de Claude Levi-Strauss ("La eficacia simbólica" y "El hechicero y su magia" de 1949) y de Mircea Eliade ("Las técnicas arcaicas del éxtasis", de 1951), comienza a producirse un giro importante en las ideas en torno al chamanismo, lo que contribuye a la formación del dispositivo del neochamanismo.

Para decirlo en pocas palabras, la síntesis que hace el antropólogo uruguayo Ismael Apud respecto al lugar que ocupan los autores mencionados, es la siguiente:

> Tanto Lévi-Strauss como Eliade realizan un giro importante a la hora de pensar el chamanismo, giro que consiste en el abandono de la concepción del chamán charlatán, del chamán ignorante o del chamán enfermo, y el viraje hacia una concepción del chamanismo como fenómeno psico y socio integrador. Esto trae consigo una nueva analogía, la del chamán y el psicoterapeuta, de fundamental importancia para la adaptación de la práctica chamánica a contextos urbanos en la sociedad occidental (Apud, 2013:16-17).

En otras palabras, "Eliade must be adressed as the major 'turntable' between nineteenh-century intellectual discourse and the popular appropriation of shamanism in the second half of the twentieh century" (Stuckrad, 2002:774). La obra de Eliade es de gran importancia para el proceso de conocimiento masivo del chamanismo pero también algo criticada. Los antecedentes de los que Eliade plantea un giro son las miradas que prevalecieron hasta mediados del siglo XX.

2.1 En búsqueda de cura

El historiador rumano Mircea Eliade (1907-1986) "mundializa" el fenómeno del chamanismo, más allá de sus características siberianas. Siendo estrictos, se debería decir, junto con Eliade, que la palabra chamanismo propiamente dicha podría restringirse al fenómeno siberiano y centro asiático, por causa de lo que vimos del origen de la palabra (Eliade, 2009 [1951]:22). Lo que hace Eliade es, por un lado, buscar la especificidad del chamanismo y, al mismo tiempo, expandir la categoría a todo un amplio conjunto de prácticas que compartirían las mismas características. Entre otras cosas propone no asociar el término chamán con otros como *medicine-man*, hechicero o mago. Para Eliade, es la de administrar el trance extático la especificidad del chamanismo. Dice el historiador, "el chamán, y sólo él, es el gran maestro del éxtasis" (Eliade, 2009:22). Para Eliade, el chamán es un tipo específico de mago, aquel que se caracteriza por la capacidad de realizar el famoso vuelo mágico. "No se puede considerar a un extático cualquiera como chamán; éste es el especialista de un trance durante el cual su alma, se cree, abandona el cuerpo para emprender ascensiones al

Cielo o descendimientos al Infierno" (Eliade, 2009:23). Este es un punto controversial del abordaje fenomenológico de Eliade, así como la expansión del uso del término a un conjunto diverso de prácticas. La perspectiva fenomenológica de Eliade, junto con su metodología histórica y su método comparativo lo hacen buscar en el chamanismo unas formas justamente arcaicas, en el sentido de ser unas formas primarias de espiritualidad, lo que en definitiva permite a esos sujetos mantener un contacto directo con la divinidad o lo sagrado. Dice Eliade, "El chamán domina sus 'espíritus', en el sentido en que él, que es un ser humano, logra comunicarse con los muertos, los 'demonios' y los 'espíritus de la Naturaleza', sin convertirse por ello en un instrumento suyo" (Eliade, 2009:23).

Más específicamente, lo que me interesa señalar del trabajo de Eliade es que este introduce, más allá de aceptar o no las posibles psicopatologías del chamán, la idea de cura. A Eliade no le interesa tanto si el chamán es o no un enfermo mental, lo cual relativiza, sino que, en caso de serlo, es aquél que ha curado a otros y se ha curado a si mismo. En todo caso, Eliade no ve el hecho de la enfermedad como un problema sino precisamente como la posibilidad de un sujeto de ser "escogido" para iniciar un camino hacia la condición de chamán. De hecho, los procesos de iniciación chamánica, señala Eliade, al igual que las vocaciones religiosas, están marcados por importantes momentos de crisis en las trayectorias individuales. Eliade cita varios ejemplos de este tipo de iniciaciones en diferentes regiones del mundo.

La combinación de su mirada fenomenológica con el método comparativo es lo que lleva a Eliade a buscar universales dentro de la experiencia místico-religiosa. Con el vuelo mágico, por ejemplo, Eliade se refiere a la universalidad de este tipo de práctica en lo que observa como chamanismo. La idea de ascender a un "cielo" y descender a un "infierno", o la idea también característica de Eliade de que existe un *axis mundi* que une los tres niveles del universo chamánico (cielo, tierra, infierno) remiten a una búsqueda de arquetipos. Lo mismo sucede con su entendimiento de la Montaña Cósmica (centro del mundo) o el Árbol del Mundo[17] (símbolo complementario del anterior) (Eliade, 2009:213-222). De hecho, como señala Znamenski (2007:173), Eliade

[17] Unas interesantes interrogantes de orden comparativas y metodológicas son planteadas por el antropólogo argentino Pablo Wright cuando observa algunas semejanzas entre una tradición de Yoga hindú y la cosmología toba. Para ello, se basa precisamente en los aportes de Mircea Eliade, más precisamente en la idea del árbol del mundo, o cósmico. Entre otras cosas, Wright plantea cuestiones fundamentales de lo que se verá más adelante en relación a las plantas de poder y su conceptualización, dentro de un modelo explicativo chamánico, en cuanto poseedoras de espíritu (Wright, 2001).

fue muy cercano a Jung en lo que respecta a las búsquedas de simbolismos religiosos transculturales y el hallazgo de arquetipos religiosos. En definitiva, lo que Eliade está buscando es una especie de "esencia" del chamanismo, o de características mínimas compartidas, y que, más allá de pequeñas variaciones, todas remitan a lo mismo.

Eliade está entonces, como vemos, interesado en mundializar la experiencia extática como tal, no sólo en sentido geográfico (mostrar, a través del método comparativo, la universalidad de la práctica) sino también a través del tiempo, hasta alcanzar una suerte de unión mística primordial que vendría de los orígenes mismos del tiempo. Las conclusiones de "Las técnicas arcaicas…" son categóricas en este sentido. Afirma el historiador:

> La experiencia extática es un 'fenómeno originario' porque no vemos razón alguna para considerarla como el producto de un determinado momento histórico, esto es, como engendrada por una cierta forma de civilización; nos inclinamos más bien a considerarla como constitutiva de la condición humana y, en consecuencia, conocida por la humanidad arcaica, en su totalidad; lo que se modificaba y cambiaba con las diferentes formas de cultura y de religión era la interpretación y la valoración de la experiencia extática (Eliade, 2009:384).

Y otro componente específico del trabajo de Eliade y que será de gran eficacia dentro del neochamanismo, es la idea de que esta reconexión con el tiempo mítico originario es una de las características que el mundo moderno habría perdido. En "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis" Mircea Eliade resume de algún modo su mirada "benevolente" hacia la figura del chamán, entendiendo a éste como un protector de las fuerzas del mal, un curador, un "defensor de la integridad física de la comunidad" (Eliade, 2009:387), un guerrero, un miembro de la comunidad capaz de ver lo que está oculto a los demás, y por supuesto, resaltar también el carácter dramático de la performance chamánica. Znamenski subraya la actitud de Eliade sobre el chamanismo entendiendo que:

> shamans were those few individuals who mainteined the original ability of people to talk with sacred animals, to turn into them, and to come back to the ordinary world. All ritual activities of shamans appeared to Eliade as exercises in the mystical reconstruction of the primordial natural state lost by humans (Znamenski, 2007:175).

Quisiera aún, antes de pasar a ver algunas de las críticas que su obra ha suscitado, remarcar otros aspectos de la influencia de la obra de Eliade para comprender

el lugar que esta ocupa en el giro que su postura representa para un público occidental que, en buena medida, "quiere" escuchar lo que Eliade tiene para decir y que, por lo tanto, se amalgama perfectamente con el espíritu contracultural característico de las décadas siguientes a la publicación de "El chamanismo…". La mirada de Znamenski a la obra de Eliade resume de forma clara el componente fundamental de lo que será luego la "apropiación" de su trabajo en un público con inquietudes espirituales y contraculturales, principalmente en aquellos lugares de Estados Unidos ("El chamanismo…" fue publicado en inglés en 1964) con mayor potencial contracultural y de incorporación de nuevas técnicas, como el Instituto Esalen, en California.

Como señala Znamenski, Eliade tuvo una lectura de la técnica del éxtasis como una vía de retorno al tiempo mítico originario del que la humanidad se habría ido separando. En este punto, se intuye una mirada a las sociedades "chamánicas" como privilegiadas, a diferencia de las "civilizaciones" y las religiones organizadas, las que representarían un paso más en este proceso de separación respecto al estado mítico originario. La civilización, sería un paso fatal en este sentido, manteniendo en cambio, varias poblaciones con sistemas chamánicos, esta posibilidad de reconexión. Mantener la circularidad de la temporalidad representados en la mitología y puestos en práctica a través del ritual chamánico para simbólicamente retornar a los sujetos al estado paradisíaco original, es precisamente lo que la linealidad del tiempo impediría, produciendo así un distanciamiento cada vez mayor con la espiritualidad, delegándola a una situación cada vez más inconsciente y secularizada. En la sociedad occidental, lo sagrado habría pasado, según esta lectura, a un estado de nostalgia y fantasías. La excepción, señala Znamenski refiriéndose al pensamiento de Eliade, serían los místicos cristianos, a quienes Eliade consideró como versiones modernas de los chamanes. En definitiva, en la mirada de Eliade, la sociedad moderna no habría sido capaz de producir agentes humanos que, como los chamanes, pudieran retornar espiritualmente a los sujetos al paraíso perdido (Znamenski, 2007:175).

La visión de Eliade, quizá una versión moderna romántica del primitivismo, como señala Alice Beck Kehoe (2000), es la de que las poblaciones tribales viven el mito para abolir el tiempo periódicamente a través de rituales que los relocalizan en el tiempo mítico originario. Esto haría que en esas sociedades toda la vida sea comprendida en términos de ciclos, lo que, señala Znamenski, se podría visualizar en el sentido que tiene la metáfora del círculo sagrado, tan popular en las espiritualidades de los nativos de Norteamérica. Por otra parte, con la linealidad que permite una idea de

progreso, que no se mueve en círculos sino que únicamente mira hacia adelante (lo que para Eliade es característico de la sociedad occidental), se paga el precio de la pérdida de sentido de la vida y el estrés. Como señala Znamenski, Eliade apunta que muchos problemas contemporáneos de la tradición occidental están relacionados a esta marginalización de lo espiritual y en su endiosamiento de la ciencia y la tecnología (Znamenski, 2007:176).

Para terminar de comprender la relevancia e influencia de Eliade en el génesis del dispositivo del neochamanismo, sigo con la excelente obra de Znamenski. El antropólogo ruso señala que Eliade, a tono con el movimiento contracultural de las décadas de 1960 y 1970, llamaba la atención a europeos y estadounidenses respecto a la importancia que tenía mirar hacia las sociedades no occidentales para poder ver el mundo a través del mito y lo espiritual, lo que llevaría a las personas nuevamente a su estado de harmonía original (Znamenski, 2007:177).

El componente más romántico del trabajo de Eliade es el que más se populariza y el que, por lo tanto, tiene mayores efectos en el desarrollo del dispositivo del neochamanismo. Quienes dan forma a ese dispositivo dejan a un lado las críticas que Eliade genera. En lo que respecta a su trabajo específico sobre chamanismo, una de esas críticas viene de la mano de la antropóloga estadounidense Alice Beck Kehoe.

Si por un lado Eliade aplica el método comparativo y la búsqueda de arquetipos, y esto sirve definitivamente para "mundializar" el fenómeno del chamanismo (con efectos sobre el neochamanismo) por otra parte las perspectivas más críticas, posteriores a su trabajo, verán en estas intenciones de Eliade unas actitudes de homogeneización de un amplio conglomerado de prácticas que se producen a lo largo de todo el mundo, además de criticarlo por la falta de comprobación empírica de sus afirmaciones, basándose siempre en fuentes secundarias.

En este sentido Alice Beck Kehoe reivindica el uso del término chamanismo para el caso exclusivo de Siberia (en términos estrictos vimos que Eliade también), enfatizando las diferencias que existen entre todos esos otros a los que se refiere Eliade. Como mencioné antes, la antropóloga sitúa el trabajo del historiador rumano dentro de una versión moderna romántica del primitivismo. Según Kehoe, el entrenamiento académico de Eliade dentro de la tradición europea, que entiende cierto tipo de conocimiento como más elevado que aquel de las experiencias prosaicas de un Otro imaginado homogéneo, hicieron que Eliade adoptase una postura racista en su visión del chamanismo como universal para toda aquella expresión religiosa no occidental

basado en un supuesto éxtasis que la autora relativiza (Kehoe, 2000).

Lo que sucedió con el término chamán, señala Kehoe, fue que Eliade consiguió modernizarlo, y esto hizo que antropólogos como Peter Furst o Gerardo Reichel-Dolmatoff, al observar las prácticas de los nativos que estudiaban (huicholes en México y tukano en Colombia respectivamente), "exclaimed 'Shaman!' when they saw American Indian ritual leaders appear to slide into ecstatic introspection" (Kehoe, 2000:44).

Otro punto interesante que señala Kehoe, resulta, a mi modo de ver, una excusa para realizar una crítica generalizada a lo que ella llama de "Nueva Era" y para eso, parte del trabajo de Eliade. Según Kehoe, Eliade colocaría fuerte énfasis en el individualismo del chamán, siendo que el chamán siberiano, lejos de caracterizarse por hacer uso de una "técnica arcaica del éxtasis" es, en realidad, un sujeto que trabaja en relación a su comunidad. De aquí viene la crítica que Kehoe traslada a todo el conjunto de la "Nueva Era", donde entiende que el fuerte individualismo que la caracteriza evita la producción de comunidad (Kehoe, 2000). A mi modo de ver, esa afirmación resulta bastante discutible, ya que, si bien es cierto que pueden individualizarse las formas de creer, no necesariamente comparto en su totalidad la idea de que estas formas no generan comunidad. Más bien, mucho de lo que se observa dentro del dispositivo del neochamanismo es precisamente la formación de comunidades[18].

2.2 Las técnicas chamánicas como potencial terapéutico

Las publicaciones de 1949 de Claude Levi-Strauss (Le eficacia simbólica; El Hechicero y su magia) abrieron el camino a las comparaciones entre los procedimientos chamánicos vinculados a la cura y los empleados en la terapia psicoanalítica. Debemos

[18] Sobre este tema, el antropólogo argentino Nicolás Viotti aporta una buena mirada crítica a la "mirada crítica" cuando revisa los diferentes abordajes que se han desarrollado para comprender las nuevas religiosidades de las clases medias de Buenos Aires. Viotti afirma que la mirada crítica que subraya los procesos de individualización y enfatiza en la "falta de compromiso con las instituciones heredadas, solo consigue desarrollar una mirada moralmente negativa, sin conseguir mostrar ningún tipo de positividad" (Viotti, 2011:10). Pero lo más interesante que señala Viotti es que esa perspectiva no permite explicar la creciente capacidad de interpelación que tiene en una porción importante de la población (Viotti, 2011:10). Esta es una discusión importante dentro de los análisis de las formas de religiosidad y espiritualidad de la "Nueva Era" en las cuales se podría incluir al neochamanismo. Ismael Apud (2013) hace una buena síntesis de las diferentes posturas en relación a estos temas, relativizando unas y otras.

en buena medida al estructuralista la comparación entre el chamán y el psicoanalista en el sentido de ser ambos profesionales de la cura. Ambos, sostiene Levi-Strauss utilizando un término prestado del psicoanálisis, producen la abreacción, es decir, tienen la capacidad de hacer revivir intensamente una situación traumática que produjo un trastorno, pudiendo de este modo superarlo (Levi-Strauss, 1995).

Tanto en "La eficacia simbólica" como en "El hechicero y su magia", el etnólogo propone unas interesantes miradas cruzadas entre estos especialistas, observando sus semejanzas y diferencias[19].

Si la magia tiene en efecto una eficiencia, esta se debe, en el análisis de Levi-Strauss, a la creencia en dicha magia. En el complejo chamanístico identificado por el etnólogo francés intervienen tres elementos diferenciales y complementarios para que la experiencia sea exitosa. En primer lugar, el hechicero/mago/chamán debe creer en la eficacia de sus propias técnicas. Por otra parte, el paciente debe creer en el poder del chamán. Finalmente, pero no menos importante sino, al contrario, fundamental, debe existir la "complicidad" del público, siendo este el que efectivamente, en la mirada del estructuralista, hace posible la eficacia de las relaciones entre chamán y paciente, al punto de establecer su clásica máxima que afirma que el sujeto no se convierte en un poderoso chamán por curar a sus pacientes, sino que cura a sus pacientes por haberse convertido en un poderoso chamán (Levi-Strauss, 1995:207).

Levi-Strauss está preocupado con las estructuras más profundas del psiquismo y las formas en que se expresa el pensamiento simbólico, pero entendiendo este psiquismo/inconsciente no en términos individuales como en el psicoanálisis sino en términos kantianos –"kantismo sin sujeto", diría Francisco de la Peña (2000:10)- en el sentido de comprender las formas últimas y mínimas de operación del mismo, inquietudes sustentadas desde la lingüística y que dejará mucho más claras en su famosa "Introducción a la obra de Marcel Mauss" (Levi-Strauss, 1979). En este sentido es que establece sus nociones de pensamiento normal (déficit de significado) y el patológico (sobreabundancia de significante) (Levi-Strauss, 1995:208). La cura tal como la entiende Levi-Strauss se produce precisamente en el "arreglo" o el "acomodo" de estas

[19] Lo que resulta un tanto paradójico es que, si bien es propuesta la comparación, esto no significa una convicción por parte del pensador francés de que el chamanismo sea un conocimiento en sí mismo (en sentido racional), sino que, por lo contrario, llama la atención de su operación dentro del pensamiento mágico. De hecho, cuando esboza la comparación, se disculpa con los psicoanalistas, no queriendo insinuar una comparación insultante para con estos profesionales.

dos dimensiones, asegurando la coherencia del universo.

Un aspecto fundamental de la teoría de Levi-Strauss es el énfasis en la necesidad de **creer** en todo el sistema en cuestión. Si bien esto es importante, adelantándome a las críticas, diría que allí recae justamente uno de los principales problemas de su pensamiento, pues entiendo que instaura la clásica distinción "ellos creen/nosotros sabemos". En definitiva, las concepciones de Levi-Strauss respecto a una y otra cura, chamánica y psicoanalítica, podrían resumirse como sigue:

> la cura shamanística parece ser un equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de todos los términos. Ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero, en un caso, se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, de un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo (Levi-Strauss, 1995:222).

Un punto interesante señalado por Levi-Strauss es su interpretación de las situaciones "periféricas" de ambos profesionales en relación al conjunto de la sociedad en la que conviven. Periféricas no debe ser entendido en un sentido de inferioridad, sino, por el contrario, como un lugar privilegiado, donde es posible el tránsito entre márgenes y pertenencias a unos y otros mundos, lo cual veremos un poco más adelante.

Del hecho de que, para que el "acomodo" simbólico tenga lugar, sea necesario compartir una red de significados, viene su énfasis en el último de los tres elementos mencionados como constituyentes del complejo chamánico, el público y la garantía que éste da en términos de eficacia simbólica. El chamán, y diría, el ritual de forma general, aparecen en la teoría estructuralista de Levi-Strauss como elementos de cohesión social y de orden, de estructuración, punto posteriormente criticado por Michael Taussig (2012).

En Estados Unidos, por otra parte, la antropología cultural inaugurada por Franz Boas no se preocupó tanto con los aspectos de las estructuras estructuradas, típicas de la tradición francesa, sino que enfatizó el particularismo/relativismo y los estudios transculturales. En lo que refiere a la antropología médica, a partir de la década de 1970, el psiquiatra estadounidense Arthur Kleinman propuso la idea de la existencia de sistemas de cuidados de salud como sistemas culturales (1978; 1979). Los procesos de salud y enfermedad, así como todas las prácticas de cuidados de la salud, están articulados como sistemas culturales. De este modo, el sistema biomédico, por ejemplo,

está limitado por estas características del mismo modo en que lo están otros sistemas. Según Kleinman, los sistemas de cuidados de la salud están conformados por tres áreas: la popular, la profesional y la folk. El área popular está formada por los vínculos del individuo con su familia y red social donde son tomadas decisiones en torno a la enfermedad y sus cuidados. El ámbito folk está comprendido por especialistas no profesionales, un área no burocrática. Según Kleinman, estas dos dimensiones son las que forman los sistemas de cura indígenas, con excepción de los casos de China e India. Las funciones de los sistemas de cuidados de la salud, que intervienen en las tres áreas mencionadas, son cinco: 1-construcción cultural de la enfermedad; 2-uso de sistemas de creencias y valores para elegir las alternativas de cuidados; 3-procesos comunicativos y cognitivos para lidiar con la enfermedad; 4-actividades terapéuticas en sí mismo; 5-gestión de resultados, cura, enfermedad crónica, muerte (Kleinman, 1979:8). En el modelo de Kleinman se hace una distinción entre *disease* e *illness. Disease* podría traducirse como enfermedad, es decir, el mal funcionamiento de algún proceso biológico o psicológico. *Illness*, en cambio, se refiere a la experiencia de la enfermedad y a la reacción social ante esta. En sus palabras, "Illness is the way the sick person, his family, and his social network perceive, label, explain, valuate, and respond to disease" (Kleinman, 1978:88). Siguiendo esta lógica es factible la posibilidad de experimentar *illness* sin *disease* y viceversa. Con estas bases Kleinman señala que el modelo explicativo del sistema médico de la biomedicina estructura su visión de la realidad clínica donde la enfermedad es situada dentro del cuerpo de la persona enferma. Siendo así, el médico busca el tratamiento de ese fragmento. De forma diferente, otros sistemas localizan el problema no necesariamente dentro del cuerpo del paciente, y por lo tanto, el tratamiento puede involucrar más que únicamente el cuerpo del paciente. Kleinman sostiene que una de las razones por las cuales no desaparecen los curadores indígenas es porque estos trabajan más con los aspectos de la experiencia (*illness*) que con la enfermedad (*disease*).

Haciendo un juego entre la diferenciación establecida por Arthur Kleinman entre *disease* e *illness*, la antropóloga estadounidense-brasilera Jean Langdon distingue entre cura y experiencia de cura. Su pregunta apunta hacia la cura en sí misma, a ¿qué se entiende por curar? Es por eso que distingue entre "cura" y "experiencia de cura". La primera, dice Langdon, trata de los aspectos sintomáticos, mientras que la última tiene un sentido de integralidad y no necesariamente está vinculada a la cura (Langdon,

2013). La experiencia de cura de Langdon se asemeja a la idea de sanación[20], tan común en los ámbitos neochamánicos.

Por otra parte, Langdon esboza una crítica al pensamiento de Levi-Strauss y para ello se apoya en las teorías de la performance y de la corporeidad, queriendo superar la necesidad enfatizada por el estructuralista de compartir un sistema simbólico como requisito para la cura. Basada en las perspectivas transculturales del chamanismo, Langdon problematiza esta situación. Los paradigmas de la performance y la corporeidad, sostiene, "superan las limitaciones del análisis semántico, centrándose en una profunda interconexión corporal y sensorial, incluso cuando los participantes del rito pertenecen a grupos sociales diferentes" (Langdon, 2013:104). El énfasis de Langdon está colocado en la denuncia que hace de los modelos basados en el compartir un conjunto de significados simbólicos, mostrando que estos modelos son insuficientes para explicar la eficacia de las técnicas chamánicas en las religiones y las prácticas de la Nueva Era, donde este simbolismo común no está, según Langdon, presente.

En lo que más se apoya Langdon es en el paradigma de la corporeidad propuesto por el antropólogo Thomas Csordas (1990), una referencia a la cual recurren muchos abordajes contemporáneos respecto a estos procesos. Continuando la línea fenomenológica que va de Schutz a Merleau-Ponty, Csordas ha propuesto la idea de los modos somáticos de atención (Csordas, 1993), contrapuesta a la tradición representacionista que va de Durkheim a Levi-Strauss. Con el paradigma de la corporeidad y los modos somáticos de atención, Csordas quiere tomar distancia de los abordajes que colocan al cuerpo en cuanto objeto de estudio. En vez de eso, Csordas propone colocar al cuerpo en el mundo, como lugar desde el cual comienza la percepción. Se trata, en definitiva, de una forma de atención a y con el cuerpo en el ambiente, que también incluye otros cuerpos (Csordas, 1990; 1993; 2008). La diferencia que establece Csordas entre cuerpo y corporeidad puede ser pensada como la distinción mencionada antes entre cura y experiencia de cura, o entre curar y sanar. La intersubjetividad, la intuición, la percepción, la sensación, la imaginación, todas ellas características de los modos somáticos de atención, son, en suma, los aspectos que se ven potencializados en los EAC inducidos por plantas de poder a través de los cuales se

[20] Una distinción entre cura y sanación la plantea el antropólogo y terapeuta catalán Josep María Fericla cuando dice, "sanación es el proceso de recuperar la salud y el bienestar como estado global y armonioso del ser, curación es el proceso de curar una patología concreta. En el mejor de los casos, los chamanes sanan y los médicos curan" (2013:426).

efectúan procesos de cura.

Si las obras de Levi-Strauss y de Mircea Eliade (más allá de sus críticas) abrieron el proceso de expansión y popularización del chamanismo, dicho proceso se vio reforzado con las famosas obras de los antropólogos Carlos Castaneda con *Las enseñanzas de Don Juan* (1968) y de Michael Harner con su *The way of the shaman* (1980). Ambos dieron lugar, entre otras cosas, a profundizar la comparación entre el chamán y el psicoterapeuta. También el trabajo de 1980 de los antropólogos y psicólogos Larry Peters (también iniciado en el chamanismo tibetano) y Douglas Price-Williams enfatizan la necesidad de pensar los EAC inducidos por las técnicas chamánicas en cuanto potencial terapéutico. El énfasis del debate, llaman la atención estos autores, debe estar centrado en lo que resulta el aspecto más significativo del chamanismo, el famoso éxtasis que acontece durante la performance ritual. Más allá de la discusión en torno a las diferentes técnicas para inducir el trance (música, drogas, respiración, tambor, etc.,) o de cómo éste es interpretado (vuelo mágico, posesión de espíritus) el foco está colocado en el hecho de que el chamán controla este estado de trance. Ese es el aspecto que debe ser tenido en cuenta en esta propuesta. Con una perspectiva de analizar el juego de roles que se desarrollan en la performance ritual chamánica, los antropólogos mencionados entienden que la audiencia del chamán y el *rapport* que se establece son los elementos esenciales de la experiencia. Peters y Price-Williams realizan un estudio intercultural en el cual observan las especificidades de los trances chamánicos en múltiples contextos para describir los contenidos del vuelo mágico, control del éxtasis, trance, pérdida de memoria, comunicación con el exterior, etc. Estos aspectos son todos puntos observados con el objetivo de intentar elaborar una definición de lo que es la especificidad chamánica. Lo central para ellos es precisamente el hecho del control del trance. Ambos realizan también fuertes analogías entre estos estados y técnicas y las empleadas en la psicoterapia occidental (Peters y Price-Williams, 1980).

Vemos entonces que, si en la década de 1950 comenzó a darse un giro importante en relación al chamanismo en cuanto potencial terapéutico, las décadas de 1960, 1970 y 1980 fueron legitimando y estableciendo comparaciones importantes entre estas prácticas y las identificadas como occidentales.

Veamos a continuación qué sucedió en relación a las herramientas utilizadas para inducir esos estados con potencial terapéutico, las llamadas “plantas de poder”.

3. Las plantas de poder como herramientas de cura.

Drogas[21], es como generalmente se designa a un conjunto de sustancias. El término, aunque es adecuado, es, por un lado, por momentos muy restricto; otras veces, muy amplio. En su sentido más restricto responde muchas veces a una idea peyorativa para referirse a un conjunto de sustancias, que, aunque muchas de ellas sean legales, otras no lo son, y entonces, la categoría drogas termina asociándose a esta última porción de sustancias, las ilegales. O entonces surge la necesidad de aclarar o distinguir entre drogas legales e ilegales. Por otra parte, se pueden pensar las drogas de una forma mucho más inclusiva, como todas aquellas moléculas que, una vez dentro del torrente sanguíneo, tienen la capacidad de modificar el estado de percepción o disposición del mundo exterior y/o de uno mismo, generando así una categoría tan amplia que el primer miembro que la compone sería el propio oxígeno. Muchos saben desde hace mucho tiempo que modificar los niveles de este elemento en el organismo (a través de técnicas de respiración) produce estados modificados de conciencia.

Sustancias psicoactivas no escapa del mismo problema, de hecho, es un sinónimo de drogas, pero al menos escapa del polo peyorativo y coloca en primer plano el hecho de ser psico-activas, o sea, de tener actividad en el "alma" o "actividad

[21] En lo que respecta a los estudios sobre plantas de poder, enteógenos, estados alterados de conciencia, o más ampliamente, drogas, mi trabajo significa un aporte a una serie de contribuciones previas de investigadores uruguayos sobre esas temáticas. El espectro es amplio. Algunas aproximaciones etnográficas sobre usos de plantas de poder en ámbitos neochamánicos uruguayos han sido, por ejemplo (Sánchez, 2006; Scuro, 2011, 2012, 2012b, 2012c, 2013; Apud, 2013, 2015; Apud, Sánchez, Scuro, 2013, Bazzán, 2015). Sobre neochamanismo ver más específicamente (Apud, 2011, 2013b ; Scuro, 2015, 2015b) Sobre ayahuasca ver también (Scuro y Apud, 2015; Apud, 2015b).
Por otra parte quienes ya venían haciendo importantes aportes en el Uruguay sobre los usos de enteógenos y los estados alterados de conciencia de modo general, han sido, principalmente, Rafael Bayce (1997; 2006) Gabriel Eira (1997a; 1997b), Juan Fernández (1997, 2000), Cristina García (1997). Otros investigadores uruguayos se habían referido también a los usos de plantas tradicionales de nuestro continente (Vidart, 1994) y más recientemente centrados en lo relativo a la marihuana (Vidart, 2014 ; Garat, 2012). En el marco de un debate nacional sobre drogas ocurrido en Uruguay durante el período previo a la aprobación de la ley de regulación del mercado de la marihuana, hubo varios aportes sobre el tema, entre ellos, lo relativo a los imaginarios sobre drogas (Bayce, 2012) y sobre la relación de estas con el espacio público y los procesos vinculados a las culturas cannábicas (Filardo *et al*, 2012 ; Guigou, 2012). Sobre otros usos e investigaciones en torno a otras drogas (sintéticas) retomo algunas consideraciones en la nota 101, en el capítulo 6.

mental". Así, las plantas de poder son (o contienen), en este sentido, sustancias psicoactivas. Pero el hecho de que esta característica aparezca en primer lugar, dice mucho más de quien la describe, que de la planta en sí misma. Enfatizar este aspecto es resultado de una mirada, digamos, farmacocéntrica.

Alucinógenos, enteógenos, son otras formas de referirse a algunas sustancias. Una de sus características es ser inductoras de estados de consciencia no ordinarios. Clásicamente, han sido denominadas un conjunto de sustancias utilizadas de forma ceremonial en diferentes regiones del planeta, a lo largo del tiempo, como alucinógenos. Tenemos, por ejemplo, el clásico *Hallucinogens and culture* publicado en 1976 por el antropólogo Peter Furst[22]. "Alucinógenos y Cultura" muestra claras intenciones de trazar nexos entre los usos transculturales de alucinógenos y los orígenes de la religión. El trabajo de Furst resulta, en esa medida, heredero del de Eliade, aunque más específicamente centrado a los vínculos entre lo bioquímico y lo cultural y claramente interesado en trazar una *Urreligion* a partir del uso de los alucinógenos en todo el mundo. En ese libro son descritas algunas historias y usos de hongos y plantas como la ayahuasca, el tabaco, el peyote, la iboga, el cannabis, entre tantas otras. Las búsquedas transculturales de las genealogías de la religión son de algún modo una motivante de su obra, y por supuesto, las relaciones entre los aspectos químicos y culturales de los fenómenos en estudio. Parece obvio, dice Furst, que "hay algo que ata y une estos fenómenos transculturales y transpersonales. Cuánto se debe a la química de la conciencia y cuánto a la cultura, sigue siendo gran interrogante sin respuesta" (Furst, 2002:113).

Otro clásico de la misma época apunta en direcciones similares, el famoso *Plants of the gods: origins of hallucinogenic use,* publicado en 1979 por Albert Hoffman y Richard Evans Schultes. Existe mucha literatura al respecto de varias historias que se conectan a través de las famosas plantas de poder. Desde las narrativas míticas e históricas de sus usos, pasando por los procesos de "descubrimiento" de los estudiosos occidentales, sus progresivas síntesis en laboratorios, prohibiciones, historias personales de los protagonistas, etc. Mayormente, esos protagonistas están vinculados, por un lado, a la carrera de orden farmacológica que viene desde el siglo XIX y que

[22] Nacido en Alemania y radicado en Inglaterra primero y Estados Unidos después, Furst estuvo muy vinculado al ámbito universitario californiano de la década de 1960. Sus principales actividades de campo las realizó en México, muy especialmente interesado en el uso del peyote (*Lophophora williamsii,* su nombre científico, o *Hikuri*, como lo llaman los wixarika o huicholes).

tiene en buena medida a químicos alemanes en primer plano. Por otro, las incesantes búsquedas y clasificaciones de los naturalistas y botánicos, donde Gordon Wasson y Richard Evans Schultes, ambos estadounidenses, son considerados fundadores de la etnobotánica moderna. En el libro citado convergen los proyectos "farmacológicos", venidos de suiza con el químico Albert Hoffman, con los botánicos del biólogo estadounidense Schultes. Schultes, venía trabajando desde fines de la década de 1930, en Harvard, sobre el uso del peyote y de algunos hongos psilocibinos, tanto en Estados Unidos como en México. Leer a Spruce[23] lo motivó a continuar sus investigaciones en Amazonas, donde iría por largos períodos, como lo había hecho antes con sus visitas a Oaxaca, a partir de lo cual escribió algunos artículos. Uno de esos artículos en los que cuenta del uso de los hongos del género P*silocybe* fue, como narra Znamenski (2007:122), lo que motivó luego al banquero estadounidense Gordon Wasson a visitar Oaxaca, cuando leyó a Schultes. Durante la década de 1950 Gordon Wasson y su esposa rusa Valentina Pavlovna, interesados en los hongos desde 1927, emprendieron diferentes visitas a Oaxaca, específicamente a la famosa localidad de la sierra mazateca, Huautla de Jiménez. Lo que allí sucedería es harto narrado en todas las historias sobre el *boom* de los alucinógenos y de la contracultura. Básicamente, la llegada de Wasson a Huatla de Jiménez en 1953 desembocaría, en 1957, en dar a conocer a la que a partir de ese momento se convertiría en la mujer chamán más conocida, la mazateca María Sabina. La publicación en la revista *Life*, en 1957, del famoso artículo de Wasson titulado "*Seeking the Magic Mushroom*" fue el inicio de varias cosas. De su prestigio como etnomicólogo reconocido (posteriormente sería más famoso por sugerir la identificación del soma védico con el hongo *Amanita muscaria*), del prestigio y reconocimiento de

[23] Por el lado botánico se podría trazar una historia, por ejemplo, a través del proceso de conocimiento de la ayahuasca. La ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*), planta amazónica, es en definitiva una de las principales plantas de poder de nuestro continente, como también los son las cactáceas peyote (*Lophophora williamsii*) y san pedro (*Echinopsis pachanoi*), de los desiertos del norte mexicano y peruano respectivamente, y como también lo son los hongos psilocibinos (*Psilocybe sp.*), inmortalizados por los encuentros de Gordon Wasson con Maria Sabina en Oaxaca, México. En el caso de la ayahuasca, la posibilidad de narrar al mundo europeo la existencia de esta planta fue de la mano del naturalista inglés Richard Spruce, quien, acompañando por Alfred Russel Wallace, identificó y nombró una planta que conociera entre grupos indígenas Tukano del río Vaupés (afluente del Negro, a la altura de la frontera entre Brasil y Colombia) en 1851. A esta liana Spruce la clasificó en aquel momento como *Banisteria caapi* (McKenna, 1992 [1984]; Reichel-Dolmatoff, 1975), más tarde clasificada como *Banisteriopsis caapi*, actualmente catalogada en la colección Richard Spruce del Museo de Historia Natural de Londres. *Caapi* era la forma en que los tukano con los cuales Spruce tomó la bebida la nombraban (Reichel-Dolmatoff, 1975).

Maria Sabina como poderosa chamana mazateca, y por supuesto, de una gran oleada de *hippies* que arribaron durante toda la década de 1960 a la pequeña localidad de la sierra mazateca[24].

Al comenzar a visitar Huautla e interesarse por los hongos de ese lugar, Wasson invita y propone a un amigo suyo intentar aislar el principio activo de estos hongos (Znamenski, 2007:127). Ese amigo era el famoso químico suizo Albert Hofmann[25], descubridor del LSD[26].

Sin embargo, para el etnobotánico y psiconauta estadounidense Terence McKenna, el padre de la psicofarmacología fue el alemán Louis Lewin, conocido por proponer una de las primeras clasificaciones de las sustancias psicoactivas en cinco categorías: *inebriantia*, *exitantia*, *euphorica*, *hypnotica* y *phantastica*. Según esta categorización, las sustancias que nos interesan en este trabajo corresponderían a la última de las categorías mencionadas. Los primeros intereses de Lewin, de fines del siglo XIX, estuvieron centrados en el estudio del peyote (*Lophophora williamsii*), luego de haber obtenido muestras en su viaje por América. Más tarde, en la década de 1920, Lewin se interesaría por la harmina (McKenna, 1992 [1984]; Furst, 2002 [1976]), un alcaloide presente en la *Banisteriopsis caapi* (ayahuasca). En aquella época, narra McKenna, comenzaban a conocerse los aportes de etnógrafos que volvían de Amazonas con la novedad de que, entre ciertas comunidades indígenas, eran utilizadas plantas inductoras de la telepatía[27]. Siguiendo con la psicofarmacología de la ayahuasca, se

[24] Una buena mirada local y en perspectiva de la llegada masiva de *hippies* en las décadas de 1960 y 1970 a Huautla la realiza el historiador de origen mazateco Osiris García Cerqueda (2014).

[25] A esa altura ya conocido por haber aislado, en 1938, lo que luego generaría tanto revuelo. Trabajando en el laboratorio suizo Sandoz, Hofmann había encontrado un componente presente en un pequeño hongo que surge en el centeno. Prácticamente por accidente, descubrió, en 1943, el poder visionario de la nueva droga que había producido, la dietilamida de ácido lisérgico, más conocido como LSD. Con estos antecedentes, Wasson no dudó en la capacidad de Hofmann para sintetizar la psilocibina (principio activo de varias especies de hongos psicoactivos), lo que logró rápidamente. El descubrimiento de Hofmann se suma a la larga serie de procesos de aislamiento químico de principios psicoactivos presentes en la naturaleza. El primero de estos había sido en 1806, cuando el farmacéutico alemán Friedrich Sertürner aisló un alcaloide presente en la amapola. Por su poder de inducir un estado de sueño y ensoñación, Sertüner lo llamó morfina, aludiendo al dios griego del sueño, Morfeo.

[26] Una breve reseña de su historia puede verse en un texto de Juan Fernández (1997).

[27] Perrot y Raymond-Hamet aislaron un componente de *Banisteriopsis caapi*, nombrándolo precisamente telepatina, lo que luego se identificaría con la harmina (McKenna, 1992).

fueron dando otros pasos en 1931, cuando el químico canadiense de origen alemán Richard Manske consiguió sintetizar el alcaloide N,N-Dimetiltriptamina, más conocido como DMT. Las investigaciones sobre el DMT y compuestos similares son muchas. La sustancia está presente en muchas plantas e incluso en forma endógena en el ser humano. Una de las tantas plantas que lo contiene es la *Psychotria viridis*, que jutno con *B. caapi* forman, luego de horas de cocción conjunta, la bebida conocida como ayahuasca y muchos otros nombres (natema, yajé, yagé, nepe, kahi, nixi pae, daime, hoasca, vegetal, etc.). Así como pasaron algunos años entre el aislamiento del LSD y la comprobación de su potencial psicodélico, lo mismo sucedió con el DMT. Más de dos décadas después de su descubrimiento químico, el psiquiatra húngaro Stephen Szára experimentó con DMT sintético puro y comprobó, en 1956, su potencial visionario (Ott, 1996).

La contracultura de la década de 1960 y sus buscadores espirituales ya tenían a su disposición un conjunto de buenas drogas en formato sintético, o si lo preferían, podían recurrir a los "guardianes" de las sabidurías vinculadas a sus usos en forma natural (los huicholes y otros con el peyote –mescalina; María Sabina y los mazatecos de la sierra de Oaxaca con los hongos –psilocibina; curanderos del amazonas con la ayahuasca –DMT, entre otras posibilidades). Entre otras cosas también el famoso y controversial psicólogo Timothy Leary estaba al frente de la "revolución psicodélica", incentivando el uso del LSD. Los adorados, temidos, incomprendidos, sacralizados y perseguidos "alucinógenos" condensaban un conjunto de perspectivas, fuerzas e intereses dispares a su alrededor[28].

[28] Todos estos intereses convergirían en buena medida en el movimiento contracultural con sede en la California de los años '60 y '70, en lo que ha sido denominado "Cosmología California", que Znamenski, una vez más, resume del siguiente modo:
What later made California the major stronghold of the counterculture was not just the magnetic landscapes ant the openness to all kinds of spiritual experiments. Unlike the rest of the West, the state sported an incredible mixture of cultures and people and, most important, middle- and upper-class people who had many resources and much leisure time on their hands to pursue various projects of spiritual self-fulfillment. Of not small significance was the highly developed and well-financed university system. The state universities accommodated a large number of academics and spiritual seekers who were involved in the exploration of nature spirituality, altered states, and experiments with non-Western traditions. Fritjof Capra, Theodore Roszak, Marilyn Ferguson, Lynn White, Gary Snyder, Roderick Nash, Jacob Needleman, and many others were among the countercultural academics and writers who worked in the University of California system and who, in the 1960s and 1970s, laid the foundation for the future body, mind, and spirit culture and ethics. Environmental historian Alston Chase called it "California Cosmology" (Znamenski, 2007:195).

El término alucinógeno fue ampliamente utilizado en las décadas de 1950, ’60 y ’70. La raíz latina de alucinógeno, *allucinari*, se refiere a una seducción o engaño, donde se hace pasar una cosa por otra. La década de 1960 ya comenzaría también con la incorporación del término psicodélico (*psychedelic*), que había sido introducido en 1957 por el psiquiatra Humphry Osmond, el mismo que había presentado la mescalina al escritor Aldous Huxley cuyo resultado fue el famoso ensayo “Las puertas de la percepción”, donde el escritor narra su experiencia con el principio activo del peyote (*peyotl*) y del San Pedro. El término tuvo éxito y fue utilizado por Timothy Leary, Ralph Metzner y Richard Alpert, en 1964, en su *The psychedelic experience: A manual based on the Tibetan Book of the Dead*. Basados en el Bardo Thodol (libro tibetano de los muertos), los autores proponen una guía de uso de este tipo de sustancias, y hacen explícita la clásica fórmula posteriormente popularizada de distinción entre *set* y *setting*, es decir, entre las predisposiciones del sujeto que hace uso de la droga y del contexto o ambiente en el cual la utiliza (Leary, et al, 1964; Zinberg, 1984). El uso del término psicodélico fue ampliamente extendido en los momentos de auge de la figura de Leary, pero no todos los investigadores vinculados a estas temáticas se dejaron seducir por el nuevo gurú del LSD. Incluso Hofmann, su descubridor, llamó varias veces la atención respecto al mal uso que se estaba haciendo de la droga y de la importancia de continuar desarrollando investigaciones en el ámbito científico.

Otro neologismo se haría popular a partir de 1979, cuando Carl Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott y Gordon Wasson proponen el término *entheogen* (Ruck, et al, 1979; Ott, 1996). Los autores, separándose del movimiento representado por Timothy Leary, conjugaron dos vocablos tomados del griego, *entheos* (Dios dentro) y *gen* (crear, devenir), resultando entonces el término enteógeno, queriendo dar cuenta de la experiencia inducida por los estados chamánicos y de trance extático al utilizar esas sustancias. En sentido estricto, los autores restringen el uso de este término para aquellas sustancias utilizadas en rituales chamánicos o religiosos (Ruck, et al, 1979).

Como vimos antes, el proceso de transformación de las representaciones del chamanismo y el surgimiento del neochamanismo, coincide con el cambio gradual que se va dando en las formas de apreciar las herramientas utilizadas en buena medida por el chamanismo, el uso de sustancias psicoactivas. En otras palabras, así como el chamán deja de ser un sujeto patológico y enfermo y pasa a ser comparado con el psicoterapeuta para luego idealizarlo, lo mismo sucede con algunas drogas, pasando de ser inductoras

de falsedades y confusión a traer a "Dios dentro".

La única forma que los intereses hegemónicos (impulsado por el gobierno de Estados Unidos) encontraron para poner fin a estos movimientos que se estaban dando con gran ímpetu, fue la bien conocida, temerosa, racista, necia, destructiva y fallida "guerra a las drogas". El movimiento represivo que se produjo a partir de los años '70 condujo a la reducción y prácticamente abandono de las investigaciones sobre estas temáticas[29]. Muchas drogas y quienes estuvieran dispuestos a utilizarlas con diferentes fines fueron condenados a la clandestinidad y juicio moralista y sustantivista, demonizando las sustancias y sus usuarios. Se creó una sustancialización de las drogas en el sentido de adjudicarles a esas sustancias por si mismas unos determinados poderes, obstruyendo completamente el debate y las posibilidades de pensar a las drogas en cuanto técnicas para ser utilizadas por sujetos concretos, particulares, con diversos intereses y modalidades[30].

En los últimos años, sin embargo, se vienen llevando adelante diferentes esfuerzos por modificar el paradigma hegemónico en torno a las drogas y su política de guerra a esas sustancias y sus usuarios. Drogas como el *cannabis* están siendo legalizadas y reguladas en diferentes países (como Uruguay, donde el mercado está completamente regulado desde sus etapas de producción, distribución y consumo), o en varios estados de Estados Unidos. Las investigaciones con drogas como el LSD el MDMA o las de uso tradicional como la Ayahuasca o la Iboga están resurgiendo fuertemente y replanteando un cambio profundo de los paradigmas. En términos generales se observa una fuerte tendencia a acabar con el modelo imperante en la segunda mitad del siglo XX, el de la "guerra a las drogas" y en términos ideales varias organizaciones apuntan a una regulación e investigación con varias drogas, haciendo posible su utilización en psicoterapia, medicina, formas recreativas, etc, pero en el entendido de que la regulación de los mercados de esas drogas aseguren el empleo de drogas de buena calidad, aspecto este que no sucede en las condiciones actuales de

[29] La Convención Única sobre Estupefacientes de las Naciones Unidas de 1961 marca un punto de inflexión en la prohibición y regulación del uso de muchas sustancias psicotrópicas, políticas ampliadas y reforzadas con el Convenio Sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971 y el Protocolo de 1972, que modificó la Convención de 1961.

[30] Un repaso de estas diferentes lógicas articuladas en torno a las drogas de modo general y a los procesos de regulación que en los últimos años vienen desarrollando algunos países en torno a la ayahuasca en particular la hemos desarrollado recientemente junto con Ismael Apud (Scuro y Apud, 2015).

irregularidad, donde los usuarios se ven expuestos (además de a un conjunto de situaciones indeseables para conseguirlas) a drogas de muy mala calidad.

Parte de este cambio de paradigma proviene del estudio y entendimiento de las formas de uso de determinadas sustancias en contextos "chamánicos" que legitiman el uso de los estados modificados de conciencia como potencial psicoterapéutico (además, por supuesto, de los enormes intereses económicos que genera su regulación). Se observa en la actualidad una gran proliferación de técnicas, estudios y centros que comienzan a aplicar, entre otras cosas, el uso de algunas sustancias o plantas de poder con eje en la idea de cura, sanación, transformación, tratamiento de adicciones, etc.

Por ejemplo, el antropólogo Michael Winkelman aporta en este sentido, desde un paradigma biopsicosocial, una lectura interesante en lo que respecta a estos temas en su intersección con el chamanismo y los estados alterados de conciencia. En esta línea, los llamados alucinógenos o psicodélicos pasan a ser denominados como sustancias psicointegradoras. Winkelman se basa principalmente en las condiciones biológicas y en las experiencias transculturales para mostrar la relevancia de los aspectos neurológicos que actúan en las experiencias de estados modificados de conciencia inducidos por sustancias psicointegradoras. Los patrones transculturales que Winkelman identifica tienen que ver principalmente con el hecho de que existen interpretaciones similares que relacionan los usos de estas sustancias con propiedades espirituales, religiosas, terapéuticas. El trabajo de Winkelman, se centra mucho en los efectos del LSD y partiendo de este reflexiona acerca del potenical terapéutico de los EAC. Estos estados, argumenta el antropólogo médico evolucionista, son inducidos por "*shamanistic healers*", en todas las culturas.

> The effects of psychointegrators upon sensory, behavioral, emotional, cognitive and psychodynamic experience and processing are reviewed to illustrate their adaptive advantages in stimulation of integrative information processing. Activation of prelinguistic aspects of brain function enhances human consciousness by integrating pre-linguistic social, emotional and behavioral processes with the frontal cortex`s linguistic and egoic aspects of consciousness and awareness. This systemic integrative effect of these substances is why i have introduced the term psychointegrator to refer to them (1996:12).

Winkelman hace un repaso de las ideas de "alucinógeno" y "psicodélico" argumentando la necesidad de una nueva mirada sobre el tema. La noción de

alucinógeno, como vimos, carga un sentido peyorativo que coloca en primera instancia el carácter de no verdad de aquello que la sustancia puede hacer ver o sentir. El argumento de Winkelman en este sentido va por el lado de la experiencia transcultural, pues de ese modo es posible observar interpretaciones de los efectos de esas sustancias como siendo reveladoras de verdades espirituales. Psicodélico, sugiere Winkelman, va en la misma dirección. Aunque el concepto haga referencia a la mente manifestándose, Winkelman apunta que las caracterizaciones de los efectos de estas sustancias no incorporan lo que él entiende ser un aspecto central, la experiencia fenomenológica que ellas producen. En este sentido, señala:

> I wish to suggest a more appropriate terminology, based upon the common characteristics of the systemic neurophenomenological effects of these substances. I propose that the neurophenomenological bases of these substances, in essence the congruence of neurophysiological effects and phenomenal experience, suggests their characterization as psychointegrators. The psychointegrators stimulate mental and emotional processes to force the organism towards an integrative holistic growth state (1996:17).

Winkelman, como dije, está interesado en el potencial terapéutico de los EAC, o mejor, como él mismo propone, en los Modos Integradores de Conciencia (MIC), o IMC, por su sigla en inglés (Winkelman, 2010). Con la idea de "sanadores chamánicos", (*shamanisitic healers*) se refiere al proceso de universalización de la institucionalización de las prácticas chamánicas basados en los EAC o MIC. Winkelman argumenta que estos sanadores utilizan los MIC debido a su potencial adaptativo de los sistemas de integración del funcionamiento del cerebro. "The biophysiological brain transformations underlying the induction of ASC [EAC]" sostiene Winkelman, "cause functional changes which facilitate the emergence of human capacities such as healing and divination, and the potentials embodied in visionary, transpersonal and transcendental experiences and realizations" (1996:21).

En definitiva, el término psicointegrador se refiere tanto a los efectos neurológicos como a las experiencias subjetivas con estas sustancias. La perspectiva neurofenomenológica explica las semejanzas transculturales de los efectos (Winkelman, 2010:145).

La perspectiva de Winkelman es de gran relevancia y en su excelente *Shamanism. A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing* (2010) desarrolla en profundidad los puntos mencionados antes, pero más allá de los aspectos biológicos y fenomenológicos de su propuesta, los cuales son sumamente interesantes y

merecen ser profundizados, desvían en cierta medida la atención del foco al que quisiera seguir atendiendo. Alucinógenos, enteógenos, psicointegradores, todos los términos refieren tanto a la sustancia en si misma como a aspectos de orden fenomenológico. Entiendo que otro aspecto antropológico fundamental, de carácter más relacional, queda subsumida en estos abordajes que privilegian lo sustancial y lo fenomenológico. Si bien es interesante apuntar al hecho de si las experiencias que las plantas de poder producen, por ejemplo, dioses o alucinaciones, son de carácter más o menos real, o de los aspectos biológicos que entran en juego en esas experiencias, entiendo que no se está reparando en la **relación** que se establece entre quien hace uso de una de estas plantas y el sentido que se le atribuye o los objetivos con los que se la consume.

En este sentido, una perspectiva interesante que trae a un primer plano una visión *emic* del proceso de utilización de estas plantas, viene de la mano del antropólogo Luis Eduardo Luna. Veamos.

3.1 Plantas de poder, relación y carisma

Luna ha introducido, a través de su trabajo con los vegetalistas peruanos, la idea que estos utilizan para referirse a determinadas plantas como plantas maestras o doctores. En sus trabajos de mediados de la década de 1980 Luna traslada la visión nativa como "*plant teachers*" (1984; 1986). En su publicación de 1984 Luna presenta esta idea que los propios sujetos con los que se involucra (vegetalistas peruanos) utilizan para referirse a los modos a través de los cuales adquieren el conocimiento necesario para curar y utilizar las plantas. Este aprendizaje, señala Luna, se realiza a través de las plantas maestras, plantas doctoras, que tienen espíritu y el poder de enseñar (a aquel que realiza de forma adecuada la dieta correspondiente para utilizarlas) las formas de trabajar con ellas para diversos fines.

Los vegetalistas estudiados por Luna son sujetos especialistas en el uso de plantas. Puede haber diferentes tipos de vegetalistas que se especialicen en determinada planta en particular, pero generalmente la ayahuasca ocupa un destacado lugar. Los vegetalistas, como los describe Luna, son aquellos sujetos que han aprendido, a través del uso de plantas, diferentes posibilidades de cura. Los vegetalistas también pueden ser llamados de "curanderos", "doctor", "maestro", "abuelito, "viejito". El próximo capítulo es dedicado enteramente a la cuestión del vegetalismo peruano, por lo que no entro en

mayores detalles aquí. Lo que importa destacar ahora es la relación que estos sujetos establecen con las plantas, al punto de llamarlas maestras, doctoras, y de las cuales, como ellos narran, a través del espíritu de estas plantas, pueden acceder al conocimiento que buscan, sea a través de una visión, de un canto (icaro), etc. En palabras de Luna,

> Among the vegetalistas of the Peruvian Amazon there are ideas similar to those of the various ethnic groups concerning ayahuasca and other plants. They say that ayahuasca is a doctor. It possesses a strong spirit and it is considered an intelligent beings with which it is possible to establish rapport, and from which it is possible to acquire knowledge and power if the diet and other prescriptions are carefully followed (1986:62).

Luna muestra que las plantas que son llamadas maestras, aquellas que enseñan, tienen algunas características como: producir alucinaciones cuando son ingeridas solas; modificar de alguna forma los efectos de la ayahuasca cuando se mezclan con esta; producir mareación, tener poder emético y catártico, producir sueños (Luna, 1984:6; 1986:63). Más allá de los efectos fisiológicos que estas plantas puedan producir, lo que meinteresa, decía, es señalar la relación que se establece con ella. Como muestra la cita anterior, los vegetalistas atribuyen una agencia a estas plantas y las consideran seres inteligentes con los cuales es posible establecer una relación de aprendizaje. Esto es, las plantas tienen poder de enseñar y dar poder a aquellos que las utilizan. Las plantas tienen poder.

Considerar estas plantas como plantas de poder, en el sentido aquí expuesto, trae una perspectiva que va más allá de las definiciones en función de sus efectos en el organismo y coloca en primer plano el aspecto relacional que se establece entre quien las utiliza y el espíritu que se le adjudica a la planta. Alucinógeno, enteógeno, psicointegradoras, son todas formas de definirlas en función de los efectos que producen, pero no necesariamente contemplan la posibilidad de establecer un vínculo con ellas. Es que la relación establecida entre los vegetalistas, por ejemplo, nunca deja de considerar al espíritu de la planta. Es ella, a través de sus manifestaciones, la que muestra. En interpretaciones de orden más racionalizado y psicologizado (como las que se dan en ámbitos neochamánicos), el espíritu de la planta se proyecta más hacia el interior del sujeto que la utiliza, y aunque no se anule por completo su existencia, se atribuyen los efectos a la pura conciencia individual, al propio inconsciente a ser develado e interpretado.

Lo que quiero llamar la atención es que si las plantas tienen poder, este poder es

también, en alguna medida, transferible a quien la utiliza. Si las plantas tienen poder y los sujetos que las utilizan pueden acceder a ese poder, no estamos frente a un sujeto chamán marginal, sino ante un nuevo sujeto con poder, que utiliza herramientas poderosas. Así como la figura del chamán se fue transformando pasando de ser un enfermo a un curador, las herramientas que utiliza también pasan por esta transformación, y de ser inductores de falsedades, pasan a ser maestras, con poder.

Como diría Max Weber, "el mas viejo de todos los 'oficios', el de mago, brujo o hechicero profesional" (2012:329) consiste precisamente en la administración del trance extático, induciendo lo que Winkelman llama Modos Integradores de Conciencia (MIC) (Winkelman, 2010). Vemos entonces que plantear la idea de que las plantas tienen poder implica subjetivarlas, dotarlas de agencia y espíritu. Los espíritus de las plantas, si bien pertenecen precisamente al mundo espiritual, son muchas veces dotados de cualidades humanas.

Cada una de las medicinas, de las plantas u hongos que se utilizan a lo largo de todo el continente americano como agentes sagrados, poderosos y en torno a los cuales giran buena parte de las cosmologías indígenas de los territorios donde cada una de ellas se da naturalmente, tiene su propio espíritu. Así, por ejemplo, muchas veces se hace referencia a la "abuelita" ayahuasca, y se le atribuye una personalidad que metaforiza su propia forma; retorcida, enredada, que sube y baja. La ayahuasca, siguiendo esta lógica, puede mostrar sus dos caras con facilidad, una de carácter muy amigable y amoroso y otra de estilo más duro o atemorizante. Incluso se atribuyen estas cualidades masculinas y femeninas a cada una de las dos plantas básicas que forman la bebida, la liana (masculina) y las hojas de la "chacruna" (femenina)[31]. Del mismo modo, el peyote, es llamado de abuelo, abuelo *hikuri* entre los huicholes. Al San Pedro se lo conoce así por que produce un estado como de llegada "al cielo", de ahí su nombre. Por otra parte, los hongos (honguitos) son espíritus infantiles. Se los conoce como los niñitos, "niños santos" y tienen un carácter juguetón, bromista. Así, se conforma una familia espiritual, un panteón en sentido weberiano, estados a los que se accede a través del uso de cada una de estas plantas u hongos.

Con estas características se podría decir, siguiendo un lenguaje weberiano, que las plantas tienen carisma. El carisma que poseen es justamente el que las convierte en

[31] Los aspectos de atribución de género a cada una de esas cualidades es un asunto bien interesante del que Evgenia Fotiou (2014) llama la atención y que es necesario profundizar en función de los discursos e imaginarios de género que reemergen en el neochamanismo.

plantas de poder. Cuando Luna se pregunta cómo hacer las preguntas adecuadas a sus interlocutores para comprender el hecho de que las plantas son maestras, que tienen espíritu, y recibe respuestas como "esta planta tiene medicina" (Luna, 1984), medicina, espíritu, abuelita, son el carisma de la planta. Pero el carisma de la planta, diferente de lo que sucede con el sujeto carismático, no puede existir en cuanto tal de no ser por la transmisión de ese carisma a aquel que lo busca. En el caso del sujeto carismático también existe el reconocimiento social que permite ese carisma, pero eso no significa que el sujeto reconocido como carismático traspase su carisma a quienes lo siguen. En el caso de las plantas carismáticas, se podría decir que son más "generosas" con su carisma. El carisma de la planta debe ser, primero, identificado ("esta planta tiene medicina"). Luego debe ser accedido, reconocido (utilizando la planta) para después poder ser transferido al sujeto que se dispone a aprender de esas plantas. Por ese motivo son plantas maestras, plantas de poder, pues ellas pueden enseñar el camino del desarrollo de propio carisma.

3.2 El poder de las plantas y de los chamanes que las utilizan: traducción y perspectiva.

La antropóloga luso-brasilera Manuela Carneiro da Cunha, y el etnólogo carioca Eduardo Viveiros de Castro aportan otras miradas sobre el tema del chamanismo. No se trata de unificarlas, sino de mostrar algunos trazos con los que ha sido caracterizado el chamanismo, esta vez, desde aportes provenientes de nuestro propio continente y enfocados precisamente, en sus trabajos empíricos, a los chamanismos específicamente amazónicos.

De algún modo, se subrayan en estas miradas los aspectos del chamanismo vinculados a su lugar periférico privilegiado en el conjunto social al que pertenecen. Ser periférico no es ser menos importante, todo lo contrario. Justamente por transitar los márgenes, se posibilitan en estos sujetos las miradas múltiples, la pertenencia a uno y otro mundo, emergiendo así la perspectiva y posibilidad de traducción.

Vimos que de forma clásica se ha definido al chamán como aquel que domina los estados de trance. El viaje chamánico está diseñado como forma de establecer comunicación con las dimensiones de la realidad que no son accesibles en estados ordinarios de conciencia. Considerando todas las cosas vivas, en el chamanismo, de

forma, digamos, animista, el chamán intenta aprender la lengua de las diferentes entidades para establecer contacto con ellas, comunicación posible vía modificación de la conciencia, lo cual muchas veces es alcanzado a través del uso de plantas de poder. Esta afirmación está presente en la literatura sobre el tema del chamanismo en general y sobre las plantas de poder en particular. El chamán es entendido por Manuela Carniero da Cunha (1998) como aquél capaz de comprender la lengua universal, lo que pensando junto a Walter Benjamin, identifica como el traductor.

Recuerdo una conversación que mantuvimos con un daimista (participante del Santo Daime) donde yo le preguntaba sobre su experiencia de tomar ayahuasca. Su respuesta fue con una pregunta benjaminiana. "¿Cómo haces para contar una miración[32]? [preguntó Guillermo] me sentía integrado a las flores, al viento..." (Scuro, 2012:62). Digo benjaminiana porque la pregunta de Guillermo es la misma que la de Benjamin respecto a la traducción, en definitiva, la problemática de la reproducción de la totalidad de un sentido único, o si se quiere, absoluto. Si Benjamin está preocupado con la incapacidad del lenguaje para rescatar el sentido original y que por lo tanto la traducción es siempre una reinterpretación, lo mismo sucede con quien haya tenido una experiencia de expansión de la conciencia a través del uso de plantas u otras formas. El lenguaje de las palabras parece ser siempre una profanación de esa experiencia que proviene de otro orden, de otro lenguaje. Y este es el punto que precisamente desarrolla Manuela Carneiro da Cunha (1998), juntando el concepto benjaminiano de traducción con el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro.

El perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2002) enfatiza la imposibilidad de pensar las cosmologías amerindias a partir de la distinción naturaleza-cultura. Por el contrario, en vez de existir una continuidad física y una discontinuidad metafísica (característica de "nuestra" cosmología) entre lo humano y la naturaleza, para el perspectivismo propuesto por Viveiros de Castro, lo que existe es una continuidad metafísica (animismo) y una discontinuidad física que permite las múltiples perspectivas. En otras palabras, en vez de proponer un multiculturalismo que preconiza la unicidad de la naturaleza observada por una multiplicidad de culturas, el etnólogo

32 Expresión con la cual los daimistas se refieren a los efectos que el Santo Daime puede producir. Aunque la palabra tenga una evidente connotación visual, las miraciones no se refieren únicamente a ese sentido, sino que envuelven otras impresiones o sentidos que serán comprendidos luego de la experiencia, es una sensación, en definitiva, una experiencia reveladora de algo.

propone un multinaturalismo, que enfatiza la existencia en el tiempo mítico de una condición original común entre humanos y animales compartiendo una misma Humanidad que, posteriormente, produciría seres de naturalezas diferentes. Esto equivale a decir que, en vez de una naturaleza vista por diferentes culturas (multiculturalismo), se trata de pensar, para el caso amerindio, de una cultura vista por muchas naturalezas (multinaturalismo). Viveiros de Castro prefiere argumentar su teoría recurriendo a lógicas "simétricas" a través de las cuales pensar, por ejemplo, que en las cosmologías amerindias, los animales son "ex-humanos" y no los humanos "ex-animales", como sería visto en la cosmología europea. Partiendo de este origen mítico común, Viveiros de Castro indica que, para los amerindios, existe la posibilidad del perspectivismo, es decir, la posibilidad de adoptar naturalezas diferentes, o sea, subjetividades diferentes (puntos de vista) a través de los cuales es posible adquirir conocimiento. Otra simetría: si la cosmología euromoderna preconiza un conocimiento basado en la objetivación, los amerindios, al contrario, valorizan la subjetivación (la capacidad de adoptar puntos de vista diferentes), como mecanismo de conocimiento. Quien posee ese poder transespecífico (de adoptar naturalezas diferentes) es, según Viveiros de Castro, el chamán. Aunque las perspectivas deban permanecer separadas "apenas os xamãs podem fazê-las comunicar, e isso sob condições específicas e controladas" (Viveiros de Castro, 2002:378).

O en palabras más claras al respecto, Luis Eduardo Luna describe:

> O Xamã, com frequência, se transforma simbolicamente (termo externo que na realidade não cobre a experiência subjetiva do xamã, para quem tal transformação pode ser real) em um animal, se cobre com sua pele ou usa uma máscara que o representa, executa danças ou sons que imitam seus movimentos ou comportamento. (...) No xamanismo do Alto Amazonas, com freqüência esta transformação se leva a cabo mediante alguma planta psicotrópica, sendo a ayahuasca, talvez, a de maior difusão e importância. A ayahuasca facilitaria a percepção multissensorial de 'energias' intimamente ligadas com objetos do mundo natural, e que seriam interpretadas como seres inteligentes (Luna, 2009:195).

La cita de Luna resume lo que se quiere decir respecto a las posibilidades chamánicas de adoptar otra naturaleza (transformación en animal, por ejemplo) que las plantas de poder vehiculizan y donde se accede a estados en los que es posible adquirir conocimiento. Este es el mecanismo de adquisición de conocimiento privilegiado, por ejemplo, en el chamanismo amazónico ayahuasquero, y que, como veremos a lo largo de los próximos capítulos, tiene importantes consecuencias en el neochamanismo. Más

específicamente, una herramienta fundamental de poder y trabajo dentro del vegetalismo peruano va justamente en la dirección de este conocimiento de la "lengua universal" a la que se refiere Carneiro da Cunha, a través del aprendizaje de icaros (cantos sagrados). Los icaros (desarrollo esto en el próximo capítulo) son en alguna medida ese lugar de conocimiento del lenguaje universal, o como diría Mircea Eliade, el lenguaje secreto:

> El futuro chamán debe aprender, durante la iniciación, el lenguaje secreto que utilizará durante las sesiones para comunicarse con los espíritus y los espíritus-animales. Esta lengua secreta la aprende, ya de un maestro, ya por sus propios medios, esto es, directamente de los 'espíritus' (Eliade, 2009:93).

Volviendo ahora a Carneiro da Cunha vemos que la antropóloga propone unir el concepto benjaminiano de traducción con el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro para pensar al chamán precisamente como el traductor, como aquel capaz de tener perspectiva, es decir, múltiples puntos de vista. Como sostiene Carneiro da Cunha,

> ...o problema geral do perspectivismo, aquele que Leibniz e Giordano Bruno descobriram, é justamente a questão da unidade, do invólucro, da convergência no sentido matemático, da série dos pontos de vista. Em suma, o problema da tradução. Não é sem dúvida fortuito que Leibniz e Benjamin adiantem uma solução semelhante: o que permite a totalização dos pontos de vista singulares e irredutíveis é a ressonância, a harmonia (Benjamin 1968:79, 81; Deleuze 1988:33). Na Amazônia, diríamos: é o xamã (Carneiro da Cunha, 1998:17).

Los aportes de Carneiro da Cunha y de Viveiros de Castro, aunque diferentes entre si y también diferentes a otras miradas en torno al tema, sirven para relativizar en alguna medida el eurocentrismo de Stuckrad, pues, aunque Taussig y Stuckrad estén absolutamente correctos en pensar el chamanismo en términos de proyecciones eurocéntricas, no podemos simplemente dejar de lado el trabajo etnológico de Viveiros de Castro o negar, como el mismo Taussig advierte, que de hecho existen conocimientos nativos productores de los más variados efectos. Puede existir proyección e invención en la figura del chamán y del chamanismo, eso es un hecho, pero no parece ser una proyección o una invención de la filosofía europea el conocimiento que algunos sujetos poseen. Estos sujetos pueden estar en mayor o menor contacto con los diferentes intereses que generan redes de circulación de sus conocimientos, teniendo mayor o menor grado de transformación o adecuación a los deseos de quienes ponen dichos conocimientos en circulación.

En qué medida emergen las proyecciones o los contenidos reales de conocimientos nativos, es lo que va transformando al chamanismo a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, convirtiéndolo en neochamanismo. Es precisamente ese dispositivo del neochamanismo el que posibilita la expansión, formación y transformación de los grupos, imaginarios y prácticas que presento en este trabajo. Pasemos entonces, para finalizar este capítulo, a ver algunos elementos en torno a la expansión del neochamanismo.

4. Dispersión y consolidación del dispositivo del neochamanismo

La dispersión y consolidación del dispositivo no se debe únicamente al flujo de discursos o imágenes, sino también al de objetos concretos, como las propias plantas (sustancias) que permiten el desarrollo de las técnicas de expansión de la conciencia.

En el caso de la ayahuasca el movimiento centrífugo desde su ambiente originario para los grandes centro urbanos, se observa con claridad a partir de le década de 1980. Este proceso se desarrolló, por ejemplo, en el caso de Brasil, a través de instituciones religiosas creadas hasta los años 1960, las llamadas religiones ayahuasqueras brasileras (Labate, 2004). En Colombia, la posibilidad de experimentar ayahuasca en ciudades como Bogotá es también de esa época[33] (Uribe, 2002**;** Sarrazin, 2008).

En Perú, al menos dos décadas antes del movimiento de los ’80, ya se estaban produciendo investigaciones en los lugares que acabarían siendo grandes centros de atracción turística, los usos de la ayahuasca en las ciudades amazónicas de Iquitos y Pucallpa. Actualmente el vegetalismo peruano se ha extendido mucho. Son varios los que llegan al amazonas peruano en búsqueda de curanderos, y a su vez, estos, viajan por

[33] También en Colombia, más recientemente, se observa cómo algunos Embera-Chamí se apropian de una práctica ajena, el uso del yajé, para incrementar las redes de influencia y prestigio de sus chamanes, y de esta manera, a través de designaciones genéricas como “médico tradicional” o “chamanismo” aprovechar los beneficios de ofrecer yajé a sujetos no emberas en las proximidades de las grandes ciudades (Losonczy y Rubiano, 2013). Apropiaciones de la ayahuasca por parte de poblaciones indígenas que no necesariamente la conocían o utilizaban es algo que se está dando en varios lugares. Sobre este tema, por ejemplo, ha tratado la tesis de Isabel Santana de Rose (2010) sobre las relaciones entre los guaraní en Santa Catarina, la ayahuasca y el camino rojo (Santana de Rose. 2010).

el mundo mostrando su trabajo.

En el contexto amazónico, el movimiento represivo al que me referí antes con el inicio del prohibicionismo y el descubrimiento masivo de estas prácticas produjo también una reemergencia de los chamanismos locales, ya que muchos se volcaron hacia esos lugares en búsqueda de los usos y conocimientos nativos asociados a las plantas psicotrópicas. Las dificultades para utilizar estas sustancias en contextos urbanos llevaron a muchos curiosos, investigadores, artistas, a buscar a los "guardianes" de estos conocimientos, muchas veces localizados en las profundidades de la selva amazónica. De la década de 1970 son precisamente muchos trabajos etnográficos relevantes en lo que respecta a los chamanismos amazónicos y los usos de plantas como la ayahuasca. Fue significativo en esa época el hecho de que Sebastião Mota de Melo hubiera asumido el liderazgo de lo que se convertiría en un frente expansivo importante del uso de ayahuasca, la continuación y modificación de la línea religiosa iniciada antes por Raimundo Irienu Serra, el Santo Daime[34]. Procesos similares se han dado antes con la institucionalización en forma de religión de los usos del peyote, creando la famosa *Native American Church*, procesos que menciona el antropólogo francés Roger Bastide como ejemplos de los mecanismos de adaptación y trasnformación de los milenarismos (Bastide, 2006) y que Johnattan Ott denominó como Reforma Enteogénica (Ott, 1998). En la actualidad, las plantas de poder circulan por todo el mundo. Una de las principales características del movimiento neochamánico de uso de plantas de poder es el lugar que van ocupando estas prácticas dentro de los sistemas de cuidados de la salud en términos generales. Aunque no necesariamente estén formalizados y profesionalizados en el sentido de adquirir una burocracia que los regule, los espacios donde estos saberes convergen fan formando ámbitos terapéutico-espirituales donde la búsqueda de bienestar es prácticamente una motivación común de todos quienes se acercan a estos espacios.

El giro comenzado en los años 1950, que alcanzara un cierto apogeo en los '80, vería un proceso de reemergencia e idealización a partir de la década de 1990 (Hamayon, 1998 citado en Stuckrad, 2002)

Cuando la antropóloga Jane Atkinson escribe su revisión sobre el tema del chamanismo, *Shamanism today* (1992), llama la atención respecto al proceso de

[34] Estas religiones surgen durante las décadas de 1930, 1940 y 1960. La bibliografía en torno al tema es amplia, entre ella, (Abreu, 1990; Goulart, 2004; Groisman, 1991, 2000; Labate, 2004; Labate y Araujo, 2009; MacRae, 1992; Oliveira, 2007; Soares, 1990).

reemergencia del tema, dado, entre otras cosas, el interés multidisciplinar por las temáticas de la consciencia, de los mecanismos terapéuticos y por el fuerte interés en las formas alternativas de espiritualidad. Al mismo tiempo observa que en ese momento la mayoría de la literatura sobre el tema aparece fuera del ámbito académico de la antropología. En la revisión que la autora hace de la literatura sobre el tema hasta ese momento, observa dos preocupaciones dominantes. Una relacionada a los aspectos psicológicos del propio chamán y otra centrada en el valor terapéutico de la cura chamánica. En lo que respecta a la primera tendencia los abordajes han centrado la atención en la cuestión del trance y de los EAC, al punto de identificar al chamanismo con los EAC prácticamente como sinónimo. En relación a la segunda tendencia Atkinson observa la influencia del propio sistema biomédico y de la interdependencia de estos sistemas (Atkinson, 1992).

Aquí entramos en un punto importante para lo que es el desarrollo del neochamanismo en cuanto dispositivo, que involucra, necesariamente, un encuentro de saberes, prácticas e imaginarios. El comienzo de cierta superposición de los sistemas biomédicos con los chamánicos (como llama la atención Atkinson) son un aspecto fundamental en la comprensión del desarrollo del dispositivo del neochamanismo. Además de ser un cruce de técnicas, es un proceso de legitimación y al mismo tiempo de expansión de todo un conjunto de nuevas posibilidades terapéuticas. Estas otras terapéuticas que provienen de una alteridad vista como potencial de cura.

Se trata de un cruce de técnicas que Taussig retrata muy bien cuando da cuenta de las relaciones interétnicas en Colombia al producirse búsquedas de cura en el Otro. Taussig muestra algunos ejemplos de invención de este Otro que, justamente, cura (Taussig, 2012). Siguiendo de cerca lo que Jean Langdon (2007) ha denominado como la primera etnografía realmente posmoderna, la de Taussig (2012) [1987], Atkinson enfatiza la necesidad de pensar el chamanismo como discursos y prácticas colocadas en relación a otros aspectos sociales, dejando de lado los abordajes del chamanismo *per se*. En este sentido, Taussig es sin duda un pionero al introducir su perspectiva que, más vinculada al marxismo y menos a la fenomenología, hecha luz a los estudios sobre chamanismo. Veamos algunos pasajes de la obra de Taussig para continuar profundizando en esta idea de proyección que el antropólogo australiano desarrolla como paño de fondo en las relaciones que involucran al chamanismo. Dice Taussig,

> Como con su trabajo manual, sus habilidades y su tierra, este poder de lo

> primitivo puede ser apropiado, en este caso al injertarlo en la mitología de la conquista, de tal manera que se pueda curar la enfermedad, adivinar el futuro, exorcizar las haciendas, obtener y conservar la riqueza y, sobre todo, mantener a raya a los vecinos envidiosos. Pero a diferencia de la tierra y del trabajo, este poder no yace en manos de los indios o de los negros. Más bien fue proyectado sobre ellos y sobre su ser, y en ninguna parte tanto como en la imagen del chamán. Al tratar de apropiarse de este poder, vimos cómo los blancos concretaban su mitología del salvaje pagano, sujeto ya a su poder, y al hacerlo buscaban salvarse de una civilización que los atormentaba tanto como a los primitivos sobre los cuales proyectaban sus *anti-egos* (Taussig, 2012:214).

Resulta evidente que estamos frente a otra forma de concebir al chamanismo, una mucho más desafiante en lo que respecta a las relaciones de poder que se establecen en torno a este conjunto de sujetos y prácticas. Si cabe aun alguna duda de la relevancia que tiene la mirada de Taussig para poder emprender una serie de abordajes de carácter más crítico, basta entonces la siguiente cita de su famoso "Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje":

> La ironía no se circunscribe al hecho de que los llamados indios forman una pequeña porción de la población. Los indios figuran también entre las clases más pobres, más oprimidas y más marginadas, y tiene además fama de maliciosos, cuando no de francamente malvados, además de su ignorancia y estupidez. Todo el mundo sabe que el indio es malicioso. El por qué se les atribuyen poderes mágicos es en consecuencia una cuestión intrigante y, además, políticamente importante dado que la magia del indio es intrínseca no sólo a su opresión sino también a la red de religión popular y de curación mágica del infortunio en todo el conjunto de la sociedad, para no mencionar a los antropólogos (como yo) que la estudian. Esta atracción mágica no es solamente un objet d`art colonial astutamente labrado; es también un objeto restaurado y revitalizado. No es sólo primitivismo sino modernismo del Tercer Mundo, una reelaboración neocolonial del primitivismo (Taussig, 2012: 217).

La obra de Taussig marca un estilo significativo a la hora de establecer relaciones entre el chamanismo y otras dimensiones sociales, algo que desemboca en una lectura de carácter crítico sobre la realidad observada y que resulta fundamental, como giro, en la literatura sobre el tema. Vemos que el concepto de chamanismo no está libre de problemas y críticas. Pero entonces, ¿cómo relacionarnos con los fenómenos que observamos y que son de alguna forma herederos de esta nomenclatura?

Ahí es donde debemos adentrarnos plenamente en la idea de neochamanismo justamente como intento desarrollarla en este trabajo, es decir, como un dispositivo. Las proyecciones a las que refiere Taussig no son unidireccionales, y tampoco, por el hecho de ser proyecciones, dejan de tener, los objetos-sujetos sobre los que recae dicha

proyección, unas características (en este caso saberes, prácticas) "reales" que hacen posible esa proyección.

Otras miradas, como las de Thomas DuBois hacen un buen resumen de lo que se ha denominado como neochamanismo, colocando, como es común en la literatura sobre el tema, los marcos de referencia en las publicaciones de Castaneda de 1968 y de Michael Harner de 1980. Una de las principales características del neochamanismo señaladas por DuBois, es precisamente una característica compartida con un amplio conjunto de otras prácticas contemporáneas, esto es, su eclectisismo. DuBois defiende el uso del término neochamanismo en vez de chamanismos contemporáneos, para diferenciarlo de los chamanismos que también suceden en forma contemporánea y que no estarían tan dentro del circuito "blanco". El neochamanismo estaría más relacionado al proceso de producción literaria (principalmente antropológica) sobre el tema del chamanismo. El neochamanismo debe más a las expectativas de blancos de clase media que al propio chamanismo *stricto sensu* (DuBois, 2009).

Espiritualismo ecléctico es la fórmula que elije Alice Beck Kehoe para describir las prácticas de los sujetos de clase media, formados, que se piensan a si mismo como en un continuo crecimiento espiritual y que entienden que las iglesias institucionalizadas de sus padres no los proveen de la experiencia transformativa que ellos buscan. En este sentido la autora se pregunta por qué estos sujetos no buscan estas experiencias en el campo, por ejemplo, pentecostal, donde se habla en lenguas, se danza, se tienen visiones, etc. (Kehoe, 2000:85). En este punto emerge claramente una perspectiva weberiana que privilegie la mirada entre religión y sociedad, donde el componente de clase social resulta un factor importante.

Resumir el marco de surgimiento de este dispositivo nos ayuda a comprender mejor a los sujetos que lo conforman, sus trayectorias, deseos y búsquedas. El antropólogo uruguayo Ismael Apud retrata muy bien ese escenario.

> Tenemos la equivalencia entre psicoterapeuta y chamán, la popularización del uso de sustancias psicoactivas, la concepción de los estados alterados de conciencia como vía regia para conocimiento del self, la reivindicación política del uso de sustancias para la liberación de la conciencia, la identificación de la experiencia extática como contacto con lo trascendental y sagrado, y los movimientos contraculturales críticos de la cultura occidental en sus diversas manifestaciones: feminismo, ecologismo, psicodelia, rock, indigenismo, movimiento hippie, movimientos antinucleares y antibelicistas. El neochamanismo será el producto de múltiples emergencias históricas, de allí los diversos discursos que lo recorren: posturas ecologistas y de reivindicación por la "madre tierra",

> recuperación de "saberes ancestrales" en armonía con la naturaleza, crítica a la racionalidad científica, purificación de los males de la civilización occidental, creencias animistas en espíritus tanto de seres vivos como de seres inanimados, y diversos sincretismos científico-religiosos (Apud, 2013:20).

Es el proceso que surge de este escenario el que Kocku von Stuckrad prefiere llamar, en vez de neochamanismo, como "*modern western shamanism*" (Stuckrad, 2002). Tanto Atkinson como Stuckrad identifican en el neochamanismo o chamanismo occidental moderno, un común denominador relacionado a unos discursos y prácticas de "retorno a la naturaleza". Para Atkinson, el neochamanismo o chamanismo urbano presenta en las décadas de 1980 y 1990 (y yo agregaría muy especialmente a partir de los años 2000) lo que el budismo y el hinduismo ofrecieron en las décadas precedentes. Siguiendo a esta autora, el neochamanismo se caracteriza por un apelo de las cualidades democráticas que evaden las jerarquías institucionalizadas. El nuevo chamanismo, continúa, es compatible con el énfasis contemporáneo en la autoayuda y los resultados inmediatos (1992:322). Por otra parte, Stuckrad coloca el énfasis en la influencia europea respecto a la relación del neochamanismo con la naturaleza y subraya que, en vez de tratarse de una degeneración híbrida de las culturas indígenas o un *bricolage* de espiritualidades, los chamanismos modernos occidentales (neochamanismo) responden al movimiento contra la mecanización y el desencantamiento de la naturaleza, el cosmos y el ser humano (Stuckrad, 2002:791), y agrega:

> In contrast to mechanistic science, which has been endemic in Europe since the sixteenth century, modern western shamanism focuses on nature`s holistic experiencing, which not only tries to bind humans back to the cosmic unity but also allows for a (re)sacralization of living nature. This religious 'charging' of the philosophy of nature is then ritualized and formalized within the neoshamanic context. Artists and shamans are the virtuosos of a trans-species communication. Like ancient Orpheus, they know the language of nature; they journey into those realms of reality that are veiled to other people. Being captured by this powerful orphic image, neoshamans and shamanologists from earlier centuries are closely related (Stuckrad, 2002:792).

Asistimos a un proceso a través del cual, en el neochamanismo, se "democratiza" el acceso a los saberes chamánicos y a sus potencialidades. En clave muy psicologizada, volcada a la introspección y resolución de aspectos individuales y no tanto hacia la solución de aspectos de la realidad exterior o social, se desarrolla una proliferación de estas prácticas cuyas especificidades irán mostrando los próximos

capítulos.

En definitiva, vemos una diversidad de aproximaciones en torno al chamanismo y al neochamanismo. Proponer observar al neochamanismo en términos de dispositivo, que por un lado pone en circulación una serie de narrativas y conocimientos con potencial interpelante de los paradigmas hegemónicos, al mismo tiempo en que surge precisamente de un contexto de modernidad/colonialidad re-exotizante de "lo indígena", me hace tomar una posición entremedio de aquellas que plantean extremos. Unas hacia la escencialización de la figura del chamán y el chamanismo (que en diferentes versiones se puede observar en las miradas de Eliade e incluso en las de Carneiro da Cunha o Viveiros de Castro) y otra hacia el extremo crítico del que Kehoe puede ser un ejemplo. Considero importante no limitar la observación a uno u otro extremo, sino a comprender que en el dispositivo del neochamanismo, se ponen en circulación una serie de elementos que, si bien pueden idealizar o escencializar a la figura del chamán o a "lo indígena" de modo general, también hace posible que otras narrativas relativizadoras de los modos dominantes de acción característicos de la modernidad/colonialidad sean puestos en circulación. El desarrollo de los próximos capítulos muestran elementos que van a permitir un mejor análisis al final de este trabajo.

Para comenzar, se desarrolla en el próximo capítulo una de las modalidades de neochamanismo presentes en el Uruguay, el vegetalismo peruano. El capítulo muestra sus principales características y los mecanismos a través de los cuales esas prácticas llegan al Uruguay, observando la forma en que se llevan adelante en un centro holístico específico llamado Ayariri. Veamos.

Capítulo 2

Vegetalismo amazónico peruano

El conocimiento y uso de una gran variedad de plantas por parte de algunos habitantes de la región amazónica peruana ha llevado a denominarlos como vegetalistas. La más conocida de las plantas que utilizan es la ayahuasca, la cual ocupa un lugar importante en sistemas chamánicos amazónicos. Entre vegetalistas (y no únicamente entre estos) se la considera una maestra, una abuela que, entre otras cosas, ayuda a conocer los usos de otra gran cantidad de plantas. En la región amazónica peruana, aunque la ayahuasca ocupe un lugar importante, no es la única planta utilizada en los procesos de cura, adivinación o maleficio. El término vegetalista aparece empleado en trabajos académicos por el antropólogo colombo-brasilero Luis Eduardo Luna (1986). En las décadas anteriores a su trabajo no parece ser común encontrar ese término para referirse a quienes utilizan estas plantas. Por ejemplo, en el clásico de 1972 "*Visionary Vine*" de la antropóloga estadounidense Marlene Dobkin de Ríos (resultado de su etnografía en Iquitos durante la segunda mitad de los años 1960) no encontramos ese término sino el de ayahuasquero, maestro o chamán (Dobkin de Rios, 1984). Quienes han sido más estudiados y quienes han producido en buena medida un efecto de repercusión global de sus conocimientos y prácticas en torno al uso de plantas maestras, son los sujetos llamados vegetalistas, curanderos, aquellos que trabajan con plantas. Son sujetos con mayor o menor cercanía/linaje a grupos indígenas del amazonas peruano y con varias generaciones de influencia no indígena (cristiana, urbana).

Son, generalmente, aquellos a quienes se ha nombrado históricamente como mestizos[35]. Estos vegetalistas han entrado en las últimas décadas en un amplio campo

[35] Aunque el término vegetalista refiere mayormente a los llamados "mestizos", el vegetalismo como tal no se limita exclusivamente a estos sujetos. Por ejemplo, Beatriz Labate, cuando se refiere a vegetalismo, lo hace pensando en una categoría que incluya también a algunos grupos indígenas de la amazona peruana como los Ashaninka o los Shipibo (Labate, 2014:182).

de circulación de sus saberes y prácticas, generando grandes movimientos de sujetos en búsqueda de "auténticos chamanes", producidos en tanto "sujetos locales"[36] (Appadurai, 2001).

1. En busca de autenticidad/ancestralidad.

Es común encontrar en la literatura y en los discursos de la inmensa mayoría de los participantes en prácticas asociadas al uso de la ayahuasca, una repetida e indiscutida asociación de esta bebida y sus usos con los pobladores originarios de la región amazónica. La asociación puede ser correcta para algún grupo indígena particular de la región amazónica donde se da lo que generalmente se conoce como chamanismo ayahuasquero. Pero la inmediata asociación de los usos milenarios de la ayahuasca a un conjunto de poblaciones indígenas del amazonas y su corolario, el gradual proceso de pérdida de autenticidad en los usos de la bebida a medida que estos se alejan de las poblaciones que habitan el interior profundo de la selva, esconde un simplismo que no permite ver la complejidad de los procesos históricos particulares que han afectado a la región amazónica donde se desarrolla el chamanismo ayahuasquero.

¿Quiénes son los "verdaderos" conocedores de los usos de la ayahuasca? ¿Quién le enseñó a quién? La asociación entre indígena y ancestralidad es tan fuerte que muchas veces impide ver los procesos de incorporación de prácticas "recientes" por parte de estas poblaciones[37].

El movimiento que lleva a enfatizar la ancestralidad de quienes ahora tienen para enseñarnos, es parecido (invertido) al que antes los clasificó como "sin historia". Mágicamente, han pasado de no tener historia a tener un conjunto de conocimientos

---

[36] Appadurai se refiere, por ejemplo, a una lectura de los ritos de pasaje en tanto "formas de corporizar y personificar lo local así como de localizar los cuerpos dentro de comunidades definidas social y espacialmente" (2001:188). En ese sentido, Appadurai se refiere también a la producción de un conocimiento local, que, "tiene que ver, sobre todo, con la producción de sujetos locales confiables así como con la producción de vecindarios igualmente localizados y confiables, dentro de los cuales tales sujetos puedan ser reconocidos y organizados" (:190).

[37] Tal puede ser el caso de algunos grupos indígenas que incorporen los usos de la ayahuasca a partir de los conocimientos de otros indígenas u otras poblaciones, como mencioné en el capítulo anterior.

milenarios. Ambas posturas deben encontrar un punto medio en el entendido de que, tanto una como la otra, son producto de un "nosotros" que ha representado históricamente a un "ellos". La línea que separa los procesos de idealización, de aquellos que anulan y subalternan, parece ser bastante frágil, sinuosa y maleable.

Veamos entonces una hipótesis bastante desafiante en este sentido, contraria a asociar inmediatamente el chamanismo ayahuasquero con las poblaciones originarias del occidente amazónico (visión mayoritaria), desarrollada por el antropólogo escocés Peter Gow (1996). La problemática comienza desde el momento mismo en que se desarrollan una serie de categorías de orden social con pretensiones analíticas, tales como las utilizadas para clasificar y ordenar la estructura social amazónica en tres grandes grupos de individuos: los indios (habitantes originarios de las profundidades de la selva); los blancos (aquellos "gringos" provenientes de un mundo exterior impulsores de una relación de tipo dominante sobre los originarios); y los mestizos (descendientes de la mezcla entre los dos primeros grupos). En el análisis de Gow los mestizos aparecen como un grupo que ocupa un lugar central en la estructura social amazónica. Proponiendo una mirada espacializada en relación a los lugares que ocupan cada uno de estos tres grupos en el ámbito amazónico (ciudad, selva, y ríos que conectan a ambos) Gow enfatiza la centralidad de los mestizos en el sentido de que estos desarrollan estrategias, redes, parentescos con los otros dos grupos, situándose de este modo **en medio** de una organización social compleja como la amazónica. El quedar en este lugar entremedio, permite a los mestizos, por un lado, poder construir vínculos con uno y otro mundo, pero, al mismo tiempo, sostiene Gow, no pertenecen de hecho a ninguno de los dos. Lo cierto es que en el análisis tentativo de Peter Gow (él mismo reconoce que no es más que una hipótesis y que carece de mayores evidencias para afirmarlo) lo mestizo, y lo urbano, toman un carácter mucho más relevante a la hora del desarrollo de un chamanismo ayahuasquero que las propias poblaciones indígenas de la región. Si la mayoría de los aportes y visiones sostienen que el proceso de circulación de la ayahuasca tiene un sentido, digamos, selva-ciudad, o indígena-mestizo, Gow propone una dirección inversa, haciendo de la ciudad y lo mestizo lugares centrales a partir de los cuales se habría producido el efecto de circulación del chamanismo ayahuasquero. Y esto tiene otra fuerte consecuencia en el imaginario sobre estas prácticas. Lejos de hacerlas milenarias o prehispánicas, Gow enfatiza el contexto colonial en el que se han desarrollado. Más específicamente, Gow sostiene que la influencia de las misiones jesuíticas y franciscanas fueron determinantes, junto a la coyuntura socio-sanitaria de la

región en esa época, para el desarrollo de un chamanismo centrado en el uso ritual de la ayahuasca con fines curativos. En sus propias palabras,

> The ayahuasca curing ritual, and the network of meanings in which it operates, shows the signs of its own evolution over the past three centuries in Amazonia. Within it can be found evidence of its origin in a specific social milieu, the early Jesuit and Franciscan missions of the region, and in the specific context of the massive disruption caused by epidemic illness to certain indigenous populations. I argue that while the ayahuasca curing ritual evolved in this specific milieu, it was able, because of its very form, to expand to the region as a whole as the mission system was transformed by the rubber industry, which formed the basis of the contemporary socioeconomic system of the region (Gow, 1996:92).

Como el mismo Gow advierte, a su hipótesis le faltan muchos datos que puedan dar cuenta en mayor medida de su propuesta. Creo que es necesario introducir aquí una advertencia. Si bien Gow invierte el sentido en el que se produce el flujo de los usos chamánicos de la ayahuasca en el ámbito amazónico, y de indios-mestizos lo convierte a mestizos-indios/blancos, lo que yo interpreto de su propuesta es que su preocupación es con el proceso de expansión de un sistema chamánico ayahuasquero con chamanes poderosos y no tanto con el origen del uso de la ayahuasca en sí misma. Dicho de otro modo, entiendo que Gow no pretende encontrar el origen mismo del uso de la ayahuasca, sino más bien las condiciones que hicieron posible su expansión y que es lo que en definitiva construye las bases de lo que hoy es una circulación a escala global de un heterogéneo sistema de prácticas llevadas adelante por poderosos (y por lo tanto, a los que se les ha dado ese poder) chamanes. Al contrario de las miradas más exotizantes productoras de imaginarios donde lo indígena es sinónimo de ancestralidad y por lo tanto de autenticidad, Gow desvaloriza la cuestión del origen como problema. Aunque Gow enfatice,

> Most histories of ayahuasca see it as indigenous to the pre-Columbian cultures of the area and as a recent import into urban mestizo contexts. This seems highly unlikely, given the pervasive association of ayahuasca shamanism with mestizo people and the actual flow of shamanic knowledge from the cities to the forest. Against this approach. I suggest that the origins of ayahuasca shamanism should be sought in the origins of mestizo as a social category and in the origins of Amazonian cities (Gow, 1996:105).

Insisto en la necesidad de distinguir elementos diferentes. Por un lado, el uso de la ayahuasca en cuanto tal. Por otro, la producción de un complejo sistema que se

expande. Resumiendo, Peter Gow (1996) enfatiza, en relación a los orígenes de la ayahuasca y del chamanismo ayahuasquero, el rol de los "mestizos" en el proceso de expansión de esas prácticas. Pero referirse a una población "mestiza" implica, a su vez, reconsiderar las categorías raciales de clasificación social. En este entendimiento sugiero la posibilidad de comprender la eficacia de los conocimientos y prácticas en cuestión en términos de pensamiento fronterizo. El pensamiento fronterizo, señala Mignolo, "se distingue de formas parecidas como mestizaje, en la medida en que 'mestizaje' es una expresión inventada desde la perspectiva del poder" (Mignolo, 2013:51). Y continúa argumentando el semiólogo argentino: "El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él" (:51), con lo que cual Mignolo afirma que el pensamiento fronterizo "es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad" (Mignolo, 2013:51).

Los vegetalistas, entonces, pueden ser pensados, más que como "mestizos", como sujetos de este pensamiento fronterizo, es decir, sujetos con una habilidad y capacidad de negociación y tránsito entre diferentes mundos. La comparación no es únicamente una sustitución de los términos "mestizo" por "pensamiento fronterizo", sino que se debe precisamente a que estos vegetalistas operan realmente como agentes de dos mundos, pues ellos pueden pensar y actuar según dos lógicas que parecerían diferentes. La de sus "tradiciones", conocimientos y vínculo con el mundo indígenas, con las expectativas y deseos de quienes buscan sus conocimientos, generalmente provenientes de un mundo "blanco" también ajeno/cercano a ellos.

Incluso, esta posición "entremedio", este pensamiento fronterizo es, según el especialista Stephan Beyer, un aspecto legitimante y de prestigio entre los vegetalistas, en función del vínculo que puedan desarrollar hacia uno y otro lado de este "entremedio". La asociación con lo indígena, hacia un lado, es fuente de prestigio, en este entendimiento de asumir a los indígenas como las verdaderas fuentes de acceso al conocimiento chamánico. Todo lo que se adquiera directamente de ellos es poderoso. Hacia el otro lado, el vínculo con el mundo "occidental" y su biomedicina, que goza de un elevado estatus social, ayuda a legitimar y ampliar las redes de influencia de los vegetalistas (Beyer, 2010:199).

El espacio que abre el pensamiento fronterizo es condición de posibilidad para el devenir del dispositivo del neochamanismo. En ese espacio y sus metamorfosis radica

una parte de las relaciones posibles que se llevan a cabo en torno suyo. El dispositivo del neochamanismo pone a disposición, hace emerger, la permanente posibilidad de toma de decisiones respecto a los tipos de relaciones que son factibles de llevarse adelante entre sujetos provenientes de diferentes ámbitos de pensamiento, es un espacio de mediación cultural.

Si bien existe una fuerte tendencia "romántica/neocolonial" de asociación del chamanismo ayahuasquero como paradigma de lo prístino inmaculado, la producción académica más reciente sobre estos temas ha alcanzado un grado de análisis que permite deconstruir estas asociaciones entre ayahuasca-indios-ancestralidad y comprender el éxito de estas prácticas en el marco de una contemporaneidad que las produce y consume. En este sentido, coincido con la visión de Oscar Calavia Saéz, quien en el prólogo al más reciente libro sobre chamanismo ayahuasquero (Labate y Cavnar, 2014) resume de buena manera la necesidad de adecuar la perspectiva y comprender los procesos actuales en clave de efectos que se producen, lo cual es precisamente lo que intento desarrollar en este trabajo, considerar las discursividades, prácticas y efectos, más que las esencias u orígenes. Que unos hayan producido un gran dispositivo no significa ignorar los componentes que lo conforman, ni tampoco pensar la posibilidad de un retorno a las "fuentes" luego de adaptaciones. En palabras de Oscar Calavia Saéz,

> It seems obvious that some Amerindian someplace in the Amazon invented it [ayahuasca]; perhaps many centuries ago, perhaps more recently. In any event, we should discard the possibility that the inventor`s own descendants, if there are any, preserve the original mode of usage. If Amazonia is as historical as we have just claimed it to be, it is more likely that these hypothetical heirs to Ur-ayahuasca have also adopted one of the all-new ayahuasca variations, after having already forgotten –who knows, maybe long ago- the original version (Calavia Saéz, 2014:xxi).

El punto de Calavia Saéz es comprender la efectividad, en el sentido del éxito, de las prácticas ayahuasqueras y así, evitando la aporía de pretender hallar orígenes auténticos, comprender los acontecimientos actuales en términos de intercambio cultural.

> Nothing prevents a gringo from becoming a legitimate shaman in his or her own right. And yet this same expansive capacity that extends to nonindigenous foreigners also confers strength and authority on indigenous claims to autochthony. It is not as paradoxical as it sounds. Ayahuasca is now the motor of a missionary enterprise that indigenous Amazonians have directed toward the same societies that bombarded them with their missionaries for centuries. The dialog has finally gained some symmetry (Calavia Saéz, 2014:xxii).

Parece que estaríamos realmente frente a un encuentro de saberes, de epistemologías. En buena medida, el dispositivo del neochamanismo articula esas posibilidades. Pensar el saber de los vegetalistas en cuanto pensamiento fronterizo garantizaría unas condiciones de diálogo a partir de las cuales sea posible el intercambio de conocimientos. El dispositivo del neochamanismo, en principio, podría ser el espacio para esa posibilidad. En lo que respecta al vegetalismo, veamos a continuación algunos hitos que lo caracterizan.

2. Del caucho, acontecimiento y fronteras

Si el neochamanismo es un dispositivo, un acontecimiento que ayuda a conformarlo se sitúa en el amazonas de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX. Fue el contexto de explotación del caucho lo que produjo la expansión del chamanismo ayahuasquero a lo largo de la cuenca amazónica y la base a partir de la cual se desarrollarían las formas que conocemos actualmente de uso de esta bebida. Como afirma Gow "I suggest that as rubber production and debt relations expanded into the world of the forest Indians, so did ayahuasca shamanism" (Gow, 1996:109). Esto no significa negar los posibles orígenes ancestrales del uso de la ayahuasca o sus milenarias prácticas. No parece fácil imaginar que un complejo sistema chamánico ayahuasquero se haya desarrollado de la noche a la mañana y que se limite a no mucho más de ciento treinta o ciento cuarenta años, marco que daría el acontecimiento de la explotación del caucho. Sin embargo, sí es razonable sugerir este episodio histórico como el momento (acontecimiento) en que, de hecho, se produce un encuentro de saberes e intereses, prácticas y situaciones concretas que derivan en la formación de un dispositivo tal como se desarrolla actualmente en forma de neochamanismo, en este caso en su componente vegetalista.

La brutal explotación del caucho y todas sus consecuencias no se limitaron a un único país amazónico, sino que tuvo efectos transnacionales (globales, pero me refiero a transnacionales entre los países amazónicos). Por ejemplo, en el caso colombiano, la clásica etnografía que da cuenta de ese proceso y sus efectos en los temas que nos conciernen es la de Michael Taussig (2012). En Perú y Brasil también hubo consecuencias en lo que refiere a la formación de los chamanismos ayahuasqueros.

Como menciona Luis Eduardo Luna, algunos vegetalistas junto a los que él desarrolló su trabajo, narran haber aprendido las técnicas del uso de la ayahuasca a través de los caucheros de la región, que a su vez (y aquí se reproduce la lógica del sentido indígena-mestizo/blanco en la circulación de la ayahuasca) habrían aprendido de los indígenas a los que probablemente hayan tenido que recurrir para curar las enfermedades o problemas que los afectaban en esa época (Luna, 1986).

Imagen 1: Mapa de la región amazónica indicando localidades donde realicé actividades de campo. Extraída de Google Earth.

Lo mismo me ha tocado conocer de la narrativa de Don Pancho, un curandero que tuve oportunidad de conocer en Tabatinga, en la triple frontera entre Perú, Brasil y Colombia y quien recuerda sus épocas de trabajo en el caucho y de sus inicios con la ayahuasca a través de maestros peruanos.

Don Pancho tiene más de noventa años y continúa preparando ayahuasca y ofreciendo sus servicios a quienes lo procuran. Su trabajo apunta directamente a la resolución de afectaciones de todo tipo en los sujetos que llegan hasta él en busca de cura. Resulta curioso observar las continuidades y rupturas que se producen al cruzar una frontera. En el caso de Don Pancho, ubicado exactamente en la triple frontera mencionada, se ponen en juego estas cuestiones. Habiendo aprendido en buena medida de maestros peruanos, luego fue haciendo su propio trabajo incorporando algo de la

parafernalia y mitología peruanas, pero al mismo tiempo "liberándose" mucho de eso. Lo que pude observar es que Don Pancho trabaja de una forma muy simple, sin demasiados elementos que construyan un *setting* "cargado". Su clientela es mayormente local, de la zona, y no tanto "gringa", como sucede mayormente entre reconocidos vegetalistas peruanos. Este puede ser uno de los aspectos que hagan que su puesta en escena no sea tan "montada" o llena de artilugios como a veces puede parecerlo cuando nos aproximamos de curanderos o vegetalistas que trabajan mayormente con un público "gringo"[38].

Imágenes 2 y 3: Don Pancho en su casa y preparando ayahuasca. (Foto del autor, marzo 2013, Tabatinga).

Por otro lado, en igual contexto de "avance sobre el amazonas", pero ya en territorio brasilero (brasilerizado), se produce un encuentro entre Raimundo Irineu Serra y quienes le enseñaron los usos de la ayahuasca, hecho que derivó en la fundación de diferentes corrientes religiosas. Si bien el momento exacto de este encuentro no es del todo preciso y algunos autores sostienen que el contexto de explotación del caucho fue menos relevante en los comienzos de las religiones ayahuasqueras brasileras, toda la región pasaba por un proceso de explotación de recursos y demarcación de límites, de "conquista" de la selva, atravesada por los diferentes "*booms*" del caucho.

Entre la explotación del caucho, el avance sobre el amazonas y la demarcación

[38] En el ámbito amazónico la categoría "gringo" suele tener un uso más amplio del que generalmente estamos acostumbrados a ver utilizado para "estadounidenses" o "angloparlantes" y la categoría es aplicable también a "latinoamericanos", es decir, a todos aquellos foráneos al ámbito amazónico.

de los límites de los actuales Estados-nación que comparten el amazonas (principalmente las fronteras entre Bolivia, Perú, Ecuador, Brasil y Colombia) se desarrolló en el cambio de siglo una impactante transformación en toda la región, que además de constituir las bases del futuro dispositivo, "nacionalizó" de algún modo a los diferentes grupos indígenas para quienes las nuevas fronteras no hacían necesariamente sentido. Las relaciones que se dan entre las prácticas chamánicas o curanderiles, entre conocedores de la ayahuasca u otras plantas, varía entre los diferentes grupos que las llevan adelante. Las diferentes tradiciones de uso van marcando diferencias en las prácticas. Las mitologías de origen de la ayahuasca son múltiples. Al mismo tiempo, es observable que la narrativa de las naciones a las que esas prácticas acaban siendo circunscritas, constituye un aspecto de distinción importante en la concreción de las mismas.

El ejemplo de Don Pancho y la triple frontera ayuda a pensar cómo las fronteras nacionales y las propias narrativas del Estado-nación, se sobreponen a las prácticas que desbordan estos límites. O pensando junto a Arjun Appadurai, el ejemplo en cuestión se coloca entre la construcción de un sujeto local y la construcción de un sujeto nacional (Appadurai, 2001). Don Pancho ha tenido maestros de la línea peruana, por lo tanto, lo que hace, sigue esa tradición. Pero resulta extraño decir "línea peruana", cuando no se trata exactamente de la existencia de una "línea peruana" sino de diferentes formas de trabajo provenientes de diversas tradiciones indígenas y mestizas. Si bien Don Pancho es brasilero (mejor debería decir que es de la frontera) no por eso se enmarca en ninguna de las corrientes religiosas brasileras ayahuasqueras. Pancho conoce las formas de usar otras plantas, no únicamente la ayahuasca. Incluso recuerdo oírlo contarme de su padre, quien, en las imágenes reveladas Don Pancho, iba hasta el río con su *cachimbo*[39] (pipa) y allí, una vez que fumaba, tenía el poder de ingresar al mundo submarino y permanecer en él durante días. A veces lo iban a buscar, otras veces ya sabían que su padre volvería solamente algunos días después, con los cuentos de sus viajes submarinos y sus encuentros con los seres de ese mundo. Oír a Don Pancho contarme estas cosas de su

[39] Jean-Pierre Chaumeil menciona a la "cachimba" como uno de los principales accesorios dentro del chamanismo Yagua, junto también a la "*chacapa*" (ramo de hojas secas), considerado el más importante instrumento del chamanismo sudamericano (Chaumeil, 1983:67), ambos utilizados por Don Pancho. De hecho, los tipos de cachimbo utilizados por los yagua que muestra Chaumeil son muy similares al que le vi utilizar a Don Pancho y a un aprendiz suyo que conocí en los días que estuve con él en Tabatinga. Parte de la transmisión de sus "protecciones" a su aprendiz consistieron en "limpiar" el cachimbo de éste mientras preparaban ayahuasca, depositando la pipa dentro de la olla en la que se cocinaba la bebida.

padre me hacía pensar en las descripciones de Jean-Pierre Chaumeil sobre el chamanismo Yagua, donde se describen estos viajes submarinos, precisamente, en la frontera en cuestión (Chaumeil, 1983; 2003). Del mismo modo, el poder de adentrarse en este mundo que vive bajo el agua y del cual es posible tener conocimiento y diálogo, además de navegarlo y llegar a ciudades maravillosas, tal como lo cuenta Don Pancho, es descrito por Stephan Beyer como una de las características de los *Sumi*, "a master shaman who has the ability to go at will into de underwater realms" (Beyer, 2010:201).

Don Pancho realiza cantos a lo largo de la ceremonia, como los vegetalistas peruanos y prepara la ayahuasca como ellos. No realiza dietas en el sentido como las hacen estos últimos. Pancho trabaja mucho menos para "gringos" y más para la población local, que no necesariamente buscan realizar las dietas en el formato de las del vegetalismo amazónico peruano, esto es, dietas en aislamiento y ayuno prolongado. Este tipo de dietas llevadas a cabo por los vegetalistas, son en mayor medida ofrecidas a los visitantes extranjeros, que arriban a los lugares donde se encuentran los centros de dietas, principalmente en las cercanías a las ciudades de Iquitos, Pucallpa y Tarapoto. La condición fronteriza de Don Pancho lo coloca en una situación ambigua, por un lado como un posible vegetalista al "estilo peruano", pero al mismo tiempo como un *outsider* de esta tradición, por no formar parte del circuito más explotado turísticamente, al que acuden gran cantidad de individuos de todo el mundo, aunque Don Pancho también afirma haber recibido gente de varios países. Don Pancho es un vegetalista *de* frontera y *en* la frontera, con posibles influencias del chamanismo yagua descrito por Chaumeil, entre otras.

La frontera en cuestión se convierte en una metáfora de la pluralidad de ayahuascas y formas de uso. A su vez, lo que se ha transnacionalizado como vegetalismo peruano, está permeado de una mitología y prácticas que han sido bien descritas. En ese sentido, lo que me ha tocado conocer en las cercanías de Tarapoto e Iquitos no es muy diferente a lo que ya se ha descrito tan bien por los aportes clásicos de Marlene Dobkin de Rios (1984), o Luis Eduardo Luna (1986) y más recientemente por los trabajos de Stephan Beyer (2010) y Beatriz Labate (2011).

Veamos, entonces ¿qué es lo que caracteriza, o en qué consiste, lo que se ha denominado como vegetalismo amazónico peruano?

3. “Para aprender de las plantas hice dietas en aislamiento”

La frase del subtítulo pertenece a Orlando Chujandama, reconocido hombre que trabaja con plantas en las proximidades de Tarapoto, en un centro de dietas llamado *Mushuk Pakarina*, que en quechua significa “Nuevo Amanecer”. *Mushuk Pakarina* está localizado en las inmediaciones de la comunidad ribereña de *Llucanayacu*, que a su vez dista unos treinta minutos en canoa, río abajo de Chasuta, por el afluente del amazonas llamado Huallagas. Chasuta se encuentra a poco más de una hora por carretera de Tarapoto, ciudad más poblada del departamento de San Martín, Perú.

Imagen 4: Orlando Chujandama en Llucanayacu, entrada a Mushuhk Pakarina. (Foto del autor. Febrero de 2013).

En ese lugar tuve oportunidad de dietar durante ocho días. Dietar es el hecho de someterse a una dieta, una práctica central en el camino del vegetalismo peruano que consiste básicamente en el aislamiento y ayuno (se consume agua y una única comida diaria que puede consistir de dos bananas, o dos papas o similar), en la selva, durante períodos de tiempo que pueden ir de los siete u ocho días a los varios meses, y durante los cuales se consumen diferentes plantas como la ayahuasca y una o varias dentro de una larga lista de otras.

A Orlando lo había conocido en Montevideo, en ocasión de una de sus frecuentes visitas al centro holístico Ayariri, donde realiza ceremonias de ayahuasca, más recientemente dietas, y entre quienes existe un vínculo que se irá esclareciendo en las páginas siguientes. En alguna de las conversaciones con Orlando pronunció las

palabras que subtitulan esta sección y que las elegí para eso porque entiendo que sintetizan el núcleo del camino del vegetalismo en cuatro palabras: aprender, plantas, dietas, aislamiento. Esas cuatro palabras resumen lo que muchos vegetalistas comentan y lo que menciona la literatura al respecto. La selva es la universidad (así la comparan muchas veces) en la que se forman los vegetalistas, y sus maestras son las plantas. Lo que narra Orlando en relación a su proceso de aprendizaje y prácticas coincide con lo descrito por la literatura[40] sobre el tema y por otros curanderos/vegetalistas con los que he tenido oportunidad de interactuar, preparar ayahuasca y participar de sus ceremonias en sus centros de dietas.

Dentro del vegetalismo existen variaciones respecto a las modalidades de preparación de la ayahuasca, las plantas utilizadas para eso, las restricciones de las dietas, etc. Por ejemplo, al terminar la dieta con Orlando, la misma se rompió (al cabo de los ocho días) con una ingesta de salsa criolla (cebolla, ajo y limón) que incluía ají, lo que para muchos está estrictamente prohibido. En algunos casos se permite la ingesta de pescado y en otros no. En otros casos sucede lo mismo en relación a las bananas. Algo que se repite bastante es la prohibición del consumo de carne de cerdo, pero luego existen muchas variantes. Lo que sí prevalece en todos los discursos en relación a las dietas es la estricta prohibición del consumo de sal, azúcar, alcohol y sexo[41]. Esos cuatro elementos junto con la carne de cerdo constituyen el denominador común en cuanto a las prohibiciones para realizar las dietas. Algunos vegetalistas sugieren a sus clientes/pacientes que estas restricciones comiencen a llevarse a cabo con un mes de

[40] Aunque sabemos, esto no escapa a la "actitud textual" de la que Edward Said (2008) ya advirtió en relación al Orientalismo y la dialéctica "realidad/lectura" que producen los textos (veremos esto con más detenimiento en el capítulo 6, referido precisamente a la región amazónica).

[41] Existen diferentes interpretaciones o argumentaciones sobre estas restricciones. Lo que más he escuchado en los diferentes ámbitos en relación a esto es una idea asociada a la "limpieza" que significa abstenerse de estas cosas. Lo interesante, en todo caso, es la presencia del tabú, de la prohibición. En este caso, si reparamos, se trata de una abstinencia a elementos de gran cotidianeidad en la vida moderna occidental. El caso del cerdo resulta interesante por aparecer también la prohibición de su uso en otras tradiciones. Del sexo podríamos decir que su abstinencia resulta común en los procesos de iniciación u obtención de grados "místicos". Respecto a la sal y el azúcar creo que, si bien pueden tener una razón fisiológica importante en su prohibición, ésta también responde, en buena medida, al hecho de proponer, a un público mayormente "moderno-occidental-metropolitano", una prohibición a algo tan cotidiano que ni se llega a reparar en su omnipresencia. De este modo, proponer esa prohibición, incluso de forma previa a la dieta, es ya una forma de estar en dirección a una alteridad, a salir de lo cotidiano en búsqueda de lo diferente. Incluso son "prohibiciones" solidarias con unas ideas de "alimentación saludable" también característica de una espiritualidad "Nueva Era".

anticipación a la dieta propiamente dicha. Otros sugieren quince días. Otros no dan tanta importancia a esta etapa previa. Lo mismo sucede con el proceso pos dieta, pudiendo prolongarse las restricciones mencionadas por tiempos considerables luego de finalizada la dieta. También se puede interrumpir por momentos la dieta (cuando se trata de largos períodos) y retomarla nuevamente.

Lo que me interesa expresar aquí es el hecho de que estos sujetos (vegetalistas) encuentran en el camino de las dietas (más allá de sus diferencias o especificidades) la forma de acceder a los conocimientos que les permiten convertirse en poderosos curanderos, y que este conocimiento proviene directamente de las plantas. Como describe Luna en la época de sus indagaciones entre vegetalistas peruanos:

> The vegetalistas learns directly from spirits. The function of the senior shaman, when present, is to protect the novice during his apprenticeship from spirits and sorcerers, and to instruct him about the diet and prescriptions to be observed. However, the spirits of the plants are those who teach him the magic melodies and the use of medicinal plants (Luna, 1986: 51).

La frase de Luna, además de hacer referencia a las dietas, menciona muchos de los elementos constituyentes del vegetalismo amazónico peruano. En primer lugar, se asume la existencia de espíritus, y de que estos espíritus tienen la potencialidad de dañar o hacer enfermar pero también de enseñar. Muchos de estos espíritus habitan en las propias plantas que se consumen. Así, cuando se consume una determinada planta, lo que se establece es un vínculo con el espíritu de esa planta, y ese espíritu, en función de la relación que establezca con el chamán/curandero/vegetalista, podrá tener efectos benévolos o maléficos. Aquí se introduce entonces esta dualidad o, mejor dicho, neutralidad, presente en los espíritus en sí mismos, siendo que los fines con los que se utilice o los efectos que puedan producir dependen de una intencionalidad humana, aunque esto no les quita autonomía a los propios espíritus, como señala Beyer (2010). La síntesis de Luna también introduce el rol del maestro de quien aprenderá el novato. El maestro del vegetalista ocupa un lugar importante en la formación de éste, pero insisto, en última instancia, el conocimiento está en las plantas y en las relaciones que el aprendiz pueda establecer con ellas y en los cantos que pueda aprender. Los cantos, icaros, son las herramientas propiamente dichas a través de las cuales los curanderos ponen en práctica sus conocimientos. Si la selva es la universidad y las plantas las maestras, los icaros son los “títulos”, en el sentido de herramientas para trabajar y de

mecanismos de distinción y prestigio. Volviendo a la narrativa de Orlando,

> Para aprender de las plantas hice dietas en aislamiento. Tengo 3 dietas de 90 días. Un año noventa días, otro año 90 días y otro año 90 días. Dietas de verdad. Comiendo una vez por día. Tomé 60 variedades de plantas. Plantas que conocía. Que no había dietado pero las había conocido a través de mi abuelo [Aquilino Chujandama, su gran maestro]. Cuando yo empecé a hacer mis dietas más profundas empecé a recolectar, a preparar. Y todo eso me fue enriqueciendo el conocimiento. Antes aprendes con un maestro, antes eres dependiente, pero luego te haces independiente. Aprendes los cantos. Tú tienes que aprender por ti mismo. Los cantos, el trabajo con las plantas, cómo se hace, la preparación, qué parte de la planta (Entrevista con Orlando Chujandama en *Mushuk Pakarina*, Perú, el 26 de febrero de 2013).

Imagen 5: Orlando Chujandama. (Foto del autor, febrero 2013, Mushuk Pakarina).

> Para aprender tienes que ver a tu maestro minuciosamente, los gestos de tu maestro. Tienes que distinguir por las hojas o por las flores, o mismo por las raíces o el tallo. Cuando vas con tu maestro te va diciendo, esta planta sirve para esto, esta para esto otro. No llevas cuaderno, nada de eso. Luego te pregunta, qué planta es esta, para qué sirve. Ahora por otro camino….ahora tú vas a ser maestro de tu maestro, quiero que me vayas reconociendo las plantas que hemos visto si las reconoces. Así vas aprendiendo. Y ahí te va diciendo, esto es esto…no, no es eso, no mientas. Qué parte de la planta se utiliza. Tienes que decirle qué partes de las plantas se usan. Y tienes que ir diciéndole, y sino apruebas tienes que ir tu a buscarlas, tráeme esta planta y esta y esta y si te equivocas tienes que volver hasta traer la correcta. Vaya a cortar plantas, y nosotros sabemos dónde crece cada una. Y así se aprende, vas adquiriendo. Y luego poco a poco te sientas al lado del maestro, escuchar los cantos, a mirar cómo trabaja (Entrevista con Orlando Chujandama en Mushuk Pakarina, Perú, el 26 de febrero de 2013).

El proceso de aprendizaje involucra en igual medida al maestro, a las plantas, y al propio aprendiz. Y a través de un largo proceso de observación y práctica se van

adquiriendo los conocimientos necesarios. Dos elementos son de gran relevancia a la hora de la constitución en tanto vegetalista respetado: el linaje y los cantos. Con linaje no me refiero únicamente a una unión de sangre (aunque ésta es importante) sino también a un linaje de maestros y aprendices. Los cantos son de las formas más notorias de mostrar el conocimiento y la capacidad de cura, de aprendizaje, y también de belleza. Es que es a través de los cantos que se produce la cura, la conducción de un proceso de toma de ayahuasca.

El linaje, entonces, es uno de estos aspectos importantes de construcción de prestigio dentro del mundo del vegetalismo, lo que Ismael Apud muestra como la construcción de un *curriculum vitae* (Apud, 2013:87). En el caso de Orlando, por ejemplo, no se deja pasar ninguna oportunidad de hacer referencia a su gran maestro y abuelo, Aquilino Chujandama. A su vez, se repite sistemáticamente el hecho de Aquilino haber sido uno de los maestros de Jacques Mabit, fundador de Takiwasi. Esta triangulación que construye Orlando, colocándose como aprendiz (pero con filiación de sangre) del mismo maestro que Mabit lo empodera y legitima, al mismo tiempo que revela un campo de conflictos, tensiones y competencias. Ambos, Orlando y Mabit (Takiwasi), se encuentran en Tarapoto. Los Chujandama, expresa Orlando "…somos de la etnia los Chancas, somos descendientes serranos, de la sierra, rebeldes contra los Incas, los indios Chancas. De esa manera empezamos a bajar desde la sierra hasta Chasuta, aquí nací en esta comunidad. Aquí nació el clan Chujandama, de los Chancas". De ese clan también forma parte Winston Tangoa Chujandama, primo de Orlando, también curandero, de quien Orlando busca diferenciarse y con quien también existen tensiones. Los discursos autolegitimantes y descalificadores de los colegas son frecuentes en el ámbito del curanderismo ayahuasquero.

Siguiendo con los mecanismos de legitimación, el psicólogo, estudioso de las religiones e iniciado en el vegetalismo, Stephan Beyer, menciona varios mecanismos de adquisición de estatus, como los que estoy nombrando, incluyendo el número y duración de las dietas realizadas, la cantidad y tipos de plantas utilizadas, y la cantidad y calidad de los icaros en su repertorio. Según Beyer, los icaros se hacen cada vez más prestigiosos en la medida en que incorporan palabras provenientes de lenguas indígenas, lenguajes arcaicos desconocidos y de animales o pájaros. Cuanto más complejos son estos cantos, afirma Beyer, más poder contienen y también se hacen más difíciles de copiar (Beyer, 2010:199). Como describiera Luna,

> During the initiation period, in which the novice is purified by the special diet and isolated from people, he is open to the manifestation of the spiritual world. He receives from the spirits the tools of his future practice, in particular the magic chants or melodies (icaros)… (Luna, 1996:97).

Los icaros ocupan un lugar importante en el vegetalismo, por eso sus características y funciones han sido descritas por los trabajos clásicos que se han aproximado al vegetalismo, como los de Luis Eduardo Luna (1986) o Stephan Beyer (2010). Además, desde hace varios años, la psicóloga chilena Susana Bustos (2008) lleva adelante sus trabajos específicamente sobre la fenomenología de los icaros y su lugar dentro de los procesos de cura. En general, contextualizan el vegetalismo dentro del ámbito amazónico para pasar luego a una descripción minuciosa de los procesos de iniciación, restricciones, dietas, parafernalia, plantas utilizadas, influencias de uno y otro lado, descripción de la principal terminología dentro del vegetalismo (dieta, yachay, icaro, etc.) y dualidad/neutralidad del mundo espiritual y de intermediación del curandero entre este mundo de espíritus y el mundo material donde llevan adelante las curas. Sin ánimo de repetir lo que ya se ha escrito sobre el tema, prefiero privilegiar las palabras de Orlando cuando se refiere a los icaros. Dice Orlando Chujandama,

> Hay dos formas de aprender icaros. Una a través del maestro y otra a través de las dietas, sólo, que la misma planta te enseña, te enseña a cantar. O en visiones, a veces hasta despierto, te llega una melodía, a veces despierto o dormido, no se…entre dormido y despierto…te das cuenta que estas como soñando y te llega una melodía. Y ahí, eso que escuchaste es un icaro, apréndetelo. Si eres sensible, rapidito. Si eres duro mucho tiempo (Entrevista con Orlando Chujandama en *Mushuk Pakarina,* Perú, el 26 de febrero de 2013).

Imagen 6: Tambo en Mushuk Pakarina. (Foto del autor. Febrero 2013).

> Mucha gente canta de la boca para afuera, canta cualquier cosa, pero tu canto, el icaro de verdad, desde el fondo de tu ser, tú ves el torbellino como va a la gente que está participando de la ceremonia, ves como todo vibra, la gente, la casa, todo, ese canto debes hacerlo desde acá [se toca el pecho], que tu sientas esa vibración en tu cuerpo. Yo cuando hago mis trabajos canto, puedo hacer 3 en toda la noche o 20. A veces canto de mi maestro y ahora canto la mayoría mis propios cantos (Entrevista con Orlando Chujandama en *Mushuk Pakarina*, Perú, el 26 de febrero de 2013).

> Este es un trabajo de energía, tu estas cantando estas sintiendo la energía que viene así…fssss…el que hace el trabajo es el facilitador entre la planta y el participante. A través de ti se va la energía de la planta, que puede entrar en los demás. Hay icaros de protección, de curación, icaros para traer mareación, icaros para jalar la mareación, para votarla. No es cuestión de cantar cualquier cosa, y cada cosa cantas en su debido momento. Si hay un momento que en una ceremonia hay gente con una energía pesada…ahí tienes, tienes que cantar esta…y cuando la mareación es demasiado pesada tienes que cantar este otro (Entrevista con Orlando Chujandama en *Mushuk Pakarina*, Perú, el 26 de febrero de 2013).

Imagen 7: Merilena junto con Orlando y su esposa Lucy en Ayariri. (Foto del autor. Marzo de 2015, Montevideo).

Y Orlando es bastante "celoso" de sus icaros y de los de su abuelo. Tiene una relación tal con ellos que no es fácil hacer que los nombre o cante en cualquier momento. Incluso varias veces se ha manifestado algo indignado con el hecho de que los icaros sean grabados, como uno famoso de su abuelo, lo que me hacía recordar, al oírlo, a Walter Benjamin y su famosa pérdida del "aura" al referirse a la reproducción de la obra de arte a través de medios técnicos.

Para resumir el significado y la importancia de los cantos dentro del vegetalismo aprovecho la afirmación de Luna cuando dice: "To a great extent the power of a vegetalista is embodied in his icaros" (Luna, 1986:97). Según Luna (que cita a Parker)

el término icaro provendría del verbo quichua ikaray, que significa "soplar humo" (Parker et al, 1976:45 citado en Luna, 1986:100). Beyer también sugiere que el término podría provenir del shipibo *ikarra*, que significa "canción del chamán" (Beyer, 2010:63). Por otra parte, Susana Bustos, en su tesis dedicada exclusivamente a la fenomenología del poder curativo de los icaros, cita varias referencias sobre el término o la acción entre diferentes grupos indígenas (Bustos, 2008:10). Si bien este término se lo emplea para referirse a los cantos sagrados que los vegetalistas van aprendiendo, también se aplica el verbo icarar para referirse al hecho de soplar humo (de tabaco) o cantarle a un objeto determinado para protegerlo o limpiarlo.

Otro aspecto destacado dentro del vegetalismo, en lo relativo a la iniciación y el proceso de adquisición de poder, está relacionado a la transmisión de la flema de maestro a aprendiz, así como al uso de diferentes tipos de dardos. Como describía Luna en la cita anterior, refiriéndose a las herramientas que recibe el iniciado, continua… "and the magic phlegm (yachay, yausa or mariri). He may also receive magic darts (virotes) to defend himself or to cause harm" (Luna, 1986:97). Se siguen introduciendo términos tales como la flema, *yachay* o los dardos[42], *virotes*.

En la narrativa de Orlando también aparece, como descrito en la literatura sobre el tema, el momento de gran relevancia en la carrera de un vegetalista, el momento de recibir la flema por parte de su maestro. Para dar cuenta de sus propias palabras, me valgo esta vez de un pequeño extracto del trabajo realizado por Ismael Apud, quien también tuviera oportunidad de dietar en *Mushuk Pakarina* y a quien Orlando le ha confiado unas palabras sobre la forma en que recibió el conocimiento de su abuelo, el famoso Aquilino Chujandama. Como ilustra Apud, Orlando recibió su *mariri* (Beyer distingue *yachay* de *mariri*)…

> A base de sueños me transmitió todo su conocimiento [su abuelo y maestro Aquilino Chujandama]. Todito su conocimiento. Es como si él me ponía su boca a mi boca, metía su lengua debajo de mi lengua para pasarme toda esa energía. Y yo me despertaba asustado. Y él me hacía dormirme, yo le decía papá, ¿Qué está pasando?...no te preocupes, no cuente a nadie, ni a tu mujer le cuentes (Palabras de Orlando Chujandama citada en Apud, 2013:79).

Tenemos entonces la centralidad de las dietas como camino de aprendizaje, a

[42] Jean-Pierre Chaumeil, dada la importancia de estas flechas y dardos en chamanismo del oeste amazónico se refiere a él como un "chamanismo de flechas", reparando en la importancia que estas tienen en las relaciones salud/enfermedad (Chaumeil, 1995).

través de las plantas, del amplio y heterogéneo mundo de prácticas vinculadas al uso de una gran variedad de plantas (que pueden alcanzar el centenar) con fines de cura y también de maleficio. En este proceso, lo central es la gradual incorporación de los conocimientos transmitidos por un maestro, y el simultáneo proceso de incorporación de cantos sagrados, icaros, herramientas con las cuales el curandero trabaja y controla la energía que proviene de las plantas. En este proceso de iniciación también entran en juego la transmisión de la flema de maestro a aprendiz, la cual es objeto de protección y de resguardo, son las "armas" del curandero, "armas" que pueden ser utilizadas con fines de cura o de maleficio. Estos pueden ser los dardos o virotes, a través de los cuales se materializa o efectivizan estos mecanismos de cura o "brujería". Veamos qué los diferencia.

3.1 Autocontrol y el tránsito entre curadores y brujos.

Un aspecto muy destacado por Orlando Chujandama en relación a su proceso de aprendizaje, es el relativo al autocontrol. El proceso de dietar y utilizar plantas colocan al sujeto en una especie de "encrucijada" a través de la cual se puede fácilmente "perder el control" y no conducir adecuadamente las energías disponibles. El desafío de convertirse en un potente curandero radica precisamente en esta capacidad de mantener el autocontrol, que podríamos traducir básicamente en disciplina para seguir los pasos indicados por un maestro de forma adecuada y el control de los sentimientos que puedan provocar el deseo de utilizar los conocimientos disponibles con fines de destrucción, maleficio, enfermedad o muerte de un enemigo. Este es de hecho uno de los puntos que Stephan Beyer entiende como clave a la hora de distinguir a un curandero de un brujo y que también podemos encontrar en las narrativas de Orlando, Francisco y otros tantos. Dice Beyer,

> There is a theme woven through the shamanism of the Upper Amazon –that human beings in general, and shamans in particular, have powerful urges to harm other humans. The difference between a healer and a sorcerer is that the former is able to bring these urges under control, while the latter either can not or does not want to. Thus, what distinguishes a healer from a sorcerer is self-control. This self-control must be exercised specifically in two areas –first, in keeping to la dieta, the restricted diet; and, second, in resisting the urge to use the magical darts acquired at initiation for frivolous or selfish purposes. Shamans who master their desires may use their

> powers to heal; those who give in to desire, by their lack of self-control, become sorcerers, followers of the easy path. As with la dieta, a significant part of the initiation process is for the new shaman to demonstrate the self-control that separates healers from sorcerers. Self-control is manifested in resisting the inmediate urge to use newly acquired powers to cause harm. (Beyer, 2010:95).

El énfasis en el autocontrol nos ayuda a comprender el vegetalismo como un sistema de disciplinamiento de la mente y la conducta, donde, a través de la sujeción a un sistema de aprendizaje, se puede alcanzar un grado o tipo de prácticas moralmente convenientes o reprobables.

El desafío del vegetalismo es obtener el control de los sentimientos, deseos, y prácticas, a través de un riguroso autocontrol del pensamiento. Las experiencias de expansión de la conciencia que producen las plantas maestras, son escenarios donde este desafío debe ser puesto en práctica. El aparente desorden o caos del "otro mundo" al que se accede, obligan al viajero a mantener "consciente" el hecho de que la mente/cuerpo/espíritu ha accedido a dimensiones no ordinarias de la conciencia.

Esto no significa mantener la "guardia racional" durante las experiencias de expansión de la conciencia. Lo que se repite entre maestros usuarios de plantas de poder, es la importancia de "apagar" el aspecto racional de la conciencia para "entregarse" completamente a la experiencia. La "entrega" es fundamental para poder adentrarse en los mundos a los que las plantas conducen, "abriendo" barreras cognitivas. Sin embargo, también existe una tensión interesante entre estos diferentes énfasis en el "entregarse" a la experiencia (fluyendo sin predisposiciones) y aprender a controlar el pensamiento dentro de ella, conduciéndola hacia los fines o propósitos deseados.

Por más "psicodélica" o "alucinógena" que pueda ser una experiencia con ayahuasca u otras plantas, estas permiten siempre (o casi siempre, dependiendo de la experiencia y de aspectos bio-psicológicos del "viajero") mantener un grado de conciencia y "control" de lo que sucede "del otro lado". El proceso de aprendizaje en el uso de estas plantas es el de comprenderlas dentro de un orden, y no de un desorden. Es en ese "otro orden" donde el maestro es capaz de tener, no solo un control de su propio pensamiento, sino un dominio de las fuerzas con las que allí se encuentra, haciendo que éstas tengan injerencia en "este" mundo.

Ese es precisamente el mecanismo de cura. Lo que puede ser "caótico" si es pensado en términos de "alucinaciones", resulta de un absoluto orden y comprensión

cuando se establece un **vínculo** con la planta que se está utilizando y se comprende su modo de actuar. Este vínculo se puede desarrollar hasta el punto de considerarlas espíritus, seres inteligentes con los cuales es posible establecer alianzas, diálogos, distancias y todo tipo de sentimientos e intercambios.

En el caso específico de los procesos de cura tal como se entienden en el vegetalismo peruano, Stephan Beyer ha propuesto un modelo para comprender la forma a través de la cual el sanador o curador opera en conjunto con el paciente y la comunidad. Beyer, inspirado en Schechner y criticando también los modelos levi-straussianos de los rituales de cura en cuanto estructuradores del orden, propone observar la performance chamánica como drama, donde intervienen el riesgo y la maestría de quien lleva adelante la puesta en escena. Según Beyer, lo importante es destacar la tarea que realiza el chamán al construir una relación dinámica, una presencia activa entre todos los participantes. El sistema de cura de Beyer, recordando los sistemas de cuidados de la salud propuestos por Kleinman, que vimos en el capítulo anterior, está formado del siguiente modo:

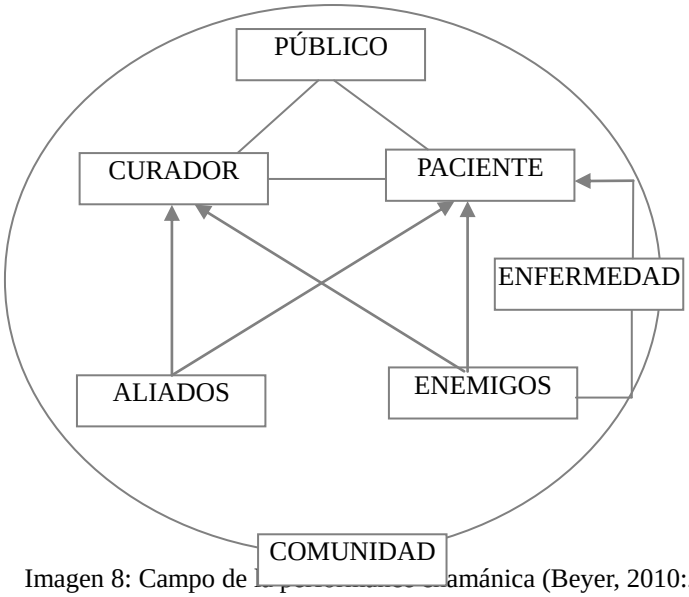

Imagen 8: Campo de la performance chamánica (Beyer, 2010:27).

Como destaca Beyer, existe, en primer lugar, una relación de proximidad entre chamán y paciente, relación directamente relacionada a un público no necesariamente neutral. El público, muestra Beyer, asiste, comenta, critica, participa, evalúa, se traslada entre el primer y segundo plano de la acción. Otros participantes de relevancia que no aparecen en el esquema son los espíritus. Beyer, apoyado en la teoría de la performance, no quita protagonismo al lugar que ocupa el público en la cura, lo cual, como vimos, es

uno de los puntos que Jean Langdon critica a Levi-Strauss. Independientemente de que Beyer consiga con mayor o menor éxito realizar una crítica al modelo del estructuralista francés, lo que resulta una importante contribución en su perspectiva, y que se desprende del esquema mostrado arriba, es el hecho de mostrar que, en los sistemas de cura a los que se refiere, el curador no interviene directamente sobre la enfermedad, sino que trabaja con las fuerzas que provocaron la misma. Esta puede ser una forma concreta de mostrar una diferencia importante con respecto al modelo biomédico centrado en el cuerpo y la enfermedad. De manera diferente, vemos que en el planteo de Beyer, el especialista de la cura, está menos preocupado con la enfermedad en sí misma y más centrado en los agentes externos (enemigos) que produjeron la dolencia. En este modelo, la enfermedad está directamente vinculada a los enemigos que la causaron, lo que se podría resumir como "brujería" o "envidia". La prevalencia de ésta, a su vez (entiende Beyer siguiendo a James Scott) es una forma de control social directamente relacionada al aumento de la desigualdad (Beyer, 2010:137-145). Veamos cómo se pueden ejemplificar estas cuestiones.

3.2 Una escena en Iquitos

Quisiera ejemplificar lo dicho hasta aquí narrando unos episodios que viví en una breve visita que realicé a un centro de dietas cercano a la ciudad de Iquitos. Yo había llegado allí interesado en conocer el trabajo del reconocido vegetalista a quien varios extranjeros acuden para dietar, tomar ayahuasca e iniciar procesos de aprendizaje del vegetalismo. El lugar resulta una "escuela" de vegetalismo donde su maestro se encarga de mantener vivo el mito y el encantamiento del mundo de la ayahuasca. Participé de una de las ceremonias de ayahuasca que se realizan allí dos veces por semana. En esa oportunidad, éramos en aquel lugar, además del maestro, cinco extranjeros. De esos extranjeros, yo era el único americano (del continente americano), los otros cuatro participantes eran europeos. Cada uno de nosotros estaba en un momento muy diferente en relación al conocimiento y vínculo con la ayahuasca y el vegetalismo. Uno de ellos, a quien llamaré Mat, estaba dietando en aquel lugar desde hacía un par de meses. En alguna oportunidad hacía visitas breves a Iquitos, pero su cotidiano era en la selva. Mat estaba en un avanzado proceso de aprendizaje directo con el vegetalista. En las ceremonias tenía un rol importante al conducir varios icaros cuando el maestro lo indicaba. Mat venía dietando ya varias plantas y árboles y

aprendiendo muchos icaros. Para el maestro, Mat es "un estudiante que pronto estará junto conmigo". También participaron de esa ceremonia dos jóvenes que llamaré David y Manuel. Ambos habían tomado ayahuasca por primera vez hacía solamente un par de días, en ese mismo lugar. Uno de ellos se había casado con una mujer peruana y vivía allí desde hacía algún tiempo. El otro estaba de visita. El cuarto participante, que llamaré Damián, vive hace un par de años en Iquitos, con su esposa francesa y su hija. Damián se fue a vivir a Iquitos con ellas, tras un cambio importante en su vida. En la ciudad europea en la que vivía estaba pasando realmente muy mal. Alcohólico y abusando de varias otras drogas, Damián estaba en una profunda depresión que no le permitía hacer nada con su vida. Un día, me contó, fue a buscar a su hija a la escuela. Se sentaron en algún lugar a tomar algo y, en ese momento, mientras tenía a su hija frente suyo, vio una luz que le entraba directamente a los ojos. Él sintió que era la luz de Dios.

En esos momentos de depresión en los que ya no sabía qué hacer con su vida, un amigo le comentó que conocía a un chamán en Perú que trabajaba muy bien, que trabajaba con ayahuasca, y le sugirió que debía intentar conocerlo para curarse. Su amigo le prometió ayudarlo con los gastos del viaje y le dijo que si el tratamiento no funcionaba, no precisaría pagarle el pasaje. Damián aceptó la oferta y se fue a Iquitos a trabajar con el chamán recomendado por su amigo. Inició un trabajo de recuperación y por un tiempo iba y volvía a Iquitos y Europa. En esas idas y vueltas Damián viajó a Europa con este chamán, pero él pensaba que lo que precisaba era instalarse definitivamente en Iquitos. Hizo las cuentas del dinero que precisaría para mudarse con su esposa e hija y ese fue precisamente el monto que consiguió reunir al llevar a Europa a "su chamán", para que realizara ceremonias de ayahuasca allí. Alcanzado este objetivo, se mudó a Iquitos con su familia, continuó el trabajo con este chamán por algún tiempo más y luego lo abandonó, pasando a aprender del maestro en cuyo centro de dietas nos conocimos.

Era una noche de cielo estrellado. Estábamos al borde de un claro algo despejado entre la espesura de la selva. El conocido maestro se sentó detrás de su mesa, donde estaban las botellas con ayahuasca, su copa, su *shacapa*[43] (ramo de hojas), mapacho, algunas piedras, agua florida y cuatro velas que encendió y colorearon la oscura escena. Icaró un mapacho que luego encendió. Sopló con su humo la ayahuasca,

[43] Instrumento formando con un conjunto de hojas secas que utiliza a lo largo de las ceremonias con ayahuasca. Es un elemento fundamental dentro de la performance de los mestizos. Su uso es una de las tres herramientas que Stephan Beyer define como características de los chamanes del amazonas (shachapar, chupar y soplar) (Beyer, 2010:76,181).

la copa y luego encendió otro mapacho con el cual nos fue soplando a cada uno en la cabeza, nuca, pecho y manos. Luego de continuar soplando sus objetos hizo una nueva ronda de soplidos, esta vez únicamente en la cabeza, pero tocando las manos, pulsos y sienes a cada uno de los participantes, a quienes dijo algunas palabras sobre la continuidad del trabajo espiritual, la dosis a tomar y algunas otras cosas. También icaró especialmente algunos objetos de Damián, quien se veía que estaba en algún proceso complejo de resolución de algo que venía de tiempo atrás. El maestro volvió a su mesa y comenzó a servir la ayahuasca en su copa, llamando a cada uno por su nombre, en el mismo orden en que nos había soplado, para que pasáramos a tomarla. Él tomó en último lugar, levantó su copa, dijo "salud" y apagó las velas con su *shacapa*. La ceremonia había comenzado.

Yo venía de haber terminado la dieta con Orlando, en *Mushuk Pakarina*, hacía algunos días. Había comentado esto por la tarde y que la planta que había dietado había sido el chiric sanango. Damián me comentó antes de comenzar la ceremonia, que si quería, en algún momento, podía pedirle al maestro que me conectara con el chiric sanango para poder ver su espíritu. La ceremonia transcurría y cada uno iba haciendo lo suyo. Francisco, el maestro, cantó icaros durante toda la ceremonia, uno detrás del otro. En un momento lo suplió Mat durante algún tiempo. Para ese entonces todos parecían estar ya muy entrados en el viaje, pero a mi me costó mucho más tiempo poder hacerlo. Mientras Mat cantaba, recordando la sugerencia de Damián, me acerqué a Francisco para preguntarle cómo se hacía para encontrarme con el Chiric. Me dijo que en cuanto Mat terminara él me cantaría el icaro del Chiric. Mat siguió cantando y yo fui entrando en el viaje, sintiendo cómo se me conducía por un mundo mágico, como si de pronto hubiese entrado en un cuento de hadas. Todo fue muy suave hasta que sincrónicamente, Francisco comenzó a cantar y yo a vomitar. No sé que fue primero pero la fuerza de la ayahuasca me había tomado. Entre vómitos entendí que Francisco me estaba cantando el icaro del Chiric Sanango.

> Sentí nuevamente la sintonía con fuerzas superiores. Era como entrar en resonancia. Mi cuerpo vibraba y me venían solas melodías y sonidos que yo reproducía. Me sentía en absoluta armonía con lo que estaba sucediendo en aquel lugar. Era como sintonizar una frecuencia de distancia cósmica, como si a través de esa resonancia y vibración que mi cuerpo entero sentía, pudiera comunicarme con otras dimensiones, otros tiempos y espacios…(Fragmento de mi diario de campo).

Luego de algunos cantos más, la ceremonia fue llegando a su fin y tras un fuerte

¡gracias! prácticamente al unísono, concluyó. Francisco dijo que a la mañana siguiente, a las 8am, nos encontraríamos en su casa para conversar sobre lo que había vista en cada uno y rápidamente se despidió. David y Manuel fueron los siguientes en retirarse, de a poco, primero uno y luego el otro. Mat y Damián conversaron largo rato. Yo aun estaba muy mareado y me quedé en el lugar, sin poder hacer mucho más que ser parte inmóvil en la escena de aquel diálogo. En un momento Damián me preguntó cómo estaba y me comentó sobre el momento en que Francisco cantó al chiric sanango, diciéndome que él estaba muy conectado y preguntándome si lo había visto, si había visto a los gatitos. Le dije que había sentido el gran momento del chiric, pero que no había visto a los gatitos. Luego se fueron ellos también y me quedé solo. Al poco rato me iría a mi tambo yo también, aun bastante mareado.

A la mañana siguiente fuimos llegando a la casa y conversando en torno a la gran mesa de madera en la que descansaban unos cuantos libros. Francisco no tardaría en comenzar a hablarle a cada uno. Comenzó por Damián, a quien dedicó un largo rato. Conversaron sobre varios asuntos a seguir trabajando, relacionadas a su proceso. Damián le comentó sobre sus visiones de ciertos seres, a lo que Francisco le respondía que se trataba de hadas, que algunas podían ser confiables, pero otras no. Hablaron de algunas cosas que no pude comprender, pero se trataba de ataques y defensas. Es que no lo nombraban directamente. Damián estaba algo preocupado pero avanzando bastante. Ambos estaban satisfechos con el proceso que estaban haciendo. Francisco le estaba enseñando a Damián cómo protegerse de la brujería que le estaba haciendo su maestro anterior, a quien Damián había abandonado.

Imagen 9 y 10: Mesas de trabajo de Francisco Montes Shuña en Sachamana. A la izquierda la que utiliza para pintar, a la derecha donde realiza las ceremonias de ayahuasca. (Foto del autor. Marzo de 2013, Iquitos).

Mi ansiedad etnográfica me hacía pensar en lo importante que sería registrar todo aquello. Tenía mi pequeña cámara de vídeo cerca de mí. La escena que estaba presenciando era simplemente, mágica. Era una combinación perfecta de elementos que alguien con una actitud un poco más extrovertida y seguridad, quizá hubiera registrado. Pero no tuve coraje de tomar la cámara. ¿Qué iba a hacer, simplemente tomar la cámara y ponerme a grabar? Y, ¿cómo haría para interrumpir semejante momento para pedir permiso para grabar? Yo no tenía derecho a registrar aquello en ese momento. Simplemente, una vez más, debía registrarlo en mi memoria. En definitiva, pensaba, estaba asistiendo a una consulta clínica, donde el especialista trataba el caso de su paciente.

Luego de Damián fue mi turno. Hizo algún comentario respecto a la dosis y comentó de mi conexión con el chiric sanango, cuyo espíritu protector es el gato. Recordó cómo cuando él cantó el icaro del chiric se "abrió la fuerza" para mí. Me dijo que era importante que siguiera trabajando con esta planta, pero utilizando ahora sus hojas y flor y ya no solo la raíz, como había hecho en la dieta. Enfatizó la necesidad de experimentar con la flor para continuar profundizando mi conocimiento de esa planta. Sobre mi consulta en la ceremonia de cómo hacer para conectarme con el chiric me dijo que yo no sabía eso porque la persona que me había iniciado y con la cual había dietado, no me había enseñado el icaro del chiric.

Después de mí se refirió muy brevemente a David y también a Manuel, diciéndoles que todo estaba bien, pero no tuvo mucho en qué detenerse y pasó a Mat, con quien también se detuvo, pero no tanto como con Damián. Con Mat el diálogo es permanente. Comentó de lo bien que estaba trabajando y de lo duro que era dietar árboles. Le dijo que esa tarde le enseñaría el icaro del tigre. Hasta ahí llegaron sus servicios y luego todos nos fuimos de allí, menos Mat, que seguiría dietando.

El maestro aplicó toda su experiencia en el manejo de su clientela y aprendices. Hasta sus centros llegan interesados de todo el mundo en aprender del vegetalismo. La historia de Damián es representativa del proceso de tránsito y devenires entre brujos y curanderos y entre salud/enfermedad. Complicado en su ciudad europea, Damián recurrió a un sistema de cura que, efectivamente, lo curó, pero no lo liberó de otras especificidades del nuevo sistema, como haber pasado ahora a ser víctima de brujería. Todos llegados a aquel centro de dietas desde lugares distantes, convergieron allí, el maestro, el aprendiz avanzado, el aprendiz/paciente, los debutantes y el antropólogo.

Pero, ¿Cómo llega este vegetalismo al Uruguay? ¿A través de que mecanismos,

de qué forma? ¿quiénes convergen en sus centros?

4. Los caminos del vegetalismo hacia el Uruguay

El vegetalismo amazónico peruano llega al Uruguay a través de Merilena Vázquez, una profesora de educación física que, de la docencia, fue transitando hacia el trabajo terapéutico. Merilena Vázquez y su esposo, Hugo Castro, dirigen el centro holístico Ayariri, en torno al cual Ismael Apud realizó una etnografía (Apud, 2013) en la que acompañó las actividades del centro vinculadas con el vegetalismo peruano. Como muestra Apud, hay un tránsito en la trayectoria de Merilena que mantiene como foco de trabajo al cuerpo. En su trayectoria de búsqueda y aprendizaje de diferentes técnicas y terapias para trabajar lo psico-corpo-espiritual, Merilena realizó su formación como facilitadora en la Escuela de Respiración Holotrópica de Stanislav Grof, para lo cual estuvo viajando periódicamente a Buenos Aires durante algún tiempo. Entre sus compañeros de respiración holotrópica se encontraría con la ayahuasca, a fines de la década de 1990. Uno de esos compañeros, había estado en Perú, de donde volvió con un poco de esta bebida. Eso permitió luego que, entre cinco amigos, realizaran una ceremonia en Punta del Este (Apud, 2013:82).

Así comenzaba el contacto de Merilena con la ayahuasca, hecho que pronto la llevaría a visitar el famoso centro Takiwasi, en Tarapoto, Perú, donde otra compañera de respiración holotrópica, la psicóloga chilena Susana Bustos, realizaba una estancia de estudio y trabajo. La permanencia de Merilena en Takiwasi fue fundamental para su entrada en el mundo del vegetalismo y también para acceder a quienes acabaron siendo sus maestros. Veamos primero qué es el centro Takiwasi y el contexto de su surgimiento.

4.1. Primera Estación: Takiwasi

El centro Takiwasi fue fundado a inicios de los `90 por el médico francés Jacques Mabit. Como cuenta Mabit, al ir aprendiendo el uso de las plantas maestras, se le apareció, en una visión que tuvo utilizando ayahuasca, el mensaje que le indicaría su meta en aquellos lugares, crear un centro de tratamiento de adicciones. Jacques Mabit

había llegado a Perú en 1986 para trabajar en un proyecto franco-peruano de salud en un pequeño hospital de las sierras. Su estadía en Perú lo fue vinculando con el tiempo a los sistemas de salud locales, lo que para el médico francés resultaba un descubrimiento fascinante que lo haría continuar conociendo estos otros sistemas que lo llevarían por caminos no explorados, por ejemplo, el trabajo con la temática de las adicciones, eje de Takiwasi.

Así cuenta Mabit cómo fue descubriendo estos sistemas médicos a su llegada a Perú.

> Para mí era una aventura y me fui [a Perú]. Y ahí entré en contacto con la medicina tradicional, no había ayahuasca pero había parteras, hueseros, curanderos, y yo empecé a trabajar con esa gente, porque la población local vivía con eso, entonces como tenía pocos recursos, tenía pocos medicamentos, empecé a trabajar con la partera, etc. Y ahí pude observar que tenían prácticas muy eficaces y en ciertos casos mejores que la medicina occidental, baratas, y además que la gente aceptaba, culturalmente estaba dentro de la cosmovisión de la gente. Y tuve casos…una vez me trajeron un niño de 7 años que se había desmayado en el patio de su casa, estaba inconsciente, me lo trajeron así. Y ellos dijeron que era la tierra madre, que la pachamama le había chupado su energía. Y yo, occidental, ¿qué hago con eso, no? Lo observaba, lo examinaba y no le encontré nada. Le he hecho pulsión de la medular para ver si tenía una meningitis algo, una infección, nada, no le encontré nada. Entonces me empecé a… no sabía qué hacer, porque si no le encuentro nada, ¡pero estaba desmayado, inconsciente! Entonces lo guardé, solamente observando y manteniendo los signos vitales, varios días, y estaba igual. Estaba un poco preocupado. Ellos también, la gente estaba ahí que no se movía, pero si yo no hacía nada me lo van a sacar porque…entonces empecé a decir, bueno, sí, ya que mi lógica occidental no me da resultados, voy a tomar la lógica de ellos. Si ellos dicen que es una pérdida de energía, su explicación, entonces, cómo le puedo dar energía a una persona que no come, no toma, que está inconsciente. Entonces le hicimos baños de agua caliente que le puse en los pies, en el plexo solar, empecé a calentar el cuerpo y empecé a hacer oraciones. Y a, pues bien, hay que hacerlo, con el suero y eso, y cuando empecé a hacer eso, a la tarde a la noche, a la mañana siguiente abrió los ojos. Se despertó. Y se recuperó, como realmente como una batería descargada que tú la vas cargando, ¿no? Como nos habían dicho. Y se recuperó totalmente el chico. Entonces ese tipo de experiencias, esos casos, empezaron a preguntarme y hablando con curanderos, parteras, me empezaron a contar del espíritu de la planta, del rayo, montones de cosas. Y ellos, había un conocimiento que podía ser transmitido por los padres, las abuelas, pero hay un

> montón de cosas que ellos sienten, de los sueños, etc. Había hechos clínicos que demostraban que esa gente sí tenía conocimientos, que funcionaba, que era operativo. Y por otra parte, que la explicación que daban no tenía correspondencia en el marco conceptual occidental (Entrevista a Jacques Mabit, en Takiwasi, Tarapoto, Perú, el 28 de febrero de 2013).

Luego de un tiempo en las sierras peruanas, Mabit se traslada a la zona amazónica, donde empezará concretamente su vínculo más directo con la ayahuasca y otras plantas que lo conducirá a trabajar con algo que él mismo nunca se había imaginado, el tema de las adicciones. Así me narraba Mabit este proceso de transformación que lo condujo a ser lo que es actualmente.

> Y luego decían, bueno, las plantas nos enseñan directamente. ¿Y a mí me pueden enseñar? Sí. Y entonces un día me decidí a cruzar la línea prohibida de perder mi objetividad científica y pasar por la experiencia. Y entonces tomé aquí con curanderos y fue para mí una revelación. Era muy al inicio, era mi octava sesión, tomaba una vez a la semana. Tuve una visión muy fuerte, donde vi un círculo de personajes, doce personajes que estaban como un jurado, un examen o algo así, sentados. Yo estaba delante de ellos en pie y me dijeron "nosotros somos los espíritus guardianes de la selva". Yo ni siquiera sabía que existía, que podía existir eso. "¿Y porque tomas ayahuasca? ¿Qué quieres?" Yo les dije, yo quiero aprender esta medicina. Entonces se consultaron, y el presidente del jurado por decirlo así, estaba en el centro, como el jefe, me dijo que, bueno, ya estás autorizado a penetrar en este territorio. Pero para ti, el camino va a pasar por eso, yo me vi a mi mismo tratando adictos, eso fue una sorpresa total, y así fue, una cosa que…era muy nítido, muy claro, impresionante. Fue tan fuerte, tan sorprendente...me desestabilizó, en el sentido que yo no tenía ni idea de cómo hacer eso, por qué, yo no conocía el tema de la adicción, tampoco te enseñan en la universidad. Y yo le dejé un poco así de lado, voy a pensar, voy a ver, y seguí tomando, aprendiendo, aprendiendo. Recién tres años después se me apareció una mujer en una sesión de ayahuasca y me dijo…"¿Cómo estás con la medicina?" Bien, contento. "¿Quieres seguir?", sí, claro, quiero seguir aprendiendo. Y ella me dijo, "bien, pero no te olvides de lo que se te indicó". Yo pensaba que ya después de tres años ya…fue una ilusión,…me lo imaginé….pero bueno, y entonces, yo traté de negociar, diciendo que yo no estaba listo para esas cosas, que no conocía el tema, necesitaba formarme, no sé. Y contestó esa mujer que "cuando va a nacer un niño hay nueve meses de gestación, de preparación, pero después se aprende a nacer naciendo, no hay entrenamiento. Tú ya estás en tu gestación y ahora tienes que hacerlo, y haciéndolo vas a aprender, vas a ir descubriendo

> cosas". Y era una respuesta tan a la vez inteligente, acepté, como siempre en estos casos, sincronizidades que se presentan en la vida cotidiana, fuera de las sesiones. Entonces se me presentó un amigo psiquiatra, psicoanalista, de Lima, que yo conocía, también había tomado plantas. Entonces me llamó al día siguiente y me dice que tiene un paciente que es adicto, que no funciona el psicoanálisis, "este chico necesita limpiarse, tú que estás ahí con las plantas no le podrías dar algo ahí para que se limpie, para que se desintoxique?". Acababa de decir sí la noche anterior y al día siguiente ya se planteaba esto. Entonces tuve a este tipo en casa durante 3 semanas… (Entrevista a Jacques Mabit, en Takiwasi, Tarapoto, Perú, el 28 de febrero de 2013).

Mabit se enfrentó a varias dificultades de diferentes órdenes al intentar trabajar con esta persona, pero su dificultad para ello fue lo que lo impulsó a rodearse de gente que le permitiera desarrollar un trabajo de forma adecuada. Así comenzó a formar un equipo con el cual poder trabajar en conjunto en el tema de las adicciones, lo que acabaría desembocando en la fundación del centro Takiwasi en 1992.

Actualmente una estancia de rehabilitación típica en Takiwasi consiste en una internación de nueve meses donde el participante mantiene un relativo aislamiento y dieta específica para poder hacer un adecuado uso de las diferentes plantas. También se vincula a otras actividades del centro y es acompañado por profesionales en el uso de plantas, psicólogos y otros especialistas. Al centro concurren muchos jóvenes europeos en búsqueda de posibilidades de cura de sus diferentes afectaciones en sus vidas cotidianas.

La narrativa de Mabit es la de un médico alópata francés que llega a un Perú pobre y con carencias, a un pequeño hospital a 4000 metros de altura, sin luz ni medicamentos. Construye en su propia narrativa una llegada al país en tanto profesional de la cura que, a través de un convenio entre sus países, iría a ayudar a mejorar la situación local. Se coloca él mismo como un agente de esa ayuda pero al mismo tiempo se construye sensible y abierto, dispuesto a aprender de las formas locales, ante el evidente fracaso de sus propios mecanismos. Al ir reconociendo que estaba frente a unos conocimientos verdaderos y eficaces opta por "cruzar la línea prohibida", con miedo de "perder su objetividad científica" y es entonces que elige "pasar por la experiencia". Entre sus maestros estuvieron los famosos Aquilino Chujandama y Juan Flores Salazar.

4.2 Los maestros

Dos importantes maestros de Jacques Mabit fueron los reconocidos vegetalistas Aquilino Chujandama (de Chazuta) y Juan Flores (de Pucallpa). El primero ya era bien entrado en años cuando Mabit lo conoció y de hecho, falleció cuando Takiwasi apenas comenzaba a funcionar. Aquilino Chujandama fue el abuelo y maestro de Orlando y Winston, ambos reconocidos vegetalistas de la región de Chazuta, de donde proviene toda su familia y donde actualmente tienen sus centros de dietas, *Mushuk Pakarina* y *Situlli* respectivamente. Tanto Orlando como Winston trabajaron durante algún tiempo en Takiwasi, pues cuenta Orlando que Don Aquilino le habría pedido a Mabit que así fuera, que Takiwasi pudiera contar con los servicios de sus nietos al menos durante un tiempo. Y así fue. Orlando y Winston no mantienen entre ellos las mejores relaciones, pero sí tienen fuertes vínculos con los dos centros de vegetalismo peruano que existen en el Uruguay, el Centro Holístico Ayariri, y la ONG EnCamino. Orlando, discípulo de su abuelo, se convirtió en el maestro actual de Merilena Vázquez (directora de Ayariri), quien también tuvo a Juan Flores como maestro durante algún tiempo. Winston, por su parte, que también tuvo a Juan Flores como maestro (además de a su propio abuelo) es actualmente el maestro del psicólogo Daniel Lapunov, líder de EnCamino.

Los centros de dietas de Orlando y Winston, en los alrededores de Chazuta, no distan mucho uno de otro. Ambos son reconocidos vegetalistas y trabajan con clientes de todo el mundo, tanto con quienes van a dietar a sus centros como viajando ellos mismos a otros lugares. Ese es el caso de Uruguay, que ambos visitan periódicamente, en distintos momentos (o no) pero realizando actividades en lugares diferentes. Si bien las relaciones entre ellos no son las mejores (entre otras cosas, compiten por un mercado en clara expansión en un pequeño lugar como Chazuta) esto no hace con que estas tensiones se trasladen necesariamente a sus “aprendices” en Uruguay. El vínculo entre Merilena Vázquez y Daniel Lapunov es de amistad, tanto así que me ha tocado ver a Daniel, en alguna oportunidad, en ceremonias en Ayariri. Si bien esto puede suceder, no estoy seguro de que tanto Merilena como Daniel hayan participado en ceremonias, ella con Winston o él con Orlando. Esto sería un poco diferente al hecho de que pueda existir un buen relacionamiento entre ellos y entre quienes participan de ambos centros en Uruguay. Sin embargo, es bastante común escuchar comentarios respecto a la “no conveniencia” de participar en ceremonias de diferentes maestros cuando se está en un proceso de aprendizaje, menos aun si entre esos maestros no existe precisamente la

mejor relación.

4.3 De Takiwasi a Juan Flores, con él a Montevideo, y nuevamente a la selva en búsqueda de Orlando.

Antes de que Orlando y Winston se convirtieran en los actuales maestros de los dos centros de vegetalismo peruano en Uruguay, sus respectivos líderes incursionaron otros caminos y aprendieron con otros maestros. Por ejemplo, Daniel Lapunov conoció las formas de trabajo curanderil en Ecuador.

En el caso de Merilena, su llegada a Takiwasi se había visto facilitada por la intermediación de otra compañera de respiración holotrópica, la psicóloga Susana Bustos, que aquel momento realizaba prácticas en ese centro. Esta historia la cuentan tanto Susana Bustos como Merilena Vázquez y está muy bien descrita en la etnografía ya citada del antropólogo Ismael Apud (2013), en la cual convergen sus inquietudes antropológicas con sus indagaciones desde la psicología cognitiva, la otra área de especialización e interés de Apud[44].

Como describe Apud (2013:84), en su estancia en Takiwasi, Merilena escucha hablar del curandero Juan Flores, lo que la hace interesarse mucho y volver a amazonas para poder dietar con él. Comenzaba entonces una relación en la que Merilena visitaba el centro de Juan Flores en Pucallpa, dos veces al año, permaneciendo allí algún tiempo (Apud, 2013:85). Del mismo modo, Juan Flores visitó el Uruguay en algunas oportunidades, invitado por Merilena, para ir haciendo posible un trabajo colectivo en estas temáticas. Juan Flores proviene de la tradición Ashaninka, y de hecho, como describe Apud, "El Centro Ayariri se inaugura con la visita a nuestro país de Juan Flores, quien bautiza al Centro como Ayariri, que en lengua ashaninka significa "espíritu del viento" (Apud, 2013:86).

Luego de algunos años de trabajo conjunto y tras algunos inconvenientes (es bastante común en estos ámbitos que las relaciones de género y el poder de seducción que ejercen varios de quienes trabajan en estos temas conduzcan a situaciones incómodas), Merilena y el incipiente centro continuaron buscando otros caminos para dar continuidad a lo empezado. Por otra parte, más allá de la especificidad del

[44] Un buen resumen de su etnografía sobre Ayariri y su perspectiva desde la psicología cognitiva se encuentran, además de en su tesis ya citada, en (Apud, 2013b; 2015; 2015b)

vegetalismo y la ayahuasca, Ayariri nunca paró de incorporar nuevas técnicas terapéuticas. Si por un lado Merilena había quedado "huérfana" de maestro vegetalista, otras terapéuticas seguían su rumbo de convergencia en Ayariri.

Pero pronto, ayudada nuevamente por Susana Bustos (en constante búsqueda de vegetalistas con los cuales aprender sobre su tema de estudio -los icaros) Merilena conoció a Orlando Chujandama. A partir de ese encuentro, las relaciones de Ayariri con Orlando no pararían. Y así se dan unas convergencias en las que se comienzan a "engranar" una serie de elementos que favorecen a varios. Por un lado, Merilena encontraba con quién seguir vinculada en Perú, pudiendo profundizar sus conocimientos y proveerse de ayahuasca. Al mismo tiempo, la ayahuasca pasa a formar parte definitiva del conjunto de herramientas de las que dispone Ayariri para el trabajo terapéutico.

4.4 El "espíritu del viento" en Montevideo

El centro Ayariri está ubicado en la zona céntrica de la ciudad de Montevideo, en la intersección de los barrios Cordón y Palermo. Ocupa una casa típica del barrio a la que se accede subiendo una estrecha escalera. Mientras se sube, antes de llegar al pasillo distribuidor de las diferentes habitaciones, adornan las paredes unos cuantos telares shipibo, representativos de algunos aspectos de su cosmovisión y cada vez más valorizados en el mercado internacional, principalmente por su asociación con las visiones de ayahuasca, aunque he oído a Susana Bustos relativizar un poco esa relación. Llegando al fin de la escalera se distribuyen los espacios. Hay algunas cerámicas, una imagen de Buda en un estante que comparte con algunos libros, quemadores con palo santo, inciensos y una jarra con agua. En el mayor de los ambientes, con balcón hacia la calle, se desarrollan las principales actividades del centro, tales como ceremonias de ayahuasca, yoga o seminarios. Otros espacios de la casa funcionan como consultorios particulares durante la semana, donde se ofrecen actividades más personalizadas. En esa misma casa, más arriba, viven Merilena y Hugo.

El centro ofrece una serie de terapéuticas que se podrían incluir en la cada vez menos precisa categoría de Nueva Era. La oferta de actividades del centro holístico Ayariri es amplia e incluye diferentes tipos de terapias, técnicas o actividades. Una de las últimas incorporaciones que he visto es la práctica de danzas circulares, entendidas estas como un rezo, una meditación con el cuerpo. Hugo, esposo de Merilena y también

coordinador del centro, forma parte de quienes ofrecen diferentes técnicas de trabajo, en su caso, conduciendo las clases de kundalini yoga. A su vez, Merilena se ha ido rodeando de otras mujeres que la acompañan y ayudan en la conducción del centro y la permanente búsqueda de nuevas actividades, muy especialmente, Roxana Fernández.

Imagen 11: Merliena Vázquez y Hugo Castro en Ayariri. (Foto del autor, marzo de 2015. Montevideo).

Como muestra Apud, las ceremonias de ayahuasca en Ayariri se fueron integrando a "los trabajos anteriores (terapia individual, yoga, respiración holotrópica) con nuevas propuestas (medicina china, biodanza, musicoterapia, expresión plástica)" (Apud, 2013:86).

En particular, luego de establecido el vínculo con Orlando, en Ayariri se comienzan a organizar grupos para ir a dietar juntos con él, en *Mushuk Pakarina*. Para Orlando y cualquier vegetalista que organice esta serie de posibilidades (Winston también viaja al Uruguay y recibe grupos que van de EnCamino) se trata de grandes oportunidades en todo sentido, ya sea continuando sus propios trabajos de aprendizaje y perfeccionamiento, ya sea expandiendo sus redes de influencias, y por lo tanto, su negocio y sustentabilidad del modo de vida y oficio adquirido. Los viajes grupales que organizan a Perú se enmarcan en lo que ellos mismos definen como "eco-etno turismo" y yo agregaría, "místico-enteogénico".

En Ayariri, lo femenino y el cuerpo, la corporalidad, la sexualidad, representan un importante eje de trabajo. Es común ver en sus ceremonias un esfuerzo de parte de Merilena por experimentar en estos campos, por ejemplo, proponiendo a los participantes de una ceremonia de ayahuasca, sentarse de forma intercalada entre hombres y mujeres, como forma de invitar a sentir y compartir las diferentes "energías"

de unos y otros. O proponer distintas dinámicas que involucren estas dimensiones de lo corporal, el contacto, el abrazo, etc. Las ceremonias con ayahuasca en Ayariri pueden acontecer de forma más o menos periódica a lo largo del año, por ejemplo con una frecuencia bimensual, excepto cuando se forman grupos que entran en preparación para dietar en amazonas, o más recientemente, también en Uruguay. Cuando se trata de etapas previas a las dietas, las ceremonias pueden acontecer más seguido, con el objetivo de ir trabajando grupalmente esta preparación.

En lo que respecta exclusivamente a estas prácticas, más allá del resto de actividades que se realizan en el centro, se trata básicamente de realizar ceremonias de ayahuasca a lo largo del año, preparar grupos para dietar (tanto en amazonas como en Uruguay) proponer charlas y seminarios que ofrecen, por ejemplo, el propio Orlando sobre las dietas y el vegetalismo, o invitados/as como Susana Bustos, que ha ofrecido un seminario en Ayariri sobre chamanismo enteogénico y quien visitará nuevamente el centro con más propuestas en mayo de 2016.

Imágenes 12 y 13: Visitas de Susana Bustos –noviembre 2013- y de Orlando Chujandama –marzo 2015- a Ayariri (Fotos del autor, Montevideo).

A este tipo de actividades y a las ceremonias y dietas concurren gran número de interesados, cada vez en mayor cantidad. El centro Ayariri reúne en forma notoria a un público mayormente femenino, aunque la presencia masculina es muy significativa también. Son jóvenes y adultos mayormente profesionales o estudiantes, dedicados a diversas áreas. Las actividades en Ayariri no son precisamente accesibles, del punto de vista económico, a todo público, pues muchas de ellas, principalmente las relacionadas a las prácticas del vegetalismo, tienen un costo considerable. Se trata de una oferta enmarcada en un contexto terapéutico, donde se enfatiza en la preparación e integración

de las experiencias, donde se propone un trabajo de acompañamiento mantenido en el tiempo.

Son un conjunto de ofertas para un sector privilegiado del conjunto social, aquellos que pueden trazar trayectorias de búsquedas terapéuticas novedosas. Por otra parte, el fuerte énfasis en lo terapéutico de las ceremonias de ayahuasca y su acompañamiento, colocan a estas prácticas en competencia con otras terapias clásicas como el psicoanálisis, lo cual relativizaría el costo de las mismas en función de un mercado más amplio de ofertas terapéuticas[45].

En alguna ocasión, por ejemplo, conversando con un librero de una reconocida librería esotérica de Montevideo e interesado en estas cuestiones, este sujeto me preguntó dónde podía, concretamente, tener una experiencia con ayahuasca. Le mencioné algunas posibilidades, *settings* y costos. Al hacer mención a Ayariri y compartirle que una sesión con ayahuasca en ese lugar, dependiendo del momento y de si esta fuera dirigida por Orlando o no, podía rondar los ochenta dólares, el librero expresó algo así como "bueno, ochenta dólares por viajar al inconsciente, no me parece caro". Los costos de las ceremonias en Ayariri, sin embargo, a veces son criticados por otros integrantes del ámbito ayahuasquero en Uruguay. Este punto ha hecho, por ejemplo, que algunas personas se distancien de tentativas de encuentros entre los diferentes responsables de estas actividades en el Uruguay.

Por otra parte, la respuesta de librero al que hice referencia y el *setting* de Ayariri convergen y por eso tienen éxito. En definitiva, las posibilidades de participar de una

[45] Los precios de las actividades que se realizan, tanto en Ayariri como en Mushuk Pakarina, son aproximadamente los siguientes. Un ejemplo de ceremonia común en Ayariri (sin presencia de Orlando) tenía en 2015 un costo de $U 2,000 (dos mil pesos uruguayos, actualmente unos 70 dólares). En ocasión de una visita de Orlando en marzo de 2015, se realizaron algunas ceremonias y también dietas/retiros en las sierras de Uruguay. En esa ocasión, participar únicamente de una ceremonia tenía un costo de $U 2,500 (pesos uruguayos, actualmente algo más de 80 dólares). Por otra parte, era posible participar de la dieta/retiro en dos modalidades, durante 7 días o durante 3 días. En el primer caso, el retiro tenía un costo de U$ 650 (seiscientos cincuenta dólares). En el segundo, U$ 450 (cuatrocientos cincuenta dólares). Otras de las ofertas de Ayariri en relación al vegetalismo es organizar viajes a Perú. En julio de 2015, por ejemplo, se ofreció una modalidad en dos tramos, el primero entre el 17 y el 24 de julio y el segundo entre el 25 de julio y el 4 de agosto. Los costos aproximados de cada uno de esos tramos (sin contar los pasajes) fue de U$1000 y U$ 1300 (mil, y mil trescientos dólares respectivamente). El segundo tramo incluía la dieta en Mushuk Pakarina. Dietar en Mushuk Pakarina, cuando realicé la dieta en 2013, tenía, en principio, como precio inicial, un costo de U$1000 (mil dólares) por semana, precio que fue negociado con Orlando, pagando finalmente U$ 600 (seiscientos dólares por la semana). En otras ocasiones, en Iquitos, por ejemplo, dietar con otros vegetalistas puede tener un costo de unos U$ 400 (cuatrocientos dólares semanales).

ceremonia de ayahuasca en el Uruguay son varias, cada vez más, y cada una va encontrando su especificidad y público.

Como se repite en alguna medida en todos los grupos neochamánicos en Uruguay, existe un cierto grado de tránsito de algunos participantes entre uno y otro grupo. Sin embargo, contrario a una noción que enfatiza en el tránsito o la no pertenencia de las formas de creer contemporáneas es necesario señalar que aunque pueda ser adecuado pensar de esa forma en términos de trayectorias a largo plazo, existen también procesos de "anclaje" de "encontrar", de "asentarse" en un lugar. Si bien el movimiento es permanente, generando así una "trayectoria terapéutico/espiritual", también es necesario observar los procesos contrarios dentro de esta supuesta "nebulosa" de tránsito continuo y de permanentemente difuso horizonte. Dentro de esa "nebulosa" indescifrable existen pertenencias reconstructoras de subjetividades. Aunque varios sujetos transiten entre *settings* diferentes (por ejemplo, es fácil encontrarse con las mismas personas en ámbitos de Ayariri o el Camino Rojo, o entre este último y el Santo Daime, etc.) existen tensiones que dificultan estos pasajes. Aunque esporádicamente unos puedan ir aquí o allá, existe al cabo de un tiempo una idea de pertenencia a una de las formas posibles.

4.5 Una ceremonia de ayahuasca en Ayariri

Una ceremonia de ayahuasca típica en Ayariri ocurre por la noche y se extiende hasta la mañana siguiente. Los participantes acuden al lugar en torno a las 21hs. Allí irán llegando y conversando durante algunos minutos, mientras se van preparando, vistiéndose con ropas cómodas, generalmente blancas, de algodón, lino o similar. Mientras, dejan su calzado fuera del salón, llenan un formulario de consentimiento, abonan el costo de la ceremonia, etc. El salón principal puede aun estar siendo ocupado por otra actividad previa. Parte de los preparativos consiste en limpiar el salón con palo santo y organizar el espacio, acomodando colchonetas, almohadones, mantas, etc.

Luego se irá ingresando al salón y cada uno se irá ubicando según su preferencia o siguiendo alguna sugerencia de Merilena, sentados sobre las colchonetas en el piso y recostados contra la pared. Generalmente las personas ingresan también con papel higiénico y un poco de agua, así como con algo para cubrirse más tarde, una manta o abrigo. Una vez que estén todos en sus sitios se distribuirá también una bolsa de nylon para cada uno, por si alguien necesita vomitar. El lugar de quienes llevan adelante la

ceremonia se encuentra sobre la pared con ventanas a la calle, desde donde se observa todo el salón y la puerta, que se ubica en el otro extremo. En caso de estar presente Orlando, él será quien dirija la ceremonia, cante los icaros y realice los soplos de limpieza. En su ausencia, la conducción puede verse un poco más distribuida si Merilena está acompañada, pero es ella quien ocupa el lugar central. Otras ayudantes del centro, como Roxana Fernández o Andrea Rodríguez o amigos del centro como Daniel Lapunov o Susana Bustos, podrán tener (en los pocos casos en que están presentes) también un papel activo a lo largo de la ceremonia, cantando icaros, tocando instrumentos, ayudando a los demás participantes, organizando la ceremonia, etc. Por ejemplo, en caso de necesitar ir al baño o deshacerse de la bolsa con vómito, Roxana o Andrea estarán a disposición para ayudar.

Imágenes 14 y 15: Estante en Ayariri y preparaciones para una ceremonia. (Fotos del autor. Noviembre 2013 y marzo 2015).

Para dar inicio a la ceremonia se irá preparando la ayahuasca a ser utilizada, icarándola (soplándola con tabaco) y de a uno, los participantes se irán acercando al lugar donde se encuentre quien administre la ceremonia. Tomará una dosis de ayahuasca que puede variar (incluso puede haber participantes que tomen únicamente agua icarada,

sin ayahuasca) y volverá a su lugar. La ceremonia ha comenzado. Todo acontecerá a oscuras. El salón está decorado con diferentes imágenes como mandalas, figuras humanas con indicaciones de canales energéticos, telares shipibo o alguna otra intervención artística del género. No hay prácticamente referencia alguna a imágenes religiosas. No hay cristos ni santos, ni vírgenes. Tampoco autoridades religiosas orientales, a excepción de una imagen de buda que se puede encontrar en un estante fuera del salón.

No hay tampoco demasiados elementos de origen animal como pieles o huesos. Es una estética de oscuridad y viaje interior. No hay fuego. Cada uno permanecerá en su lugar mientras el efecto de la ayahuasca y el transcurso de la ceremonia van avanzando. La cantidad de icaros que se canten puede variar en cada ceremonia, pero es probable que al cabo de unos minutos (diez, quince, veinte) luego de la ingesta lleguen los primeros cantos, que podrán continuarse o detenerse. Probablemente vuelvan los cantos en el momento de mayor "fuerza" de la planta, cuando los efectos sean más notorios y la experiencia más intensa. Habrá cantos para inducir la fuerza de la experiencia, para aliviar a alguien que esté vomitando, etc. La dosis puede repetirse en caso de ser necesario. En el salón puede haber presentes un promedio de veinticinco personas, en un espacio que si bien es amplio, puede resultar algo reducido por momentos. La distancia a la calle es mínima y esto puede hacer que, por momentos, algunos ruidos típicos de la ciudad interfieran un poco en la actividad, pero no alcanzan a distorsionar demasiado. Sin embargo, en los momentos de mayor intensidad de la ceremonia se puede llegar a sentir la falta de espacio o posibilidad de tránsito por otros ambientes. Esto es algo en lo que quienes están al frente de la ceremonia reparan bastante, no siendo posible demasiada "libertad" de movimiento. Existe un enfático acompañamiento de los movimientos de cada participante, que son mínimos durante la ceremonia y se limitan a salir del salón únicamente para ir al baño y volver.

Luego del clímax y al comenzar un estado de "bajada" se realiza un soplo de mapacho a cada participante, en el que se "limpia" y que representa el cierre de la ceremonia, de la conducción propiamente dicha, no así de los efectos y "viajes" de cada uno. Gradualmente, los participantes se irán poniendo cada vez más cómodos en el piso, extendiéndose y abrigándose para descansar unas horas. Ya puede ser entrada la madrugada y unas horas de descanso anteceden al despertar colectivo con los primeros rayos de sol. Se puede compartir un desayuno y generalmente aprovechar el espacio para compartir lo que se quiera compartir sobre la experiencia, intercambiar opiniones,

sensaciones, etc. Temprano en la mañana todos volverán a sus prendas cotidianas y saldrán a una linda calle arbolada del centro de Montevideo.

Las prácticas del vegetalismo amazónico peruano tienen buena recepción en el Uruguay. No es poco que dos centros uruguayos estén realizando periódicamente ceremonias y dietas, tanto en Uruguay como en Perú, movilizando un número considerable de personas si se tiene en cuenta la escasa población de ese país. También otros centros van surgiendo, a los cuales será necesario acompañar luego para continuar profundizando estos temas. Para comprender la eficacia y lugar que ocupan estás prácticas, así como sus efectos, continuidades y rupturas entre sus ámbitos "locales" y sus "destinos", concluyo este capítulo con algunas observaciones de las vías a través de las cuales se lleva a cabo el proceso de expansión del vegetalismo peruano.

5. Expansión adaptación y transformaciones

En *Ayahuasca shamanism in the amazon and beyond* (2014), organizado por Beatriz Labate y Clancy Cavnar, la primera, en uno de los capítulos, identifica algunos ejes a través de los cuales se ha vehiculizado la expansión del vegetalismo y echa luz a la comprensión de las complejidades, tensiones y conflictos que permean a ese mundo.

El primer punto sobre el cual Labate llama la atención en este proceso es el relativo a lo que llama de "psicologización" del vegetalismo, que, a mi entender, dialoga mucho con el último de los ejes por ella mencionado, el de la "cientifización" (*scientization*) y "medicalización" de estas prácticas. Agrupo estos tres ejes que la autora describe porque representan buena parte del proceso de intercambio entre el mundo del vegetalismo y una aproximación de orden "racionalista" al fenómeno. Dejando de lado muchos otros ejemplos posibles, se podría decir que el centro Takiwasi es un paradigma de convergencia de estos ejes. Allí se reúnen el abordaje médico-científico-psicológico con el vegetalismo y se construye un modelo de diálogo posible.

Un asunto interesante que Labate plantea en relación a su primer punto (psicologización) es que este aspecto le sugiere a la autora pensar en términos de neo-vegetalismo. Este neo-vegetalismo, dice Labate, "is obsessed with the necessity of 'establishing one`s intention' for participating in an ayahuasca session and afterward 'integrating the content'" (Labate, 2014:185). Este es uno de los aspectos que con mayor insistencia he visto remarcar en el centro holístico Ayariri de Montevideo, concretamente por su directora, la profesora Merilena Vázquez. Más que cualquier otra

cosa (aunque la importancia de las restricciones de la dieta adquiere igual estatus "sagrado" en el discurso de Merilena) la intención previa y la integración posterior a la experiencia misma del uso de plantas maestras como la ayahuasca son un tema central en este centro. En buena medida, este énfasis proviene también de la relación de Merilena con Susana Bustos, psicóloga especialista en el tema.

El hecho responde, a mi modo de ver, a dos cuestiones. En primer lugar esta entrada del vegetalismo por lo "terapéutico", como forma de enmarcarlo y de darle un sentido comprensible para una comunidad más amplia que la amazónica, una comunidad internacional ávida de nuevas técnicas terapéuticas. Digamos que "lo terapéutico" (y por lo tanto, camino hacia la obtención de distintos grados de cura o sanación) es una de las tantas formas de presentación de estas prácticas en un mercado global, lo cual, a su vez, ha sido señalado por Alhena Caicedo (2007) como uno de los particulares énfasis del neochamanismo –su potencial de cura. En este sentido podría sugerir la superposición de estas técnicas en un campo más amplio de emergencia de formas "alternativas" y "complementarias" de sanación que formarían parte del "nebuloso" campo de prácticas de la "Nueva Era".

Por otro lado, este discurso se produce en el marco de un proceso de legitimación de al menos dos cosas diferentes. El insistir en estos puntos "psicologizantes" legitima las prácticas y da respaldo a las mismas. Un centro como Ayariri puede enfrentarse a la interpelación por parte de varias comunidades diferentes y esto los obliga a presentarse ante un público amplio como centro terapéutico donde están dadas las garantías de seguridad y éxito si se siguen las conductas adecuadas. Enfatizar en la intencionalidad previa y en la integración ayuda e concebir estas prácticas como un proceso terapéutico confiable, más allá de le **experiencia** en sí misma. Es entonces un camino terapéutico y un vehículo de legitimación simultáneamente. Si bien estás prácticas van siendo cada vez más conocidas y legitimadas por un público amplio, aun persisten muchas dudas y desconfianzas, inseguridades incluso por parte de quienes lideran estos grupos. Por ejemplo, un reconocido médico, líder de prácticas neochamánicas en Uruguay, mantiene aun un recelo y anonimato importante por temor a las posibles represalias de las que pueda ser víctima por parte del estamento médico del que forma parte.

Pero no es únicamente un camino de legitimación del vegetalismo peruano exclusivamente (y aquí viene el otro punto) sino también, el desarrollo de una amplia red internacional que vuelve a colocar en un primer plano de atención la necesidad de la

investigación y el cambio de paradigmas en relación a las temáticas de drogas y a las potencialidades de la psicoterapia psicodélica. En los últimos años se retoman algunos aspectos en relación a estos temas ya planteados en las décadas de 1960 y 1970, luego condenadas a la clandestinidad por las políticas prohibicionistas y la guerra a las drogas. Trabajar con el vegetalismo peruano en Uruguay no es únicamente eso sino insertarse en un proceso nacional y global de revisión de paradigmas hegemónicos sobre las "drogas". Los vínculos de algunos integrantes de Ayariri con estos temas y con responsables de llevar adelante políticas concretas sobre drogas, son ejemplo de la agenda de legitimación y construcción de redes que impulsan un discurso de reducción de daños o tratamiento de adicciones y otras potencialidades de varias "drogas"[46]. En el caso concreto de Ayariri, estas alianzas se están desarrollando en el marco favorable que significa el proceso que está llevando adelante el Uruguay en relación al cannabis.

Continuando con este aspecto de la "psicologización", otro ejemplo señalado por Labate tiene relación con el sentido que se otorga a la existencia y posibilidad de tránsito entre dos mundos, uno material y otro espiritual, en contexto "nativo" y en "contexto neochamánico". En este último, Labate apunta, "Visions may be attributed mystical value as spiritual revelations, but they may also be read as expressing unconscious or subconscious content that needs to be deciphered, like dream interpretation" (Labate, 2014:185), cuando, en cambio, en contexto "nativo", vimos que la interpretación de la experiencia tiende hacia la comprensión de ese otro mundo como real, exterior, y no tanto a la introspección individual en clave simbólica.

A su vez, el potencial terapéutico de estas prácticas es uno de los generadores de investigación científica en torno a ellas, y por lo tanto, producen lo que Labate identifica como "cientifización" y "medicalización", lo que se expresa en el gran aumento de investigaciones científicas y la gradual incorporación de este lenguaje tanto en nuevos practicantes como entre curanderos. Una de las formas en que se presentan los grupos neochamánicos en Uruguay es precisamente bajo el rótulo de ser ámbitos terapéuticos, donde es posible trabajar, por ejemplo, con rehabilitación de adicciones, o incluso, como en el caso del médico que mencioné, en el tratamiento de sus pacientes.

En otro orden de ejes, siguiendo con el desarrollo de Beatriz Labate, la antropóloga señala que la "chamanización" y la "retradicionalización" son otras

[46] Por ejemplo, en 2011, en el marco de un Debate Nacional Sobre Drogas, hubo participación de Ayariri como ejemplos de trabajo sobre estas temáticas desde perspectivas amplias tendientes a una reconsideración de la cuestión "drogas". De ese debate resultó una publicación que recoge diferentes aportes desde la Universidad de la República a la temática (Casacuberta *et al*, 2012).

características observables en el proceso de expansión del vegetalismo y su incorporación en ámbitos urbanos. Algo muy observable en varios grupos neochamánicos o en individuos concretos es el hecho de insistir en lo tradicional o ancestral, produciendo cierta "ortodoxia" que incluso puede ser más "radical" que las formas en que se desarrollan las prácticas en el ámbito nativo. Labate lo explica del siguiente modo, "Foreign ayahuasca converts or new South American urban practitioners tend to place a strong emphasis on the 'traditional' rules of vegetalismo, while native and mestizo practitioners sometimes relax or relativize aspects of tradition and criticize such orthodoxy" (Labate, 2014:187).

Esto me ha tocado verlo en varias oportunidades y va acompañado de un cierto imaginario romántico que quiere ver a esa alteridad inmaculada y que, necesitado de ritualidad, proyecta en el Otro un imaginado orden y comprensión, al mismo tiempo en que lo fija, anulándolo muchas veces en su calidad de sujeto, para construirlo como un objeto con el que se relaciona, trasladando sus inquietudes personales, estableciendo así un vínculo terapéutico, un espejo donde reflejar sus propias búsquedas. Esto es lo que hace que un foráneo quiera ver a "su" chaman como este ser que ha alcanzado un grado de desarrollo espiritual que le permite "liberarse" de muchas de las supuestas "ataduras" de una vida urbana de consumo. Esta fijación, es equivocada por un lado, en el sentido de que no se corresponde con las prácticas o deseos de varios de estos "chamanes", quienes muchas veces tienen deseos de consumo o hábitos de los que los nuevos practicantes urbanos quieren huir, pero al mismo tiempo, es la que le otorga autoridad y por lo tanto eficacia al vínculo místico/terapéutico. Es un perfecto engranaje solidario entre "modernidad" y "tradición". Como es afirmado tantas veces por varios autores, lo que hace precisamente "moderno" a este conjunto de prácticas (y por eso exitosas) mundializándolas, es justamente su aspecto "tradicional". Pero lo que lo hace "tradicional" es esta fuerza hipertradicionalizante proveniente de una "modernidad" que "consume" (devora y transforma) esta "tradición" que inventa. El Otro vacío, inventable, es el que permite la continuidad del movimiento, motor del propio devenir.

Un último aspecto, para retomar y terminar con las observaciones de Labate, apunta hacia los efectos que este proceso produce en el ámbito amazónico y está relacionado al proceso de profesionalización y especialización del mercado, como también a la judicialización de los conflictos chamánicos, otrora resueltos en ese ámbito y que ahora pasan a esferas judiciales, como por ejemplo una acusación de brujería (Labate, 2014). Esta situación de especialización de un mercado tiene consecuencias a

nivel local, tales como la marginalización de aquellos que ya no pueden acceder a los "gringo prices" (Labate, 2014:194), o como expresara Jacques Mabit, "incluso los mismos indígenas no pueden hacerse atender por los curanderos locales, porque es demasiado caro" (Mabit, entrevista en Takiwasi el 28 de febrero de 2013).

La judicializción a la que se refiere Labate representa entonces un cruce de influencias y transformaciones recíprocas. En el ámbito amazónico del vegetalismo peruano se incorporan sistemas, prácticas y creencias que provienen de un mundo "occidental-moderno", al mismo tiempo que quienes provienen de esa tradición "occidental-moderna" incorporan sistemas, prácticas y creencias de ese "otro mundo" amazónico.

Que unos vengan del sistema médico alópata buscando curarse con el "chamán" y otros vengan de un "sistema chamánico" buscando curarse con un médico alópata es un ejemplo paradigmático del cruce de influencias y representaciones recíprocas.

¿Sería pensable, siguiendo esa lógica, que la justicia uruguaya deba deliberar algún día en un caso de "brujería"? Esa posibilidad parece lejana, pero, sin embargo, los sistemas judiciales y legales de muchos países han tenido que enfrentarse en los últimos años a un proceso mundial de expansión de instituciones religiosas que utilizan plantas de poder entendidas como sacramentos. Los dilemas que esto coloca para un pensamiento "moderno" transitan entre el desconocimiento y desconfianza de esas prácticas y la característica "libertad religiosa" de la modernidad. En el próximo capítulo me detengo, aunque no específicamente en los asuntos legales, en la especificidad de formas de uso de ayahuasca que se han desarrollado en Brasil en formas de religiones, particularmente el Santo Daime, que es la religión ayahuaquera brasilera presente en el Uruguay.

Capítulo 3

Santo Daime: ayahuasca y religión entre Brasil y Uruguay

Brasil ha dado lugar a una vertiente particular dentro de la pluralidad de formas de uso de las plantas maestras. La institucionalización del uso de la ayahuasca en forma de religiones, proceso a través del cual Brasil ha encontrado la manera de comprender, adaptar, usar y regular estas prácticas, también se ha dado de forma similar (con otras plantas) en otros países. Este proceso de institucionalización religiosa del uso de plantas maestras, que incluye también a la Iglesia Nativa Americana [NAC] (con el peyote), en Estados Unidos, y el Bwiti[47] (con la iboga) en Gabón, ha sido denominado por Jonathan Ott como "Reforma Enteogénica", en alusión a los procesos de transformación dentro del cristianismo y a las posibilidades de acceder a la experiencia religiosa propiamente dicha, extática, sin intermediarios. Lo que sucede en los tres casos es que, prácticas nativas asociadas al uso de plantas psicoactivas, son "cristianizadas" en forma de iglesias, lo que Roger Bastide menciona como ejemplos de adaptaciones de milenarismos indígenas en forma de iglesias cristianas (Bastide, 2006). La Reforma Enteogénica planteada por el famoso y provocador botánico, químico y psiconauta estadounidense Jonathan Ott habría comenzado más o menos contemporáneamente en Estados Unidos y el África Ecuatorial, hacia fines del siglo XIX y algo más tarde, ya transcurridas unas décadas del siglo XX, en Brasil.

La Reforma Enteogénica es la última de las tres etapas en las que Ott divide la historia. A la Edad de los Enteógenos, Ott le agrega la posterior Inquisición

[47] Los trabajos de James Fernández (1982) y Giorgio Samorini (1995) describen ampliamente estos cultos y usos de la Iboga. Una buena sínteses puede encontrarse en el texto de Gabreil Eira (1997b).

Farmacrática, seguida, a su vez, por la Reforma Enteogénica (Ott, 1998). Con ello se refiere al "nacimiento de religiones sincréticas en cuyos rituales de comunión un enteógeno genuino toma el lugar de la hostia"[48] (Ott, 1998:144). De esa Reforma Enteogénica forman parte las denominadas religiones ayahuasqueras brasileras (Labate, 2004).

¿Por qué, de todas las formas posibles de consumo de ayahuasca, surgen en Brasil unas formas específicas de estas prácticas en un modelo de institución religiosa, con Iglesias? ¿Qué efectos produce esta especificidad y en que se diferencian del resto de las formas de utilización de plantas de poder? ¿Cómo contribuir a una problematización o crítica de las representaciones clásicas de algunos países latinoamericanos en relación a su vínculo con lo religioso[49], por ejemplo, el Brasil efervescente y pluri-religioso, o el Uruguay con su laicismo radical[50] (Guigou, 2010),

[48] Ott se refiere a estas religiones como religiones "naturales" y no "artificiales". En las "artificiales" señala Ott, se utiliza un sacramento placebo. Una de sus publicaciones donde desarrolla estos asuntos es el que se cita arriba "Pharmacophilia o Los Paraísos Naturales", haciendo clara referencia a Charles Baudelaire, invirtiendo su fórmula de comprensión de los estados inducidos por psicoactivos en cuanto paraísos artificiales para entenderlos como verdaderos orígenes de la "experiencia directa de lo divino" (Piñeiro, 2000:109). En una entrevista concedida a Juanjo Piñeiro, Jonathan Ott se refiere a su concepto de religión en los siguientes términos: "la religión se basa en una comunión formal, no sustancial, con un sacramento placebo, y es –tal y como lo denomino yo- una defensa contra la experiencia religiosa o divina; la religión establecida es una espiritualidad materialista, o materialismo espiritual. Ahora estamos reconectando con la verdadera religión, que es la experiencia directa de lo divino, ver el universo más como energía que como materia, y esta experiencia es la que catalizan los enteógenos. Yo veo a los enteógenos más bien como los anticuerpos del ecosistema contra el cáncer del materialismo" (Piñeiro, 2000:109).

[49] Alejandro Frigerio llama la atención respecto a la desafiante necesidad de "relativizar" las narrativas dominantes de cada Estado-nación para poder realmente complejizar y profundizar los estudios sobre las relaciones en torno a los sistemas de creencias de estos países y muestra los procesos que han construido a un Brasil "sincrético y premoderno" y a una Argentina "blanca y racional" (Frigerio, 2005). Sobre estos asuntos también son importantes los aportes de Emerson Giumbelli cuando se detiene en los procesos de construcción de las ideas sobre el campo religioso brasilero y analiza sus relaciones en torno a las "modernidades" en juego (Giumbelli, 2012;2009).

[50] En Uruguay, se identifican una serie de elementos que construyen a ese país como moderno-blanco-europeo-laico-positivista. Las décadas privilegiadas para historiar el proceso de secularización uruguayo van de 1860 al fin del llamado primer batllismo en 1919. Es el período más revisado por Arturo Ardao y también porGerardo Caetano y Roger Geymonat (1997).La mirada de Ardao permite comprender y contextualizar el auge del positivismo de la década de 1880, de la cual José Pedro Varela (el gran reformador de la educación) es un gran representante. Ardao señala que el positivismo en el Uruguay tuvo su entrada, apogeo y caída precisamente en el último cuarto del siglo XIX (Ardao, 1968) pero también llama la atención respecto al ímpetu secularizador y laicizante del movimiento liberal y de sus relaciones con la

cuando todo parece indicar que, de hecho, Brasil "religiosiza", hace religión, la propia "cultura"? Y más interesante aun es el hecho de que Brasil, no solo genera religión, sino que además, muy especialmente en las últimas tres o cuatro décadas, las "exporta" con gran éxito a buena parte del mundo[51].

Veamos entonces, en primer lugar, qué efectos tuvo el acontecimiento planteado en el capítulo anterior, esta vez, "del otro lado" de la frontera.

1. Acontecimiento: segunda parte

El final del siglo XIX y las primeras décadas del XX fueron para el amazonas un momento de profunda transformación, movilizado a partir de la gran explotación (tanto humana como de recursos naturales) que produjo el primer ciclo del caucho -lo que vimos en el capítulo anterior como *acontecimiento* en el desarrollo de un chamanismo ayahuasquero. La extracción masiva del látex de los árboles del caucho provocó, además de las atrocidades conocidas, una significativa corriente migratoria a estados

masonería en cuanto desarrollo de estrategias y políticas anticlericales, principalmente en las últimas dos décadas del siglo XIX y que verían luego, ya entrado el siglo XX, una mayor amplitud que transformó los principios liberales de las décadas anteriores. Ardao señala que el liberalismo, ya transformado y heterogéneo en el primer cuarto del siglo XX, mantuvo, sin embargo, su fuerte sentido anticlerical y anticatólico que lo caracterizó desde 1880 (Ardao, 2013). Por otra parte, Nicolás Guigou ha sido un fuerte impulsor en la necesidad de identificar los mecanismos mitoprácticos de la "nación laica" (Guigou, 2000). Guigou muestra la fuerte influencia del modelo de religión civil de la nación, privatizadora de otras dimensiones religiosas, que caracterizó al proceso francés y que tuvo importantes efectos en el modelo de secularización uruguayo. Además, plantea una relación entre el mito fundante de una nación moderna laica influenciada por el modelo jacobino francés y una fuerte impronta homogeneizante, representada en la reforma educativa de José Pedro Varela del último cuarto del siglo XIX, elementos constituyentes y determinantes de una mitopraxis que caracterizaría las formas de relacionamiento con las creencias religiosas en particular y con la alteridad de modo general en el Uruguay (Guigou, 2000; 2010). Como señala Guigou, los estudios sobre temáticas religiosas en el Uruguay tuvieron que dar especial atención a los procesos de secularización, transformando este tema no solo en el mito fundador de la nación moderna en tanto constitutiva de una religión civil de nación uruguaya, sino además constituyéndose en "mito" dentro de la propia formación de un conjunto de estudiosos de las temáticas que orbitan en torno a lo religioso en el Uruguay (Guigou, 2000), convirtiéndose también en un debate muy elitizado (Da Costa, 2002)

[51] Sobre este tema, para una visión global de la expansión de religiones brasileras por el mundo, ver (Rocha y Vázquez, 2013). Hacia Europa ver (Oro, 2014, Freston 1999). Hacia la región del cono sur ver (Oro, 1993, 1999 ; Frigerio, 1998, 2013, De Bem, 2012) y más específicamente hacia el Uruguay, ver (Pi Hugarte, 1998b, 1997, 1995, 1993a , 1993b, 1993c, 1992, 1992b).

como Acre, en los límites de Brasil con Perú y Bolivia. El territorio del actual estado brasilero de Acre (boliviano hasta 1904) fue ocupado por grandes contingentes de población brasilera, provenientes en su amplia mayoría del nordeste de Brasil, que huían de las sequías y a quienes les prometían trabajo en los nuevos territorios. El estado de Acre pasó a formar parte de la Unión a partir de la década de 1920. El contexto de expansión territorial y demarcación de límites de Brasil, junto a la fuerte explotación del caucho, provocó estos movimientos migratorios de nordestinos a aquella región. Entre los migrantes se encontraba Raimundo Irineu Serra, fundador del Santo Daime. En este contexto, muchos se encontrarían con lo que hasta aquel momento no era muy conocido fuera del ámbito amazónico, la ayahuasca. De los encuentros de Irineu Serra con esta planta/bebida y sus usos comenzarían a surgir las denominadas religiones ayahuasqueras brasileras, de las cuales el Santo Daime, presente en Uruguay desde hace más de 20 años, forma parte.

La expresión "religiones ayahuasqueras brasileras" (Labate, 2004) ha sido utilizada para dar cuenta de un conjunto de manifestaciones religiosas originadas en Brasil y que tienen al uso de la ayahuasca como aspecto central. En la línea del Santo Daime, la ayahuasca, o Santo Daime (como también se refieren a la propia bebida), es considerada un sacramento, ya que a través de su consumo el sujeto que la utiliza entra en contacto con el espíritu de la planta. La denominación religiones ayahuasqueras brasileras incluíria lo que comunmente se designa como Santo Daime, Barquinha y União do Vegetal (UDV).

La antropóloga brasilera Sandra Goulart (2004) prefiere llamar a este conjunto de prácticas ligadas al consumo ritual de ayahuascas como "cultos ayahuasqueros", siendo que, desde su perspectiva, ese conjunto designaría una única tradición con tres "líneas" diferentes, nuevamente, Santo Daime, Barquinha y União do Vegetal.

Ya sea que se las considere como líneas de una misma tradición (énfasis en la ayahuasca como denominador común), o como religiones diferenciadas, esas formas de uso de la ayahuasca producidas en Brasil se caracterizan por haber institucionalizado (aunque en formas y grados diferentes) ciertas doctrinas religiosas cuya principal discontinuidad resepcto a los otros usos de la ayahuasca, es el imaginario cristiano que las rodea. Esta "cristinaización" del uso de la ayahuasca es representada en la figura del fundador de la primera de estas religiones, el Santo Daime. Aunque las primeras experiencias de Raimundo Irineu Serra con la ayahuasca datan de inicio de la década de 1910 (Olveira, 2007), se atribuye a la década de 1930 la sistematización ritual de esos

nuevos usos de la bebida amazónica. La década de 1930 marcaría entonces la fundación, en Rio Branco (capital de Acre), del Santo Daime, primera de las tres grandes vertientes que se producirían hasta la década de 1960. Después de la fundación del Santo Daime por parte del marañense Irineu Serra, en los años 30 en Rio Branco, sería fundado, en la misma ciudad, en 1945, el Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, o Barco da Santa Cruz, (posteriormente conocido como Barquinha) por parte del también marañense Daniel Pereira de Mattos. Finalmente, en 1961, el bahiano José Gabriel da Costa fundó el Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), consolidándose en Porto Velho (capital de Rondonia) en 1965.

Los procesos de fundación de estas tres lecturas de la ayahuasca, llevados a cabo por sujetos provenientes de tradiciones culturales y religiosas no necesariamente vinculadas al mundo amazónico, sucedieron en Brasil durante la primera mitad del siglo XX, a lo largo de un gradual proceso de urbanización y reconocimiento de Otros internos a la propia nación brasilera. Un conjunto de saberes y prácticas propias de ámbitos amazónicos comenzó a ingresar, a través de la construcción de narrativas religiosas, en el repertorio de prácticas religiosas urbanas gracias al proceso de expansión de estas religiones ayahuasqueras a partir de la década de 1970 en Brasil.

Los tres momentos de fundación de las líneas mencionadas habrían respondido a “llamados” o “visiones” recibidos por sus fundadores luego de haber comenzado a utilizar con cierta periodicidad la bebida amazónica. Del mismo modo, a lo largo de las trayectorias de esas diferentes líneas sucedieron y suceden continuas rupturas y disputas que van generando un complejo mapa de bifurcaciones permanentes producidas por nuevos líderes que van trazando sus propios linajes o tradiciones.

Como señala Goulart, las fundaciones de las tres líneas en las décadas de 1930, 1940 y 1960 fueron producto de los encuentros de migrantes nordestinos con la región amazónica. Tanto Irineu Serra como Daniel Pereira (ambos marañenses) llegaron a Acre al finalizar al primer ciclo del caucho. Daniel Pereira fue parte de la doctrina creada por Irineu Serra durante más de diez años, creando luego su propia línea. Por otro lado, José Gabriel da Costa también formó parte de los llamados “ejércitos del caucho”, en su segundo ciclo de explotación. Los primeros seguidores de estas nuevas religiones también habrían sido los propios trabajadores del caucho (Goulart, 2004).

Un cuarto momento en estas tradiciones ayahuasqueras brasileras se produce ya entrada la década de 1970 y significa un giro importante al crearse la primera divergencia interna al propio Santo Daime, tras la muerte de Irineu Serra. La sucesión

del trabajo iniciado por Serra fue motivo de disputas y conflictos que acabaron produciendo dos tendencias diferentes, una continuada por Peregrina Gomes, viuda de Irineu Serra, de características, digamos, ortodoxas en relación a las formas rituales y doctrinarias legadas por Serra, y otra nueva tendencia bajo el liderazgo de Sebastião Mota de Melo, dando origen a la vertiente expansionista y de apertura del Santo Daime. Esta es la línea que actualmente está presente en varios países, incluyendo al Uruguay. La línea ortodoxa actualmente cuenta con un puñado de iglesias, todas ellas en Rio Branco, Acre, y se denomina en forma genérica a esas iglesias, y específicamente a la liderada por Peregrina, como Alto Santo. Por otra parte, la línea expansionista liderada por Sebastião Mota de Melo cuenta con presencia en varios países y miles de seguidores y alianzas. La iglesia Céu de Luz, de Montevideo, está vinculada con esta línea expansionista del Santo Daime, inicialmente denominada Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) y actualmente llamada Iglesia del Culto Ecléctico Fluente Luz Universal (ICEFLU)

1.1 Mestre Irineu: el encuentro

A Raimundo Irineu Serra, fundador del Santo Daime, se lo conoce como Mestre Irineu, o Mestre Imperio Juramidam[52]. Habría nacido el 15 de diciembre de 1890 o 1892[53], en São Vicente Ferrer, en el estado de Maranhão. Se fue constituyendo en una figura mítica y sobre su vida y cualidades espirituales fueron construidas diversas

52 Oliveira (2007), ve en esta designación de los daimistas para el Mestre Irineu posibles influencias del Culto do Espírito Santo do Maranhão, ambiente religioso que formó parte de la infancia de Irineu y que, según la historiadora, puede estar presente en el Santo Daime. Sobre su significado, Alberto Groisman dice:

"A 'força' do 'Jagube' e a 'Luz' da 'folha Rainha' correspondem, na visão grupal, a duas entidades do plano espiritual que fundamentam sua cosmologia. Estas entidades que figuram no complexo simbólico personificado, e que 'habitam' o Daime, são o 'Mestre- Império Juramidan' – 'Juramidan', para o grupo, é uma expressão sintética que reúne o todo (Cosmos-Jura-Pai), ou seja a fonte do poder espiritual e o coletivo (Sociedade-Midam-Filhos), a força da luta dos espíritos encarnados e a Virgem da Conceição, ou a 'Rainha da Floresta'. Estes dois 'seres', do mundo espiritual, representam as duas fontes principais das motivações grupais no que se refere às formas de abordar a vida espiritual. Como 'espíritos guardiões', o 'Mestre- Imperio Juramidan' e a 'Rainha da Floresta' deslocam-se no campo simbólico identificados com a 'Força' e com a 'Luz', respectivamente, que o Daime concede a quem o toma" (Groisman, 1991:162).

53 Comúnmente se utiliza la fecha de 1892 como nacimiento de Raimundo Irineu Serra, aunque algunos datos recientes parecen indicar la posibilidad de que su nacimiento haya ocurrido en 1890 (Oliveira, 2007).

narrativas. Fue hijo de Sancho Martinho de Mattos y Joana D´Ascensão Serra, quienes formaron una familia de más de seis hermanos, con una impronta fuertemente católica y sustentándose básicamente de la colecta de *babaçu* (Oliveira, 2007).

Mestre Irineu llegó a Acre en 1912 (Abreu, 1990; Macrae, 1992). Habría salido de São Vicente Ferrer hacia el año 1910 o 1911, con destino, primero, a la capital del estado de Maranhão y después hacia Belém do Pará, donde habría comenzado a ingresar en el Amazonas vía Manaus. Las posibilidades que la extracción del caucho traía a los migrantes era un gran incentivo para salir de su lugar de origen en busca de oportunidades, aunque existen otras interpretaciones de los motivos de su salida. Al llegar al Acre trabajó en el caucho y también ingresó en la Comisión de Demarcación de Límites. La significativa migración de nordestinos a la región de Acre fue, como dije antes, un impulso importante en el proceso de expansión territorial de Brasil.

En ese contexto Mestre Irineu conoció, hacia el año 1914 y a través de habitantes de la región, los usos de la ayahuasca. Según el antropólogo uruguayo Christian Frenopoulo, esos primeros contactos que llevarían a la fundación de las iglesias ayahuasqueras a lo largo del siglo XX significaron una ruptura o discontinuidad significativa en el uso de la ayahuasca ya que, a partir del uso dado por las iglesias se pasarían a enfatizar en las experiencias aspectos vinculados a una subjetivación moralizante en vez de una objetivación de seres y lugares existentes en las cosmologías de los curanderos que hacen uso de la ayahuasca (Frenopoulo, 2011). Júlia Otero dos Santos (2010) también se preocupa por mostrar continuidades y discontinuidades simbólicas y señala que en el Santo Daime existe una dotación de intenciones a la bebida que se aproximan bastante a las visiones indígenas. El paradigma de dicha resemantización es representado en la imagen mítica y fundadora de las visiones de Mestre Irineu con la ayahuasca. La imagen de dicho encuentro produce, en el génesis del nuevo símbolo religioso en proceso de construcción, la convergencia de tres grandes vertientes culturales que habitan el imaginario brasilero como constituyentes de una nación culturalmente diversa. Los universos simbólicos del cristianismo, de las tradiciones de la población afro descendiente y los saberes indígenas convergen de forma estrepitosa en una narrativa religiosa que rápidamente recibe todos estos aportes míticos, simbólicos, rituales y cosmológicos. El negro Irineu Serra, proveniente del nordeste y educado en un ámbito católico llega a un Brasil todavía no explorado donde habitan los seres de la selva. Al mismo tiempo en que se redefinen los límites del Estado brasilero se sintetiza una narrativa religiosa que pronto alcanza los grandes centros

urbanos, terminando (o mejor, comenzando) un proceso de legitimación siempre en construcción.

La imagen fundadora escogida, la *miracão* del propio Mestre Irineu tras su uso de la ayahuasca, forma parte de la narrativa daimista. A continuación expongo una de las varias textualizaciones que existen de las primeras experiencias de Irineu Serra con la ayahuasca, en este caso descrita por Edward MacRae.

> Suas primeiras experiências teriam incluído a visão de lugares distantes, como o seu Maranhão natal, Belém do Pará e outros locais. Mas a principal seria a aparição repetida de uma entidade feminina, chamada Clara, e que veio a ser identificada como Nossa Senhora da Conceição, ou com a Rainha da Floresta. Durante essas aparições, ela lhe teria dado instruções a respeito de uma dieta que deveria seguir, preparando-se para o recebimento de uma missão especial e tornar-se um grande curador.
> Obedecendo a essas recomendações, Raimundo Irineu Serra se embrenhou na mata, onde ficou oito dias tomando ayahuasca, sem conversar com ninguém, evitando especialmente mulheres, pois as instruções eram de que ele não deveria vê-las nem pensar a respeito.
> A alimentação restringiu-se a 'macaxeira insossa', ou seja, mandioca cozida sem condimentos, nem sal nem açúcar. Ressalto esse fato, pois conta-se que um companheiro seu (às vezes identificado como Antonio Costa) ia colocar sal na macaxeira, mudando de idéia na última hora. Mestre Irineu, que não estava presente naquele momento, foi avisado do fato por uma voz. Mais tarde, comentou o incidente com seu companheiro, que confirmou a veracidade e ficou impressionado com os poderes que Mestre Irineu vinha adquirindo.
> Outro episódio que costuma ser relatado sobre seu período de iniciação é a visão que ele teve da lua aproximando-se dele, trazendo em seu centro uma águia. Era Nossa Senhora da Conceição, ou a Rainha da Floresta, que vinha lhe 'entregar os seus ensinos'. Essa 'miração' teve importância fundamental no posterior desenvolvimento do trabalho de Mestre Irineu, passando a constituir o tema do seu primeiro hino, além de fornecer um dos principais símbolos do culto do Santo Daime, onde a lua representa a idéia de essa doutrina ter sido ensinada pela Virgem Mãe e a águia faz alusão ao grande poder de visão que é dado aos seus seguidores (MacRae, 1992:63-64)[54].

54 De estas miraciones Irineu Serra habría recibido el nombre de la propia bebida que, a partir de aquél momento, fue rebautizada como Santo Daime. Posteriormente, coincidirían el nombre de la bebida con la propia doctrina. Sobre el origen muchas versiones repiten la idea de que esté relacionado al verbo "dar" y sus formas "dai-me-amor", "dai-me-fuerza" "dai-me-luz" (MacRae, 1992; Goulart, 2004). Monteiro da Silva (1983) también atribuye ese origen a la designación de la bebida, pero considera al español como lengua de origen, ya que habría sido en ese lengua que se posibilitaron las primeras experiencias de Irienu con la ayahuasca, probablemente a través de los vegetalistas peruanos. MacRae (1992) identifica en la misma miración en la cual habría surgido el nombre de la bebida, el hecho de que la Rainha da Floresta haya dado el título de Jefe Imperio Juramidam a Irineu Serra.

Por otra parte, los himnos a los que se refiere la cita en cuestión, son versos que puede recibir una persona en una miración, conformando así los diferentes componentes de la doctrina. Vimos en el capítulo anterior el lugar del canto en los usos entre vegetalistas y la forma en que son "recibidos". Pues

La larga cita narra el mito fundador de la doctrina del Santo Daime y contiene parte de la simbología que se iría desarrollando a lo largo del tiempo. Además, muestra las continuidades con las formas peruanas descritas en el capítulo anterior de aprendizaje con la planta, es decir, el retiro en ayuno y aislamiento en la selva. Después de esas experiencias y de su participación en el Círculo de Regeneración y Fe (CRF), centro creado en aquella época en Brasiléia junto a los hermanos Costa (que habrían sido los primeros compañeros de Irineu Serra en sus experiencias con la ayahuasca) el Mestre Irienu se mudó para Rio Branco y comenzó a realizar trabajos públicos con ayahuasca (MacRae, 1992). MacRae destaca la relación que Irineu Serra estableció con el gobernador de Acre, Guiomar dos Santos, contacto que podría haber significado influencias tendientes al abandono de ciertas características en el uso de la ayahuasca vinculadas a la tradición de los curanderos amazónicos, como el uso de fuerzas "moralmente ambiguas". La buena relación con el gobernador habría influenciado en el sentido de dar, en la nueva doctrina, importancia a los aspectos rituales "blancos" católicos, dejando de lado, por ejemplo, el énfasis en la posesión. En todo caso, las relaciones con el gobernador acabaron haciendo que, en la década de 1940, Mestre Irineu recibiese una donación directamente de parte del gobernador, de unas tierras que podrían ser divididas entre los frecuentadores del culto. En aquel lugar fue construida una primera iglesia inaugurada como Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), conocida como Alto Santo (MacRae, 1992).

Según los relatos recogidos por MacRae, Mestre Irineu formaba parte del Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento y a la Orden Rosacruz. Varios autores destacan la presencia de estas influencias representadas, por ejemplo, en los principios básicos de la nueva doctrina: Armonía, Amor, Verdad y Justicia. Hasta 1940, la nueva doctrina creada por Mestre Irienu tomaba forma, nuevos seguidores recibían himnos[55], y el propio himnario de Irineu, O Cruzeiro, tomaba forma definitiva (MacRae, 1992).

La nueva doctrina religiosa creada por Irineu Serra incluía componentes de diversas tradiciones religiosas y culturales, como el espiritismo, el catolicismo, el vegetalismo amazónico y la umbanda (Goulart, 2009).

---

en el Santo Daime sucede algo similar, pero los himnos que se reciben (en vez de icaros con sonidos de la naturaleza, etc) responde a la doctrina cristiana.

55 Ver nota anterior

1.2 Padrino Sebastião: nuevos encuentros y apertura

Un nuevo paso en dirección a la convergencia de diferentes tradiciones se produciría luego del fallecimiento de Irineu Serra, con la creación de una nueva línea espiritual denominada Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Esta vertiente fue fundada por Sebastião Mota de Melo, un trabajador del caucho nacido en el estado de Amazonas el 7 de octubre de 1920. El Padrino Sebastião, como se lo conoce dentro del Santo Daime, había comenzado desde joven a tener visiones y oír voces, cuando participaba de sesiones espíritas, antes de conocer la ayahuasca. Sebastião incorporaba guías del espiritismo, como el médico José Bezerra de Menezes y el profesor Antonio Jorge. En 1959 se mudó para Rio Branco y en 1965 tomó Santo Daime con Mestre Irineu, a quien venía buscando para curar una enfermedad (MacRae, 1992). Desde ese momento y hasta la muerte de Serra en 1971, Sebastião Mota de Melo conducía algunos trabajos con Santo Daime en la Colonia 5000, en la periferia de Rio Branco. La muerte de Irineu Serrra desencadenó una serie de disputas que produjeron una divergencia de líneas, una con Leoncio Gomes al frente, permaneciendo en Alto Santo y otra liderada por Sebastião. Evidentemente los aspectos carismáticos de cada líder son fundamentales a la hora de producir nuevos movimientos de adeptos. El Padrino Sebastião, tras la muerte de Irineu Serra y luego de varias disputas, salió de Alto Santo acompañado por algunos fieles. Era el inicio de la más significativa divergencia producida dentro de la tradición. Los rituales de Alto Santo continuaron su propia trayectoria y se produjeron también una serie de conflictos que llevaron a la creación de algunas iglesias, pero siempre dentro de Rio Branco, incluso en el mismo barrio de Alto Santo. Esa línea no se continuó expandiendo. Por otra parte, CEFLURIS, creado en 1974 por el Padrino Sebastião, producía nuevas expectativas de carácter mesiánico, conduciendo a sus seguidores a la Nueva Jerusalén, en el interior profundo del amazonas. La sucesión y continuidad de Padrino Sebastião al frente de CEFLURIS no fue un proceso simple, pero no me detengo aquí en esos detalles ya bien documentados. El surgimiento de CEFLURIS en 1974 introdujo algunas variaciones en la doctrina inaugurada por Mestre Irineu. Alguna de ellas fue, por ejemplo, la incorporación de *cannabis* (llamada generalmente como Santa María entre daimistas) como planta sagrada.

En 1981, Padrino Alfredo (hijo de Sebastião y actual dirigente de la institución tras la muerte de su padre en 1990) introdujo el trabajo (forma con la cual los daimistas se refieren a sus rituales) de San Miguel. Las concentraciones de los días quince y treinta de cada mes ya habían sido introducidas por Mestre Irienu. Esos trabajos pueden durar unas cuatro o cinco horas, privilegiando un espacio de meditación silenciosa. Por otra parte, otra conjunto importante de trabajos son los himnarios, que tienen fechas específicas y suelen prolongarse por varias horas a lo largo de la noche. Actualmente existe una calendario[56] ritual en que son estipuladas las fechas de los diferentes tipos de trabajos.

La refundación de CEFLURIS sería en 1988 en la actual sede matriz de la iglesia, en Amazonas, en una villa denominada Céu do Mapiá. El nombre Céu, como sugiere Oliveira (2007), refiere a la idea de paraíso hacia el cual estarían yendo los seguidores de Sebastião, idea de fundación de una Nueva Jerusalén en la tierra, esta vez en la Floresta Nacional do Purus, en la Reserva Nacional do Inauiní-Pauiní. Las tierras ocupadas por la villa Céu do Mapiá fueron concedidas por el Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que desde 1980 venía colaborando con los emprendimientos productivos liderados por Sebastião Mota de Melo. Según MacRae (1992), fue en enero de 1983 que la comunidad se mudó para esa nueva área indicada por el INCRA, en los márgenes del Mapiá, afluente del río Purus.

La nueva sede de CEFLURIS sería destino de peregrinaciones de extranjeros, hippies y aventureros motivados por el modelo de vida comunitaria y por el uso de psicoactivos. Este intercambio con un universo de individuos provenientes de fuera del ámbito amazónico comenzó a producir rápidamente el conocimiento y expansión de esta línea del Santo Daime fundada por Padrino Sebastião. Aunque el proceso de legitimación de los modos de vida de esta comunidad no fueron fáciles, la comunidad de Céu do Mapiá se constituía como un modelo de referencia para muchos que provenían de ámbitos urbanos, lo cual, a su vez, facilitó el proceso de expansión de CEFLURIS.

En 1990, año en que muere Sebastião, su línea expansionista había alcanzado ya

56 El calendario incluye las fechas más significativas de los principales líderes del Santo Daime, por ejemplo, nacimiento y muerte del Mestre Irienu Serra, Padrino Sebastião, aniversario del Padrino Alfredo. También forman parte del calendario oficial las principales fechas del calendario católico, tales como San Sebastián, San José, San Antonio, San Juan, San Pedro, Navidad, Reyes, etc.

los principales centros urbanos brasileros y, a partir de la presidencia de su sucesor (Padrino Alfredo, hijo de Sebastião), CEFLURIS vería su principal movimiento de transnacionailzación.

2. Santo Daime en Uruguay

En esa época, cuando Padrino Sebastião aun vivía en Céu do Mapiá, Ernesto Singer, fundador de la iglesia Céu de Luz, de Montevideo, ya había entrado en contacto con la doctrina del Santo Daime y estaba viviendo en Céu do Mapiá, en Amazonas. El proceso de llegada del Santo Daime al Uruguay y sus especificidades ya fueron abordadas en otros trabajos (Scuro, 2012, 2012c). Solo me cabe aquí resumir brevemente ese proceso e intentar dar un paso más en el análisis de lo que va sucediendo con la comunidad daimista en el Uruguay.

Los trabajos citados muestran la importancia que tuvo para la llegada del Santo Daime al Uruguay la trayectoria personal de Ernesto Singer, líder de la iglesia Ceu de Luz. Luego de haber iniciado un viaje en 1988, según él mismo cuenta, en búsqueda del famoso "Don Juan" de Castaneda, descubrió el Santo Daime mucho antes de llegar a México, en Rio de Janeiro. Este descubrimiento lo llevó a Ernesto a integrar rápidamente la comunidad daimista de Céu do Mar, en Rio de Janeiro y al poco tiempo lo llevaría a Céu do Mapiá, donde pasó un tiempo considerable aprendiendo de la doctrina y muy especialmente aprendiendo a preparar el propio Daime junto con Zé Gonçalves, un reconocido *feitor* de la zona de Mapiá. En su primera visita de nuevo al Uruguay, en 1991, Ernesto llevó un poco de la bebida que compartió junto a algunos amigos. Esto se repitió en alguna otra ocasión y derivó en la fundación de la iglesia Ceu de Luz en 1996.

El año 1991 es un momento inicial a partir del cual surgiría, tiempo después, una iglesia daimista en el Uruguay. Ese año fue fundamental (literalmente) por que allí se pudo llevar a cabo un primer ritual donde participaron tres amigos de Ernesto, entre ellos, Gonzalo Arrospide, que también había entrado en contacto con la doctrina, en Florianópolis. Se trataba de las primeras noticias de la doctrina del Santo Daime en el Uruguay. Aquel primer trabajo realizado en 1991 se llevó a cabo en la casa de uno de estos amigos, en el área metropolitana de Montevideo, en la zona de la costa. Eso produjo un fuerte interés por parte de quienes estaban conociendo la nueva doctrina

religiosa y los usos de la bebida.

Cuatro años después de aquel primer trabajo de 1991 Ernesto volvería al Uruguay, tras haberse ido nuevamente a Mapiá, y al volver lo haría con dos litros de Santo Daime. Gonzalo, por su parte, seguía profundizando sus conocimientos también. En los trabajos de 1995, tras el retorno de Ernesto, participaron unas diez personas y los lugares de encuentro continuaban siendo las propias casas de los participantes. Mientras, otros uruguayos también estaban acercándose al Santo Daime, a través de la incipiente comunidad daimista que se estaba formando en Florianópolis o incluso descubriendo esta y otras doctrinas o formas de uso de la ayahuasca en otros lugares.

Hacia el final de 1995 Ernesto estaba nuevamente en Céu do Mapiá, donde continuaba aprendiendo y profundizando en el conocimiento de la doctrina y muy especialmente en la elaboración de la bebida, muy acompañado por quien acabaría siendo el patrono de la iglesia uruguaya, José Gonçalves, un reconocido *feitor* (quien prepara el Daime) de los alrededores de Mapiá con quien Ernesto estableció un estrecho vínculo. Las idas y venidas de Ernesto entre Uruguay y Mapiá o las de Gonzalo y otros a Florianópolis, hacían que el proceso de conocimiento por parte de sus amigos fuera gradual y discontinuado. La demanda por el nuevo descubrimiento era cada vez mayor. Ernesto se había retirado nuevamente y hacia fines de 1995 estaba nuevamente en Mapiá hasta que le llegó un pedido especial para que retornara.

El hermano de uno de aquellos amigos que había participado en los primeros trabajos, era el motivo del pedido de retorno de Ernesto al Uruguay. El estado de salud del hermano de Rubén era delicado y juntos creyeron que el Santo Daime podría ayudarlos en aquella situación, lo cual los motivó a pedirle a Ernesto que volviera y diera continuidad a lo que había iniciado. Entre otros amigos que también tenían interés en continuar conociendo el Santo Daime se dispusieron a financiar el retorno de Ernesto para que este volviera y pudieran seguir realizando trabajos con Santo Daime.

En aquel momento Ernesto confiaba mucho en José Gonçalves, el *feitor* al que hice referencia antes. Como estaba aprendiendo mucho con “Zé”, como lo llaman, al recibir la noticia del pedido de retorno de Ernesto al Uruguay, este invitó a Zé a que lo acompañara. De ese modo se sentiría más confiado y fuerte para poder realizar los trabajos que se le estaban encargando, además de contribuir con la eficacia simbólica que representa la llegada de una autoridad extranjera. Como es común en todos los ámbitos y se repite, por ejemplo, en el campo de las religiones afrobrasileras, la llegada de autoridades provenientes de Brasil otorga legitimidad y estatus a lo que se está

desarrollando fuera de fronteras. Eso es precisamente lo que consiguió Ernesto al volver al Uruguay acompañado con Zé. Era el inicio de una nueva etapa de afirmación de la eficacia del Santo Daime en el Uruguay. Al sugerirle esto a Zé, ambos emprendieron viaje al Uruguay, previa pasado por Rio de Janeiro, donde Gonçalves tenía un *feitio* pendiente.

Al llegar juntos a Uruguay Zé Gonçalves y Ernesto, lo hicieron acompañados de treinta litros de Santo Daime. No tuvieron inconvenientes aduaneros. Consiguieron reunirse con todos los interesados y realizaron un trabajo que marcaría la fundación propiamente dicha de la iglesia, el 18 de abril de 1996. Esto se realizó en el fondo de la casa del padre de Ernesto, en el reconocido barrio Carrasco, en el extremo Este de Montevideo. Aprovechando lo presencia de Zé y la cantidad de Daime que tenían realizaron en un período aproximado de un mes una considerable cantidad de trabajos en diferentes lugares, que incluye algunas casas de balnearios de la costa uruguaya.

A partir de 1996 también se fundó la comunidad daimista de Florianópolis, como "Associação Ambientalista, Comunitária e Espiritualista Patriarca São José" (ACEPSJ). El surgimiento de esa comunidad fue importante para los posteriores lazos que se fueron construyendo entre las iglesias de Florianópolis y Montevideo, como también lo fue la propia comunidad de Río de Janeiro, de donde incluso la iglesia uruguaya se proveyó de Santo Daime durante algún tiempo, pasando luego a proveerse también de Florianópolis o Porto Alegre. Pero Florianópolis fue más importante aun incluso antes de la fundación propiamente dicha de ACEPSJ, pues fue allí donde Gonzalo Arrospide conoció la doctrina del Santo Daime, muy a inicios de los años 90 y también la empezó a llevar al Uruguay. Gonzalo, si bien estaba conociendo el Santo Daime por su propia cuenta en Florianópolis, también sería uno de aquellos primeros pocos fundadores de Céu de Luz.

Un punto relevante para el proceso de expansión de las iglesias daimistas por el mundo (y esto se podría extender a todos los grupos usuarios de ayahuasca en general) es, precisamente, el aprovisionamiento de la bebida, la cual se produce a gran escala en ámbito amazónico porque es allí donde las plantas necesarias para su producción crecen naturalmente. En otras regiones como Florianópolis o incluso Porto Alegre se produce también en los últimos años una cantidad significativa de Santo Daime o Ayahuasca. Los intentos uruguayos de cultivo de las plantas no han tenido mucho éxito, debido, en buena medida, a la hostilidad del invierno en esas latitudes.

Imagen 16: Varias fotos durante un *feitio*, preparación de Santo Daime, en Céu do Mapiá. Arriba a la izquierda lavando hojas de chacruna o rainha, a la derecha y ambas de abajo, cocinando la ayahuasca en grandes ollas. En el centro, raspando el cipó antes de machacarlo -en Mapiá, a máquina. (Fotos del autor, enero de 2014).

Ahora si, luego de este trayecto fundacional, estaban dadas las condiciones para comenzar a pensar en las posibilidad de construir una iglesia y dar forma a la comunidad daimista uruguaya. Juan Singer, político del Partido Colorado y padre de Ernesto tenía en aquel momento un terreno en las afueras de Montevideo, a veinticuatro quilómentros del centro, por la zona del aeropuerto y allí mismo fue donde comenzaron a dar forma física a todo lo que estaba sucediendo. En enero de 1997, luego de negociar con Juan Singer el uso del terreno, comenzó la construcción de la iglesia. La construcción de la iglesia era al mismo tiempo el movimiento de despersonalización de los ámbitos de la iglesia respecto a su líder, Ernesto, y al mismo tiempo, la

consolidación de este precisamente como líder. El doble proceso de desdoblamiento de la relación Ernesto-Iglesia creaba las condiciones para la formación de una nueva comunidad religiosa.

Se construyó la iglesia y un grupo de personas se fue constituyendo en torno a ella. Ernesto volvió a Céu do Mapiá y los primeros miembros de aquella novel comunidad continuaron dando forma a lo que se había iniciado. Con el retorno de Ernesto en 1998, Céu de Luz ya estaba acompañando el calendario ritual oficial de CEFLURIS (ICEFLU). La radicación definitiva de Ernesto en Uruguay significaba también la necesidad de establecer mecanismos de obtención de la bebida, ya que no podía ser elaborada en las condiciones climáticas del Uruguay. Céu de Luz comenzó a importar Santo Daime desde Río de Janeiro, vía aérea, teniendo acceso a la bebida como encomienda. Sin embargo, era lógico suponer que los altos costos de ese mecanismo lo harían inviable a largo plazo. Los vínculos con Florianópolis y Porto Alegre fueron fundamentales para la continuidad del suministro de Santo Daime. Llegó luego el momento de registrarse como asociación civil ante el Ministerio de Educación y Cultura con el nombre "Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves". Esto, a su vez, condujo luego a Céu de Luz a ser reconocida por la ICEFLU[57], desde 2006.

Actualmente, están construidas, en el predio de dos hectáreas que negociaran con Juan Singer, las iglesias vieja y nueva, además de la casa de la familia de Ernesto donde viven Ernesto y su esposa Alejandra junto a sus hijos Sebastián, Jerónimo, Clara y la más reciente Isabel. La comunidad ha ido creciendo con el tiempo y actualmente existen seis casas construidas que albergan a diferentes núcleos familiares. De forma permanente viven en esas casas, Ernesto y familia; Stella (madre de Ernesto) que vive en una casa de madera aledaña a la de Ernesto; Fanny y Leo junto a su hija Jazmín; Renato; Cándida, y hace un tiempo comenzó a construir allí su casa Guillermo. Las otras construcciones que ocupan el terreno de dos hectáreas son ambas iglesias (vieja y nueva) y una pequeña casita de madera frente a la iglesia, con múltiples usos. La comunidad no tiene un mecanismo de producción compartido o de actividades económicas socializadas, más allá de lo que atañe a la vida de la iglesia. Si bien no

[57] La década de 1990 significó, para CEFLURIS, un momento de crecimiento y expansión fuera de los límites de Brasil. En 1997, en el IX Encuentro de las Iglesias realizado por la comunidad daimista fue consagrado el principio de separación entras las instancias espiritual/religiosa y la social/financiera/administrativa. Así, en 1998, fue creada la Iglesia del Santo Daime, denominada Igreja do Culto Eclético de Fluente Luz Universal –Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU). A esta institución pertenece la iglesia daimista uruguaya Céu de Luz.

existe, por ejemplo, un uso de la tierra comunitario, hay algunos pequeños lugares destinados al cultivo de maíz o porotos o algunas gallinas, pero no grandes emprendimientos comunitarios.

2.1. Escenas de la vida cotidiana en Céu de Luz: y de cómo Renato fue a parar allí.

Han sido varios los encuentros que mantuve en Céu de Luz a lo largo de estos años, participando de trabajos de Santo Daime o simplemente yendo a visitar, conversar y alguna vez, a ayudar con algo. Tampoco faltaron visitas a las casas de algunos daimistas que no viven en Céu de Luz. Cada uno/a con los/as que he tenido oportunidad de intercambiar y conocer me han compartido diferentes aspectos de sus vidas. Algunos puntos de la trayectoria, por ejemplo, de Ernesto, son los que he conseguido comunicar en mis trabajos (Scuro, 2012; 2012c), y por eso no los repito aquí. Veamos otros caminos que convergieron y dieron forma a Céu de Luz.

Desde otros caminos se acercaba también a consolidar la construcción de Céu de Luz un joven que acabaría viviendo en la comunidad y teniendo un papel absolutamente fundamental en la misma. Renato, entre las varias actividades que realiza por el mantenimiento de la iglesia y la comunidad, muchas veces es el encargado también de los despachos, de servir el Daime a cada participante. En vez de dedicar largos párrafos a sus propias palabras prefiero cambiar de modalidad de presentación de Renato, un daimista uruguayo, y hacerlo a través de unas notas de mi diario de campo donde han quedado registradas algunas de nuestras conversaciones.

Lo que narro a continuación refiere a una visita que hice a Céu de Luz el jueves 13 de Junio de 2013. La noche anterior habían celebrado San Antonio, con un trabajo que se extendió hasta bien entrada la madrugada. Es más común que los trabajos se extiendan hasta tarde los fines de semana, pero el calendario oficial se mantiene sin importar el día de la semana. Junio es una época particularmente festiva en el Santo Daime ya que se celebran San Antonio, San Juan y San Pedro en sus vísperas, las noches del 12, 23 y 28 respectivamente.

Llegué al lugar apenas pasadas las 10am, como habíamos combinado con Ernesto el día anterior. Todo estaba muy tranquilo, todos parecían dormir. Observé la casa de Ernesto y no parecía haber demasiadas señales de movimiento. Aproveché para

caminar por el predio mientras tomaba algún mate y hacía pasar un poco el tiempo en espera de que alguien fuera despertando. Era evidente que el trabajo de la noche anterior se había extendido hasta bien entrada la madrugada y todos estarían descansando. Ese momento, la mañana siguiente a un trabajo, suele ser una oportunidad de diálogo y encuentro interesante en Céu de Luz, donde cada uno va retomando su ritmo cotidiano de a poco, reuniéndose y conversando por algún rato. Luego de deambular unos minutos y de que todo siguiera inmóvil volví hacia la casa de Ernesto, y al mirar por la ventana de la cocina, lo veo que me saluda y hace señas de que saldrá por el otro lado de la casa. "Pensé que estarías durmiendo", comenté. Ernesto, sin embargo, ya se había levantado hacía un par de horas para llevar a sus hijos a la escuela. Incluso, me comentó, ese día le había tocado hacer una lectura para los compañeros de Sebastián, uno de sus hijos, ya que se había comprometido con los padres para hacer esa actividad.

La mañana estaba linda, no parecía la época del año que era, estaba cálido, soleado, agradable para estar afuera, al sol, como lo hicimos. Salimos caminando con Ernesto, de la casa hacia el fondo, pasando por el gallinero y un estanque. Caminamos hacia la iglesia y nos sentamos en dos sillas de plástico blancas que estaban junto a las brasas del gran fogón que habían hecho la noche anterior. Fuimos conversando con Ernesto en esta celeste mañana de Junio, mientras el sol templaba las manos que sostenían el mate. Mientras conversábamos con Ernesto y le contaba de mis experiencias dietando en Perú, llegó Renato, con termo y mate, y se arrimó a la improvisada ronda matinal de conversación amena y amigable -Buen día, -Buen día! Llegar despacio, en silencio y sumarse a una conversación entre otros que ya vienen conversando. Integrar al recién llegado a la plática en cuanto éste escucha de qué se trata. Ya éramos tres los que conversábamos alrededor de aquellos restos arqueológicos de la noche anterior. No faltaron los comentarios de lo que fue el trabajo de aquella noche. Renato contaba de cuánto ha despachado daime, parecía que estaban todos queriendo tomar bastante. Conversamos los tres por algún rato hasta que Ernesto tuvo que entrar a la casa para hacer algunas llamadas telefónicas. Quedamos conversando con Renato, cuando el sol ya calentaba e iluminaba su rostro de perfil. Los pájaros andaban por ahí, como los perros. La conversación con Renato fue uno de esos momentos gratificantes de nuestro trabajo, donde el tiempo parece suspenderse y la escenografía se destaca, los bordes parecen resaltarse y las palabras acariciar los tímpanos. Cada instante se sucede al próximo, encadenados por el placer de escuchar, de ver, de sentir.

Renato me regaló una historia de su propia trayectoria, de su vida, sus vueltas y sus encuentros. El sol le iluminaba el rostro mientras sus manos sostenían termo y mate y sus palabras fluían. Un pequeño árbol detrás suyo completaba un paisaje hermoso, un instante infinito que sólo existe en mi recuerdo. Una vez más se producen en mí esas imágenes indescriptibles, esos encuentros en los que siento que un registro audiovisual sería mágico. Una vez más, ese registro no existe. Nos mirábamos a los ojos profundamente, atentos, mientras escuchaba su relato.

Sin mediar muchas palabras, sin hacer preguntas, Renato comenzó a contarme varias peripecias de su vida, un regalo que me daba de forma espontánea mientras sentía su emoción al contarlo. Mucho de lo que me compartió esa mañana existe en los rincones más sagrados de los recuerdos de Renato y, por eso, no los materializo aquí en forma de texto. Luego de diferentes situaciones difíciles, una persona muy cercana le sugiere a Renato "andate para el amazonas que los indios te curan".

Y allá salió Renato rumbo a un mundo completamente desconocido, sin tener idea lo que le esperaba. Completamente ingenuo y desconocedor de estos otros mundos posibles, como él mismo relata, fue descubriendo de a poco el poder de estos conocimientos y prácticas del amazonas, entre los cuales está, claro, el uso de ayahuasca. Su primer contacto con la ayahuasca fue en Manaus, en la UDV, donde llegó a través de un conocido que tenía allí. Esta persona estaba en la UDV en Manaus y según cuenta Renato, al verlo en el estado en que él estaba, este amigo le dijo que creía que sería bueno que conociera la UDV, aunque en aquel momento, como le dijo, estaban con las "puertas cerradas". Renato, no conforme con estas "puertas cerradas" insistió y consiguió conocer la ayahuasca en la UDV.

Imágenes 17 y 18: Renato en preparativos para la visita del Padrino Alfredo. (Foto del autor, octubre de 2013, Céu de Luz).

Ver a los viejos chamanes saliendo del fuego forma parte de los relatos de las primeras experiencias de Renato con la ayahuasca, donde descubrió una cura y luego, como él dice, una "santa doctrina". En la época era un joven veinteañero, hoy tiene 44 años. Al volver al Uruguay–y estar algún tiempo viviendo en Punta del Diablo trabajando con artesanías, iría a descubrir que en Uruguay, también existía la posibilidad de tomar ayahuasca.

Renato, que en aquella época tenía los pelos por la cintura, acabó participando de aquellos primeros trabajos de Céu de Luz, con la presencia de Ze Gonçalves, en la iglesia chica del predio donde están ahora. Esto fue en el año 1998, trabajos con Ze, Ernesto, Gonzalo, Adrián…

Renato se desenvuelve haciendo diferentes trabajos para subsistir, entre albañilería, jardinería, pintura, etc. Ocupa un lugar fundamental para toda la comunidad de Céu de Luz. Hace tiempo que viene trabajando en la construcción de su propia casa en el predio de la comunidad, en el que pasó algunos años en carpa mientras avanzaba, entre "changas" en otras casas, con la suya propia. Es difícil imaginar un trabajo en Céu de Luz en el que Renato no esté presente. Entre tanto, desde el fondo de la iglesia, continúa despachando Daime, de frente a la puerta, mirando al Este.

2.2 Escenas de la vida no tan cotidiana en Céu de Luz: esperando visitas

Pero Céu de Luz no mira únicamente al Este, sino también al Norte. Los vínculos con las autoridades daimistas brasileras continúan siendo importantes. En el marco de los estudios sobre transnacionalización religiosa se da especial énfasis a los procesos, mecanismos y estrategias de acomodación, legitimación y vínculos (políticos, económicos o simbólicos) que los diferentes segmentos religiosos mantienen con sus lugares de origen. Esto implica también observar de qué forma, en qué medida, se van produciendo adaptaciones y transformaciones locales. Identificarse con la "brasileridad" o la "uruguayización" del Santo Daime fue también uno de los puntos que mostré en otros trabajos (Scuro, 2012).

Solo cabe decir aquí que con el inicio del siglo XXI, la iglesia Céu de Luz se fue consolidando en relación a aspectos burocráticos, como la obtención de la personería

jurídica en Uruguay, en 2002, y el reconocimiento por parte de la Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal (ICEFLU), en 2006. Este proceso de formalización burocrática y de reconocimiento por parte de su sede matriz en Céu do Mapiá (Amazonas), posibilitan, entre otras cosas, una mayor facilidad para establecer redes transnacionales y recibir visitas, muy especialmente de Mapiá. Las visitas de Padrinos y Madrinas (el "alto clero" daimista) suceden con relativa frecuencia. Algunas Madrinas, como Madrina Brilhante, por ejemplo, son especialmente queridas en la comunidad de Céu de Luz haciendo que sus visitas sean relativamente frecuentes. Madrina Brilhante, que vive en Mapiá y fue una de las primeras seguidoras del Padrino Sebastião, llegando junto con él a Mapiá, mantiene un vínculo muy cercano con varios daimistas de Céu de Luz. Por ejemplo, entre otras cosas, es la madrina de bautismo de Maia, hija de Virginia y Noé, dos jóvenes daimistas casados en Céu de Luz. O también mantiene un muy estrecho vínculo con Fernando, otro integrante de Céu de Luz que la visita a menudo en Céu do Mapiá. Fernando ha pasado mucho tiempo con la Madrina Brilhante en Mapiá, incluso tiene su propio dormitorio en la parte de arriba de la casa de la Madrina, en Mapiá. Madrina Brilhante nació en el estado de Pará y se fue al Acre con su madre, de 36 años, cuando ella tenía 3 años de edad. La primera vez que tomó Daime, cuenta la Madrina, fue con Mestre Irineu. Vivió un tiempo en Alto Santo y luego siguió a Padrino Sebastião, viviendo en la Colonia 5000 y acompañando luego la llegada a Mapiá.

Imagen 19: Madrina Brilhante en su casa en Céu do Mapiá. (Foto del autor, enero 2014).

Las visitas entonces, suceden con relativa frecuencia, siendo que, en general, la

iglesia receptora debe sustentar los gastos que esas visitas representan, además de ofrecer hospedaje, etc. Visitas como las del Padrino Alfredo implican también la recaudación de dinero para la sustentabilidad de Mapiá. En los últimos años, por ejemplo, con el liderazgo de Alfredo, se está llevando adelante una importante construcción de una "Catedral" en Mapiá, lo cual significa costos elevados y la contribución de las diferentes iglesias.

Recibir visitas moviliza entonces a la comunidad entera, en varios sentidos. Por ejemplo, en diciembre de 2011, antes de recibir a Francisco "Chico" Corrente, un hombre de trayectoria y símbolo importante para la comunidad daimista, circulaban correos electrónicos entre los miembros de Céu de Luz para notificar de los trabajos que serían realizados en presencia de "Chico", solicitar colaboración de todos para arreglar la iglesia, frecuentar el espacio de Céu de Luz y aprovechar los conocimientos del visitante, hacerse de un tiempo para conversar con él, además de invitar a todos/as a acercar alimentos y bebidas para compartir en los trabajos que se realizarían en su visita.

Lo mismo sucede con otras visitas, como las de la Madrina Brilhante, Madrina Regina o Padrino Alfredo, quien visitó Céu de Luz en tres oportunidades, en los años 2000, 2006 y 2013. En octubre de 2013 Céu de Luz recibió, primero a Madrina Regina y luego a Padrino Alfredo, con una comitiva de nueve integrantes provenientes de Mapiá. Para todos, la visita de Alfredo era sin duda un momento especial, único, del que se debía aprovechar la oportunidad. Los preparativos en toda la comunidad de Céu de Luz fueron muchos, principalmente, quisieron avanzar mucho en mejorar y ampliar la iglesia, construyendo baños y creando, como en otras iglesias, "ventanitas" de despacho para hombres y para mujeres.

En un trabajo durante la visita de Regina, el 7 de octubre de 2013, ésta cantaba y bailaba parada en el lugar de las *moças*. El despacho de Daime estaría abierto, pues la gente iba llegando de a poco, todo el tiempo. Fue un lindo trabajo, de clima festivo, que acabó con el salón lleno, quizá más de 60 personas. Era de tarde y en el intervalo fuimos conversando cada uno por ahí, dispersándonos por el amplio predio. Los niños jugaban al fútbol en la canchita al lado de la iglesia, y algunos, como Adrián, aprovecharon a patear alguna pelota. Conversamos con Renato y Diego, que hacía mucho tiempo que no visitaba Céu de Luz. En el intervalo conversábamos los tres y nos fuimos a lo de Renato a seguir la conversación y tomar algún mate.

Una vez más fuimos intercambiando cuestiones relativas a nuestras vidas y

nuestras experiencias con el Daime y la ayahuasca. Ese día, Renato cumplía 13 años de fardado. Las cosas fueron llevando a que Renato comentara que el único imperio que se mantiene es el imperio de lo divino. Esto porque hablábamos de cuestiones generales sobre cómo existe tanto conocimiento desde hace tanto tiempo sobre la supuesta forma correcta de actuar y sin embargo se siguen cometiendo las atrocidades que se comenten y la violencia… Entonces, al final, la conclusión de Diego era que realmente existen el bien y el mal, como dos fuerzas que coexisten, que conviven. Entre medio, comentamos de la ida de Franco a Perú (luego, conversando con él, me dijo que estuvo en Tarapoto dietando con Winston, el primo de Orlando. Franco es muy cercano a Daniel Lapunov y al tipo de trabajo que llevan adelante en la línea del vegetalismo peruano).Tengo muchas imágenes en la cabeza que podrían haber sido lindas escenas registradas y que sólo existen en mi memoria. Los juegos de sombras, los brillos del sol, los colores de las hojas de los árboles colorean mis recuerdos de conversaciones y encuentros en los alrededores de la iglesia. Ernesto alimentando las gallinas, mateando con Renato abajo de un árbol, conversando en su casa sobre la vez en que a él, machacando *Rainha* (ayahuasca) en lo de Enio Staub, en Florianópolis, la ayahuasca se le convirtió en oro. Yo escuchaba todo aquello mientras un paquete de medio quilo de yerba La Abuelita Compuesta era la escenografía perfecta de aquella escena. Se trata de un *feitio* en el que participó Renato en Florianópolis, donde cuenta que, mientras machacaba ayahuasca, comenzó a ver que todo aquello se transformaba en oro... y mientras él pensaba eso... cuenta Renato, Enio dijo en un momento... “olhá só...o camarada achou oro”. Cuenta Renato que cuando sucedió eso en aquel momento, se estremeció y de la emoción que sentía, comenzó a reír, a lo que Enio retrucó que la cosa “é coisa seria”. Tampoco faltaron las narrativas sobre los viajes a la época incaica, donde Renato cuenta que los vio, así como también vio a todos aquellos indios cuando tomó en la selva. De aquellas veces dice que era como trasladarse hasta los Incas, de quienes él supone que en realidad eran buenos, que esa historia que tenemos más oficial sobre el imperio inca y su violencia no es correcta. Él dice que ellos, los incas, realmente conquistaban a través del amor.

Luego de conversar un rato los tres, decidimos que sería bueno ir a donde estuviera la madrina Regina para escucharla un poco, así que allá fuimos, pero Renato se quedó por el camino y Diego terminó metiéndose en el partido de futbol, así que continué sólo hasta la casa de Ernesto donde estaba la madrina, a quien escuché un rato. Estaba sentada en una silla, afuera, rodeada de pocas escuchas, mujeres. “Se equivocan

los que dicen que son equilibrados, personas equilibradas", le escuché decir. Ella dice tener miedo de esas personas, porque en realidad, no se trata de ser equilibrados. "Lo que hacemos es equilibrismo, pero nunca estamos equilibrados", remató. Luego de estar un rato cerca de la madrina me arrimé a donde estaba Adrián, conversamos un rato y pronto comenzaría la segunda parte. El sol iba bajando lentamente. Como siempre, los rojos y anaranjados iban asomando a medida que bajaba el sol y se alargaban las sombras. Ya estábamos en la segunda parte y Renato abrió las ventanitas donde se harán los futuros despachos, partes de las reformas que se están haciendo en la Iglesia. El sol entraba como por una ranura y daba justo en el altar donde estaba el Daime. De a poco se fue moviendo hacia la mesa central de la iglesia, produciendo un lindo juego de colores, iluminando a quienes estaban en el centro. Yo pensaba, una vez más, en la posibilidad de tomar la cámara de video y hacer un plano con esa luz perfecta, desde afuera de la iglesia. Imaginaba una escena realmente hermosa tomada desde la antigua iglesia, a medida que me acercaba a la iglesia grande, con la puesta de sol al fondo, la iglesia en primer plano y los cantos de fondo. La imaginaba realmente linda y pensaba salir a tomar la cámara para hacerla. Mientras, hubo algunos movimientos en los participantes que hizo que Álvaro me preguntara si no me importaba bailar en la primera fila, a lo que accedí. Estaba bailando en la primera fila, con aquellos rayos de sol iluminando la mesa, y la idea de salir a tomar la cámara se fue desvaneciendo. Ya no podría salir de allí tan fácilmente.

Imagen 20: Comunidad de Céu de Luz dentro de la iglesia, en ocasión de la visita de la Madrina Regina. (Foto del autor, octubre de 2013).

A la semana siguiente, el domingo 14, iría a Ceu de Luz a ayudar con los arreglos que están haciendo de cara a la venida del Padrino Alfredo. Se habían reunido

ya el sábado y la idea era seguir el domingo y también el próximo fin de semana, que ya es el último antes de la venida de Alfredo y comitiva, 9 personas en total. Cuando llegué el domingo en torno a las 13:00 o 14:00 me encontré primero con Martín, que estaba trabajando en la casita de fardados, arreglando las maderas, etc. No habíamos intercambiado más que unas pocas palabras cuando nos percatamos que a un costado de la iglesia, en las chircas, se levantaba un fuego. Algo sorprendidos nos acercamos hasta ahí y nos encontramos con Ernesto quemando el pajonal. Estaba despejando un poco un pasaje para poder pasar un caño que va de la cámara séptica de los baños de la iglesia hasta el pequeño tajamar en medio del predio de dos hectáreas donde están la iglesia y comunidad de Ceu de Luz. Dediqué buena parte de la tarde a hacer una canaleta que fuera desde esta cámara hasta el tajamar para poder luego poner el caño, lo que finalmente terminamos de hacer un par de días después. Al final fuimos aquel día trabajando Martín, Renato y yo. Martín se dedicó a la casita de fardados, Renato (que estaba con su hija Guidaí, nombre charrúa que significa luz de Luna, de 15 años) se dedicó a cortar los sobrantes de los travesaños del techo de la iglesia, cortar el pasto, etc. Yo me dediqué a la zanja. El trabajo fue bastante pero en un clima de absoluta tranquilidad, haciendo las cosas a buen ritmo, sin apuros, pero cada uno terminando, en la medida de lo posible, lo que había empezado. En medio de todo eso apareció Alejandra en algún momento...los niños siempre jugando por ahí. Cándida también estaba en su casa, aprovechando para cuidar de sus plantitas, hacer algunos trasplantes, etc. En un momento nos fuimos reuniendo en torno a la casa de Cándida, a descansar un poco. Al poco rato llegó Renato y mientras el sol iba bajando, sentados los cuatro, conversábamos de todo un poco, entre otras cosa, claro, de cuentos de ayahuasca y la selva. Era un lindo momento de intercambio donde se escuchaba atentamente al que hablaba y también los silencios.

Aún quedaba un rato de luz y ya habíamos conversado y descansado un buen rato, así que nos pusimos a trabajar un poco más. A medida que se hacía más tarde fueron llegando primero Freddy y luego Cesar. Freddy se quedó conversando con Cándida y Cesar ya llegó bastante más tarde para hacer la oración del Domingo, encuentro del que yo nunca había participado, donde no se toma Daime. Sebastían (hijo de Alejandra y Ernesto) jugaba entre las chircas, atrás del pequeño tajamar donde irá a parar el caño del baño. El sol se iba poniendo y faltaban pocos metros de canaleta hasta llegar al tajamar. Ya estábamos allí terminándolo Cesar Ernesto y yo. Al finalizar la canaleta y ya comenzar a ponerse oscuro nos fuimos reuniendo una vez que se iban

terminando los trabajos. Sería el momento de compartir algún mate. Cuando ya estaba oscuro se acercó Alejandra a donde conversábamos Martín, Ernesto, Renato, Cesar y yo. Alejandra llegó toda de blanco para hacer la oración. Hubo algún momento de incertidumbre sobre si hacer la oración o no, pues había cierto cansancio y se había hecho un poco tarde. Finalmente se hizo la oración.

Los días pasaban, la llegada del Padrino Alfredo y su comitiva de nueve personas se acercaba, y con ella, los arreglos de la iglesia. Martín había estado sacando las tablas viejas de la terracita de la entrada de la casita de madera para sustituirlas. Eucaliptus nuevo. Renato revocaba las paredes exteriores del baño femenino. Ernesto y Aldo cortaban el lambríz para hacer el cielo raso del mismo baño. Toda la iglesia estaba completamente abierta. El caño del otro día ya era trabajo terminado y, de hecho, el baño de mujeres ya había sido estrenado. Ernesto se fue enseguida a terminar el asado que estaba preparando para todos y yo me quedé trabajando en el baño con Aldo. Entre cada corte de tablas y colocación en el cielo raso del baño, Aldo me iba contando de cuando conoció a Alfredo en su última visita de 2006, mismo año en que él se fardó. Antes de fardarse, Aldo frecuentó la iglesia por un tiempo aproximado de un año, donde participó de todos los trabajos sin excepción. Así, entonces, se fardó rápidamente y a los poquitos meses llegó el Padrino Alfredo, en 2006. El cielo raso lo íbamos haciendo con gran precisión y cuidado. Un rato después de que Ernesto se había ido a hacer el asado, volvió para decirnos que estaba pronto, que fuéramos a comer. Para ese momento, al salir de la iglesia, por adelante, vi que Adrián había llegado con su familia. Fuimos todos a comer. En la mesa de la casa de la familia Singer éramos, Ernesto, Alejandra (y Clara), Aldo, Renato, Martín, Adrián (y Piero), Sebastián, Jerónimo, Stella y yo. Volvimos a trabajar. Cada uno fue encontrando por donde seguir. Adrián agarró la bordeadora, Martín siguió con la casita.

Imagen 21: Varias fotos de los trabajos durante los días previos a la llegada de Alfredo. Se ve a Martín, Adrián y Guillermo trabajando. (Fotos del autor, octubre 2013, Céu de Luz).

Aldo, Ernesto y yo nos fuimos a seguir con el baño. Al poco rato llegó Guillermo, que pronto daría algunos retoques de revoque en otra pared del baño. Mientras revocaba la pared íbamos conversando, yo contándole de mis cosas y él de las suyas. Entre otras cosas, Guillermo está haciendo un curso de Gestalt, con Fernando De Lucca. Está trabajando bastante el tema del eneagrama. Conversaba con él mientras lo veía elegir el lugar exacto donde dejaría caer el material de revoque. Cada cucharada de material era pensada con precisión quirúrgica.

Está trabajando en la cárcel de Punta Rieles, donde acompaña el cotidiano de los presos, intentando cierta motivación al estudio por parte de ellos, y un mínimo respeto mutuo que haga que "no se maten tanto", como él mismo dice. Este trabajo, aunque le gusta mucho, le resulta también muy pesado. Hace un tiempo que viene construyendo su casa de barro en la comunidad de Céu de Luz. En el campito estuvo arando tierra y plantó Maíz, Acelga, Zapallo y Porotos. Pronto aparecería Adrián con una cámara de fotos. Sacó algunas a Guillermo y a los dos juntos, y aproveché para decir que iría yo también a sacar unas fotos, ya que estaba con mi cámara en la mochila. Le pregunté a Guillermo si le podía hacer algunas fotos, así fue. Luego salí por la iglesia hacia el crucero, donde Alejandra, Inés, Gladys…trabajaban en las flores. Estaban removiendo la tierra, plantando nuevas y acomodando las que ya estaban.

Alejandra cuidaba ahora de las plantas a la entrada de la iglesia chica. En el canterito de la derecha crecen algunas cuantas plantas. A la izquierda, un rosedal que Álvaro había podado casi de raíz y que ahora se acomodaba cubriendo la imagen de la virgen justo al lado izquierdo de la puerta de entrada a la antigua iglesia. También hubo

oportunidad de sacar a la virgen de su gruta y darle una mano de blanco.

Imagen 22: Varias fotos de los mismos días de preparativos. Ahora, Alejandra, Gladys e Ines trabajando. (Fotos del autor, octubre de 2013, Céu de Luz).

El sol se iba, los mosquitos llegaban y los trabajos cesaban a medida que nos íbamos agrupando cada vez más. Cesar también andaba por ahí con su sobrina. También llegarían en un momento Leo y Fanny junto a su hija Jazmín, de poco más de un año. La iglesia había recibido en donación una caja con cien himnarios, 20 ejemplares de cada uno de los 5 himnarios que habían llegado, principalmente aquellos que se cantarán en los trabajos con Padrino Alfredo. Son himnarios oficiales de ICEFLU impresos en San Pablo, y que se pueden mandar comprar. En este caso, se estaban vendiendo a cien pesos cada uno y ciento cincuenta el del Padrino Sebastião. Fui hasta lo de Leo para comprarlos y conversamos un rato, también con Martín que vino junto con nosotros. La casa de Fanny y Leo queda alineada con las de la familia de Ernesto, Stella y Renato, justo en medio de estas últimas dos. Conversamos un poco de los himnarios, de Mapiá y de algunas otras cosas. Le comenté a Leo que iría a Mapiá y él me contó de haber estado allí dos veces, la primera durante cuatro meses y la segunda durante un mes. Mientras conversábamos en lo de Leo, el resto de la gente había ido a la iglesia a consagrar y hacer algunos himnos. Entre otras cosas, Leo me contaba de cómo fue el parto de Jazmín, tomando Daime. Una partera que transita por el camino rojo fue quien los acompaño durante el parto, con experiencia en partos con ayahuasca. De hecho, Leo me comentaba que el Daime está justamente indicado para el trabajo de parto, ya que ayuda a liberar y hace el trabajo más fácil. El parto de Fanny fue allí mismo en su casa, mientras, como cuenta Leo, Jerónimo jugaba con una pelota adentro

de la casa y la gente andaba por ahí. Martín permanecía bastante callado mientras conversábamos en lo de Leo. Antes, en la casita de las crianças, cuando se hicieron las siete de la tarde, Martín dijo que tenía algo que hacer. Un rato después, mientras me contaba sobre algunas cosas que había estado escribiendo, la música de The Beatles salía por la radio que tenía dentro de la casita. Eso era lo que tenía que hacer, dijo, sintonizar esta radio. La 94.7FM, Emisora del Sur, del SODRE, sonaba en una vieja radio desde de la pequeña casita de madera en reparación.

Imagen 23: Padrino Alfredo (de bufanda) luego de algunos trabajos en Céu de Luz. (Fotos del autor, octubre de 2013).

Finalmente, luego de tanto esperar, un pedacito de Mapiá había llegado junto a Alfredo y comitiva.

3. Uruguay, rápido destino de las religiones brasileras. El Santo Daime en el marco de la transnacionalización de instituciones religiosas de Brasil a Uruguay

El Uruguay ha sido un foco de análisis particularmente interesante en el marco de los estudios más amplios sobre los flujos religiosos que se producen en el cono sur, más específicamente entre el sur de Brasil (particularmente Rio Grande do Sul), Uruguay y Argentina (especialmente Buenos Aires).

Con el retorno de las democracias en Brasil, Uruguay y Argentina, a partir de la segunda mitad de la década de 1980, se genera un escenario de visibilidad pública de "nuevas" religiones que, a su vez, se convierten en objeto de estudio por parte de antropólogos y sociólogos. Las llamadas "sectas", muchas provenientes de Brasil, "invaden" el Río de la Plata y generan las primeras observaciones, por ejemplo, por parte de Rafael Bayce (1992) en el caso de Uruguay. En ese escenario, el antropólogo uruguayo Renzo Pi Hugarte estaba generando buenas bases empíricas para el análisis de los procesos de transnacionalización de las religiones que, a partir de la reapertura democrática comienzan a gozar de una cada vez mayor visibilidad pública y adhesión popular. Los segmentos a los que Pi Hugarte dedica más atención son aquellos provenientes de Brasil, las denominadas religiones afrobrasileras y las iglesias de estilo neopentecostal[58].

En conjunto con sus colegas brasileros y argentinos (especialmente Ari Pedro Oro y Alejandro Frigerio respectivamente) conforman una tríada de investigadores abocados al estudio de la vida socio-religiosa de los segmentos mencionados. Cada uno desde uno de estos tres países y con perspectivas diferentes, trazan un importante mapa que permite historiar y analizar las características y dinámica de segmentos religiosos particulares en la región.

Al inicio de la década de 1990 se observan varios aportes importantes de los investigadores mencionados, interesados en los movimientos que se producen en el campo religioso de estos tres países[59]. Algo en común en estos trabajos tiene relación

[58] Una síntesis de los aportes de Renzo Pi Hugarte a esta área de estudios puede verse en (Oro y Scuro, 2013).

[59] Un ejemplo de esto son las publicaciones de 1992 y 1993 de la revista "Cadernos de Antropología" organizados por Ari Pedro Oro. Los números 9 y 10 de dicha publicación son dedicados exclusivamente al análisis del neopentecostalismo y de las religiones afrobrasileras

con el papel del Uruguay como vía de tránsito de estos flujos religiosos entre Brasil y Argentina, lo cual queda mejor explicitado en los siguientes aportes de Frigerio y de Oro plasmados en la publicación coordinada por Renzo Pi Hugarte (1998b) y por el trabajo de Ari Oro (1999). La década de 1990 fue muy fértil en lo que refiere a los estudios sobre movilidades religiosas en el cono sur. El contexto de integración regional y los procesos de reapertura democrática en el marco de una nueva coyuntura regional y global de integración y globalización, propiciaron el marco ideal para el estudio de las nuevas identidades religiosas en la región[60].

De forma general, la literatura a la que me estoy refiriendo menciona un proceso de llegada de los cultos afrobrasileros al Uruguay a partir de la década de 1960, creciendo en los ’70, consolidándose en los ‘80 y alcanzando un auge y el interior del país hacia la década de 1990. En el caso de las iglesias neopentecostales, su llegada el Uruguay se produce a partir de la década de 1980. A partir de la década de 1990, ambos segmentos religiosos provenientes de Brasil crecen y compiten por un mercado de fieles, desarrollando cada uno sus estrategias particulares y sus mecanismos de visibilidad y legitimación pública. En la misma década se transnacionaliza el Santo Daime desde Brasil al mundo.

Lo que quiero llamar la atención al mencionar estas referencias es el hecho de agregar a los flujos de religiones provenientes de Brasil hacia el Uruguay una “tercera oleada” de transnacionalización religiosa representada por el Santo Daime.

En la misma década de 1990 en que las religiones afrobrasileras y las iglesias neopentecostales reconfiguran el campo religioso de la región y desarrollan sus estrategias de captación de fieles, consolidándose, se introduce también, aunque con un éxito en términos de seguidores visiblemente menor, una institución religiosa que, como sugiere Pierre Sanchis, es también una de las típicas religiones brasileras, el Santo Daime. La llegada del Santo Daime al Uruguay no es ajena a la articulación de efectos

---

en el cono sur, respectivamente. Ambos números se conforman básicamente con los aportes de Renzo Pi Hugarte, Ari Pedro Oro y Alejandro Frigerio. En esos trabajos se realizan buenas descripciones de las diferentes tradiciones, líneas, rituales, procesos de expansión y estrategias de los segmentos mencionados (Oro, 1992, 1993; Pi Hugarte, 1992, 1993; Frigerio y Carozzi, 1993) que definirían una importante línea de investigación que se ha ido profundizando y consolidando cada vez más. Los vínculos entre religión y política, estigmatización y legitimación forman parte de la agenda, así como también la particular relación que adquiere el dinero en el ámbito neopentecostal -ver, por ejemplo, Ari Oro (1992b) o Nicolás Guigou (1993).

[60] Ver, por ejemplo, (Oro y Steil, 1999).

analizados para los casos de los segmentos afrobrasileros y neopentecostales. Si la Umbanda, la IURD y el Santo Daime son, como señala Sanchis (1999)[61], tres típicas religiones brasileras, cada una de ellas representa segmentos diferentes dentro del amplio y diverso campo de ofertas religiosas y cada una de ellas va alcanzando también, en diferentes momentos, distintas regiones fuera de Brasil. Si las religiones afrobrasileras son, como sugiere Oro (1993) "religiones de exportación", también lo son las iglesias de tipo neopentecostal y el Santo Daime. Así lo demuestran los numerosos estudios y etnografías referentes a iglesias del Santo Daime por el mundo. Actualmente es posible encontrar iglesias pertenecientes a ICEFLU en los cinco continentes.

Parece claro que en términos de cantidad de seguidores el Santo Daime representa una minoría si se compara con el éxito, por ejemplo, de la IURD, que consigue millones de adeptos por el mundo entero y representa importantes desafíos en términos de vínculos con los ámbitos políticos, los medios de comunicación y las finanzas internacionales. Sin embargo, en términos de los efectos que el Santo Daime acciona en los diferentes países a los que arriba, su impacto no es menor. El Santo Daime y la União do Vegetal, las dos religiones ayahuasqueras brasileras que han salido de su país de origen arribando a Europa y Estados Unidos, accionan en los destinos a los que llegan una serie de interpelaciones que ponen en juego los mecanismos de regulación que los diferentes estados ponen en práctica frente a la diversidad religiosa. El hecho de que la principal práctica de estas instituciones religiosas sea el consumo de una bebida con propiedades psicotrópicas, obliga a poner en juego una serie de articulaciones regulatorias que van de su prohibición a su amparo en cuanto libertad de culto. Son varios los trabajos de investigadores que actualizan la situación legal de las iglesias ayahuasqueras en los diferentes países a los que van arribando. En Uruguay, hemos trabajado junto con Ismael Apud con la intención de aportar hacia un debate que considere los procesos que se han ido llevando a cabo en distintas partes del mundo realizando un contrapunto con la situación de uruguaya (Scuro y Apud, 2015). La no regulación específica de los usos de la ayahuasca en el Uruguay responde a varios factores, entre ellos, su tradicional "no intervención" en asuntos que involucren cuestiones de creencias o instituciones religiosas.

Así como es posible trazar ciertas etapas en los procesos de surgimiento, expansión y consolidación de los diferentes segmentos religiosos y de sus estrategias

[61] Para unas interesantes lecturas sobre construcciones de narrativas nacionales en relación a sus campos religiosos ver (Frigerrio, 2005; Giumbelli, 2012; 2009).

adaptativas en los diferentes contextos nacionales, lo mismo sucede con el Santo Daime, que gozando ya de más de dos décadas de presencia en el Uruguay, atraviesa también sus procesos de divergencias, consolidación, transformación, etc. Si bien la única iglesia en el Uruguay debidamente reconocida por ICEFLU es la mencionada Céu de Luz, existen también otros puntos donde se congregan daimistas que no ven en esa iglesia el lugar más propicio para encontrar lo que buscan. Tanto en la Ciudad de la Costa como en el departamento de Maldonado existen pequeños grupos de daimistas que, un tanto en disidencia con Céu de Luz, realizan trabajos de Santo Daime. Si bien es lógico suponer que tras más de veinte años de presencia y liderazgo de una misma persona o comunidad se produzcan escisiones al interior de la comunidad, se siguen manteniendo vínculos entre las distintas partes e incluso algunos participantes de Céu de Luz transitan libremente entre unas y otras opciones de trabajos daimistas. Resulta curioso que estas otras opciones estén de algún modo representadas por los trabajos que llevan adelante quienes han estado desde el inicio de Céu de Luz. Rubén, el cuñado (hermano de Alejandra) de Ernesto, está convocando cada vez más simpatizantes que lo acompañan. Esto sucede en la Ciudad de la Costa, muy cercanos (tanto geográfica como afectivamente) a Ernesto y Céu de Luz. Algo similar sucede en Maldonado, donde Gonzalo también realiza una serie de trabajos que encuentra adeptos. Estos movimientos son absolutamente característicos del campo en cuestión.

De igual modo, al interior de la comunidad daimista de Céu de Luz, se ven procesos de experimentación, interés y estudio por otras prácticas religiosas/espirituales presentes en el Uruguay. Algunos miembros de Céu de Luz participan también de rituales de religiosidad afrobrasilera o también manifiestan interés por el estudio del espiritismo. En la medida en que se van generando diferentes núcleos de interés al interior de la propia comunidad se pueden ir observando las transformaciones y tensiones que van surgiendo. Puede suceder, por ejemplo, que el interés por el diálogo con las prácticas provenientes de un ámbito más vinculado a la religiosidad afrobrasilera no sea del agrado o interés de todos los participantes de la comunidad daimista de Céu de Luz. Lo mismo en el caso del interés por desarrollar trabajos más vinculados al espiritismo, como los trabajos de “mesa” de los días 27 de cada mes. También hay algunos miembros de Céu de Luz que sienten una fuerte atracción por el tipo de ceremonias que se realizan en ámbitos del Camino Rojo, mientras otros definitivamente no comparten este tipo de prácticas. Los tránsitos y posibilidades de adaptación y reinvención de modos de trabajo son muy amplios. Si bien Céu de Luz cuenta con un

grupo de “fieles” seguidores, cada vez es más visible el proceso de transformación y de surgimiento de nuevos puntos daimistas en la medida en que también se amplía y diversifica el espacio neochamánico en el Uruguay.

Harán falta muchas aproximaciones más que acompañen el proceso del Santo Daime en el Uruguay con el paso del tiempo para alcanzar una visión más amplia que permita comprender esta especificidad religiosa “a mitad de camino entre religión y neochamanismo”. Pero, ¿por qué a “mitad de camino”? ¿qué lugar ocupa el Santo Daime en el dispositivo del neochamanismo?

4. El Santo Daime en el ámbito neochamánico uruguayo

Si bien es subrayado por la literatura específica el hecho de que el término “religión” se corroe cada vez más y resulta cada vez más impreciso para dar cuenta de las formas contemporáneas de la religiosidad/espiritualidad, es importante señalar que, en contraposición a su “ineficacia analítica”, algunos segmentos, como el Santo Daime, se apoyan precisamente en ese concepto para, entre otras cosas, legitimar sus prácticas. Llama la atención el hecho de que, en la misma época en que el Santo Daime comienza a estar presente en el Uruguay, también lo esté (como veremos en el próximo capítulo) el Camino Rojo. La asociación de la primera con la idea de religión y de la segunda con la de neochamanismo parece emerger rápidamente, sin embargo, es importante ver sus diálogos, alianzas, diferencias, etc.

¿Por qué una religión es parte del dispositivo neochamánico cuando este último se caracterizaría por una “salida” de la religión? Incluir al Santo Daime dentro del dispositivo del neochamanismo es acertado si vemos en el Santo Daime una vía más de circulación de mitologías, saberes, discursos y prácticas provenientes y permeadas por los trazos que identificados como “márgenes” o líneas de ese dispositivo. El Santo Daime, como vimos en su narrativa de origen, trae a escena la mitología curanderil ayahuasquera amazónica. Y, principalmente, lo que debe ser enfatizado como parte del neochamanismo, es la línea de las religiones ayahuasqueras brasileras iniciada por Sebastián Mota de Melo y continuada por su hijo Alfredo. Como vimos, los años ’70 produjeron nuevos encuentros entre esta corriente religiosa y aquellos buscadores de nuevas experiencias místico psicodélicas caracterizadas como hito en la genealogía del neochamanismo. La línea de apertura y expansión hacia nuevas alianzas con todas las formas de uso de plantas de poder no se detendría con el actual presidente Alfredo, sino

que serían reforzadas, como lo muestra la "Alianza de las Medicinas" (De Rose, 2010; Langdon y De Rose, 2014), acuerdo firmado en Céu do Mapia, en 2003, entre ICEFLU y el Fuego Sagrado de Itzachilatlan, liderado por Aurelio Diaz Tekpankali, difusor del Camino Rojo en el mundo.

Visitar Céu do Mapiá me sirvió mucho para comprender cierta dinámica del Santo Daime, donde existe, digamos, un centro, representado por la institucionalidad y la doctrina, que a su vez es tangenciado y circunscrito por varias otras líneas que se acomodan. Como suele decirse en cierta jerga daimista, "el centro es libre", aludiendo a las enseñanzas de Mestre Irineu. Esta afirmación se presta a varias interpretaciones, pero una de ellas es que plantea una suerte de contradicción muy interesante. De alguna forma, un "centro libre" es una especie de oxímoron que, en este caso, es lo que permite las permanentes incorporaciones y transformaciones de ese centro. El énfasis en que el "centro es libre" es más característico de unas visiones amplias de la doctrina, en contraposición a los supuestos señalamientos originales de Serra, donde si bien afirmaba que "el centro es libre", la afirmación era continuada por "más quien toma cuenta debe dar cuenta". Independientemente de estas cuestiones, la metáfora del centro no es únicamente una metáfora sino también una espacialidad concreta.

Es sabida la importancia que tiene la Doctrina en el Santo Daime. Digamos que ésta representa un centro, una guía a seguir. La ruptura que representa el Padrino Sebastián con respecto a la línea ortodoxa de Peregrina, es un ejemplo paradigmático de las posibilidades de habitar entre el centro y la periferia que permite el Santo Daime. En las iglesias daimistas los rituales se realizan con los participantes formados en círculos concéntricos, todos mirando hacia un centro donde está la mesa, ocupada generalmente por el crucero y las autoridades. Hacia ese centro se mira, baila y canta. La "energía" será cada vez más intensa en relación a la cercanía que se tenga respecto a ese centro. Por eso el énfasis característico de quienes conducen iglesias daimistas de mantenerse dentro de la iglesia. Cuando un principiante llega a una iglesia daimista, esa será una de las recomendaciones que se le darán, mantenerse concentrado en los himnos, dentro de la iglesia. Recuerdo varios de estos ejemplos de énfasis en mantener el centro[62].

Por ejemplo, cuando comuniqué a Ernesto que iría a Mapiá, él me expresó algunas observaciones sobre cómo todo había cambiado en relación a la época en la que

[62] En mis primeras reflexiones que elaboré en torno al Santo Daime (Scuro, 2011) he observado un poco esta cuestión del centro. Allí se pueden ver algunos ejemplos metafóricos y empíricos en relación al lugar que ocupa del centro en las iglesias daimistas.

él estuvo. Me invitó a que reparara en todo lo que me pareciera pero me sugirió no dar demasiada atención a las cosas que pudieran suceder, digamos, tangencialmente al centro. Fijarse en la doctrina, estar cerca de los padrinos y madrinas, cercano a la iglesia, etc. Todo eso es lo que se enfatiza en el camino más doctrinario del Santo Daime. Ahora bien, las posibilidades de acompañar un trabajo daimista no se limitan exclusivamente a estar en ese centro. En Mapiá, por ejemplo, un habitante conocido por su elaboración de rapé, es representativo de las posibilidades de transitar el "centro libre", digamos, las tangentes. En Mapiá no existe un "control" tan grande en relación a todo lo que está sucediendo, como pueda haber en otras pequeñas iglesias. En la medida en que un sujeto, o varios, permanezcan en los "alrededores" y puedan estar acompañando el trabajo que se esté realizando en el "centro", pueden también estar incluyendo, modificando, alterando su trabajo "a voluntad". Participar de un trabajo de Santo Daime desde el centro de la iglesia o desde su periferia, es diferente. Las permanentes rupturas, escisiones y transformaciones y alianzas en el Santo Daime están directamente vinculadas a la relación entre centro y periferia. En relación a un centro ortodoxo, Padrino Sebastián representó un alejamiento hacia la periferia, al mismo tiempo que una alianza con otros ámbitos. De forma audaz, su sucesor Alfredo encamina sus estrategias simultáneamente en las dos direcciones opuestas, una hacia el centro y otra hacia la periferia. Ejemplo de la primera es su énfasis doctrinario, su forma de conducir los trabajos, sus permanentes recorridas por el mundo "adoctrinando", la construcción de la Catedral, etc. Ejemplos de la segunda dirección son su inteligencia política al establecer alianzas, como la Alianza de las Medicinas, que llevó a Aurelio Diaz Tekpankalli (líder de Fuego Sagrado de Itzachilatlan) a visitar Mapiá y mostrar el trabajo con el peyote. En febrero de 2003 se firmaba este acuerdo, una estrategia para la expansión de las medicinas nativas. Estas y otras alianzas hacen que ICEFLU mantenga cierta representación, por ejemplo, en el Consejo Internacional de las 13 Abuelas Indígenas, fundado en 2004 en Nueva York, y del cual forma parte María Alice Campos Freire, daimista en representación del amazonas brasilero. En la ocasión en que estuve en Mapiá, Maria Alice conversaba con Madrina Rita, viuda del Padrino Sebastián y madre de Alfredo Gregorio de Melo.

Imagen 23: Madrina Rita y Maria Alice Campos conversando en casa de Rita, Céu do Mapiá. (Foto del autor, enero 2014).

Esta tensión entre el centro y las tangentes, entre ortodoxia y eclecticismo otorgan gran maleabilidad al Santo Daime y resulta una estrategia expansiva y adaptativa importante. En el mismo Mapiá es posible participar de trabajos "heterodoxos", como los que lleva adelante un sobrino de Alfredo, en un lugar apartado de la iglesia central. Lo mismo sucede en cada una de las iglesias daimistas con el uso, por ejemplo, de la marihuana, el rapé u otras prácticas que se vayan incorporando. El centro debe ser mantenido en la forma doctrinaria, pero las periferias, las tangentes, las circunscripciones a ese centro se van dando con naturalidad.

En el ámbito neochamánico uruguayo, si bien no existen los grados de proselitismo ni de blasfemia que caracterizan, por ejemplo, a la guerra entre los segmentos afrobrasileros y neopentecostal, sí existe en su interior un permanente juego de diferenciaciones. Una de ellas está estrictamente vinculado al empleo del término religión. Un daimista se identificará probablemente como miembro de una religión cristiana de origen indobrasilera mientras que para el resto de las opciones neochamánicas, la palabra religión representará probablemente aquello hacia donde no se quiere ir, sino que más bien, se identificarán como en un camino de búsqueda y crecimiento espiritual, en una dirección de fuga de la institucionalidad que se atribuye a la "religión". Aunque la identificación con una camino de búsqueda y crecimiento espiritual pueda ser compartido por un daimista, el énfasis legitimante de sus prácticas está colocado en la pertenencia religiosa, y más aun, en la pertenencia a una religión cristiana. Por otro lado, la no identificación con el término religión, en el entendido de su institucionalización basada en el modelo católico, no quita que mecanismos similares

de institucionalidad estén presentes, por ejemplo, en el Camino Rojo.

Santo Daime y Camino Rojo ocupan en el espacio neochamánico uruguayo, ámbitos bien diferenciados. Esto, sin embargo, no significa en absoluto la imposibilidad del tránsito entre sus participantes (como sucede) o las alianzas o encuentros puntuales, aunque de todos modos, discursivamente, se busque permanentemente una diferenciación. Cuando digo Camino Rojo lo hago refiriéndome exclusivamente al Camino de los Hijos de la Tierra, grupo liderado por Alejandro Spangenberg (escindido de la línea de Diaz Tekpankalli mencionada antes) y en el que se profundiza en el próximo capítulo. Hago esta salvedad aquí porque existen otras formas de identificación con el Camino Rojo por parte de sujetos o grupos que no necesariamente forman parte de la institución mencionada y que no tienen porque responder a las caracterizaciones que intento trazar aquí.

Tomo estos dos casos porque representan, dentro del neochamanismo uruguayo, los ejemplos de mayor y menor intencionalidad de ocupar espacios y dar visibilidad pública a sus formas de trabajo. Si en Camino Rojo existe, como veremos en el próximo capítulo, una gran capacidad de comunicación y presentación pública de un amplio sistema terapéutico liderado por sujetos con reconocimiento social, la iglesia daimista Céu de Luz ha recorrido un camino inverso, de invisibilidad y no construcción de mayores alianzas o estrategias proselitistas. De hecho, por ejemplo, la aparición pública de Ernesto Singer en un noticiero uruguayo, en 2011, dando un breve testimonio luego de la circulación en los medios de comunicación de un caso de suicidio atribuido al uso de ayahuasca, intentando esclarecer la situación, no fue precisamente bien visto por el resto de la comunidad, que hubiera preferido mantener el silencio y anonimato[63].

Este hecho es de gran relevancia en el caso uruguayo. La matriz laica y anticlerical que caracteriza a ese país, actúa, a mi modo de ver, como un factor precisamente deslegitimante, donde lo que se busca es legitimación. Si en Brasil es fundamental enfatizar el hecho de que el Santo Daime es una religión, y por eso mismo, por ejemplo, ha sido reglamentado el uso de la ayahuasca exclusivamente bajo contexto religioso, por instituciones religiosas debidamente registradas, en el caso uruguayo esta estrategia actúa de forma opuesta, aunque esto no necesariamente represente una dificultad para la comunidad daimista uruguaya en el sentido de adquirir sus derechos y reconocimiento como institución religiosa, garantizados por el Estado laico uruguayo y

[63] Este tema de la repercusión mediática que tuvo un episodio de suicidio ha sido tratado en trabajos anteriores (Scuro, 2013; Apud, Scuro, Sánchez, 2013)

su libertad de culto.

El Santo Daime es la única de todas las ofertas neochamánicas en Uruguay que se autodenomina como religión. Sobre el Santo Daime es, en Uruguay, mucho más fácil que recaigan las peores críticas por ser precisamente eso, una religión. La pertenencia y la institucionalidad que defiende el Santo Daime, su doctrina, los deja en una zona liminar. Para el imaginario heredado que solo va a ver religión donde haya instituciones y prácticas que remitan al cristianismo católico, el Santo Daime podría aproximarse, pero sus mecanismos y prácticas serán interpeladas, situándolos en el margen. Para el resto de los grupos neochamánicos, el Santo Daime también estará en los límites de sus ámbitos, por presentarse precisamente como una institución religiosa cristiana. En ambos casos, ser una religión, y ser una religión de origen brasilero, no son necesariamente los mejores atributos legitimantes.

Los diferentes ámbitos neochamánicos en Uruguay están apuntando a su legitimación a través del vínculo que establecen con las temáticas de la salud, el bienestar y la cura. Se construyen como opciones terapéuticas para un público que puede dar rienda suelta a sus inquietudes existenciales. En Santo Daime existe un énfasis mayor en la pertenencia, a través, por ejemplo, del hecho de “fardarse”, pasar a portar la vestimenta con la que todos participan de sus rituales, pasar a formar parte de la iglesia, presentarse públicamente como miembro de una iglesia daimista concreta y como parte de la hermandad daimista en general. Todas estas características hacen que (al menos en Uruguay) sea bastante más difícil para alguien asumirse daimista que hacerlo en relación a otros ámbitos neochámanicos.

El crecimiento (en términos de cantidad de seguidores) de otras ofertas neochamánicas en el Uruguay (como el Camino Rojo) es proporcional al “estancamiento”, en esos mismo términos, del Santo Daime. Recuerdo una conversación con Stella, la madre de Ernesto Singer, que también vive en la comunidad de Céu de Luz, donde ella misma comentaba de su sorpresa al enterarse que su hijo estaba con planes de construir esta iglesia en el Uruguay. Stella se sorprendió mucho al imaginarse esa posibilidad en aquella época. ¿Una iglesia daimista en Uruguay? Para su sorpresa y la de varios, la comunidad daimista uruguaya consiguió salir adelante durante todo este tiempo y alcanzar un número considerable de seguidores, aunque como ellos mismos bromean, son “pocos pero buenos”. Incluso podría decir que el extremado bajo perfil del líder y fundador de la iglesia daimista uruguaya, Ernesto Singer, es, en contrapartida, un aspecto que llega a “desmotivar” a algunos frecuentadores que sienten

que la comunidad podría tener otro ímpetu o motivación que no ven reflejados en la conducción de Céu de Luz. Esta es una de las razones por las que se producen las divergencias que se producen.

El Santo Daime en Uruguay es un buen ejemplo de respuesta a la pregunta que planteaba Alice Beck Kehoe en el primer capítulo de esta tesis. Kehoe se preguntaba por qué estos sujetos neochamánicos a los que se refiere no buscan estas experiencias en el campo, por ejemplo, pentecostal, donde se habla en lenguas, se danza, se tienen visiones, etc. (Kehoe, 2000:85). Pues el Santo Daime representa esa opción a la que se refiere Kehoe, donde se incorporan, en el formato de iglesia, todos los elementos que la antropóloga describe. El Santo Daime sintetiza de forma magistral todos esos elementos. En Santo Daime es posible encontrar elementos de neopentecostalismo, Umbanda y neochamanismo. Santo Daime, por ocupar esa zona liminar a la que hice referencia, seduce sujetos que podrían transitar tanto iglesias neopentecostales como el Camino Rojo.

El Camino Rojo (la organización El Camino de los Hijos de la Tierra), es la que ha tenido mayor visibilidad pública en Uruguay. Pero, ¿qué es el Camino Rojo? ¿Por qué tiene tanto éxito en el Uruguay? ¿quiénes lo lideran? Esto es lo que veremos en el próximo capítulo.

Capítulo 4

Camino Rojo: de la (neo)mexicanidad al panindigenismo.

Mi estadía en México me ayudó a comprender las varias formas que allí existen de producción de narrativas en torno a las poblaciones originarias de esos territorios. El amplio abanico de organizaciones o grupos asociados de alguna u otra forma con lo ancestral, originario, o pre-hispánico, son los mecanismos de reactualización de esos vínculos. El amplio espectro va desde la organización y lucha de los pueblos originarios por defender sus territorios y modos de vida, por acceso a igualdad de condiciones y derechos, hasta los mecanismos de reapropiación y resignificación de estos modos de vida y sus conocimientos, reinventados en otros ámbitos como posibilidades de acercamiento a esas tradiciones. México es centro por excelencia del dispositivo del neochamanismo. Entre las realidades y demandas concretas de poblaciones indígenas en situaciones de vulnerabilidad y los procesos de expansión de un conjunto de prácticas y saberes asociados a veces de forma genérica a las poblaciones originarias y muchas veces llevadas adelante por sujetos que creen portar una misión o proyecto de dar a conocer de forma masiva este tipo de tradiciones, reinventándolas, pueden existir vínculos y formas de trabajo en conjunto, creando alianzas, o por el contrario, como lo ejemplifica la "*declaration of war*"[64] de 1993, este tipo de reapropiaciones pueden generar conflictos y enemistades.

[64] En 1993, ante el aumento de las prácticas de Danza del Sol, usos de la Pipa Sagrada, Temazcales, y Búsquedas de Visión por parte de diferentes grupos "Nueva Era", algunos representantes Lakota se expresaron públicamente en clara enemistad contra este tipo de "apropiaciones" que ellos denuncian ser llevadas a cabo por algunos "*plastic medicine men*". La declaración es un claro manifiesto en defensa de sus conocimientos y denuncia de las formas indebidas de sus uso fuera del ámbito indígena. Uno de los primeros puntos del documento declara: "*We hereby and henceforth declare war against all persons who persist in exploiting, abusing and misrepresenting the sacred traditions and spiritual practices of our Lakota, Dakota and Nakota people.*" O, por ejemplo, otro punto señala, "*We assert a posture of zero-tolerance for any "white man's shaman" who rises from within our own communities to "authorize" the expropriation of our ceremonial ways by non-Indians; all such "plastic medicine men"*

Pero otro aspecto importante en México fue comprender su lugar de frontera. México es una frontera entre una imaginada Latinoamérica que carga con su propia historia y desafíos y un norte imperial que continúa siendo objeto de deseo y rechazo simultáneamente. Entre estas múltiples pertenencias, de latino y norte americanos, México es centro y periferia al mismo tiempo. No es de sorprender entonces que de ese lugar emerjan narrativas que imploran una unión entre el Norte y el Sur. México es origen y destino en la invención de una tradición que promueve la unión de los saberes, tradiciones y prácticas de las poblaciones originarias del sur del continente con aquellas originarias del norte. La supuesta profecía andina del Cóndor y el Águila, la cual conduciría a la unificación de las confederaciones nativas del sur y del norte, Tawantinsuyo y Anáhuac respectivamente, tiene su contraparte mexicana. Una de las formas de materializar esta mitología fue llevando a cabo las Jornadas de Paz y Dignidad, en 1992 (a quinientos años de la conquista europea de América), que consistió principalmente en una carrera de relevos, una caminata colectiva que, partiendo de los extremos sur y norte del continente (Patagonia y Alaska), los grupos de caminantes que partieron en direcciones opuestas se encontraron en el Templo Mayor de la Ciudad de México-Tenochtitlan, convirtiendo a México en origen y destino de un movimiento plural de expansión de mecanismos a través de los cuales los habitantes de las distintas regiones y realidades del continente americano podrían ir restableciendo las conexiones con los saberes y las poblaciones originarias de cada territorio. Este es uno de los principales aspectos que caracterizan a lo que se denominó genéricamente como "Camino Rojo", la unión de las diferentes tradiciones nativas del continente americano. En términos generales, Camino Rojo surge en México como resultado de la unión de las

---

are enemies of the Lakota, Dakota and Nakota people". El documento deja claramente visible la tension y disputa que generan los movimientos neochamánicos al interior de algunas comunidades Lakota y plantea una compleja discusión en torno a los "intercambios culturales" y su espectro de posicionamientos posibles. El document complete se puede consultar en puffin.creighton.edu/lakota/war.html (consultado el 17 de enero de 2015). A lo largo de este capítulo se irá desarrollando un proceso específico de incorporación de prácticas lakotas devenidas neochamanismo que pueden ilustrar mejor lo que representa esta declaración de 1993. Una importante reflexión en torno a estos procesos y los llamados "chamanes de plastic" la realiza Joseba Arregi, hacienda explícitos los procesos de colonialidad que el autor ve en las relaciones Nueva Era en torno a las poblaciones indígenas (Arregi, 2014).

prácticas de la llamada mexicanidad con la ritualística y mística de los nativos de Norteamérica.

1. ¿De dónde viene y a donde conduce el Camino Rojo? Sus comienzos en la mexicanidad.

El Camino Rojo surge en México como resultado de la unión de dos grandes fuentes que le aportan su repertorio de discursos y prácticas; de un lado, la mexicanidad (devenida neomexicanidad) y de otro, la espiritualidad y ritualísitca de los Lakota, cuyos territorios son las planicies centrales de los Estados Unidos. Un componente fundamental del Camino Rojo proviene entonces de la mexicanidad, un movimiento de carácter político-espiritual que, como lo identificara el antropólogo mexicano Francisco de la Peña, es revitalista, nativista y neo-tradicionalista (De la Peña, 2001:96). Además de ser, continuando con las observaciones de De la Peña, milenarista y profético, "el mexicanismo aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional" (De la Peña, 2001:96) pues, como explican las también antropólogas mexicanas, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, "parte del imaginario nacionalista mexicano fue construido sobre el imaginario del pasado imperial, en el cual el indio (…) reviste un halo de orgullo por su historia. Este es el que nutre al movimiento de la mexicanidad" (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, en prensa).

Se trata, siguiendo a De la Peña, de un neo-indianismo romántico, y con indianismo[65] el antropólogo quiere resaltar que no se trata necesariamente de un movimiento indígena propiamente dicho, sino más bien de uno llevado adelante por mestizos urbanos, aspecto también subrayado por De la Torre y Zúñiga (2011). La mexicanidad[66] descrita por De la Peña tiene dos vertientes, una llamada mexicanidad radical y otra identificada como nueva mexicanidad (De la Peña, 2001; 2002). En el

[65] Si bien ese es el sentido en que entiendo lo utiliza De la Peña, cabe mencionar la distinción que realiza Walter Mignolo entre indigenismo e indianismo, siendo que este último "ha sido percibido como una restitución simbólica del pasado ante la perspectiva de un futuro mejor". El indianismo, contrario al indigenismo, sostiene Mignolo "se define por la creencia de que 'lo indio' se caracteriza por su configuración precolombina" (Mignolo, 2013:221)

[66] De la Peña se refiere a "mexicanismo" en el texto de 2001, pero en su libro "Los hijos del Sexto Sol" (2002), lo hace en términos de "mexicanidad", término que acabó siendo más utilizado. Entiendo que pueden ser utilizados indistintamente. De todos modos, utilizo el segundo y no el primero.

caso de la mexicanidad radical, esta "podría definirse como un mexicanismo integrista, xenófobo y anti-occidental, un buen ejemplo de nacionalismo indianista radical" (De la Peña, 2001:101). Este movimiento se origina en la década de 1950 y Rodolfo Nieva es uno de sus mayores exponentes, fundando en 1957 el Movimiento Mexicanista, convertido luego en Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura de Anáhuac. De la Peña resalta los vínculos políticos de Nieva y los ejemplifica al mostrar cómo, en 1960, nombra a los ex presidentes de México Miguél Alemán y Emilio Portes como miembros honoríficos del Movimiento[67]. Posteriormente, a partir de 1965 "Nieva politiza su discurso y radicaliza su posición contra el gobierno, organizando un Partido de la Mexicanidad" (De la Peña, 2001:102). Entre los componentes que De la Peña identifica de la doctrina de Nieva están "el rechazo al mestizaje cultural y la necesidad de despertar la pureza de la raza y de la identidad india, la superación del complejo de inferioridad respecto a los países occidentales, el llamado a organizarse en Calpullis[68], o el estudio y difusión del nahuatl como lengua nacional" (:102).

Por otra parte, señala De la Peña, a partir de la década de 1970 "el nuevo mexicanismo podría ser calificado de ecléctico y más espiritualista que político, caracterizada por un discurso abierto a la síntesis con otras tradiciones culturales" (2001:101). La popularidad creciente del nuevo mexicanismo, o neomexicanidad, genera tensiones importantes al interior de los diferentes grupos, principalmente, señala De la Peña, por parte de aquellos grupos radicales que pueden verse confundidos por los más eclécticos, a quienes rechazan (De la Peña, 2002:189). La mexicanidad, como sostienen Renée de la Torre y Cristina Guitiérrez Zúñiga,

> tiende a la patrimonialización o mexicanización de otras narrativas, símbolos y rituales, incluso lo hace cuando en ocasiones toma prestado de otras tradiciones (como en el caso del Camino Rojo convertido en *mexicayotl*); lo justifica y legitima mediante una narrativa mítica que le permite reformular las culturas exógenas como patrimonio de la herencia azteca (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, en prensa).

Este proceso de mexicanidad, de fuertes rasgos nacionalistas, comienza a transformarse y adecuarse, incorporando diferentes elementos, narrativas e imágenes que hacen necesario pensar una de sus manifestaciones contemporáneas como neomexicanidad, donde lo político y lo espiritual se funden, encontrando en la apertura

[67] Emilio Portes y Miguél Alemán, ambos del Partido Revolucionario Institucional (PRI), gobernaron México entre 1928-1930 y 1946-1952 respectivamente.

[68] Son distritos, agrupamientos comunitarios de origen prehispánico, forma de organización social característica de la tradición azteca.

panindigenista una vía firme de expresión y expansión de un proyecto político-espiritual de "retorno" (la utopía no está en el futuro sino en el pasado) a modos de vida diferentes a los característicos de las modernas/coloniales sociedades capitalistas. A su vez, claro, estas narrativas son producto de las condiciones urbanas de vida y de acceso a los medios de proselitismo, expansión y propaganda, valiéndose de ellos para transmitir un discurso diferente. El mecanismo encontrado por diferentes sujetos para llevar adelante un modo de vida coherente con un entendimiento de que los modos dominantes de relacionamiento humano-humano y humano-ambiente no son los deseados, se vehiculiza, en buena medida, a través de la imagen de un otro indígena que ya no es únicamente el radicalismo del indígena mexico-azteca característico de la mexicanidad radical, sino que se incorporan elementos típicos de la "Nueva Era", ampliando el espectro de tradiciones, saberes y prácticas que serán revalorizadas en el contexto de la neomaxicanidad[69].

Los principales puntos destacados como hitos en el viraje hacia la neomexicanidad vuelven a colocar a la literatura como punto de inflexión. De la Peña señala dos publicaciones que representarían el nuevo giro, una fue la novela "La mujer dormida debe dar a luz", escrito por alguien que, como señala De la Peña, es un/a desconocido/a que se hace llamar Ayocuan. De la Peña resume el contenido de la publicación y su mitología (2001:103-104; 2002:197-198; 2012:139), así que solo subrayo el hecho de que en determinado momento, el libro da cuenta del descubrimiento de una profecía a través de la cual "México está llamado a convertirse en uno de los lugares mas importantes en el despertar de una nueva cultura sagrada" (De la Peña, 2001:103). Ese libro publicado en 1968 sería el inicio de una serie de producciones literarias que conducirían a la neomexicanidad, incluso influenciando o motivando al famoso José Velasco Piña[70], autor de "Regina. 2 de Octubre no se olvida", publicado en 1987. Como sugiere De la Peña, la neomexicanidad haría su aparición pública el 2 de octubre de 1988, en el acto conmemorativo de los 20 años de la masacre del movimiento estudiantil de 1968 en la plaza de Tlatelolco.

[69] Para una visión sintética sobre la mexicanidad y la neomexicanidad, ver los aportes de Cristina Gutiérrez Zúñiga y Renée de la Torre al más amplio proyecto sobre transnacionalización religiosa, RELITRANS, en http://www.ird.fr/relitrans/spip.php?article412

[70] Francisco de la Peña sugiere que Ayocuan podría ser un psuedónimo de Velasco Piña, aunque este siempre lo habría negado (De la Peña, 2002:198).

> En un ambiente marcado por la coyuntura de una elección presidencial cuyos resultados eran impugnados por la oposición, un amplio contingente vestido de blanco, una cinta roja en la frente y marchando en silencio, agrupados alrededor del señor Arturo Velasco Piña, ideólogo de esta corriente del mexicanismo, recordaba a "Regina" (nombre de una joven mexicana de ascendencia alemana, María Regina Teuscher, estudiante de medicina asesinada el 2 de octubre de 1968 en la plaza de Tlatelolco) (De la Peña, 2001:104).

Luego, la serie de asociaciones y coincidencias constructoras de la nueva mitología que plantea Velasco Piña son muchas, por ejemplo, hacer coincidir el nacimiento de Regina con el año en que comienza la Era de Acuario[71], en 1948 (De la Peña, 2001)[72].

En definitiva, la interpretación que hace Velasco Piña de los hechos de 1968 dan lugar a que esa fecha se entienda como el inicio de "la nueva era, con el despertar del "chakra" de México y el desarrollo de la conciencia mexicanista, que jugará un rol decisivo en el nacimiento de una nueva sacralidad y en el despertar de todos los otros chakras dormidos del planeta" (De la Peña, 2001:105). Por último, De la Peña señala también que de modo diferente a lo que sucede en lo ámbitos del mexicanismo más tradicional, "los neo-mexicanistas desarrollan un proselitismo que cuenta con grandes recursos económicos y que tiene una gran incidencia entre la burguesía y las clases medias (2001:106-107).

Las diferencias y tensiones que caracterizan a la mexicanidad radical de la neomexicanidad son de algún modo comparables a las diferencias semánticas que adquiere el Camino Rojo en México y fuera de él. Es decir, como señalan Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga, en México el Camino Rojo se ha asociado prácticamente como sinónimo de mexicanidad, o *mexicayotl*, en su sentido más tradicional, mientras que, por el contrario, la línea expansionista que lleva al Camino Rojo fuera de México adquiere connotaciones de tipo más eclécticas y panindigenistas (en prensa). Veamos primero cómo la mexicanidad se encuentra con las mitologías y prácticas lakotas, derivando esto en el Camino Rojo.

---

[71] Ver "La Conspiración de Acuario", de Marilyn Ferguson (1985), obra considerada piedra fundamental de la "Nueva Era".

[72] Francisco de la Peña hace un exhaustivo análisis, interpretando la literatura en juego. Son muchas las asociaciones, profecías y mitos. Para conocer el análisis de De la Peña ver (De la Peña, 2001;2002;2012). Así como también la propia obra de Velasco Piña, Regina (Velasco Piña, 2014).

1.1 El encuentro entre representantes de la mexicanidad y representantes lakotas

Los llamados Sioux son quienes alimentan esta segunda fuente de la que bebe el Camino Rojo, más precisamente los lakotas, e incluso, algunos líderes específicos de los territorios Oglala Lakota de Pine Ridge y de Rosebud, ambos en el estado de Dakota del Sur, en los Estados Unidos de América. El encuentro entre representantes de la mexicanidad y algunos lakotas, sería el origen de lo que posteriormente se conocería como Camino Rojo. A partir de ese encuentro se comenzaron a realizar las prácticas lakotas como Danza del Sol o Búsqueda de Visión, en ámbitos extra-lakota, en primer lugar, mexicanizándolas. Francisco Jiménez Tlakaelel, sujeto clave de la mexicanidad y pionero en la introducción de las prácticas rituales lakotas en México (básicamente de la Danza del Sol) narra él mismo en un libro publicado en 1992, lo que lo condujo a aquel encuentro. A esa narrativa las antropólogas Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga agregan la siguiente información:

> La primera fecha reconocible en este intercambio y circulación de bienes rituales lakotas hacia las corrientes neochamánicas de Latinoamérica ocurrió en 1980 durante el Primer Simposio de las Cuatro Flechas en Meza, Arizona, donde se conocieron tres personajes decisivos en esta dinámica: Francisco Jiménez, conocido por sus discípulos como "Tlakaelel" (líder del movimiento de rescate de la mexicanidad quien asistió como representante de la confederación del Anáhuac); Raymundo "Tigre" Pérez (jefe chicano de espiritualidad lakota de origen mexicano que dirigió las primeras celebraciones de búsqueda de la visión en México), y Leonard Crow Dog (líder espiritual lakota, reconocido hombre medicina lakota quien fue líder del Movimiento indio americano de los 60 y 70, y que estuvo preso por actividades políticas). Este encuentro emprendió el intercambio entre la mexicanidad y la espiritualidad lakota, así como su translocalización y su apertura hacia los no indígenas. (De la Torre y Zúñiga, en prensa).

En el encuentro de 1980[73] en Arizona, surge la posibilidad de que Tlakaelel visite, invitado por el líder espiritual lakota Leonard Crow Dog, la comunidad de este último en Rosebud (Dakota del Sur). Según Aldo Arias (cuya tesis de maestría en antropología

[73] En ese encuentro se emitieron los siguientes postulados: "1; No fue una conquista la que realizaron los europeos, fue una invasión. 2; Continuamos invadidos. 3; No puede ser motivo de fiesta la fecha de la llegada de los españoles, sino un día de duelo continental. 4; No fue un intercambio cultural el de los europeos. Nosotros teníamos nuestra cultura y nos trataron de imponer la suya. 5; La unificación de los pueblos indígenas de América es imperativa. 6; Se constituirán las Naciones Unidas Indígenas de América. 7; Los conocimientos de cada pueblo, aislados, deberán reunirse en uno solo." (Tlakaelel, 1992:227-228).

trata sobre el proceso de incorporación de la Danza del Sol al repertorio de prácticas de la mexicanidad) ese mismo año Tlakaelel viajaría a Rosebud, acompañado de un grupo de alumnos, y sería iniciado en la Danza del Sol. "Después de dos ocasiones de ir a danzar a Dakota del Sur, el grupo de danzantes creció, y entonces Tlakaelel decidió traer la Danza del Sol a México. Así fue que el jefe Leonard Crow Dog autorizó[74] que Tlakaelel hiciera dicha ceremonia en México en 1982" (Arias, 2011:37).

Aunque la mayor parte de las narrativas con las que me he encontrado en relación a la llegada de la Danza del Sol a México coloquen a Tlakaelel como principal agente y resten importancia a otros sujetos que también intervinieron en este proceso, cabe mencionar el testimonio de Don Faustino Pérez, discípulo de Tlakaelel, que menciona en este proceso a quien más adelante veremos que tuvo gran relevancia en la expansión del Camino Rojo hacia el Sur, Aurelio Diaz Tekpankalli. Como sostiene Faustino Pérez (quien aun, con unos 90 años de edad) participa de las Danzas del Sol, "Para establecer la Danza del Sol en México vinieron del norte Aurelio Díaz, de Chicago, Ángel Salas, Alfonso Pérez y Chico Pérez. Ellos entregaron la danza del sol a Tlacaelel y posteriormente Tlacaelel me la entregó a mí [Faustino], con el consentimiento de ellos" (Fernández Gatica, 2000:20).

Hasta 1990 la Danza del Sol se celebró en el estado de México, en Coacalco, y "posteriormente en otros lugares del país, contabilizando en la actualidad más de 40 centros ceremoniales" (De la Torre y Zúñiga, en prensa). Hasta esa fecha, Tlakaelel pudo realizar las danzas gracias a la ayuda de Faustino, dueño de las tierras donde se realizaban las ceremonias. Sin embargo, narra Faustino, "en el año de 1989 (…) Tlakaelel se separó de la montaña por diferencias en el modo de proceder conmigo" (Fernández Gatica, 2000:21) haciendo referencia a las supuestas intenciones de Tlakaelel de apoderarse de las tierras de Faustino.

[74] Aldo Arias menciona algunas controversias en relación a la supuesta autorización de Tlakaelel por parte de Crow Dog para realizar la danza. Aunque Arias menciona versiones que legitimarían o no la incorporación de la Danza del Sol al repertorio de Tlakaelel, y que el autor le reste importancia al hecho de saber si fue autorizado o no (en definitiva, lo que interesa es que la Danza del Sol se introduce en México a través de Tlakaelel) sería interesante poder conocer más detalles acerca de estos encuentros ya que el episodio de la visita de Tlakaelel a Crow Dog representa un momento clave para la comprensión de la rápida expansión de los neochamanismos, la característica de iniciación democrática de sus líderes a través de alianzas o incluso de forma individual y no a través de mecanismos hereditarios. Al no existir otros mecanismos de legitimación o contralor más que los que emanan del propio carisma y habilidad de quienes dirigen grupos neochamánicos, vemos que, en principio, un par de encuentros con las "fuentes originales" permiten al nuevo agente incorporar, reproducir y transformar las prácticas aprendidas.

Tlakaelel fue durante todo este tiempo el principal impulsor de la ceremonia de origen lakota, aunque según mencionan tanto Arias (2011:37) como De la Torre y Zúñiga (en prensa), en el encuentro de 1980 en Arizona, Tlakaelel habría expuesto su teoría de las cuatro flechas al público presente, la cual, entre otras cosas, relativiza el origen lakota de esta práctica y la mexicaniza. Lo expuesto por Tlakaelel en esa oportunidad tiene dos componentes relevantes. Por un lado explica la existencia de dos grandes confederaciones en América, la del Norte, que corresponde al águila roja, incluye a todos los pueblos nativos desde Alaska hasta Nicaragua[75]; y la del Sur, que corresponde al cóndor, incluye a todos los pueblos desde Nicaragua hasta Tierra del Fuego. La del norte, sería la confederación de Anáhuac, en tanto la del sur sería la de Tawantinsuyu[76].

Otro punto interesante de esta teoría es que coloca a México como un lugar central desde el cual se habrían ido difundiendo diferentes costumbres y rituales, lo que permite, en última instancia, interpretar muchas de las prácticas que luego se encontrarían fuera de México como si realmente fueran originarias de ese país, entre ellas, la propia Danza del Sol. Como explican De la Torre y Zúñiga,

> la incorporación de los rituales lakotas se consideran como un procedimiento de rescate de los ritos aztecas antiguos, pues según la teoría de las Cuatro flechas, la Danza del Sol pertenecía antiguamente a los aztecas, pero fue dada en préstamo a los hermanos de las tribus del norte para que la conservaran de los avatares y prohibiciones de los colonizadores españoles (De la Torre y Zúñiga, en prensa).

[75] En su libro "Journey to the four directions", Jim Berenholtz narra algunos de sus encuentros con diferentes líderes y experiencias en estos campos de las espiritualidades indígenas. En un lenguaje literario que mezcla narraciones ficcionadas, deja entender (aunque sin mencionarlo por su nombre) que ha mantenido diálogos con quien él llama El Maestro y que considero que hace clara referencia a Tlakaelel, por el estilo y datos que menciona. Al sospechar de que con El Maestro se refiere a Tlakaelel, lo he compartido con diferentes personas conocedoras del tema, del propio autor del libro y también de Tlakaelel, que me confirman esta asociación. Entre los varios diálogos que mantienen y que Berenholtz describe, menciona una posible etimología y significado del límite de la confederación de Anahuac en Nicaragua, pues según la interpretación etimológica descrita en el libro, Nicaragua provendría de la lengua náhuatl, siendo Nikankanahuatl, cuyo significado es, precisamente "here ends the land of Anahuatl" (Berenholtz, 1993:123), "aquí termina la tierra de Anahuatl".

[76] Resulta interesante la puesta en perspectiva de las confederaciones de Anáhuac y Tawantinsuyu que hace Walter Mignolo, cuando las muestra como circuitos comerciales previos a la hegemonía del circuito del Atlántico y los muestra de forma cartográfica junto con otros sistemas en todo el mundo (Mignolo, 2013:89).

Estamos frente al mito dando origen a nuevas prácticas, con efectos que luego desbordarían al propio territorio mexicano.

1.2 Tlakaelel, las cuatro flechas y Aurelio Díaz al Sur.

Veamos como elige construir, el propio Tlakaelel, la nueva mitología donde él resulta un personaje absolutamente fundamental. Cuenta Tlakaelel,

> Profundamente dormido, recibí el llamado imperioso de una voz que venía de lo más profundo de la noche. 'Ven', repetía dentro de mi cerebro como un eco. Sin entender qué pasaba, me calcé las botas y sumido en un extraño sopor empecé a caminar hacia la montaña. La luz de las estrellas iluminaba el camino. Creí que soñaba. Pronto dejé atrás el caserío y entré de lleno a la vegetación de las faldas de la montaña (Tlakaelel, 1992:39).

Son los comienzos del descubrimiento de su propia misión en la vida como guardián de los conocimientos de sus antepasados. Es el inicio de un proceso de reconocimiento individual, en tanto heredero de los secretos, de los pasos que, por lo tanto, debía llevar adelante para cumplir las intenciones de sus ancestros. Continúa narrando Tlakaelel,

> Ahí me fueron entregadas cosas sagradas. Me pregunté: ¿Por qué a mí? ¿Quién soy yo, para merecer tal honor? Pasé mucho tiempo en la montaña meditando día y noche, sin comer ni beber, hasta que comprendí que estaba siendo preparado para una gran tarea y que esas cosas sagradas me darían la fortaleza para emprender la misión que me había sido encomendada: recorrer el camino ancestral de las Cuatro Flechas, reanudar el trabajo interrumpido cerca de 500 años: la búsqueda de la unidad de los pueblos indígenas de América (Tlakaelel, 1992:41).

Semejante misión no podría ser llevada adelante por un sujeto que no consiga reunir en sí mismo todas las condiciones necesarias para la tarea, construyendo así un conjunto de elementos que lo rodean y lo identifican como el verdadero enviado para la hazaña. Reunir en su persona todas las fuerzas cósmicas que construyen y legitiman su carisma hacen de él un vehículo, un medio a través del cual se produce y se manifiesta el propio mito. Él es el mito en la práctica. Veamos:

> Mi nacimiento fue programado siguiendo la enseñanza de los abuelos. El Consejo Sagrado de Ancianos Acolhuas acordó propiciar la llegada de alguien cuya misión fuera conservar la tradición y organizar el nacimiento del Nuevo Sol. Ese deseo los impulsó para conjurar a las fuerzas de las estrellas, las fuerzas cósmicas y que quedara labrado mi destino de esa manera. (Tlakaelel, 1992:43).

Lo que va a impulsar y legitimar sus prácticas es el hecho de haber recibido en determinado momento el *Tlanamatilamatl* (mensaje) a través de un concejo de

ancianos. “El 12 de agosto de 1521, fecha en que los mexicanos fuimos derrotados por el ejército hispano, encabezado por Malintzin (Hernán Cortés)” (Tlakaelel, 1992:49), habría sido entregado al pueblo este mensaje elaborado por el “Supremo Senado de la Confederación de Anahuak”. El mensaje, “ordena ocultar a los invasores todos nuestros tesoros culturales, espirituales y materiales. Así, los objetos sagrados se ocultaron en cuevas, en montañas, en el desierto” (Tlakaelel, 1992:49). Hasta aquí vemos el proceso de identificación de su propia misión y de la construcción de su legitimidad. A partir de ese momento, comenzaría la puesta en práctica de su misión a través de un movimiento político-espiritual. En sus propias palabras,

> Queríamos mostrar que el Kalpulli sigue siendo una alternativa de organización social, política y cultural. Nos reunimos en torno a estos principios varios consejos de ancianos indígenas y académicos y formamos el Movimiento Conservador y Restaurador de la Cultura de Anahuac. Más tarde se fundó el Partido de la Mexicanidad (Tlakaelel, 1992:150).

Estas serían las bases que permitirían a Tlakaelel llevar adelante su misión, dar a conocer sus enseñanzas y formar discípulos. Su identificación en tanto guardián de los mensajes de sus ancestros lo legitima como nuevo transmisor de estos conocimientos y para transmitirlos elige un momento que describe del siguiente modo:

> Al amparo de un fuego que encendimos en la noche, bajo un cielo tachonado de estrellas, en actitud reposada, tendidos entre las rocas, entregué a mis discípulos la historia de Nahui Mitl [cuatro flechas], que nos habían legado nuestros abuelos acolhuas: hace muchos soles, Xolotl, un líder tolteca chichimeca, reorganizó al pueblo y les dijo: ‘este es el momento propicio para emprender la misión más trascendental de nuestra historia. Recordemos que hace muchos miles de años un cataclismo de orden cósmico arrasó nuestra civilización (…) Perdimos contacto con los demás continentes y con los pueblos de Itzachilatlan, el continente de América’ (:196).

Tlakaelel, como continua narrando en su libro, fue contando la historia de Xolotl a sus discípulos. El mensaje de Xolotl en aquel momento habría sido el de la necesidad de reorganizar su civilización, continuando el camino marcado por sus abuelos. Era necesario “vincular nuevamente los pueblos entre sí, aprender unos de otros, compartir lo que cada uno pudo rescatar de la destrucción” (Tlakaelel, 1992: 197). Del mismo modo en que ahora Tlakaelel compartía esta historia a sus seguidores, la narración que llevaba adelante describía precisamente lo que estaba sucediendo allí mismo entre ellos, fundiendo de este modo los tiempos míticos y presentes, seduciendo a sus escuchas haciéndolos protagonistas de la puesta en práctica del mito mismo, dándoles la posibilidad de realmente producir la historia. Los hechos narrados por Tlakaelel continuaron del siguiente modo:

> En una ocasión en que se celebraba el Fuego Nuevo, a la mitad del ciclo de 988 años, Xolotl y sus seguidores subieron al Koatepetl y celebraron la ceremonia de las Cuatro Flechas. El pueblo de Tenayukan se dividió en cinco grupos, cada uno de ellos debidamente organizado. Se hizo la ceremonia del Fuego Nuevo y Xolotl disparó cuatro flechas: una al Este, otra al Sur, otra al Poniente y una más al Norte. El quinto grupo se quedó en el Valle y cambió su capital a Texkoko. Un grupo expedicionario salió, en seguimiento de cada una de las direcciones marcadas por las flechas. Llevaban la misión de establecer contacto con todos los pueblos que encontraran a su paso e incorporarlos a la Gran Confederación de Anahuak, intercambiando conocimientos y aprendizajes. (:198).

Y finalmente, la narrativa concluye,

> Los descendientes de quienes siglos atrás habían emprendido la misión de las Cuatro Flechas volvieron al Koatepetl, su punto de partida, precisamente en la fecha prevista. Iniciaron la fundación de la ciudad de Mexiko-Tenochtitlan, cabeza de la confederación, centro de la raza cósmica y capital cultural del género humano. (:200).

Son los antecedentes y procesos fundacionales, según narra Tlakaelel, de las confederaciones del Norte y del Sur. Fue el tiempo de la expansión de la Confederación de Anáhuac hasta alcanzar los límites de Nicaragua al Sur, los océanos pacífico y atlántico al poniente y oriente respectivamente, y de Alaska al Norte. Al mismo tiempo habría surgido, según esta narrativa de Tlakaelel, la Confederación del Sur o del Tawantinsuyo, con capital en Cuzco, que de forma similar a Méxiko significa ombligo del mundo. “De este modo, quedaron conformadas las dos capitales, la del Norte y la del Sur, evolución que fue suspendida con la llegada de los invasores europeos” (:202).

Al igual que a Xolotl le había tocado reconstruir su civilización luego del cataclismo, ahora, en la actualización y performativización del mito, es el turno de Tlakaelel, enviado por sus ancestros para reconstruir lo mismo, esta vez, luego de la interrupción del proceso en el momento de la conquista de los europeos. Así, embestido de toda esta sacralidad Tlakaelel cuenta:

> En el año de 1975 tuve el honor de repetir la ceremonia de Xolotl en el Koatepetl, exactamente en el lugar donde muchos años antes se había efectuado la ceremonia de las Cuatro Flechas. (…) Cubiertos por nubes de humo de copal, cedro, salvia, eufóricos con los toques de caracoles y el retumbar de los teponaztli, el ayakaxtli, el huehuetl, los silbatos y los gritos de júbilo de la multitud asistente, ataviados con las vestimentas ancestrales que percibí en aquella visión en la que me fueron confiados los símbolos sagrados, encendí el Fuego Nuevo y disparé las Cuatro Flechas en las cuatro direcciones (:209-210).

Para Alejandro Mendo, uno de los líderes actuales de la Danza del Sol en Guadalajara (Jalisco, México), Tlakaelel resulta un radical de la mexicanidad. Si bien

no se pone en duda su destacada relevancia en el proceso de incorporación de las prácticas lakotas al repertorio mexicano, su trayectoria no está libre de conflictos, tensiones y rupturas que, por otra parte, fueron permitiendo la expansión y circulación de la Danza del Sol por buena parte de México. Tal es el caso, por ejemplo, de la llegada de esta práctica a Jalisco, a través de Alejandro Mendo, que para el momento en que Tlakaelel y su grupo se quedaron sin lugar donde realizar la danza en México, en 1990, Mendo, que ya había conocido a Tlakaelel un par de años antes e incluso había participado activamente en este proceso de incorporación de lo lakota, invita a Tlakaelel a realizar la danza en el espacio que él y su grupo ya tenían. Como me narrara Mendo personalmente (en ocasión de una entrevista que mantuve con él, el 28 de mayo de 2015, en Guadalajara) esto fue muy productivo para su grupo ya que era una oportunidad de introducir esta Danza del Sol. Esto sucedió durante las ediciones de 1991 y 1992, pero rápidamente se producirían rupturas[77] que harían que Tlakaelel siguiera buscando rumbo con su Danza del Sol, al mismo tiempo que iba sembrándola por todo México. Alejandro Mendo, más conocido como Tenopal, su nombre náhuatl, nos ayuda a comprender el lugar que ocupa otra destacada figura en todo este proceso, responsable por la expansión de estas prácticas hacia el sur del continente americano, y por lo tanto, de gran importancia en la llegada del Camino Rojo al Uruguay.

Cuando Mendo y su grupo se alejan de Tlakaelel, quedaron "huérfanos" de alguien que continuara guiándolos en esta nueva práctica. Es así que, para ese entonces, deciden invitar a un mexicano residente en Chicago, popularmente conocidos como "chicanos". Mendo ya había conocido antes de 1990 a Aurelio Diaz Tekpankali, un mexicano residente en Chicago que también estuvo involucrado en el proceso de acercamiento al mundo lakota y de incorporación de estas prácticas a lo que luego se denominaría como Camino Rojo. De hecho, Aurelio Diaz Tekpankali y Francisco Tlakaelel fueron parte fundamental de los responsables e impulsores de la organización y fomento de las primeras Jornadas de Paz y Dignidad que se llevaron a cabo en 1992[78]. Un documento de 1992, publicado en el diario *El Nacional* el 8 de septiembre de ese

[77] Algo de la conflictiva entre el grupo de Mendo y Tlakaelel se puede profundizar en (Arias, 2011).

[78] Alejandro Mendo también estuvo involucrado en la organización de este evento continental que consistió en una caminata de relevos a lo largo de todo el continente americano. Las Jornadas que comenzaron en 1992 se continuaron realizando de forma ininterrumpida cada 4 años hasta la actualidad, siendo las próximas en 2016.

año, que forma parte del archivo de Alejandro Mendo y que éste cediera a Aldo Arias para su tesis, expone algunos detalles sobre la organización de estas jornadas y explica:

> Que durante el verano de 1989 el prof. Francisco Jimenes Tlakaelel, presidente de esta organización [Calpulli Koakalko], así como los señores Aurelio Díaz y Alfonso Pérez, vecinos de la ciudad de Chicago, Illinois, EUA, iniciaron la organización de "jornadas de Paz y Dignidad 1992". Dicho evento consistiría, fundamentalmente, en una carrera de relevos con la participación de indígenas y el pueblo en general que, con respeto irrestricto a las tradiciones pre-americanas, habría de partir simultáneamente de Anchorage, Alaska, por el norte y de la Patagonia, Argentina, por el sur, que culminaría el 12 de octubre con una gran manifestación de las culturas autóctonas frente al Templo Mayor de la Ciudad de México-Tenochtitlán. Durante el trayecto se plantarían árboles, al mismo tiempo se realizarían ceremonias rituales autóctonas, actos cívicos, muestras de medicina tradicional, conferencias y otras actividades, donde se manifestaría la amplia gama de nuestra herencia cultural, como una forma de honrar la memoria de nuestros abuelos y como un reconocimiento a 500 años de resistencia de los pueblos indígenas, quienes pese a todo conservan sus raíces y tradiciones. (El Nacional, 8 de septiembre de 1992. En: Arias, 2011:184).

De este modo comprendemos que ya desde aquel entonces Aurelio Díaz está involucrado, desde el movimiento chicano, a este proceso de diálogo e incorporación de prácticas de nativos de norteamerica al repertorio del *mexicayotl* o la mexicanidad, que incluso en México puede ser sinónimo de Camino Rojo, como he hecho mención según los aportes de Renée de la Torre y de Cristina Gutiérrez Zúñiga. Decía antes que luego de la separación de Mendo y Tlakaelel, aquél invita a Aurelio Díaz a que esté presente en las siguientes Danzas del Sol en Guadalajara, acompañando al Axixic Temazcalpulli, el grupo liderado por Alejandro Mendo.

Si bien podemos ver que en los comienzos Díaz Tekpankalli y Tlakaelel trabajaron juntos y que incluso ambos participaron como guías (aunque en momentos diferentes) acompañantes de Mendo en el Axixic Temazcalpulli, el paso del tiempo haría que estos dos liderazgos tomaran rumbos diferentes, con improntas particulares de cada uno. De hecho, hoy se puede afirmar, como sostienen De la Torre y Zúñiga, que existen dos vertientes de camino rojo, "una que reafirma la supremacía de la mexicanidad anahuacana (…) y otra que promueve un panindianismo que no reconoce fronteras étnicas ni patrimonios culturales y que promueve una propagación universalista de los rituales de camino rojo" (De la Torre y Zúñiga, en prensa). La primera de estas vertientes mencionadas corresponde al camino iniciado por Tlakaelel[79] y sus seguidores, entre ellos, Rosalío

[79] Tlakaelel nació en México en 1930 y murió el 26 de julio de 2012, según cuenta Alejandro

Alvarrán, quien actualmente continúa con sus prácticas vinculadas a la mexicanidad en la ciudad de Guadalajara o también Faustino Pérez, que junto a su hijo Cristino continúan liderando la Danza del Sol en su tierra cercana a Chalma, en el estado de México[80].

Por otro lado, la segunda de estas vertientes del Camino Rojo es representada por el liderazgo de Aurelio Díaz Tekpankalli, chicano, nacido en Michoacán en 1950. Como explican las antropólogas mexicanas,

> Aunque su incorporación al rescate de la mexicanidad constituyó un precedente en el proceso de transnacionalización de la ritualidad lakota, no fue el único [Tlakaelel] promotor; posteriormente otros líderes emprendieron otras rutas de transnacionalización a otros países de Sudamérica y Europa, tejiendo novedosos circuitos con redes new agers y circuitos terapéuticos

---

Mendo, en plena Danza del Sol

[80] En ocasión de una visita que realicé a una Danza del Sol en ese lugar, a la que había sido invitado por un reconocido miembro de ese grupo, que se realizó entre los días 23 y 26 de julio de 2015, fui testigo de algunos aspectos sobre los cuales había sido advertido y que mis conversaciones posteriores con especialistas en el tema, confirmaron. Se trata, ese grupo liderado por Faustino Pérez y su hijo Cristino, de un grupo representativo de ciertos trazos de radicalidad de la mexicanidad. Yo había sido invitado a participar de la Danza, durante los días que durara la ceremonia. Llegué cuando esta iniciaba, pero, lamentablemente, no pude participar de todo el encuentro, ya que las diferencias y malentendidos con algunos participantes de aquel encuentro, lo imposibilitaron, teniendo así que abandonar la ceremonia a la mañana siguiente de haber llegado. Tras haberme presentado a las autoridades de aquél lugar, Faustino y su hijo Cristino, estos ya tenían noticias de que yo llegaría, pues quien me había invitado había trasladado la información a ellos. Así, fui muy bien recibido. Tuve oportunidad de conversar un poco, tanto con Faustino como con Cristino y algunas otra personas que allí estaban. Ambos dirigentes, en absoluto conocimiento de mi rol en aquel lugar, en tanto antropólogo, se dispusieron al diálogo, incluso Cristino se ofreció a que le realizara una entrevista al día siguiente. Entre otras cosas, pedí autorización para sacar algunas fotos de aquel lugar, algunas imágenes generales sin que necesariamente se pudieran identificar a los participantes o algo semejante. Los líderes me explicaron de la sacralidad de aquel encuentro pero ambos me autorizaron a hacer las imágenes que me interesaban. Con discreción, fui haciendo algunas fotos, hecho que a cada momento generaba la interrogante de algunos participantes que me preguntaban si tenía autorización para realizar fotos, a lo que yo respondía que sí, que tanto Faustino como Cristino, me habían autorizado para ello. Lógicamente, en caso de querer hacer alguna foto donde se pudiera identificar a la persona, pedía también autorización a cada uno de quienes fueran a ser registrados. Al cabo de un rato (haciendo breve la historia) fui increpado por una participante que se acercó hasta mí, me tomó la cámara con violencia y me amenazó con que no continuara haciendo fotos o perdería mi cámara. A esa altura, más allá de objetivos de investigación, ánimos personales, autorizaciones, etc., ya era claro para mí que no sólo no debía continuar sacando fotos, sino que además, sería mejor que me retirara de aquel lugar, lo cual fue sugerido por Faustino cuando fuimos a plantearle la situación junto con la mujer que me había tomado la cámara. Faustino, si bien previamente me había autorizado a sacar fotos, no dudó un instante en poner en juego su autoridad y argumentar con extraños comentarios que me hicieron comprender que, yo, allí, no era en realidad tan bienvenido como me había parecido al inicio. No quisiera exagerar mi interpretación, pero entendí que (y esto, como dije, sería confirmado luego por especialistas mexicanos en el tema) yo, un extranjero blanco, no tenía nada que hacer en aquel lugar.

> alternativos, como es el caso de Aurelio Díaz "Tepankali", difusor de la versión panindiana de Camino Rojo, a quien reconocen como el Jefe de Jefes de la nación del fuego sagrado de Itzachilatlan. Para él, la transnacionalización de Camino Rojo se legitima en que esta sabiduría antecede a las culturas prehispánicas, por tanto es considerada como la semilla con la que germinó cada una de ellas. Ello coloca a los rituales de Camino Rojo como una raíz compartida por todos los grupos étnicos del continente americano, provocando una idea de panindianismo que vincula a diferentes grupos étnicos desde Alaska hasta la Patagonia en la búsqueda de una espiritualidad ligada a la sacralización de la naturaleza. También hay seguidores de Camino Rojo en Europa (en Portugal, España, Alemania, Italia y Francia). (De la Torre y Zúñiga, en prensa en CIESAS).

Vemos que desde los orígenes del Camino Rojo, de modo semejante a como ocurre en otras tradiciones o formas de neochamanismo de modo general, por tratarse justamente de organizaciones que no tienden a la jerarquización institucionalizante sino que más bien intentan huir de ellas, se observa una pluralidad de apropiaciones y vías para transitar estos caminos. En principio, parece adecuada la observación de Jane Atkinson (1992) cuando se refiere al componente democrático del neochamanismo, donde es posible armar y desarmar con facilidad pero sobretodo, donde (como también señalan De la Torre y Guitiérrez Zúñiga) se sustituyen los mecanismos de acceso a los conocimientos "chamánicos" a través de la herencia, característica de los pueblos originarios, por un mecanismo de iniciación donde cada individuo es un "chamán" en potencia. De hecho, este es justamente uno de los aspectos discursivos más relevantes de estas narrativas, la posibilidad de descubrir el potencial individual. Esta posibilidad de acceso y descubrimiento del propio potencial no es ajeno a un marco de liberación radical, ya no sólo de las creencias, sino de los saberes, de las posibilidades de cura/sanación y de los modos de adquisición de conocimiento. Y enfatizo esto último porque en la combinación de seguir el camino de la intuición y el sentir (típico del neochamanismo), con el uso de plantas de poder (que ya vimos que son maestras, que enseñan) se puede acceder a fuentes y mecanismos de conocimiento "individualizados" que ponen en cuestión, que interpelan, otras vías de conocimiento.

Eso es bastante notorio en los ejemplos estudiados. En Uruguay no se es ajeno a esa posibilidad, y ese es precisamente uno de los efectos, uno de los destinos a los que conducen estos caminos. Por ejemplo, las visiones (inducidas o no por plantas de poder) que justifican los discursos y prácticas de varios sujetos que lideran estos grupos,

desafían, entre otras cosas, a las narrativas históricas dominantes o a la Comisión para la Paz[81]. Veamos.

2. Camino Rojo al Uruguay

Al Uruguay llegan estas prácticas a través de su vertiente expansionista y panindigenista, de la mano de Aurelio Díaz Tekpankalli, a mediados de la década de 1990. Una vez más, se trata de un encuentro, de la intersección de trayectorias que suceden fuera del Uruguay. Como sucedió en los casos de incorporación de prácticas neochamánicas al Uruguay, los actuales líderes de estos grupos comenzaron a descubrir las posibilidades de encuentro con los usos de plantas de poder, de espiritualidades indígenas, etc. En el caso del Camino Rojo en Uruguay, este conocimiento se realizó a partir del encuentro de algunos jóvenes que, viajando por Sudamérica, se encontraron, en Bolivia, con algo nuevo para ellos.

En 1990, Luis Ernesto Espinoza (más conocido como Chamalú) había fundado el Ashram Chamánico Janajpacha, en Cochabamba, un lugar de convergencia de diferentes prácticas que incluyen los conocimientos y tradiciones de los pueblos indígenas del continente americano. A ese lugar habían llegado, en 1993, Aurelio Díaz Tekpankalli y Francisco Melo. Francisco y Aurelio, recorriendo el Sur siguiendo el proceso descrito anteriormente de establecer la reconexión de los saberes indígenas del continente, impulsados por las Jornadas de Paz y Dignidad de 1992, eran los "embajadores" del Camino Rojo en el Sur. Luego de un tiempo, como es casi regla en estos ámbitos, se separarían, quedando entonces Francisco al frente de las Jornadas y Aurelio con la búsqueda de visión, danza del sol, etc., al frente de la institución que él mismo fundó, el Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Chamalú, nacido en Bolivia en 1959, es un líder espiritual que trabaja con diferentes ceremonias, rezos de pipa, ceremonias de peyote, temazcales, etc. Tiene varios libros publicados, viaja por el mundo dando conferencias y cuenta con gran cantidad de seguidores. En el Ashram fundado por él en 1990, se encontraban, en 1993, Aurelio Díaz y Francisco Melo, y allí llegaron dos parejas de jóvenes uruguayos que conocerían las ceremonias de peyote y otras prácticas y rituales que estaban siendo divulgadas por el continente americano. Aurelio Díaz

[81] La comisión fue creada por el gobierno uruguayo en el año 2000, conformada por diferentes actores (partidos políticos, iglesia católica, servicios de Paz y Justicia, central sindical) para investigar sobre los hechos de la dictadura uruguaya vinculados a la violación de los derechos humanos en ese período.

estaba precisamente llevando el peyote a ese lugar -una década antes de presentarlo (como vimos en el capítulo anterior) en Céu do Mapia y firmar la "Alianza de las Medicinas" con ICEFLU.

Según cuenta Yuri Rodríguez (uno de los pioneros y líderes del Camino Rojo en Uruguay, que en aquel momento formaba parte de un grupo de teatro callejero) Quique, el director del grupo de teatro y uno de los cuatro jóvenes viajeros, salió y se encontró con estas actividades y líderes en Bolivia. El trabajo de Chamalú, cuenta Yuri, apuntaba mucho en aquel momento al trabajo catártico, al baile, con un enfoque, según el mismo Yuri, "muy para gringos", comparándolo incluso con el famoso líder espiritual indio Osho, dada su popularidad y gran venta de libros, comparación, por cierto, quizá un tanto desmedida. Lo cierto es que este encuentro en 1993 en Bolivia sería el origen, la posibilidad de que Aurelio Díaz visitara el Uruguay al año siguiente y que con ello, comenzara el primer paso del Camino Rojo en ese país.

Impresionados por lo que habían experimentado en aquella ocasión, los cuatro viajeros, al volver al Uruguay, compartieron lo que habían conocido más allá del reducido grupo de jóvenes "*hippies*" compañeros de teatro, entre los que se encontraba el propio Yuri. Otras personas vinculadas a los ámbitos gestálticos en Uruguay tuvieron conocimiento de este tipo de prácticas a través de las narrativas de Quique y otros. Entre estas personas provenientes de los espacios gestálticos estaban Fernando De Lucca y Alejandro Spangenberg y su esposa Solange Dutrenit.

Entre los nuevos escuchas de estas narrativas, los "veteranos" gestálticos, como los llama Yuri para diferenciarlos de los "jóvenes *hippies*", hubo mucho interés en este tipo de prácticas. En especial, la esposa de Alejandro Spangenberg, Solange, tenía un gran interés en poder conocer este tipo de prácticas y realizarlas en el Uruguay. Solange tiene ascendencia charrúa y para ella era muy importante que Aurelio visitara el Uruguay ya que allí, en Uruguay, como ella misma le expresó en una carta para convencerlo de su visita, "toda las raíces se habían perdido". Alejandro Spangenberg cuenta que Aurelio Díaz no tenía demasiadas intenciones de visitar el Uruguay y que tenía una agenda muy apretada. Durante un tiempo hubo una serie de intercambios para ver la posibilidad de que Aurelio visitara el Uruguay y se pudiera hacer allí algo de lo que estos jóvenes habían visto en Bolivia y de lo que les habían contado al resto. Como narra Spangenberg, él mismo, que luego se convertiría en el líder del Camino Rojo en Uruguay, no ponía demasiada atención en estas cosas y dice que no le interesaba demasiado comenzar a envolverse en esas cuestiones, pues con el centro gestáltico que

dirigía, ya tenía suficiente. Por otra parte, Solange, estaba realmente interesada en poder conocer todo este mundo, lo que significaba, por un lado, la posibilidad de comenzar un proceso de reconocimiento y reconexión con lo que era su propia ascendencia indígena y que había quedado claro que en el Uruguay, toda la tradición indígena se había perdido por causa del exterminio con el que comenzaba la era del moderno Estado-nación uruguayo. Por otro lado, formaba parte de la búsqueda de alternativas de cura para un familiar muy cercano a ellos.

Luego de distintos intercambios con Aurelio, logran que éste visite el Uruguay en mayo de 1994. La narrativa de la pérdida de las raíces en el Uruguay lo habría motivado para conocer ese país y "levantar el rezo", pedir, por lo que más tarde sería el principal argumento de la familia (así se autodenominan) del Camino Rojo en Uruguay para seguir su propio rumbo independiente. El rezo, el pedido, era por la recuperación de la tradición en el Uruguay. Así lo cuentan quienes estaban en esos momentos, en esos términos, recuperar la tradición.

En esa visita de mayo de 1994, Aurelio Díaz permaneció 15 días en el Uruguay, y en una chacra cercana a la ciudad de Atlántida, por la ruta 11, en el departamento de Canelones, realizaron ceremonias de peyote. Aurelio fue acompañado por su esposa de aquel momento y dos, según Spangenberg, indígenas mexicanos. En esa oportunidad, cuenta Spangenberg, habrían concurrido unas 500 personas. Parecería que el principal atractivo de aquel momento fue el uso del peyote, ya que después, a la hora de comenzar a construir lo que sería el inicio mismo del Camino Rojo, no eran mucho más de una treintena de personas.

En ese momento de la primera visita de Aurelio al Uruguay, Alejandro Spangenberg se introducía verdaderamente en el mundo de las plantas sagradas. Antes de eso, había tenido una única experiencia con ayahuasca, que como narra hábilmente "la vino a buscar a su casa"[82]. Pero para Spangenberg, la verdadera introducción al mundo de las plantas se produjo con el peyote, en la primera ida de Aurelio al Uruguay.

[82] Spangenberg cuenta que un día llegó un hombre a su casa diciéndole que había leído su primer libro. El visitante era un psicólogo uruguayo radicado en Brasil hacía algunos años, en Bahía, que formaba parte de la UDV y que al conocer a Spangenberg personalmente le dijo "-vos tenés que venir a tomar ayahuasca. Yo no sabía ni lo que era…y tomamos ayahuasca en la casa de su compañera, en esa época, que era colega nuestra del centro gestáltico". Spangenberg se caracteriza por una narrativa que construye el encadenado de sucesos como productos del "destino", como si él nunca hubiera realmente buscado nada. Se trata de una sutil habilidad seductora típica de alguien con experiencia en la oralidad frente a diferentes públicos, estudiantes (fue docente universitario varios años), pacientes, etc. Su principal estrategia es la de dejar entrever su omnipresencia a través una supuesta ausencia.

Esto haría que el interés se despertara en él también y pronto se organizaron entre las dos parejas que habían conocido a Aurelio en Bolivia y la pareja Alejandro-Solange. Entre ellos lograrían que Aurelio volviera al Uruguay en ese mismo año de 1994, en Noviembre.

En estas épocas, Quique y otras personas fueron de los primeros en ir a realizar la búsqueda de visión a México, junto con Aurelio. Yuri también fue de los primeros en realizar esta búsqueda en México, antes de que la misma se pudiera realizar en Uruguay. En la segunda visita de Aurelio, en noviembre de 1994, le plantean la posibilidad de llevar la Búsqueda de Visión al Uruguay.

Al pedido de los uruguayos de que Aurelio los visitara con la intención de poder realizar la búsqueda de visión en ese país, Aurelio replicó diciendo que sí podría ir al Uruguay a llevar la búsqueda con una única condición; que tuvieran una tierra que, como cuenta Yuri, "no fuera de nadie". El razonamiento que hicieron entre los que estaban en ese momento, unas treinta personas, fue que, en vez de gastar el dinero en los pasajes a México para poder realizar la Búsqueda de Visión, dejaran ese dinero en Uruguay para conseguir lo que Aurelio les pedía, una tierra[83].

Yuri Rodríguez considera que la postura de Aurelio Díaz fue muy acertada, pues lo que sucedía hasta ese entonces, narra Yuri y comprobamos en el propio devenir del Camino Rojo, era que alguien con dinero ponía a disposición una tierra pero que en algún momento, más tarde o más temprano, llegarían los conflictos.

> Eso pidió Aurelio, un lugar que fuera de nadie (…) Ahí compramos 33 [se refiere a la tierra que compraron en el departamento de Treinta y Tres, al noreste del Uruguay] (…) La primera búsqueda éramos 40, compramos la tierra. Estábamos en el grupito de pendejos super comprometidos pero después cuando dijimos que había que poner mil mangos….mil dólares cada uno, fuf…todos se fueron, los que éramos de teatro teníamos 20, 22 años. Para nosotros juntar esa guita era….como si tuvieras que juntar 15000 dólares vos ahora. Fue un laburo…..y ahí empezamos con eso, aquel [Aurelio] vino 5 años (Yuri Rodríguez, entrevista en la comunidad La Comarca, Sauce, Uruguay. 25 de Marzo de 2015).

[83] La Tierra, en la genealogía que viene desde la mexicanidad y su énfasis en retomar el *callpulli* como forma de organización social, pasando por los conflictos que esta genera en la etapa de incorporación de la Danza del Sol al *mexicayotl* (como vimos antes) ocupa un lugar importante, fundamental, en esta modalidad de neochamanismo que es el Camino Rojo. Además, es condición necesaria para poder llevar adelante las actividades típicas del Camino Rojo, tales como la Búsqueda de Visión o la Danza del Sol, ya que se necesita de un amplio espacio. Desde el inicio del Camino Rojo, está presente la conflictividad por la tierra. El tránsito de Tlakaelel que describí antes, evidencia la centralidad de la relación que se establece con la tierra. Así lo muestran las rupturas que se producen entre Tlakaelel y quienes han estado junto a él en los primeros tiempos, ejemplificando cómo el no entendimiento en relación a la propiedad de la tierra es detonante de toda una serie de decisiones y conflictos.

Sin embargo, el pedido de Aurelio era que la tierra estuviese a nombre, a través de una personería jurídica, de la organización internacional que él lidera, el Fuego Sagrado de Itzachilatlan. El argumento fue que era necesario contar con una tierra que realmente pudiera ser consagrada a las actividades que allí se realizarían y que no se tratara de algo pasajero.

> Y ahí nos pusimos a buscar una tierra con mi esposa, y encontró la tierra de 33, se compró la tierra de 33, se cumplió con esa formalidad y en el año 1997 se corrió la primera Búsqueda de Visión en el Uruguay. 30 personas. Ahí empezó un período en el que Aurelio durante 5 años vino todos los años a hacer la búsqueda de visión, a correr la búsqueda de visión (Alejandro Spangenberg, entrevista en Parque Miramar, Uruguay. 19 de Marzo de 2015).

Con algunos que ya habían comenzado sus búsquedas en México, participado de las primeras ceremonias de Aurelio en 1994, conocido temazcales, etc., se llevó adelante la primera Búsqueda de Visión en el Uruguay en 1997, en la nueva tierra adquirida en Treinta y Tres, donde participaron unas 30 personas. La tierra comprada no superaba las 30 hectáreas.

2.1 La Búsqueda de Aurelio

La Búsqueda de Visión es una de las principales actividades que se desarrollan en esta modalidad de Camino Rojo. Su diseño responde a la inspiración de Aurelio Díaz Tekpankalli, quien fue llevando esta ceremonia a diferentes países. Spangenberg, en uno de sus libros, cuenta sobre la vida de Aurelio, dando cuenta de su linaje de Hombres Medicina.

> Aurelio, indio purépecha, originario de lo que hoy se llama México, había pasado su infancia alejado de su familia. Vivía en la montaña con su abuelo, Hombre Medicina en la tradición de su pueblo, que mediante la prerrogativa que se le daba a los hombres de su condición, lo había escogido como nieto a recibir la instrucción del conocimiento sagrado de sus ancestros. Luego, en su adolescencia, volvió al hogar de sus padres, que se habían trasladado a los Estados Unidos, más precisamente al área de Chicago, donde finalmente entró en contacto con la tradición de los indios lakotas, más conocidos como Sioux (Spangenber, 2011:37).

La Búsqueda de Visión que fue llegando al Sur de la mano de Aurelio, responde a su propio diseño. Fue Aurelio quien introdujo el formato de realizar la Búsqueda durante cuatro años, primero plantándose durante 4 días, luego durante 7, al siguiente por 9 y finalmente por 13 días. En contexto Lakota, según testimonio de Alejandro

Mendo (en ocasión de la misma entrevista que le realizara en Guadalajara) esto no necesariamente se realiza así. De hecho, entre los Lakotas, la búsqueda no es algo que deba necesariamente repetirse durante 4 años, ni tampoco existe este formato de ir aumentando los días de ayuno y aislamiento. Pero Aurelio Díaz introduce este diseño y propone que la Búsqueda de Visión sea un ciclo de al menos 4 años, donde el participante pueda ir superando año a año el tiempo de ayuno y aislamiento (el plantarse, como le llaman). Todo esto se inscribe dentro de un proceso, un camino precisamente, donde el participante va asumiendo diferentes responsabilidades a medida que va transitando las diferentes etapas del camino y así va pudiendo conocer y practicar también otras ceremonias, como la Danza del Sol, para la cual se debe haber completado el ciclo de la Búsqueda si se quiere danzar en ella.

Para quien desee plantarse (así le llaman en Camino Rojo al hecho de ayunar en aislamiento, debajo de un árbol, por un serie de días durante la Búsqueda de Visión) el trabajo comienza antes del período que dura el campamento de la Búsqueda. El buscador, como se refieren a todos los que en cada oportunidad deciden plantarse, prepara, antes de iniciar el campamento, una serie de objetos que lo acompañarán durante sus días de búsqueda. Una de las tareas que realiza es construir, con varios metros de hilo y pequeños retazos de tela, 365 puñaditos de tabaco que irá colocando en estos pequeños retacitos de tela (de unos 5x5cm), produciendo unas “bolsitas” de tela con tabaco que va atando a lo largo del hilo. El color de la tela depende de la cantidad de días por los que el buscador se irá a plantar. Así, por ejemplo, para quien se planta por cuatro días, su tela será roja. Cada uno de los paquetitos de tabaco que va armando con los retazos de tela y va atando a este largo hilo, es un rezo, un pedido, por cada uno de los días del año. De hecho, la invitación es a ir colocando una intención, un rezo, en cada uno de estos paquetitos a medida que se va armando. Otra de las cosas que el participante deberá preparar son 7 varas de madera, de un largo tal que, al ser enterradas al llegar a plantarse, la parte superior de las mismas alcance la altura del ombligo de la persona o de su corazón. Cada una de estas 7 varas también tiene amarrada en su extremo superior una tela (cada una de un color diferente) que contiene tabaco. Las 7 varas representan a las llamadas 7 direcciones, o sea, los cuatro puntos cardinales más el cielo y la tierra más uno mismo. Los colores que representan a cada uno de los cuatro puntos cardinales son el rojo, amarillo, negro y blanco y estos son los colores que identifican por cuántos días se está plantando el buscador. Así, por ejemplo, un buscador que se planta por primera vez, por cuatro días, se dice que mirará al este, y su

cuerda será de color roja. Al año siguiente, cuando se plante por 7 días, mirará al sur y su cuerda será amarilla. Luego mirará al oeste y finalmente al norte, cuando su cuerda será blanca. El cielo y la tierra son representados por los colores azul y verde respectivamente. Finalmente, la séptima vara, que representa al propio participante, llevará una tela de color morado, violeta.

La ceremonia de Búsqueda de Visión tiene una duración completa de 15 días. Inicia con una ceremonia de medicina, como le llaman en Camino Rojo a las plantas de poder utilizadas. Inicialmente la medicina utilizada fue el peyote, pero luego se fueron incorporando otras como la ayahuasca, los hongos o el san pedro. En una ceremonia de medicina en Camino Rojo se puede utilizar una o varias de estas medicinas. La ceremonia de medicina en sí misma, también tiene toda una serie de aspectos protocolares. Esta se realiza en torno al fuego, que es el principal elemento de conducción y guía. Es a él, al abuelo fuego (como se le refiere entre diferentes poblaciones indígenas y ámbitos neochamánicos) a quien se dirigen las intenciones, los propósitos, las ofrendas. Él es quien guía en el plano espiritual la ceremonia. Las medicinas (nombre que toman las plantas de poder dentro del Camino Rojo) que se utilizan hacen cada una su propio trabajo. Cada una tiene su propio espíritu, o característica, como he venido desarrollando en los capítulos anteriores. Así, se conforma una “familia espiritual”, estados a los que se accede a través del uso de cada una de estas plantas u hongos. Así consideradas estas plantas/espíritus su combinación en una misma ceremonia no resulta contradictoria. Y de hecho, así se puede realizar en una ceremonia de medicinas en Camino Rojo, combinándolas. En un diseño de ceremonia de medicina en el Camino Rojo, todas las medicinas actúan de algún modo subordinadas espiritualmente al “gran abuelo fuego”. Por este motivo, las dos figuras más importantes en una ceremonia de medicina en Camino Rojo, son precisamente, quien conduce la ceremonia propiamente dicha, y quien sostiene el fuego.

A lo largo de la noche en que transcurre la ceremonia de medicina de apertura de la Búsqueda de Visión, se van dando distintos momentos. Al inicio se coloca un primer rezo que es el rezo del tabaco, donde cada participante entrega un propósito en ese tabaco que está rezando. Luego se distribuyen las medicinas y esto se puede repetir cuantas veces se entienda necesario con una o más medicinas. La velada se acompaña con cantos y silencios. Luego llegará también el momento del rezo del agua, también considerada una medicina.

En determinados momentos, quien quiera, puede expresarse a todo el resto de participantes, pidiendo la palabra para ello. El rezo del agua culmina con la ingesta de un poco de agua por cada uno de los participantes. Lo mismo sucede más adelante con los alimentos. La ceremonia acabará ya entrado el nuevo día, cuando nuevamente los participantes puedan volver a utilizar el tabaco. Así inicia propiamente dicha la búsqueda de visión, con una ceremonia de medicinas. En esa mañana siguiente a la ceremonia, saliendo de la misma, quienes se van a plantar, los buscadores, ingresarán a un temazcal donde se les "quitará la palabra". A partir de ese momento, los buscadores no podrán hablar ni tener contacto con nadie. Al salir del temazcal irán siendo guiados cada uno a un lugar diferente del terreno que se disponga. Cada buscador irá siendo "plantado" en un árbol diferente. El participante no porta más que los objetos antes descritos (hilo con rezos de tabaco y sus 7 varas), lo que lleva puesto de vestimentas y alguna manta o cobija. También puede llevar una tela para protegerse de insectos. A partir del momento en que le fue retirada la palabra en el temazcal ya no volverá a consumir alimentos ni agua por cuatro días. Al llegar al árbol escogido, algunas personas lo ayudarán a marcar un pequeño territorio, delimitar un territorio con el hilo con los 365 saquitos de tabaco. Este hilo que delimita un territorio marcará los límites en los que el buscador podrá moverse a lo largo de su búsqueda. En un punto, se colocarán las 7 varas de madera cerrando el círculo delimitado por el hilo. Un grupo de personas irá a plantar al participante y se marchará una vez que este quede dentro de su territorio, y se le hayan dado las bendiciones para que tenga una buena búsqueda. Sólo los volverá a ver al cuarto día. Todos los participantes serán visitados al cuarto día. Aquellos que se plantan por este tiempo habrán culminado su experiencia y volverán al campamento, donde otro temazcal les devolverá la palabra. A los que siguen por más días, se les llevará un litro de agua, alguna fruta y un litro de medicina o su equivalente (ayahuasca, san pedro, etc). Al séptimo día se irá a buscar a quienes se plantaron por este tiempo, volviendo al campamento, temazcal, etc., y se repetirá lo mismo con quienes se plantan por más tiempo. Así sucesivamente hasta haber levantado a todos quienes se plantaron. Una vez levantados todos los buscadores de 13 días, la ceremonia de la Búsqueda de Visión culmina con otra ceremonia de medicinas, donde todos participan. Al finalizar esta ceremonia ha finalizado entonces la búsqueda de visión de ese año. Durante los 15 días de Búsqueda, se mantiene encendido un fuego. El fuego es quien sostiene toda la ceremonia y no debe apagarse en ningún momento de los 15 días. Se realizan turnos para custodiar el fuego día y noche, sin permanecer en ningún

momento sin custodia. A ese fuego puede acercarse cualquier persona que lo desee en el campamento, y es el lugar donde se dirigirá un buscador que decida bajarse, terminar voluntariamente su búsqueda y retirarse para volver al campamento.

Este es básicamente el formato de búsqueda de visión impulsado por Aurelio, el que promueve el Fuego Sagrado de Itzachilatlan. La ceremonia, como vemos, está muy pautada en cada uno de sus detalles.

En la ceremonia se puede participar de dos maneras, como buscador (aquellos que se van a "plantar") o como "apoyo". De lo que he conocido en Uruguay, mientras los buscadores están "plantados", los "apoyos" conviven en el campamento, donde existe una rutina que comienza con la salida del sol. En ese momento todo el campamento se reúne, en círculo, a cantar y bailar a las 7 direcciones. Durante el día habrá oportunidad para conversar, intercambiar, conocer gente, participar de alguna actividad puntual y también para llevar adelante las tareas del campamento tales como cocinar, lavar, etc. La ceremonia de Búsqueda de Visión en el Uruguay se realiza en dos oportunidades a lo largo del año. Una en febrero, donde es posible que los buscadores se "planten" por 13 días, teniendo una duración total de 15 días, y otra en la semana "santa" (más conocida en Uruguay como semana de turismo), donde los buscadores podrán plantarse por 4 y 7 días[84].

2.2 "¿Por qué yo?" "De psicólogo prestigioso a chamán poderoso"

Esto es lo que llega entonces, en primera instancia, al Uruguay. Entre los años 1993 y 1997 sucedió que los cuatro jóvenes uruguayos que habían salido por el continente habían descubierto una serie de prácticas novedosas. Consiguieron hacer que esas prácticas estuvieran pronto en su país. Esto permitió que un sujeto clave en toda

[84] Los costos para participar, en las últimas dos ediciones (febrero 2016, 15 días, y abril 2015, 7 días) fueron los siguientes: tanto buscadores como apoyos, en 2016, pagaron $U 9,500 (nueve mil quinientos pesos uruguayos, unos U$ 320 dólares). Los niños entre 13 y 17 años pagan la mitad. Entre 6 y 12 años pagan la tercera parte, y hasta los 5 años, no pagan. La propuesta de los organizadores es que quienes quieran participar lo hagan durante todo el tiempo que dura la ceremonia, pero también sucede que no todos participan de la totalidad de la ceremonia. En ese caso, se puede ir como "visitante" y pagar $U1,000 (mil pesos uruguayos, unos U$ 33 dólares) por día. En la edición de abril de 2015, los buscadores y apoyos tuvieron costos diferenciados. Los primeros pagaron $U 8,500 por toda la semana. Los segundos $U 5,000. En la edición en la que participé de la Búsqueda de Visión, en abril de 2014, hubo 38 buscadores y 150 apoyos. En la anterior los buscadores habrían sido unos 80, lo que significaría que en el Camino Rojo en el Uruguay se "plantan" más de 100 personas por año.

esta historia, Alejandro Spangenberg, entrara en contacto directo con lo que luego vendría a incluirse dentro de un amplio conjunto de ofertas terapéutico-espirituales de las que él es un centro importante. Hasta el año 1997, algunos viajaron a México para profundizar en lo que habían conocido. Lo que sucede a partir de 1997 es que se empieza a correr la Búsqueda de Visión en Uruguay, bajo la conducción de Aurelio. A partir de ese momento Aurelio visitaría el Uruguay por 5 años consecutivos. En 1997, en aquella primera Búsqueda de Visión en la recientemente adquirida tierra de Treinta y Tres, Alejandro Spangenberg, y otros tantos, iniciaban y/o continuaban (quienes ya habían ido a México) un proceso que ya no se detendría, sino que, por el contrario, sería profundizado cada vez más, comprendido y modificado. Adaptado. Pero, ¿cómo se fueron dando las cosas? Así lo cuenta Spangenberg,

> Estaba dentro de aquel primer Temazcal, incómodo y apretado entre tanta gente, sintiéndome medio ridículo. En definitiva: ¿qué hacía un profesional exitoso, semidesnudo dentro de una tienda india? A pesar de la fascinación que me había llevado hasta ahí, no me rendiría fácilmente a lo que calificaba como 'una moda de espiritualidad indígena'. Todo esto se canceló cuando lo vi entrar [a Aurelio] al Temazcal. Era la primera vez que lo veía con el torso descubierto. En su pecho lucía innumerables marcas que, sin lugar a dudas, representaban igual número de Danzas del Sol. En el breve tiempo que se tardó en pedir que cerraran la puerta y entráramos en la total oscuridad del vientre de la Madre, que es el verdadero sentido de la ceremonia, llegué a contar hasta once marcas. Algo en mí se quebró. Un pensamiento fugaz cruzó mi mente: `jamás podré hacer esto, definitivamente esto no es para mí'. Pasé a sentirme culpable y abrumado por sensaciones de vergüenza e inadecuación. ¿Cómo me había atrevido a juzgar a alguien que era capaz de realizar semejantes actos de coraje y entrega? Estaba recibiendo mis primeras lecciones de humildad, aunque en ese momento no lo supiera. Vendrían otras devastadoras experiencias que irían, poco a poco, derrumbando el edificio de mis defensas, en un progresivo camino hacia la liberación de todo lo superfluo en mi vida. Claro que en ese momento lo experimentaba como un proceso de quedar desnudo frente a mis flaquezas e incertidumbres, y sin duda era un proceso desagradable (Spangenberg, 2011:38-39).

Durante los años que Aurelio visitó el Uruguay para realizar la Búsqueda de Visión, Alejandro Spangenberg fue recorriéndola, plantándose por 4, 7, 9 y 13 días. El psicólogo gestáltico nacido en 1953, profesor en la Universidad de la República entre 1989 y 2008, uno de los fundadores del Centro Gestáltico de Montevideo en 1987, padre de cuatro hijos y ex controlador aéreo, se iniciaba realmente en un proceso que, entre otras cosas, lo transformaría, como él mismo dice, "de psicólogo prestigioso a chamán poderoso". Su forma de construir y narrar el proceso que lo llevó de un lugar a otro es otorgándole buena parte de la responsabilidad al misterio, al destino. Como si no hubiera hecho nada para ir siendo lo que fue siendo en cada momento de su vida, del

mismo modo, le llegó el momento de asumir responsabilidades y posiciones que él mismo interpreta en su propia vida como si fueran todas pautas de su propio destino, más allá de su propia voluntad. Alejandro Spangenberg no contaba en principio con ninguno de los elementos de construcción de estatus legitimadores en este campo. Su vía legitimadora, sí, venía por el lado académico, pero no por ascendencia indígena o conocimiento particular de estos modos de vida, ni por revelación, como puede suceder en otros casos. Spangenberg era, como le gusta decir "un psicólogo prestigioso". Lo único que le queda a Spangenberg para interpretar su propio lugar de liderazgo es entregarlo al destino. Así continúa explicando la sucesión de hechos que lo convirtieron en quien es actualmente:

> Era la quinta Búsqueda que Aurelio realizaba en el Uruguay, y se rumoreaba que pronto dejaría de venir, lo que entre otras cosas implicaba que alguien tendría que ser nombrado, o consagrado como responsable de la continuidad y de la conducción de las ceremonias en nuestro país. A pesar de que había estado involucrado en la organización de su venida, yo no había entrado de lleno en el camino hasta un tiempo después que todo había sido organizado. Esto implicaba que otras personas habían quedado al frente, habían terminado su ciclo de retiros y, por ende, serían los lógicos depositarios de la responsabilidad de continuar esta tradición en nuestras tierras. Yo vivía todo aquello más desde una perspectiva de crecimiento personal, que desde un lugar de asumir algún tipo de liderazgo. Por otra parte, nunca había prestado atención al diseño, o al sentido, o a la forma en que se construían los espacios sagrados donde se realizaban las ceremonias (Spangenberg, 2011:39).

Como cuentan varios, originalmente, Aurelio había pensado en Quique para pasarle la responsabilidad de dar continuidad a lo iniciado. Quique había sido, en definitiva, quien conociera a Aurelio en Bolivia, y uno de los primeros en iniciar estos caminos. Como dice Yuri, "le había pedido a Quique para dejarle todo y Quique le dice que no, entonces ahí lo agarra al pelado [Spangenberg], ni le pregunta nada, aquel no sabía nada" (Yuri Rodríguez). "Esta noche cuidarás el fuego para todos nosotros", le dijo Aurelio a Spangenberg en la ceremonia final de la Búsqueda en la que Alejandro completaba sus 13 días.

> Aquello era un gran honor. Era la primera vez que lo haría y sabía que, según cada momento de la ceremonia, el Hombre del Fuego tenía que hacer diseños con las brasas en un lugar especial frente al fuego. Nunca había prestado atención ni al orden ni a las figuras que se dibujaban, y menos aún al sentido que éstas tenían. Aurelio pareció leer mi mente: 'no te preocupes, yo te iré explicando cómo hacerlo, solo ponte siete palos, el primero siempre va sobre la Madre, y cruzas los demás como una flecha directa hacia el Oeste, hacia el Gran Misterio'. Eso fue todo, se levantó y salió de la tienda. (Spangenberg, 2011:41).

A lo largo de esa noche sucedieron una serie de cosas que Spangenberg describe y que resultarían, en definitiva, en su transformación en el nuevo líder del Camino Rojo en el Uruguay. A través de las bendiciones que Aurelio le fue dando, estaba realizando su proceso iniciático como nuevo encargado de conducir el camino en esa tierra. De esta forma lo narra Alejandro y otros líderes del Camino Rojo, como un proceso de total sorpresa, donde la trayectoria de Spangenberg es construida en tanto líder como resultado de una serie de elementos "azarosos", como si él realmente no hubiera buscado lo que se le terminó entregando, la responsabilidad de dar continuidad a lo iniciado.

Imagen 24: Alejandro Spangenbger, en su casa en Parque Miramar. (Foto del autor, marzo de 2015).

> ¿Por qué yo? Era la pregunta que comenzó a signar mi vida en los tiempos venideros. ¿Por qué un descendiente de alemanes y daneses, debía asumir el liderazgo en un camino de espiritualidad indígena? ¿Por qué yo, que nada sabía sobre el diseño, tenía la responsabilidad de custodiarlo y perpetuarlo para las futuras generaciones? (Spangenberg, 2011:45).

Esa es una de las posibilidades que articula el dispositivo del neochamanismo en el Uruguay, la de que un descendiente de alemanes y daneses acabe liderando un camino de espiritualidad indígena. Y esa posibilidad no resultaría tan extraña como lo presenta Spangenberg si se observan todos los elementos que fueron convergiendo en torno a este nuevo conjunto de intereses y actividades que la familia Spangenberg comenzaba a llevar adelante. Quien parecía no tener demasiados atributos legitimantes para convertirse en "poderoso chamán", como a Spangenberg le gusta identificarse,

resulta que quizá sí los tenía, o los fue construyendo. Su liderazgo en ámbitos gestálticos, su esposa Solange en búsqueda de reconectar con su propia identidad indígena, y quien veremos más adelante que se acerca al Camino Rojo y a la familia Spangenberg, forman parte de un buen engranaje para el éxito de una propuesta como la del Camino Rojo en el Uruguay. Aunque, claro, no estoy afirmando que eso sea suficiente, ya que la propuesta del camino rojo u otras, trascienden a los individuos concretos que las llevan adelante y se insertan en una coyuntura global que hace posible, que crea, esas posibilidades. Si el Camino Rojo había llegado al Uruguay y el "destino" lo condujo hasta las puertas de la familia Spangenberg, ahora se iniciaba un momento de aceptar esa "misión" y conducir al Uruguay al Camino Rojo.

3. Uruguay al Camino Rojo.

La descripción que hice antes de algunos aspectos básicos de la Búsqueda de Visión se aplica a las diferentes formas en que se realiza esta ceremonia en la línea de Aurelio Díaz Tekpankalli, y de hecho, a lo que me tocó conocer en la familia del Camino Rojo en Uruguay. Así eligen llamarse, una familia. Pero lo que conocí, también responde, claro, al proceso particular de construcción de un grupo humano que elije recorrer un camino. A partir de que Spangenberg pasa a un primer plano, y ya desde antes también y a lo largo de los años, el grupo de individuos que se fue congregando en torno a estas prácticas, fue transitando sus propios encuentros, búsquedas, transformaciones. Todo esto incluye adaptar lo que se está realizando al grupo humano concreto que lo lleva adelante.

Como cuentan varios, el rezo de Aurelio al ir al Uruguay había sido el de la reconexión con la tradición de esa tierra. Y de hecho, esto es lo que los integrantes pioneros del Camino Rojo en Uruguay sienten que fue sucediendo a lo largo de los años, en un proceso que llevó mucho trabajo interno, sufrimientos y rupturas que permiten construir un espacio de encuentro y de camino en conjunto.

El pedido inicial para que Aurelio visitara aquella tierra incluía el énfasis en el hecho de la pérdida de las raíces indígenas en el Uruguay. Esto fue lo que argumentó Solange y otros para convencer a Aurelio de la necesidad de construir algo en ese país. Y de hecho, ese fue el mensaje, el pedido, el rezo que él dejo para el grupo que comenzaba a formarse en el Uruguay, el de poder recuperar la memoria de esa tierra. Y eso es precisamente lo que cuentan que les fue sucediendo a quienes eligieron transitar

el Camino Rojo en Uruguay. El grupo que se había constituido en torno a las novedades traídas por Aurelio, organizados originalmente, en el aspecto legal, en torno a una personería jurídica a nombre de una institución internacional llamada "Fuego Sagrado de Itzachilatlan", luego pasó a reconocerse legalmente bajo la forma de "El Camino de los Hijos de la Tierra". ¿Cómo fue ese proceso? ¿Qué cosas fueron descubriendo que los hizo reconocerse de una forma diferente a aquella original?

Una vez que Aurelio se fue, dejando a Spangenberg al frente, entre quienes estaban allí desde hacía más tiempo comenzaron a improvisar de algún modo su forma de hacer las cosas.

> Aurelio se fue…volvimos nosotros, y el pelado [Spangenberg], el Adri y yo fuimos haciendo lo que más o menos sabíamos….no sabíamos así toda la línea. Y mucha cosa que empezamos a hacer como a nosotros nos salía. Y ta, nos empezó a dar como esta cosa acá…esta cosa que se habla de la horizontalidad. Porque Aurelio como que todo era muy jerárquico, que jefes de esto jefe de lo otro…(Yuri Rodríguez, entrevista en la comunidad La Comarca, Sauce, Uruguay. 25 de Marzo de 2015).

Imagen 25: Yuri Rodríguez con su hijo, en su casa en La Comarca. (Foto del autor, marzo de 2015).

Aurelio Díaz consiguió crear una institución con presencia en muchos países, es un líder reconocido con miles de seguidores. Tiene una intensa agenda de viajes. Es sin duda un líder, y como todo líder, genera encuentros y desencuentros. Todas las personas con las que he conversado a lo largo de este tiempo entre ámbitos de conocedores de Aurelio, dejan mostrar sin mayor demora ambigüedades y sentimientos encontrados hacia su persona. Si bien pocos dudan de su liderazgo, en mayor medida, se sobrepone un aspecto no tan claro, turbio, en torno a su forma de ser y liderar. Algunos enfatizan lo recargado de su imagen, llena de objetos exóticos, otros, su performance de modo

general, otros, su relación con las mujeres y su forma de ejercer la autoridad, otros, el aspecto comercial de sus actividades, otros, las formas mismas en que se consagran las medicinas y otros también, incluso, lo niegan como autoridad y lo incluyen entre las personas no gratas (como sucede entre algunos lakotas). El repertorio de adjetivaciones en torno a su figura es amplio.

> El diseño del fuego de Aurelio es de una flecha con 7 palos…y ahora cada uno hace lo que…más o menos…`ta bueno, `ta lindo también tener eso pero siento que es una cosa más…como sin tanto chirimbolo…unos ponen un montón de cosas y santos y tá, otros ponen una vela, qué sé yo….pero tá, mas como esa simpleza viste. Y después hay temas de relación con la familia, con las mujeres que ta, también hay una cosa así como de chaman que se mete con todo lo que anda en la vuelta y ta….nosotros teníamos como otra impronta, más familiero…(Yuri Rodríguez, entrevista en la comunidad La Comarca, Sauce, Uruguay. 25 de Marzo de 2015).

De todos modos, entre quienes estuvieron con Aurelio desde el comienzo, en el Camino Rojo en Uruguay, le tienen mucho respeto y agradecimiento. Como fuera, él hizo posible que allí se pudiera construir algo. De igual manera, no dejan de señalar las diferencias que mantienen con su forma de llevar adelante las cosas.

> Entonces bueno, ahí, después de 7 años de correr la búsqueda… lo que sucedió fue que empezaron a pasar muchas cosas acá con la gente que se empezaba a acercar al camino espiritual, como que empezamos a reconocer que nosotros teníamos una manera de hacer las cosas muy diferente a como las planteaban ellos que venían del norte. Una forma des contraída, una forma que le llamamos horizontal, de tratamiento, de relación. Aquello era una estructura muy vertical, donde el líder es la palabra santa. Es el que, muy patriarcal en su forma. Y yo empecé a quedar en un lugar de bisagra, porque eso es una organización internacional, era, es, donde cada país responde al líder máximo digamos, y bueno, cada dos años hay una gran reunión de consejo y etc., y bueno empezó a pasar además que la gente que venía acá, que se multiplicó, no sabía quién era Aurelio, sabía quién era yo, mi esposa y los que veníamos caminando juntos. Se criaron, por decirlo así, con nosotros y cada vez yo sentía más la diferencia entre ambas formas. Como nos manejábamos aca no era como nos manejábamos allá (Alejandro Spangenberg, entrevista en Parque Miramar, Uruguay. 19 de Marzo de 2015).

Lo que fue sucediendo con los años de convivencia y de trabajo conjunto, según narran algunos de los pioneros, fue entonces un proceso de adaptación y de construcción de un espacio donde hacer el camino espiritual propuesto pero donde también convergen una serie de elementos que provienen de otras áreas y que complementan el trabajo que se realiza. El acercamiento de Spangenberg a este tipo de prácticas y su posterior designación como responsable de dar continuidad a lo iniciado hace que

converjan en el Camino Rojo una serie de aspectos que, en buena medida, provienen de los años de trabajo en terapia individual, de pareja y de grupos, en la formación de terapeutas gestálticos donde el énfasis está colocado precisamente en lo vincular, en lo relacional. El proceso fue derivando en la construcción de un dispositivo[85] terapéutico, de encuentro, de estudio y de trabajo individual y colectivo donde los espacios, conocimientos y sujetos que provienen del ámbito gestáltico se aproximaron a las novedosas técnicas de trabajo psico-espiritual provenientes del campo de los usos de las plantas sagradas y de las técnicas indígenas de cura.

> Y empezamos a introducir modificaciones en el diseño. Los diseños son formas que contienen una experiencia, como el huevo, tiene una parte rígida que contiene al embrión, que es un proceso, estructura y proceso, lo que está adentro está facilitado por lo que está afuera, pero si es demasiado rígido, o si se rompe antes de tiempo se pierde la vida que estaba adentro, entonces el diseño, para incluirnos a todos tenía que ir cambiando, para incluir a la mujer en otro papel, la familia, y nos empezamos a dar cuenta que nosotros no estábamos buscando una búsqueda individual de alcanzar no sé qué, sino que éramos una familia, una familia en movimiento, más que nada una comunidad. Se empezó a dar en esos 15 días una experiencia de recuperar la memoria de haber vivido de otra manera, y con los niños, campamentos que a veces tenían 60, 70 niños (…) empezó a haber una cosa mucho más….mucho más no, tan trascendente como la gente que se iba a plantar. Entonces, bueno, empezamos a mirarnos como a un espejo, nos empezamos a reconocer y ahí empezó a haber un conflicto con la organización internacional porque aparte, cuando quisimos traer la danza del sol, viajamos a muchos lados a hacer la danza del sol, yo fui a México, fui a Ecuador, fui a Brasil, fui a muchos lugares donde se hacía la danza del sol y empezó a crecer una cosa con otras familias de otros lados que los uruguayos éramos diferentes, y los uruguayos éramos diferentes positivamente, porque los conflictos que tenía la autoridad, la parte de la relación con las mujeres, el poder, todo eso, los que íbamos todos teníamos familia, respetábamos a la mujer, criábamos a nuestros hijos, …no dejábamos hijos por ahí…una cosa muy común…entonces se empezó a levantar toda una cosa de prestigio insospechado o no buscado por nosotros de Uruguay y se empezó a crear todo un movimiento de envidia, de celos, de competencia. (Alejandro Spangenberg, entrevista en Parque Miramar, Uruguay. 19 de Marzo de 2015).

En relación a la Búsqueda de Visión en sí misma, como diseño, quizá no haya habido tanta modificación. Pero sí hubo un proceso de flexibilización de algunos aspectos que Aurelio enfatizaba, como el diseño del fuego, dejando mayor libertad a cada uno de los responsables de sostener el fuego. Pero como dicen Yuri Rodríguez y Alejandro Spangenberg, más allá de las formas, lo que fueron descubriendo era la posibilidad de amoldar, adaptar el diseño de las cosas para que cada uno pudiera

[85] Aquí uso el término en su sentido más restringido a lo empírico institucional.

sentirse cómodo con lo que iba haciendo. Lo vincular pasó a un primer plano, antes que las formas.

> Como al 5 año de hacer la búsqueda que habíamos pedido para que viniera la danza del sol, habíamos hablado con Aurelio pero ta, vimos que todo lo que traía aquel, nosotros habíamos hecho un camino con toda nuestra historia aca y aquel vino con toda aquella cosa y como que ya no sentíamos toda esa estructura jerárquica de los jefes y toda esa historia. Como reconociendo la diferencia pero ta, que ya no nos sentíamos parte de todo eso. Y también que cuando vino Aurelio lo primero que dijo fue que venía aca a conectarnos con nuestra memoria y ta, eso fue lo que hicimos, lo habíamos conseguido, nos habíamos conectado con la memoria de aca, hasta geográficamente es así aca no, el plano, no, la geografía, no hay montañas aca, esta cosa más del vínculo con el agua, del tu a tu, y todo esto de las jerarquías como que….(Yuri Rodríguez, entrevista en la comunidad La Comarca, Sauce, Uruguay. 25 de Marzo de 2015).)

Todo este proceso de separación de la línea de Aurelio llevó algunos años que incluyeron procesos internos de ellos y aspectos legales, como el cambio de la personería jurídica y el deslindarse de las tierras originales en Treinta y Tres para pasar a comprar 90 nuevas hectáreas en las sierras entre los departamentos de Maldonado y Rocha. Este es el movimiento final, el de comprar estas nuevas tierras[86], de todo este proceso de separación del Fuego Sagrado de Itzachilatlan.

> y… yo me la vi venir que iba a haber un conflicto muy grande…y cuando terminamos con los requisitos que nos pidió Aurelio para traer la Danza del Sol al Uruguay, él vino con el propósito de correrla durante 4 años y pasármela a mi. Ya de hecho cuando vino la primera vez se crearon tremendos conflictos porque él ya venía con toda una cosa, para él en su cabeza nuestra manera de hacer las cosas, como lo hacíamos nosotros era irrespetuoso con la autoridad. Pero….a mi me dicen "el pelado", no el personaje…entendes? y claro, encontró todo tan alineado y todo tan bien hecho del punto de vista de las estructuras que no tenía donde reprochar, se enojó…pero ahí hubo una crisis. Sentíamos que si seguíamos unidos al fuego sagrado se pudría todo lo que estábamos haciendo….porque a la gente Aurelio les da miedo… y ahí la familia como un todo tomó la decisión de salirnos del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (Alejandro Spangenberg, entrevista en Parque Miramar, Uruguay. 19 de Marzo de 2015).

Y al mismo tiempo, es la consolidación de un proceso propio, de creación de un gran dispositivo terapéutico-espiritual donde convergen la psicología gestáltica a través de toda la institucionalidad del Centro Gestáltico de Montevideo, la espiritualidad indígena y el uso de plantas de poder, los talleres de espiritualidad, la capacitación de

[86] La nueva tierra fue estrenada con La Danza de la Paz en noviembre de 2015.

terapeutas y varias otras ofertas que hacen que un sujeto pueda ingresar a este dispositivo por varias puntas diferentes. Al construirse un sistema, una red de ámbitos de trabajo diferenciados pero vinculados, las centralidades se disuelven un poco. Esto hace que cada elemento ocupe un lugar particular en el sistema pero que difícilmente se constituya en el centro en sí mismo. Por ejemplo, en lo que he conocido del Camino Rojo en Uruguay, o mejor, del conjunto de individuos que se nuclean en torno al Camino de los Hijos de la Tierra, las plantas de poder, las medicinas, tienen un lugar significativo en tanto conductoras, ayudas, herramientas dentro de un conjunto de otras herramientas; aunque no necesariamente ocupan una centralidad, sino que más bien, articulan, son parte, de un engranaje de otras herramientas que se ponen a disposición para el trabajo psico-espiritual, como la propia convivencia durante los días de campamento, la integración de conocimientos entre Gestalt y espiritualidad indígena. Salirse del Fuego Sagrado de Itzachilatlan es acomodar la estructura a la posibilidad de introducir una forma particular de abordar el Camino Rojo, la que lo vincula con una perspectiva gestáltica y donde el énfasis de "lo que viene de México" se incorpora a un conjunto de otras posibilidades de trabajo que van más allá de las prácticas concretas llevadas al Uruguay por Aurelio Díaz Tekpankalli.

Luego de un tiempo de realizar la Búsqueda de Visión, y en medio de todo este proceso de transformación, Aurelio vuelve de todos modos al Uruguay para introducir la Danza del Sol. Originalmente, la propuesta era de volver 4 años consecutivos para dejar, así como lo había hecho con la Búsqueda de Visión, la Danza del Sol. Pero al volver luego de un tiempo de ausencia, a dejar la Danza del Sol, ya sólo lo hizo por ese año, y a partir de allí se iniciaría realmente el proceso de separación institucional.

> Eso fue ahora, yo corrí la danza 4 años…fue un compromiso que yo asumí después con la familia, que es la danza de la paz, ya no es más la danza del Sol. La corremos en el sentido que se mueve el sol aca en el Uruguay, hicimos una serie de transformaciones, continuaron y continuamos durante ese período. Yo ya había entregado la búsqueda de visión, cuando terminé los 7 años, ahí hablamos con la familia, bueno, los que venían atrás ahora se encargan y ahora inclusive se dio un salto más grande, la búsqueda ya no es conducida por una persona sino por un grupo de personas, o sea…se amplió…cuando la entregué se la entregué a Adrián y a Yuri, que eran las personas que venían acompañándome hacía mucho tiempo y tenían también ese don de liderazgo (Alejandro Spangenberg, entrevista en Parque Miramar, Uruguay. 19 de Marzo de 2015).

La Danza del Sol, a la que me he referido antes en relación a su proceso de incorporación dentro de la mexicanidad y de la construcción del Camino Rojo, comenzó

a realizarse en el Uruguay a través de Aurelio Díaz Tekpankalli. A raíz de las distancias que se fueron produciendo entre el grupo que se había formado en el Uruguay y la propia institucionalidad del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, Aurelio corrió la danza una única vez en el Uruguay y le dio instrucciones a Spangenberg para continuarla. Los primeros danzantes uruguayos, como Yuri, danzaron en el formato "clásico" de la danza, lo que incluye la realización de un sacrificio, u ofrenda de sangre a la tierra. Las marcas en el pecho de Aurelio, que Spangenberg describía en aquel primer temazcal, eran precisamente las cicatrices que se producen luego de ofrendar sangre en la Danza del Sol. La Danza del Sol tiene un carácter guerrero, masculino, de fortaleza y entrega, de resistencia y coraje. Durante un tiempo, este sacrificio se practicó también en el Uruguay. Varios en Uruguay tienen marcas en sus pechos. Pero pronto se dejaría de realizar el sacrificio en el Uruguay. Ese quizá sea una de los aspectos simbólicos más relevantes en el proceso de adaptación de estas prácticas en ese país y representativo de toda una comprensión diferente y particular en las formas y contenidos de estas ceremonias. Si observamos, existe una salida de una institución a la que se considera muy vertical, la del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, para adoptar una modalidad de "familia", de círculos, de descentralización de las figuras de liderazgo, de horizontalidad, etc. Estas son las palabras e imágenes que surgen de las narrativas de quienes están en el Camino Rojo en el Uruguay, congregados en el Camino de los Hijos de la Tierra. Y justamente, los Hijos de la Tierra, trayendo nuevamente esta idea de reconexión, de reencuentro y de restablecimiento de vínculos particulares no solo con la Tierra en general, sino también con esa tierra específica en la que se asentaron estas prácticas, las del Uruguay.

Hay varios aspectos bien relevantes en todo este proceso de adaptación, de "uruguayización" de estas prácticas. No es casualidad que todo este énfasis en producir un discurso con las categorías mencionadas anteriormente sea perfectamente solidario del punto de vista discursivo con la idea de promover valores como el amor y muy especialmente el perdón. Y con este último entramos en un área bien interesante y delicada de estas cuestiones. El cambio de nombre de Danza del Sol a Danza de la Paz[87] y su consecuente eliminación del sacrificio de ofrenda de sangre a la tierra es

[87] Así llaman ahora en el Camino Rojo uruguayo a la Danza del Sol. La edición de noviembre de 2015, ya se realizó en la nueva tierra adquirida. En esa oportunidad había unos cuarenta danzantes y otros tantos "apoyos". Esa edición se desarrolló entre los días 29 de octubre y 2 de noviembre. El costo para participar de la misma fue el siguiente: danzantes $U 5,000 (cinco mil pesos uruguayos, U$ 170 dólares, aprox.); "apoyos" $U 4,500.

paradigmático de un proceso de visibilidad pública del Camino Rojo en Uruguay a través de algunas figuras emblemáticas que forman parte de este camino y que de algún modo son embajadores en sus discursos públicos de las ideas de amor y perdón. Se trata específicamente de la amplia proyección en los medios de comunicación y en el mercado editorial de la imagen de Alejandro Corchs, líder del Camino Rojo en Uruguay cuya historia de vida conmueve, fascina e invita a muchos a transitar su camino espiritual.

A lo que me refiero con la convergencia de elementos entre la figura de Corchs y, por ejemplo, la del fin de la ofrenda de sangre a la tierra (sin esto significar que esta medida se deba a él), tiene que ver de algún modo con enfatizar la producción de un discurso basado en el amor y el perdón. Lo que se me ha explicado en relación a dejar de efectuar el sacrificio con ofrenda de sangre refiere al hecho de que, según el entendimiento de la familia del camino rojo en Uruguay, en esas tierras ya se ha derramado demasiada sangre y que, por lo tanto, ya no es necesario seguir ofrendándola a esa tierra. En este proceso de reconexión y comprensión de lo que fue el pasado de los habitantes nativos de aquellas tierras, en especial lo vinculado al genocidio de la población charrúa por parte de las fuerzas gobernantes del primer gobierno de la República en 1831 (lo cual veremos en el próximo capítulo) se entiende que hubo mucho sufrimiento y derramamiento de sangre en esas tierras. De este modo, y contrario al modo guerrero imperante en el espíritu de la Danza proveniente del norte, aquí se le invierte el sentido, y pasa de ser una danza guerrera a una danza de paz. Esta paz reverbera mucho con el mensaje de perdón que tanto enfatiza Alejandro Corchs. Pero, ¿quién es Alejandro Corchs y por qué esta figura emblemática del Camino Rojo en el Uruguay enfatiza tanto el perdón?

3.1 “Vos vas a guiar a los jóvenes de América”.

Alejandro Corchs es mayormente conocido por la publicación de sus libros autobiográficos donde narra el proceso que fue haciendo en su vida para comprender su trayectoria, entre otras cosas, la de ser hijo de Elena Lerena y Alberto Corchs, desaparecidos (torturados, violados y asesinados) por las dictaduras de Uruguay y Argentina.

> Fue en Buenos Aires el 21 de diciembre de 1977. (…) A las cinco de la tarde pararon dos Ford Falcon verdes llenos de hombres con armas. Fueron directo

> a tu casa y golpearon como para tirar la puerta abajo. Tu madre abrió, algunos tipos entraron y revolvieron toda la casa. Le dijeron que era un trámite de rutina, que los tenía que acompañar diez minutos a la comisaría. Elena, que se la veía venir, les dijo que si eran diez minutos le permitieran dejarte con el vecino. Le dijeron que no, que te tenía que llevar. Se puso a los gritos desesperada. Gritaba cada vez más fuerte y no la podían parar. Afuera estaba el encargado del operativo que, nervioso por los gritos de tu madre, entró y preguntó qué pasaba. Le dijeron que no quería llevarte a la comisaría, entonces él le dijo a tu madre que no gritara más y te entregara al vecino. Tu madre preparó un bolso y un paquete de pañales, y por el murito del fondo de tu casa te pasó al vecino de al lado. Un auto se llevó a tu madre. El otro se quedó parado en la puerta esperando a Alberto. A las siete llegó de trabajar y apenas se bajó del coche, lo metieron en el otro Falcon y se lo llevaron (Corchs, s/d(1):55-56) .

Así fue conociendo (en el caso relatado arriba a través de las palabras de su abuela paterna) lo que había sucedido en aquellos años nefastos. Sus padres, uruguayos, se habían ido a la Argentina, exiliados por la dictadura. Por ese motivo, Alejandro nació en Buenos Aires, en marzo de 1976. Su historia está cargada de episodios difíciles de conocer, comprender y convivir con ellos. Sus libros autobiográficos relatan la historia de un bebé que es separado violentamente de sus padres, a los que nunca más volverá a ver (al menos en una realidad "ordinaria") y que en plenas dictaduras a ambos márgenes del Río de la Plata, es trasladado nuevamente al Uruguay. Allí podrá ir creciendo gracias al apoyo de sus abuelos y abuelas, atravesar una adolescencia llena de dificultades e incomprensiones, e ir descubriendo su propia historia. Todos los meandros de su vida están bien narrados en sus libros, de forma sencilla, con un estilo que construye a un personaje que mira con cierta incomprensión los acontecimientos que le va tocando vivir. Herencias, pérdidas, robos, golpizas, noche, discotecas, radios. La vida de Alejandro estuvo plagada de todas estas cosas mientras iba descubriendo, a través de amigos y terapeutas, literatura esotérica que iba convirtiendo a su propia vida en un misterio. Así llegó, por ejemplo, con un gran maestro al que su propia terapeuta le recomendó consultar. Al encontrarse con esta figura misteriosa en su consultorio, un vidente, el hombre comenzó a describir muchos episodios de la vida de Alejandro y de su carácter, hechos todos que dejaron atónito al joven incrédulo. Sin mediar demasiadas palabras, el vidente explicó al joven una serie de cuestiones que incluyen una lista de 10 personas a las que según el vidente, él mismo (el vidente) debía apoyar para que esas personas encontraran su misión personal. En aquella sesión, el hombre misterioso dijo al joven arrogante: "Sos la única que me faltaba. Sos la décima persona. Vos vas a guiar

a los jóvenes de América. No tenés una idea de la cantidad de jóvenes que te van a seguir" (Corchs, s/d(1):97).

En medio de estos momentos de descubrimientos, de comenzar lentamente a observar las secuencias de su vida, los episodios, los encuentros y desencuentros, le toca volver a su sesión de terapia. La misma terapeuta que le había recomendado tener un encuentro con el vidente ahora le comenta a Alejandro:

> Hace días que estoy pensando que tenemos que hablar. Mirá, vos siempre avanzas rápido en terapia (…). Pero hace tres meses que estamos atascados. No podés atravesar el gran agujero negro de tu niñez (…) Ni siquiera logras acordarte de nada, y tengo la obligación de decirte que hasta acá llegamos. No hay nada más que yo pueda hacer (Corchs, s/d(1):107).

Ante el desconcierto de Alejandro y sus preguntas a su terapeuta en relación a las posibilidades que él tendría de seguir adelante y de cuáles serían las opciones en caso de no poder trabajar más con ella, su terapeuta le dijo:

> Mirá, lo estuve pensando y hay un camino que me parece el adecuado. -¿Cuál? –Los indios. -¿Cómo los indios? En nuestro país no hay indios. –Sí que hay. Vienen de otros países. Hay mucha gente trabajando con chamanes que vienen del extranjero. Hacen una ceremonia, que se llama Búsqueda de Visión, donde plantan a la gente debajo de un árbol. No sé cómo lo hacen, pero los resultados son increíbles. (Corchs, s/d(1):107).

A pesar de la desconfianza de Alejandro y sus respuestas incrédulas este fue el comienzo de un camino que convertiría a aquel joven desorientado en una figura pública reconocida, líder, ejemplo de transformación, admirado por su historia y reconciliación. Comenzaba un proceso de descubrimientos que lo conducirían a ir cumpliendo sus sueños, reconociendo sus potenciales, viajar, formar una familia, etc. El contacto con los "indios" que le había sugerido su terapeuta era a través de su tocayo, el reconocido psicólogo gestáltico que había descubierto el mundo de las plantas y pronto se convertiría en el líder del Camino Rojo en el Uruguay. "Se llama Alejandro, igual que tú, y está esperando que lo llames" (Corchs, s/d(1):113), le dijo la terapeuta a Corchs. Pero entre maestros y líderes espirituales se manejan los mismos códigos de status y prestigio típicos de cualquier otro campo. ¿Quién espera a quién? ¿Quién busca a quién? Buscar, esperar, insistir, son todas etapas previas a un encuentro con alguien que, lo que producen, es generar una inclinación en la horizontalidad de una relación hacia una verticalización, cuyo grado dependerá de las características de los sujetos involucrados en el encuentro. A mayor tiempo de espera, mayor grado de verticalidad previa al encuentro, lo cual podrá redundar en mayor eficacia simbólica de los objetivos

del encuentro. O en el caso de los caminos espirituales, ¿se trata de pruebas a ser superadas? Eso parece haber hecho Spangenberg con Corchs. Someterlo a una serie de pruebas que incluyeron hacerlo esperar y negarle la comunicación. Según relata Corchs, luego de decidirse a entrar en contacto con Spangenberg, aquél lo buscó a este durante varios meses. Se enteró que Spangenberg le decía a su secretaría, cuando Corchs lo llamaba, que esta le dijera que no estaba. Así se sucedieron los desencuentros que fueron haciendo que Corchs comenzara a abandonar la idea de emprender este camino espiritual que le habían recomendado. Cuando finalmente se decidió a dejar de insistir en este famoso psicólogo que no lo quería atender, en el momento de convencerse de que debía buscar por otro camino, cuenta Corchs que sonó su teléfono:

> -Hola. –Sí, Alejandro, qué tal, te habla Alejandro, el psicólogo. El tono era jovial y condescendiente, pero el momento exacto en que había sonado el teléfono me dejó petrificado. –Pasaste la primera prueba: darte cuenta de que podés vivir sin este camino. (Corchs, s/d(1):115).

Los relatos de Corchs de su propia vida están repletos de estos acontecimientos "mágicos", ¿casualidades?, hechos adivinatorios, predicciones, toda una serie de eventos que permanentemente construyen la trayectoria de un "elegido", de alguien que solo debe darse cuenta de los misterios que lo rodean y asumir su lugar. Eso es lo que se desprende de los libros autobiográficos de Corchs, escritos con gran ingenio y para un público bien amplio, en un estilo llano, directo, sencillo pero conmovedor y profundo. El personaje que Corchs describe en sus libros es el de quien mira el mundo desde la perspectiva de un niño, con ingenuidad y desconcierto. La combinación de su buena escritura con los acontecimientos de su propia vida, dan un resultado poderoso, reflejándose este éxito en las amplias ventas de sus libros. Con grandes presentaciones en destacados lugares de la ciudad y en otros países, con presencia mediática importante (Corchs trabajó desde joven siempre muy vinculado a los medios de comunicación y los conoce muy bien) sus libros se venden a un ritmo que sorprende en un mercado como el uruguayo. Libreros y editores están bien satisfechos con las ventas de este autor de ¿autoayuda?

Pero sigamos con el proceso de descubrimiento del potencial de este joven y la sucesión de hechos "misteriosos" que lo convirtieron en una referencia para varios. En su primer encuentro con Spangenberg, luego de tantas dificultades (me ha tocado escuchar a Spangenberg contar, ante un amplio público, que él, Spangenbger, es el

famoso psicólogo que no quería atender a Corchs, narrado en sus libros) el psicólogo le contó a Corchs:

> -Aurelio, el líder espiritual que trajo el diseño del Camino Rojo a nuestro país, me dijo hace un tiempo, que un día iba a venir a mí un joven que yo debía guiar. Aurelio está ahora mismo en Méjico, su país. Anoche se me presentó en un sueño. Me dijo que ese joven eras tú (Corchs, s/d(1): 117).

La entrada de Alejandro Corchs en el Camino Rojo no se hizo esperar demasiado. Había llegado la época de la famosa Búsqueda de Visión, y allí llegaría por primera vez este joven, a plantarse por sus primeros cuatros días, en la misma búsqueda en que Spangenberg lo hacía por trece, aquella en la que al psicólogo se le transfirió el mando de todo lo que allí sucedería posteriormente, en 2001. En esa oportunidad, Aurelio estaba aún dirigiendo la ceremonia, y al llegar Corchs al lugar, en la tierra de Treinta y Tres, Spangenberg aprovechó para presentarlos a ambos. "-Aurelio, él es el muchacho del que te hablé. (…) –Bienvenido. Hace mucho tiempo que te estábamos esperando. Es un placer darle la mano al líder de los jóvenes" (Corchs, s/d(1): 139-140).

A partir de ese momento, de las primeras experiencias de Alejandro en estos nuevos caminos, comenzaría un ininterrumpido proceso de reconciliación, por un lado de él mismo con su propia historia, por otra parte, de encaje entre el perfil y características de Alejandro en el engranaje que se estaba armando del nuevo Camino Rojo en Uruguay. Muy pronto, Alejandro Corchs pasó a integrar la familia de Alejandro Spangenberg, al convertirse en la pareja de su hija Natascha. La llegada de Corchs a la familia Spangenberg tiene efectos múltiples. Por un lado, es la llegada a la familia de su compañera, pero al mismo tiempo es la llegada a su propia familia, es la unión de la familia, como se subtitula el segundo libro autobiográfico de Corchs. La unión de la familia es lo que permite a Alejandro entrar en un sistema que le abre las puertas a su reconexión con su propio pasado, con su propia historia. Es a partir de este momento que su proceso individual y su aparición pública se van dando en simultáneo, unas como resultados de las otras. Y al mismo tiempo, esto tiene un efecto importante para el Camino Rojo, pues a través del proceso de Alejandro y de la simultánea publicación de sus libros y su creciente visibilidad pública, se comienza a divulgar también, y a ser más ampliamente conocido el Camino Rojo en el Uruguay, y con ello toda la temática en torno al uso de las plantas maestras o medicinas. Corchs se convierte en la cara visible para el público en general de unas formas particulares de espiritualidad ligadas a caminos indígenas y al uso de sustancias psicoactivas.

Se puede trazar una cierta analogía entre el proceso individual de Alejandro Corchs y el de la familia del Camino Rojo en Uruguay. Esto porque de algún modo coincide en el tiempo el camino personal de Corchs al ir descubriendo la historia de sus padres y su simultáneo proceso de incorporación personal y comunicación pública de ese proceso a través de discursos y narrativas donde se enfatizan el amor, la reconciliación y el perdón, junto con el camino descrito anteriormente de descubrimiento colectivo que acabó produciendo la ruptura necesaria para crear el Camino de los Hijos de la Tierra, una propuesta de reconexión con la tierra que los alberga y con las formas de vida que allí se habrían desarrollado en otras épocas.

Ambos Alejandros, Corchs y Spangenberg (ahora yerno-suegro uno del otro) construyen sus trayectorias, en sus libros, mostrando unos personajes incrédulos al principio. Ambos dudan, sospechan, no dan mayor atención a las posibilidades que se les abre en frente. Van despacio y construyen sus narrativas de tal modo que convencen de que realmente las cosas que les van sucediendo están mostrándoles su destino, conduciéndolos a ser quienes son.

3.2 Pasados, espiritualidad/política y el jardín de los Caminos Rojos que se… ¿bifurcan o convergen?

Si lo político precedió a lo espiritual en la construcción del Camino Rojo en México (con sus orígenes en la mexicanidad), su forma de enraizamiento en Uruguay transita procesos donde a través de lo espiritual, se produce un nuevo vínculo con “lo político”. Vimos el lugar que ocupó la mexicanidad radical como parte del génesis de lo que luego, influenciado también por la neomexicanidad, daría lugar al Camino Rojo en su línea expansionista y panindigenista, la cual llega al Uruguay. Y vimos el proceso de separación y ruptura que se fue haciendo en Uruguay respecto a esa línea originaria proveniente del norte. Los pasados imperiales de la tradición mexico-azteca, de la confederación de Anáhuac, las profecías que hacen de México un nuevo centro a partir del cual se expandirá una nueva civilización, en definitiva, el centro guerrero irradiador de civilización que se atribuye a ese México, se metamorfosea en varios sentidos cuando alcanza las latitudes de las pampas charrúas o los acuíferos guaraníes.

El pedido de Aurelio de que en Uruguay se reconectara con la tradición, es el argumento para asegurar luego su separación y hacer el Camino Rojo en Uruguay su propio camino. En ese Sur, la reconexión con los pasados remiten a poblaciones

diferentes de aquellas del México guerrero. Las danzas de guerra se convierten en danzas de paz y quienes tienen mayor visibilidad y posibilidad de transmitir sus prédicas en libros, conferencias, televisión, radio, etc., hacen del Amor, el Perdón y la Familia los principales valores a ser transmitidos. Alejandro Corchs, por su propia trayectoria, representa y promueve un discurso de reconciliación y perdón con una parte del llamado "pasado reciente". Por otra parte toda la "familia" transita el camino de reconexión con los supuestos modos de vida igualitarios, horizontales que habrían caracterizado a las poblaciones originarias que ocuparon un territorio en el cual se incluye al actual Uruguay y que en su surgimiento como Estado-nación moderno, exterminó. Los principales grupos indígenas a los que se recurre en ese rescate son los charrúas y los guaraníes. Las reconexiones simultáneas de un sujeto en particular y las de un grupo apuntan a retomar dos lugares conflictivos del pasado del Uruguay.

Por un lado, emerge la narrativa de un joven que nace en plena dictadura y que luego de atravesar diferentes dificultades logra encontrar un camino espiritual a través de una praxis pan-indigenista y el uso de plantas maestras, lo cual lo conduce, entre otras cosas, a reconocer elementos nefastos del "pasado reciente" del Uruguay. El "pasado reciente" en Uruguay se refiere a la permanente puesta en práctica de una narrativa que implora la vigencia de todo lo sucedido durante la última dictadura en ese país (1973-1985). La dictadura y sus crímenes siguen siendo de una actualidad importante en el Uruguay. Es difícil alcanzar resoluciones, reparaciones, ajusticiamientos, cuando muchos de sus protagonistas, víctimas, victimarios, están aún con vida e incluso en la escena pública. Por pocos lados emergen posibilidades de reconciliación entre protagonistas y/o víctimas del terrorismo de Estado. Aunque en los últimos años se haya avanzado en dirección a conocer, justiciar a los responsables de haber cometido delitos y reparar a las víctimas, eso es un proceso que emerge desde el gobierno, un reconocimiento de los hechos desde el propio Estado, y su consecuente acción en el plano de la justicia. Pero esto no significa que desde los protagonistas mismos haya avances hacia la reparación. Alejandro Corchs, hijo de desaparecidos, torturados, violados y asesinados, expresa públicamente un discurso excepcional en ese panorama y con su mensaje de amor y perdón seduce a gran cantidad de gente que proviene de diferentes ámbitos. Su discurso seduce tanto a quienes nacieron en un momento que les impide involucrarse del mismo modo que las generaciones anteriores en los hechos de la dictadura (los jóvenes a los que le habrían asegurado que guiaría), como a personas que bien podrían ser de la generación de sus padres, o sea,

protagonistas en aquellos hechos y que, con diferentes matices y procesos individuales, puedan estar buscando un camino de entendimiento del modo que lo propone Corchs.

Veamos un ejemplo de su discurso. En una entrevista que le realizara Facundo Ponce de León en su programa de televisión "Vidas", el conductor le propuso: "Supongamos que vas a hacer uno de los ritos espirituales del Camino Rojo como puede ser un fuego como este [estaban ambos junto a un fuego en ese momento] y se suma uno de los militares que torturó a tus padres o que violó a tu madre y te pide para compartirlo y hacer todo este rito. ¿Le decís que si?", a lo que inmediatamente y sin vacilar Alejandro respondió:

> –Con tanta alegría!! Claro, yo acepté la chanupa sagrada que es la pipa de la paz que usaban los indios norteamericanos y cuando uno acepta eso acepta poner su vida al servicio de todos los demás . Y eso incluye hasta el más profundo de tus enemigos. Porque en realidad ayudándolos a sanarse también me sano yo. Yo creo que el perdón está concedido para todos y en realidad solo tienen que decidir tomarlo. No es algo que me tengan que pedir perdón a mí, primero se tienen que pedir perdón a ellos mismos. Ojala lo pudieran hacer.

En otra ocasión, podemos encontrar una manifestación de Corchs narrada en uno de sus libros autobiográficos, que insiste en un mensaje de paz, donde ya no hay enemigos. Corchs narra una experiencia que le tocó vivir en Guatemala, en ocasión del segundo Concilio Maya, que reuniría a líderes mayas del sur de México, Guatemala, Honduras, Nicaragua y El Salvador. Alejandro y Natascha estaban allí de una forma un tanto azarosa, pues ellos venían viajando, luego de participar de una danza del sol en México y terminaron en ese lugar tras una serie de eventos narrados en el libro al que me estoy refiriendo. Lo cierto es que durante estos días de concilio, Alejandro y Natascha no conocían a nadie y permanecieron un tanto expectantes pero sin comprender demasiado lo que estaba sucediendo, escuchando las charlas y participando de las actividades del encuentro. Alejandro narra su disconformidad o aburrimiento con varias de las actividades y su permanente sentimiento de ambigüedad entre, por un lado, querer compartir sus diferencias y por otro, asumir que su lugar allí era absolutamente marginal. En determinado momento del encuentro, comenzaron las reivindicaciones por parte de distintas autoridades mayas que fueron luego incentivadas por autoridades extranjeras, pues en el encuentro había gran cantidad de participantes y autoridades de habla inglesa, "gringos". En un momento en que parece haber habido cierto caos tras las exaltaciones sobre la necesidad de que el pueblo maya se pusiera en pie frente al

enemigo, Alejandro no pudo contener sus ganas de intervenir y pidió la palabra. Así se expresó:

> Yo vivo en Uruguay, al sur de Sudamérica. En mi país hubo una dictadura que torturó y asesinó a mucha gente. Entre ellos a mis padres. (…) Cuando yo tenía un año y nueve meses, los comandos militares raptaron de manera ilegal a mis padres. Mi madre me pasó a un vecino por arriba de un muro y me salvó la vida. (…) Mi madre fue violada y torturada durante seis meses: murió durante una sesión de tortura. Mi padre sufrió la tortura durante seis meses y medio, hasta que finalmente fue tirado desde un avión a un río donde murió, no se sabe si del impacto de la caída o ahogado. Nunca se encontraron sus cuerpos. (…) A mí me criaron mis abuelos y un buen día llegué a mi camino espiritual. Yo mismo vi las cosas que sufrieron mis padres bajo secuestro. Yo mismo vi las atrocidades que les hicieron. Las vi con estos ojos durante mi Búsqueda de Visión. (…) Este año en mi Búsqueda de Visión tuve una conversación con el Sol. Me habló en primera persona, como si él fuera el Gran Espíritu. Entonces aproveché a preguntarle por los militares torturadores que habían asesinado a mis padres. Le pregunté qué les pasaría cuando se murieran; y me dijo que los recibiría con el mismo abrazo que me recibiría a mí. Que los amaba igual que a mí. (…) Cuando me dijo eso me enojé y le grité que era un hijo de puta, que no los podía amar igual que a mí. Yo no había hecho nada y ellos eran unos militares asesinos. Pero me dijo que los amaba igual que a mí. Me explicó que todo lo que decidimos en la vida lo estamos decidiendo para nosotros mismos, y que nuestras propias decisiones crean la realidad que nos rodea. Que no había peor castigo que vivir en esa realidad de temor y odio que ellos mismos habían creado. Me dijo que cuando ellos se murieran, él les daría un abrazo de amor infinito y ellos verían las atrocidades que habían hecho y le suplicarían que les permitiera volver a la tierra para reparar el hecho y aprender a compartir el amor. (…) Por eso, me dijo el Sol, que lo único que importa es qué decidimos para nosotros mismos. Lo que queremos para nuestra vida. En qué realidad queremos vivir. Todo lo que nos sucede es para que podamos ser quienes somos. Perdónenme, yo no quiero hablar por encima de nadie, ni que el Ministro sienta que estoy hablando en su contra, pero en lo que a mí respecta, ya no existen los enemigos. El enemigo somos nosotros, cuando no aceptamos nuestros temores. Somos nosotros cuando no reconocemos que no existen enemigos. Que todos son nuestros hermanos. Muchas gracias, no tengo más nada que decir (Corchs, s/d(2):232-234).

Estas son todas declaraciones de Alejandro narradas por él mismo, en esta construcción de una figura de liderazgo espiritual. Su pasado, su origen, contribuyen de forma espectacular a la construcción de esta figura en el Uruguay, donde un joven es capaz de llegar con su mensaje a una porción significativa de público.

En otra ocasión Corchs narra cómo, a través de una visión que tuvo tomando medicinas (plantas de poder), pudo saber la forma y fecha exacta en la que murieron sus padres. En uno de sus libros Corchs cuenta el momento en que la Comisión para la Paz le hace entrega de unas constancias de desaparición de sus padres en las que colocan determinadas fechas para las muertes de uno y otro. Alejandro cuenta que estos datos no

lo convencían y que tras la visión que había tenido, puso en duda realmente la credibilidad de una y otra realidad. La narrativa de ese episodio concluye de forma favorable a la veracidad de la "otra" realidad. Resulta que, intrigado por esta discordancia entre el documento que le habían entregado y la experiencia que él mismo había tenido, decide consultar ante la Comisión. Repasando los datos, informaciones y expedientes, llegan a la conclusión de que las fechas que constaban en el documento que le habían entregado están equivocadas. Las fechas correctas, y corregidas, eran aquellas que se le habían presentado en su "visión". El episodio es uno más de los tantos en los que Corchs va dando cuenta de su proceso de gradual pasaje de aquella incredulidad original a pasar a convencerse cada vez más de *su* propia realidad, instinto y formas de acceder al conocimiento y la verdad.

Su discurso y performance es un entremedio entre espiritualidad y política. El pasado de Corchs produce un efecto muy potente en su narrativa. Su lugar entremedio le permite construir con facilidad discursos que dialoguen con una "espiritualización de la política", haciendo su discurso sumamente eficaz en un país como el Uruguay, pues su lugar entremedio le permite ser una novedad en ambos campos, retroalimentando su legitimidad. Corchs consigue expresar públicamente su espiritualidad porque su trayectoria individual y la propia construcción de su camino espiritual están directamente vinculados a un espacio semántico de gran sensibilidad y complejidad en el imaginario uruguayo que permite accionar las discursividades e imaginarios vinculados a lo político. En otras palabras, el mensaje y espiritualidad de Alejandro Corchs es tan bien recibido en el Uruguay por que Corchs no es un "chamán", "gurú", "cura" o "líder espiritual" como cualquier otro. Corchs es, antes que nada, hijo de desaparecidos, víctima del terrorismo de Estado. Esa es la condición que lo llevó a emprender la búsqueda espiritual que inició, y a través del camino que encontró, el Camino Rojo, fue accediendo a su propio pasado, al perdón y a la verdad.

El otro pasado al que se accede es un poco más lejano en el tiempo pero ocupa un lugar simbólico en la narrativa del Uruguay donde vuelve a aparecer el terrorismo de Estado. El genocidio de la población charrúa perpetrado por el novel Estado uruguayo en 1831, es el otro punto con el que conectan las prácticas neochamánicas, con especial énfasis en el Camino Rojo y en el Instituto Nueva Aurora, que describiré en el próximo capítulo.

El Camino Rojo vehiculiza una reconstrucción de las memorias olvidadas. De este modo, reemerge subterráneamente, a través de permanentes hilos conductores, un

entretejido que va construyendo otras narrativas en torno al pasado, diferentes a las dominantes. En el Camino Rojo se fueron también construyendo alianzas con el Camino Guaraní, que formaría parte de un Camino Azul, un camino con una narrativa similar a la que proviene del norte, pero esta vez, partiendo desde el Sur. Algunos integrantes del Camino Rojo forman parte también del Camino Guaraní en Uruguay, como Solange Dutrenit o Alejandro Corchs. El Camino Guaraní y el Camino Rojo se funden, superponen, colaboran y diferencian. Las identidades que se construyen toman a lo guaraní y a lo charrúa como propio del territorio en el que se están desarrollando estas prácticas, en una territorialidad que desborda los límites del Estado uruguayo.

En su acepción más "Nueva Era" se podría decir que en el Camino Rojo lo que se propone es seguir, precisamente, lo rojo, y aquí pueden intervenir varias metáforas. Es común que en estos ámbitos (principalmente en lo que me ha tocado conocer de estas prácticas en Uruguay) se enfatice la necesidad de actuar según "se sienta", según cada uno sienta que debe actuar o comportarse. Aquí, más que dogmas o doctrinas, lo que aparece es una invitación a transitar este camino del "sentir", de seguir lo que el corazón de cada uno indique. El camino rojo es entonces el camino del corazón, de la sangre, del sentir. Las metáforas pueden ser varias. Por ejemplo, el historiador uruguayo Gonzalo Abella (2012) nombra el Camino Rojo y lo asocia al caminar Guaraní en dirección a la puesta del Sol. Pero también se podría pensar en el rojo haciéndolo remitir a la racialización propuesta por Kant y su designación del rojo para los nativos del continente americano. En todo caso, lo que sucede en torno al amplio Camino Rojo es que, en Uruguay, acciona una serie de disputas e interpelaciones.

Disputas por que las formas de transitar el "Camino Rojo" pueden ser varias, más allá de que el Camino de los Hijos de la Tierra liderado por Spangenberg sea el grupo más fácilmente asociado y autodenominado como tal, aunque otros sujetos que no participen necesariamente de esa organización pueden también identificarse como transitando el Camino Rojo, en definitiva, los "caminos espirituales de los pueblos originarios de América".

¿Quiénes o cómo se transita el Camino Rojo si, de hecho, el Camino Rojo es, en principio, un camino que conduce a una reconexión?

Estas disputas también se trasladan a "lo indígena", pues los procesos de identificación (particularmente como charrúas) también son heterogéneos. Los procesos de identificación son claramente transformables y superponibles. Por ejemplo, nada impide a Solange Dutrenit, de ascendencia charrúa, seguir el camino guaraní. Pero para

quienes se identifican como charrúas y reclaman sus derechos ante el Estado al reconocimiento como tales, las prácticas “neochamánicas” no son vistas necesariamente con los mejores sentimientos. Entre medio de las distintas formas de ser indígena o charrúa en el Uruguay y de reivindicar una identificación en ese sentido, pueden existir proyectos bien diferenciados, y el factor clase social, como lo expresara Mónica Michelena (líder charrúa en Uruguay) en ocasión de una entrevista que mantuve con ella el 9 de marzo de 2015, en Montevideo, es de gran importancia. De hecho, ese es un punto central en su discurso respecto a las formas en que adquieren visibilidad y legitimación unos y otros (charrúas, organizados, ámbitos neochamánicos).

El próximo capítulo trata sobre el grupo neochamánico liderado por Santos Victorino, autodenominado charrúa, pero que no forma parte de ninguna asociación o agrupación charrúa. El Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, liderado por Santos Victorino, podría entenderse también como forma de transitar el Camino Rojo, sin embargo, no forma parte del grupo al que se hizo referencia en este capítulo. ¿Quién es entonces Santos Victorino? ¿Cuál es el Camino Rojo que transita el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora? Veámoslo en el próximo capítulo.

Capítulo 5

Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora

Todos los grupos neochamánicos son resultado de procesos eclécticos. El eclecticismo es una característica notoria del neochamanismo, y en un sentido amplio, es un adjetivo que dice poco en un mundo posmoderno de tránsitos, pertenencias múltiples y transformaciones y readaptaciones permanentes. Decir entonces que un grupo neochamánico es ecléctico, no es decir demasiado. Ser más o menos ecléctico responde a la legitimidad de la tradición o tradiciones en cuestión, pues, todas las tradiciones son en sí mismas resultados de eclecticismos previos. Una vez que una tradición (siempre ecléctica) se legitima a lo largo del tiempo, parece ser que deja de ser útil adjetivarla de "ecléctica", pues se convierte justamente en legítima "tradición". Sin embargo, aunque el eclecticismo sea una condición intrínseca del neochamanismo, también se observan en ese ámbito ciertas filiaciones a tradiciones que legitiman y guían las prácticas de cada grupo o centro en particular, como quedó demostrado en cada uno de los capítulos precedentes.

Lo que sucede en el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, es un poco diferente en este sentido, dada, principalmente, su corta existencia y su búsqueda de una tradición a partir de sus propios medios. Nueva Aurora no se construye, a diferencia de los grupos ya descritos, como resultado de la importación de un modelo previo. Aunque, como vimos, cada uno de esos modelos se van transformando y produciendo especificidades locales, mantienen de algún modo un vínculo, un nexo con un lugar o tipos de prácticas específicas. Nueva Aurora, en cambio, responde mucho más a una revelación individual de su líder, que a un proceso de incorporación a una institucionalidad o linaje específico.

Existen diferentes modalidades a las cuales esta institución recurre para configurar su repertorio de actividades, sin embargo (aunque todos los grupos estén

permanentemente reinventando sus prácticas) la particularidad de Nueva Aurora, fundamentalmente por su corta existencia, es el permanente cambio en relación a éstas, sus filiaciones y *settings*. De algún modo, el instituto Nueva Aurora está buscando su propia tradición y dando lugar a que los mismos participantes introduzcan y modifiquen las prácticas. Por no tener una clara "tradición" a la que el Instituto adscribe y por su reciente aparición en el ámbito neochamánico uruguayo, Nueva Aurora debe aún mantener un permanente acomodo de sus *settings*, a fin de encontrar aquella que dé mejores resultados (si es que esto sucede en algún momento) pues una de sus características de permanente movimiento está directamente vinculada a la forma en que su líder construye su propia identidad charrúa, en permanente movimiento.

El instituto existe desde 2008, año en el que su líder y co-fundador, Santos Victorino Oreggioni comienza a realizar ceremonias de ayahuasca en Uruguay. Por este motivo de su "no pertenencia" a una tradición específica proveniente de otro país diferente al Uruguay (como es el caso de los 3 ejemplos anteriores) este capítulo comienza mostrando la trayectoria de su líder, lo cual conducirá, hacia el final de este capítulo, a conocer la especificidad y efectos que genera este grupo dentro del ámbito neochamánico uruguayo.

Veamos entonces quién es Santos Victorino, o Ahijuna Añan-güere, su nombre chamánico recibido por él mismo.

1. Santos Victorino Oreggioni

Santos Victorino, autodenominado "ayahuasquero charrúa", nació en la ciudad de Mercedes, capital del departamento de Soriano, Uruguay. Alto, flaco, de largos cabellos negros, afirma jocosamente ser un brasilero nacido en Uruguay. Ahijuna Añan-güere (nombre, según Santos, guaraní) es un ayahuasquero charrúa brasilero nacido en Uruguay que lleva la bandera de Artigas como su principal emblema. Es que las identificaciones de Santos van más allá de las actuales fronteras de los países de la región. Su adscripción charrúa y la identificación con los Pueblos Libres lo llevan a otros territorios que desbordan las fronteras de la "republiqueta" actual que es el Uruguay. Así he oído referirse a Santos respecto al Uruguay, una "republiqueta" que "nada tiene que ver con el pensamiento artiguista" y su proyecto federal de la Liga

Federal, proyecto diferente al que finalmente la historia deparó para la región de la cuenca del plata.

Como dije, Santos Victorino se autodenomina "ayahuasquero charrúa". Ayahuasquero, en sentido amplio, se podría decir que es todo aquel sujeto que hace uso de la ayahuasca de forma más o menos rutinaria (aunque no sea la frecuencia de consumo el principal aspecto clasificatorio) y que ve en esa práctica una forma de adquisición de algún tipo de ayuda, experiencia benéfica o conocimiento para su propia vida o vidas ajenas. Por otra parte, hablar de charrúas en Uruguay no es una tarea simple, ya que remite a una serie de hechos históricos constituyentes de la mitología de la nación, que son reactualizados dramáticamente en las diferentes esferas de la vida cotidiana. Veremos esto más adelante. Por lo pronto, conozcamos la forma en que Santos construye su propia trayectoria, cómo él mismo elije recordar y narrar los aspectos de su vida que le dan sentido y trazan su actual identificación en tanto "ayahuasquero charrúa". Cuenta Santos,

> Yo siempre me acuerdo que en la primera cédula de identidad que tuve como niño, que era otro tipo, no es este moderno de ahora, decía "cutis" o "tipo de piel" y ponían "trigueño". Y yo decía, ¿por qué me ponen trigueño? Porque los milicos en aquel tiempo era la forma de, al autóctono, al criollo, era la forma de identificarlo, por la piel, trigueño, que es mezcla de indígena. A mi me llamaba la atención, ¿no? Porque estaba la identificación de la piel, por lo menos en ese documento, mi primer documento de niño. Color de piel...trigueño! Yo...me llamó la atención porque yo no entendía la diferencia, porque para mi yo era blanco. Claro, a través del tiempo me doy cuenta. Después me di cuenta de lo que realmente estaban diciendo, que éramos descendientes de los nativos. Y como hay mucho Charrúa a patadas hay acá en Uruguay, la gran mentira que le hicieron creer a... nos hicieron creer (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Su reconocimiento en cuanto charrúa fue un proceso. No hay ningún tipo de evidencia de que los charrúas conocieran la ayahuasca. Lo que sucede, una vez más, es que la ayahuasca permite activar una serie de procesos de reconocimiento de sí mismo que conducen a explorar las formas más primarias de identificación. La ayahuasca, elemento exógeno para la cultura charrúa y, en principio, para todo el territorio de la cuenca del plata (territorio charrúa, guaraní y de otros grupos) acciona un camino de "reconexión", de despertar las "memorias olvidadas".

La narrativa de Santos está muy cargada de elementos de permanente distinción dentro del campo de las identificaciones indígenas por un lado y ayahuasqueras o

neochamánicas por otro. No parece fácil legitimarse como "ayahuasquero charrúa" cuando esta identificación proviene de un proceso completamente individual, donde no hay ningún tipo de construcción de linaje, de iniciación reconocida, de "entrega de algo por parte de alguien". El discurso de Santos, al no construir una pertenencia a nada más que su propia trayectoria, a mantenerse fiel a su propio "nomadismo", se carga de permanentes elementos de distinción y oposición respecto a otros sujetos que se organizan por tener un reconocimiento a su identidad charrúa, o que construyen linajes dentro del neochamanismo. La siguientes palabras de Santos ayudan a ejemplificar lo que quiero decir.

> Yo por suerte en la ayahuasca tengo la... todo el conocimiento que poseo de la parte autóctona nuestra lo recibí a través de la ayahuasca porque la ayahuasca lo que tiene es que te va mostrando la historia y la verdad de la historia (...) Yo quiero decir la verdad, los Charrúas, nunca se organizaron en ninguna nada. Tenemos sangre todavía, que corre un poco de sangre Charrúa, nos cuesta pila hacer organizaciones porque era el espíritu Charrúa, el Charrúa no se organizaba. Yo no conozco a nadie, yo conozco solo el trabajo que estoy haciendo. Yo tengo a mi padre, mi hermano, chau, para que quiero (...) (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Las dos fragmentos citados de la narrativa de Santos dejan ver un claro rechazo a al menos dos ideas. En primer lugar enfatiza en algo que en el Uruguay genera diferentes tensiones, las posibilidades de reconocimiento de la existencia de una población charrúa. La afirmación de la primera cita de que en Uruguay hay muchos charrúas es una clara toma de posición y auto identificación con un grupo social que aún debe ampliar sus estrategias de reconocimiento ante un Estado y un imaginario (incluso una antropología uruguaya, cada vez más minoritaria) que no los ve, o no los ha querido ver. Al mismo tiempo, si bien Santos hace explícita esta denuncia de que, contraria al imaginario hegemónico, el Uruguay "está lleno de charrúas", él mismo elije colocarse al margen de las formas de organización que algunos grupos charrúas han encontrado en el Uruguay. Si bien su discurso enfatiza en la necesidad del reconocimiento de que efectivamente existen gran cantidad de charrúas en el Uruguay, sus estrategias discursivas y prácticas lo llevan por el camino del "aislamiento" individual, de permanecer errante, justificando este modo de actuar a través del conocimiento de la verdad recibida a través del uso de la ayahuasca. Esta verdad sería que los charrúas nunca se habrían organizado de ninguna manera. Por lo tanto, eso lo autoriza a mantenerse al margen de cualquier forma de organización charrúa. Con las siguientes

palabras Santos da cuenta de los orígenes de sus antepasados.

> ...Oreggioni Osores son los apellidos...Oreggioni es mi apellido...italiano...una porquería ahí... entonces qué pasa...mi abuela paterna era charrúa mismo, legítima. Arachichu. El apellido son Arachichu. Es de ahí donde tengo la línea indígena misma, ¿no? Por parte de padre, y ya por parte de madre, bueno, son mas bien criollos, descendientes de portugueses. Mi abuela paterna se cruzó con un italiano, con un gringo. Y bueno...ella, el origen étnico está en lo que es mi familia (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Como se desprende fácilmente de sus palabras, su proceso de identificación y reconocimiento de su pasado no es igual en todos los casos. El componente italiano de su ascendencia es despreciado y visto como una "porquería", "gringo", pero no sucede lo mismo con su ascendencia charrúa, la cual es "legítima". Esa ascendencia charrúa es la que permite a Santos unir los puntos entre sus recuerdos y sus prácticas que hoy lleva adelante como ayahuasquero charrúa. Esos recuerdos…

> Porque yo me crié en Salto, nací en Mercedes pero me crié en Salto porque mi viejo se vino a trabajar a Salto, a Salto Grande [la represa hidroeléctrica] y acá nos vinimos yo me vine con 9 años, me vine de andar a caballo porque era indio mismo, medio perdido, corría por las praderas descalzo...lleno de espinos pero no me clavaba nada en las patas y claro y nos venimos a Salto, bien en pleno centro, me acuerdo que en los inviernos yo andaba descalzo por la ciudad, porque yo allá vivía a lo indio (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Y de donde vivía "a lo indio", como cuenta Santos, continúa uniendo sus recuerdos que lo hacen identificarse con un charrúa o indio en permanente búsqueda de aspectos espirituales que lo fueron acompañando a lo largo de su vida.

> Y conexión con lo sobrenatural siempre también, desde chico. Yo fui criado por una chamana, recién nacido a mi me crió una chamana, de cuna, yo estuve, tuve conexión, ya no me acuerdo, no se bien el nombre ahora, pero fue una cuestión de magia medio jodida y ella me curó con abuelo tabaco, entonces la primera sanación que yo tengo es con el abuelo tabaco, el abuelo maíz, tendría un año, un año y poco. Estuve un año en la custodia de ella. Yo, tá, tuve una cosa muy fuerte. (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Imagen 26: Santos Victorino en Salto, 2013. Imagen perteneciente a Nueva Aurora, cedida y autorizada por él.

Más tarde, Santos transitó diferentes ámbitos de trabajo espiritual, entre ellos, frecuentando el obispado de Salto, de donde dice tener buenos recuerdos de Monseñor Carlos Nicolini, pero no así del resto del clero, lo que, luego de la muerte de Nicolini, lo hizo salir en búsqueda de otros espacios. Al llegar a Montevideo, a sus 16 años, encontró ese espacio que buscaba en la Escuela Científica Basilio Portal, donde dice haber aprendido mucho, principalmente los aspectos más vinculados al espiritismo, los que más tarde vería que "la ayahuasca te ayuda muchísimo a entenderla y poder descifrarla mejor, saber qué son las entidades, distinguir lo que es una entidad que se manifiesta en una experiencia" (Santos Victorino) aprendiendo también a no tener miedo, "a confiar en otro ser que está de alguna forma haciendo una reflexión contigo, porque es un tipo de encuentro que es circunstancial, está bueno eso" (Santos Victorino).

Santos Victorino conoció la ayahuasca en la frontera entre Uruguay y Brasil, en la ciudad de Santana do Livramento, en 2002. La primera vez que Santos tomó ayahuasca, en la frontera, participaba también por primera vez Jorge Vargas, actual dirigente de la iglesia daimista Céu de São Jorge, de Santana do Livramento. Ese encuentro que derivó en la trayectoria ayahuasquera, tanto de Santos como de Jorge

Vargas (el primero actualmente al frente del Instituto Nueva Aurora y el segundo dirigiendo una iglesia daimista) sucedió debido a la presencia en aquella época de un conocido "chamán" en la región, de nombre Orestes. Tanto Santos como Jorge llamaron a Orestes de chamán, el sujeto que realizaba temazcales y otras actividades en la frontera[88].

Como cuenta Santos, Orestes tenía voluntad de trabajar en aquel momento con ayahuasca en la frontera, y fue así que entró en contacto con el Padrino Antonio Hoff, de la iglesia daimista Flores de Amor, de Novo Hamburgo, en Rio Grande do Sul, Brasil. De este modo, a través del contacto de Orestes, el Padrino Antonio llegaría a Livramento para realizar algunas ceremonias de ayahuasca, donde participaron tanto Santos como Jorge. A partir de ese momento Santos comenzó a participar activamente de la comunidad daimista de Novo Hamburgo, y también junto a Jorge, en Livramento.

En ese tiempo Santos venía andando, tomando ayahuasca, viajando, buscando. Parte de esas búsquedas lo condujeron por diferentes experiencias. Por ejemplo, en 2006, estando en casa de una mujer daimista en Tramandaí (Rio Grande do Sul), pasó algún tiempo con ella mientras, como dice, buscaba su propio destino. Santos recuerda que esta mujer lo había invitado y que hacían ceremonias casi todas las noches y que él, en un momento, sintió la necesidad de enfrentar algunas frustraciones de su vida y conocer su destino, "yo quiero saber cuál es mi destino en la vida, tengo derecho a saberlo, merezco saberlo" cuenta Santos. Entonces…"Entonces me tomé un buen vaso de ayahuasca y salí a caminar por la playa". Santos cuenta que lo que él necesitaba en ese momento era una aclaración, él sentía que merecía saber cuál era su misión. Santos venía de algunos años complicados en los que había sufrido algunas pérdidas importantes para su vida, en varios sentidos. El episodio en Tramandaí resultó revelador para él en un sentido que le permitiría de algún modo comprender cual era la forma que lo caracterizaría de transitar por este mundo. Dice haber caminado por la playa sin tener idea cuántos quilómetros, que caminó hasta quedar exhausto, entre la gente, peleándose con él mismo para no "entrar en la *força*", como él mismo relata. La playa estaba llena de personas, y él iba intentando no demostrar que estaba "en otra historia". "Ya las piernas no me daban más, no había recibido absolutamente nada, no había tenido miración porque luché contra la "*força*". No quería entrar en miración de nada", recuerda Santos. Luego de tanto caminar, llegó un momento en el que ya no había más

[88] Santos se refirió a él en la entrevista que vengo citando y Jorge lo hizo en la visita que realicé a su casa e iglesia, en Santana do Livramento, en 2011.

gente en la playa, entonces, mientras se veía venir una tormenta de verano, Santos se sentó en la playa y sintió que el mar lo quería llevar, "me querían llevar. Y yo a las puteadas, no, ni loco, no voy a entrar ahí, yo vine a buscar una respuesta y quiero una respuesta. Voy a tener una respuesta, necesito una respuesta", pensaba Santos en ese momento. Permaneció un rato sentado en la playa, luchando consigo mismo y viendo la tormenta acercándose cada vez más fuerte. Sentía que la fuerza de la ayahuasca se estaba yendo y lo único que venía era la tormenta. Resignado de la situación, Santos decidió retornar. Pero entonces, al comprender que su lucha no tenía sentido, que únicamente se trataba de su ego buscando respuestas, y que estaba sólo frente a una tormenta, decidió aceptar esa situación de no tener respuesta, lo que le permitió, precisamente, encontrar la respuesta que tanto buscaba.

> Bajé la guardia, resignado, empecé a caminar para atrás. No hubo nada. No pegué ninguna "força". Y zas!!! Y ahí entonces...tuve el diálogo más hermoso que tuve en mi vida. Fue donde se me regalaron muchas cosas y donde se me dijo lo que en definitiva se esperaba de mi en su tiempo en su momento, no? para esa época. Fue muy revelador. No había duda de nada porque mi mente no hubiese creado esa respuesta ni loco porque yo pensaba de que sería que me iba a encontrar el amor de mi vida, una chica muy bonita, escribiría un libro de todo eso, me haría rico y...iría, no? Con mis hijos, toda esa historia, y resulta que el tipo me dice que no, que mi vida era ser andante, que no tenía derecho a saber qué pasaría al día siguiente y tampoco me pertenecía saber qué pasaba con esa gente que yo visitaba, que yo participaba en su vida por un tiempo cortito. Que eso no me pertenecía, lo único que me pertenecía era andar. Que ellos harían todo el trabajo a través del tiempo, a través del recuerdo estarían haciendo la sanación de esa experiencia que habían tenido conmigo y como que esa experiencia de participar, tocar un poquito su realidad ya era suficiente (…) mas que mi camino allí era andar, nada más. (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

El fragmento citado está cargado de algunos componentes que particularizan el discurso de Santos Victorino. Si bien no ahonda en los detalles de su experiencia, deja ver (como en prácticamente todas las narrativas con los que me he encontrado en este tiempo) interpelaciones y reflexividades individuales de cada uno de los sujetos que narran sus historias. Y siempre, esas crisis individuales, esas incertidumbres o búsquedas y revelaciones que los diferentes líderes narran, se componen también de aspectos discursivos que dejan ver la especificidad de su aporte en cuanto novel líder o forma de llevar adelante el trabajo con la ayahuasca. En el caso del fragmento citado arriba, Santos deja ver dos elementos interesantes en la parte del texto destacada por mí en cursivas. Uno (que comienza en el final de la parte resaltada y continúa luego) es que

la respuesta a su misión es justamente la que luego da forma o sentido a su discurso y prácticas, la de ser un completo errante, andante. El mismo espíritu andariego y solitario que le impide asociarse a otros grupos charrúas es también el que lo hace transitar por diferentes posibilidades con el uso de la ayahuasca y de inventar nuevas formas. De ese modo Santos justifica sus permanentes cambios en los *settings* de sus ceremonias, por ejemplo, en lo que respecta al uso de imágenes, como veremos más adelante. Santos también es nómade no solamente en el plano simbólico sino también en el geográfico, ya que su Instituto lleva a cabo ceremonias en las ciudades de Salto, Paysandú, Mercedes y Montevideo, desplazándose él mismo permanentemente.

El otro elemento que se desprende del fragmento destacado en cursivas tiene que ver, nuevamente, con cierta postura que caracteriza su discurso de distinción permanente. Interpreto de sus palabras una clara distinción respecto a la figura más conocida del Camino Rojo, Alejandro Corchs, sobre quien me detuve en el capítulo anterior. Los comentarios de Santos Victorino en ese fragmento destacado hacen clara alusión a la narrativa de la trayectoria de Corchs, quien, en sus libros, se ha preocupado por mostrar precisamente esos elementos que Santos menciona. En algunas ocasiones he escuchado a Santos referirse indirectamente a los líderes del Camino Rojo, expresando cierta molestia con el hecho de que ellos (el Camino Rojo) se hayan de algún modo “apropiado” de ese nombre, siendo que, en realidad, Santos y su institución también pueden sentirse como transitando el Camino Rojo. Santos, con su identificación en tanto ayahuasquero charrúa y su equidistante diferenciación respecto a otros grupos charrúas o grupos como el Camino de los Hijos de la Tierra, se coloca en un lugar de permanente juego de identificación y distinción al cual se ve conducido para mantener una especificidad dentro del ámbito neochamánico uruguayo y también respecto a cualquier otro tipo de organización de sujetos identificados como charrúas.

Pero estas cuestiones me las ha expresado Santos Victorino en 2012, ya habiendo fundado el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora. Para eso, luego de esta experiencia que relata Santos que le sucedió en 2006, le seguirían sucediendo cosas que lo fueron llevando a convencerse de liderar él mismo ceremonias de ayahuasca en Uruguay.

Santos se refiere a dos experiencias que tuvo tomando ayahuasca en diciembre de 2007. Los días 15 y 30 de diciembre de 2007 tuvo dos experiencias en las que recibió el mensaje de llevar ayahuasca al Uruguay, de dirigir él mismo las ceremonias. Esto aconteció tomando Daime en Céu de São Jorge, que ya era una iglesia daimista dirigida

por Jorge Vargas, con quien había tomado por primera vez en aquella visita del Padrino Antonio en Livramento, en 2002. De aquellas experiencias Santos recuerda que:

> me dieron un viaje hermano... tamaño, nunca había vomitado tanto como vomité en esa vez. Vinieron todas las egrégoras de todas las corrientes filosóficas, religiosas, a visitarme, indígenas, de todo, y al término de eso, de ese viaje, me dice que yo tenía que traer la ayahuasca para el Uruguay. Y yo le digo que no, ni loco, porque yo nunca quise convertirme en ayahuasquero ni en padrino ni nada por el estilo (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Todas esas corrientes filosóficas, religiosas, indígenas que Santos cuenta que lo visitaron en aquella jornada, no aparecen por casualidad. Lo que caracteriza al Instituto es resultado de la propia trayectoria de su líder, una suerte de nomadismo que él mismo observa como característica de su propia vida y que, incluso, la misma ayahuasca le habría mostrado que, para él, de hecho, esa era su condición, un tanto errante. Luego de recibir ese mensaje de llevar ayahuasca para el Uruguay (en esas dos ocasiones en diciembre de 2007) habría un *feitio*, en enero de 2008, en Novo Hamburgo. Santos estaba ayudando al Padrino Antonio con algunas tareas en Novo Hamburgo y cuenta que durante el *feitio* del que estaba participando quiso saber si realmente era que tenía que llevar ayahuasca para el Uruguay. Luego de decir que no en las dos experiencias previas en las que había recibido este mensaje de llevar ayahuasca para el Uruguay, Santos decide que a la tercera vez él no haría nada, no intentaría negarse a nada sino simplemente confirmar si se trataba de eso realmente.

> O sea, por tres veces, primero me lo piden, yo les dije que no, me lo vuelven a reiterar y yo dije que no, me hicieron vomitar como loco. Y en la tercera ya no quise decir más nada porque la paliza que me estaban dando...entonces dije, todo bien, no digo nada. Entonces en enero del 2008, ahí me voy a Novo Hamburgo a hacer otro feitio y dije, todo bien. Al término de esto terminábamos con un Santo Daime y ahí fui a pedir el esclarecimiento, la confirmación si lo que yo había recibido en aquella ceremonia era... entonces pedí, como yo siempre vomitaba y apañaba como loco, y en esa última había apañado como loco, entonces si en este Santo Daime, una prueba que quiero para que me confirmen mismo si yo tengo que estar al frente de la ceremonia entonces quiero estar en plenas condiciones durante toda la ceremonia, y eso que salíamos de un feitio, de trabajar muchísimo en el feitio. (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

El resultado de su pedido fue, evidentemente, que en esa experiencia, no tuvo mayores inconvenientes como había tenido en las ceremonias del 15 y 30 de diciembre previo. A su pedido de permanecer en condiciones durante la ceremonia de

confirmación de que él podría dirigir ceremonias, Santos terminó…

> Clarito como una lechuga, dije, chau, marché. Se me terminó, entonces ahí termina la ceremonia de Santo Daime, hablo con el Padrino y le digo, bueno Padrino, tengo que llevar ayahuasca para Uruguay. Me mira, se ríe y dice, sí, ya se. Y me dio 11 litros de ayahuasca y me vine con 11 litros. (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Sería el inicio de las ceremonias de ayahuasca dirigidas por Santos Victorino en Uruguay. Todas estas experiencias por la que transitó Santos están de alguna manera presentes en la propuesta de trabajo con ayahuasca que él realiza, contribuyendo al acervo del Instituto que él mismo creó. Sus búsquedas son las que lo fueron conduciendo a identificarse en cuanto líder, instituyendo al mismo tiempo a un "chamán" y a un Instituto.

2. La institución del chamán

En la medida en que una práctica o tradición se mantiene en el tiempo y los sujetos que la reproducen aumentan y se esparcen, las reinterpretaciones y variaciones pueden ser de tal magnitud que, incluso, con el paso del tiempo, los sentidos atribuidos en un determinado momento, pueden distar bastante de aquél que supuestamente tuvo en el "origen" esa práctica o tradición. En el momento en que un sujeto, o un conjunto de sujetos, hacen converger una serie de elementos dispersos y los llevan a la práctica siguiendo determinadas motivaciones, comienza a existir "algo", y junto a ese "algo", la posibilidad de su propia fragmentación o disolución. Hasta ese momento, de la fragmentación, la ruptura, el giro o la disolución, aquél sujeto o sujetos que vehiculizaron el acontecimiento permanecen ligados de forma casi indisociable, a aquello que crearon. Ese es el momento, todavía, en que se encuentra el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora.

La institución del chamán dice, tanto respecto al proceso de Santos de convertirse en un líder ayahuasquero, como de los primeros pasos de la Institución como tal, completamente dependiente de la centralidad de su líder fundador.

De los ámbitos neochamánicos en Uruguay, Nueva Aurora es de las últimas ofertas en aparecer. Como vimos, las tradiciones más conocidas y legitimadas ya

estaban presentes en Uruguay cuando Santos tiene sus experiencias en las que percibe que él debe iniciar su trabajo propio con ayahuasca en ese país. Este descubrimiento se da en un ámbito daimista de iniciación de Santos con la ayahuasca. ¿Cómo surge, de dónde viene el modelo que utiliza Santos en sus ceremonias? Así cuenta Santos cómo fue dando forma a su propio diseño.

> ¿Cuál era el problema mío? Que yo no podía traer el diseño de Santo Daime acá. Porque me parecía que...primero se cantaba todo en portugués, acá la gente no entiende un carajo de portugués. Como... se hacen mucho saludo a Orixas y todo, muchas deidades, entidades de la Umbanda y de alguna forma eso podría generarme un tabú y que la gente tuviera miedo de continuar. Yo ya en Salto tenía un grupo de amigos que estaban locos por experimentar la ayahuasca. Entonces yo estaba buscando un Padrino que fuera a hacer una ceremonia allá y resulta que me vengo yo con la ayahuasca. Y yo sentía que mi misión tenia que cumplirla en Salto. No era en Rivera. Yo hice mi primera ceremonia en Rivera porque estaba en Rivera. Pero en Rivera ya estaba Jorge ahí en Livramento. Entonces digo, yo no me voy a quedar...Jorge, acá la gente ya tiene el Daime a través de Jorge, ni loco me quedo acá, me voy para Salto. Y vine para Salto y empecé a hacer las ceremonias en Salto, el 16 de Febrero en Rivera y en Marzo, creo que fue el 8 o el 15 de Marzo, yo hice la primera en Salto. (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Y así comenzaban las primeras ceremonias que Santos iba poniendo en práctica juntando sus experiencias anteriores. En este sentido, el encuentro que él narra que tuvo con la mujer en Tramandaí es relevante porque ahí descubre músicas y la posibilidad de experimentar otras formas de uso de la ayahuasca, no necesariamente ligadas al formato daimista, lo que él más conocía. Santos narra que para él fue "*muito louco*" conocer los formatos en los que utilizaba ayahuasca la mujer de Tramandaí. Por ejemplo, ella utilizaba música clásica, como en las experiencias de Claudio Naranjo (2012). Juntando estas experiencias con las músicas que él mismo tenía, Santos se animó a invitar a unas quince personas para iniciar el modelo de sus propias ceremonias.

Pero, ¿de donde sacó Santos Victorino la seguridad para realizar el trabajo que realiza? Santos se aventuró a proponer un tipo de ceremonias de ayahuasca y de prácticas neochamánicas diferentes a las que se ofrecen en el resto del ámbito neochamánico uruguayo, no tanto por la especificidad de sus prácticas sino, como dije, por el hecho de no provenir estrictamente de una tradición o linaje concreto dentro de las diferentes posibilidades, sino que fue inventando y desarrollando su propio sistema. Esto conlleva un "riesgo extra" en el sentido de no contar con un linaje de "respaldo", una institucionalidad previa, etc. Su convicción proviene, como se expresa de forma prácticamente unánime en estos ámbitos, de la propia planta.

> Sabes porque yo hago ayahuasca? Yo hago ayahuasca porque tuve una única experiencia y por suerte fue una sola y no fue mas. O sea, yo no tengo duda de lo que estoy haciendo, porque yo a través del ayahuasca llegué a lo mas sublime que cualquier ser puede llegar. Que es a eso que se le llama Gran Espíritu, Dios, Yahvé, el nombre que quieras ponerle. Y te digo que lo que uno siente frente a esa presencia, la palabra amor es una mundanidad que no describe absolutamente nada de toda la sobredimensión que uno puede vivenciar a través de ese ser. Ahí me di cuenta que la palabra amor y lo que es Dios... pueden describirlo con todo... ponerle las palabras que quieran pero... y a partir de ahí eso me llevó la propia ayahuasca a un grado de conciencia absoluta. El cuerpo me decía, por favor, no aguanto más, la frecuencia vibracional no lo aguantaba más, y tampoco el cuerpo lo puede resistir mucho tiempo eso porque el cuerpo no te da. El cuerpo no te da. Entonces a partir de ahí que fue un retiro de 9 días tomando ayahuasca, yo hago varios tipos de ejercicios, creo que fue al 7 día o algo así que yo llegué a esa experiencia tamaña, sublime, y absoluta, fue única, irrepetible y absoluta. No tengo dudas de lo que hago. (Entrevista con Santos Victorino, 12 de julio de 2012. Montevideo).

Con esa seguridad se fue formando, tanto un dirigente ayahuasquero, como una nueva institución que ofrece prácticas neochamánicas en Uruguay. Como parte de ese proceso de iniciación, Santos ha recibido su nombre chamánico. Eso sucedió, según cuenta Santos, el 16 de diciembre de 2009, día de su cumpleaños, en Salto. Santos narra que aquella mañana, después de una ceremonia de ayahuasca, junto a una planta de tabaco, recibió, de forma clara, su nombre, aunque en aquel momento no consiguió descifrar su significado. Ahijuna Añan-Güeré fue el nombre que recibió, por lo que recurrió al guaraní para comprender su significado. Según su interpretación, el sentido del nombre refiere a ser "hijo del diablo" o del espíritu antiguo[89].

Pero no alcanza únicamente con comenzar a realizar ceremonias de ayahuasca y recibir un nombre. Es necesario, además de eso, montar una performance, un *setting*. En ese sentido, Santos y Nueva Aurora, adoptan una vestimenta acorde a un imaginario gauchesco, una imagen gaucha/india que remite a la Liga Federal artiguista, proyecto con el cual Santos siente gran empatía. En esta fusión de lo gaucho/indio artiguista con

[89] Ahijuna es una expresión que se puede ver utilizada en el medio rural como forma de reunir "Ah, hijo de una…! Su uso puede ser múltiple según su entonación, denotando ira o admiración. Por otra parte, lo más parecido que he encontrado en alguna referencia guaraní, fonéticamente, es la palabra guaraní "angue", que significa "ánima", y "aña" que refiere al mal, al diablo, pero escrito como lo escribe Santos, no he encontrado referencias explícitas a esas palabras en guaraní. Las consultas que he hecho a hablantes nativos de esa lengua no me han aportado mayores datos que confirmen la interpretación de Santos, pero tampoco la han descartado.

lo espiritual, resulta de esa combinación la utilización de bombachas[90] blancas en el caso de los hombres y de polleras blancas para las mujeres. Hombres y mujeres utilizan camisa blanca también. En la medida en que las personas van frecuentando asiduamente el Instituto, comprometiéndose con el mismo, existen tres colores de pañuelo que complementa la vestimenta de los miembros de la "tribu", como elijen llamarse. Para quienes recién comienzan a dar sus primeros pasos dentro del Instituto el color del pañuelo será rojo. Luego, aquellos que asumen un compromiso mayor pasan a utilizar un pañuelo verde. El tercer y último color de pañuelo es el azul, reservado para aquellos que pueden llevar adelante un papel de liderazgo y conducción de ceremonias, hombres y mujeres medicina. Por ahora, los pañuelos azules son utilizados únicamente por Santos Victorino y Jean Daniel Darricarrere, director auxiliar del Instituto que vive en Paysandú, en el litoral norte del Uruguay.

En pocos años el Instituto ha crecido lo suficiente como para estar presentes de forma estable en tres ciudades de Uruguay, Salto, Paysandú y Montevideo. Más recientemente también están realizando ceremonias en la ciudad de Mercedes. En el caso de Montevideo, el espacio donde realizan las ceremonias ya no está siendo suficiente para albergar allí a todos los participantes de los encuentros quincenales. Algo similar sucede en Salto, donde las ceremonias se realizan en una chacra, de Fabiana, donde vive Santos, sobre la ruta 3. El Instituto cuenta con otro espacio que es necesario acondicionar para cumplir con las necesidades requeridas para las ceremonias. Imbuidos de un espíritu de crecimiento y de participación de cada integrante de forma activa en la vida del Instituto, se han hecho circular diferentes propuestas de organización de la "tribu", tendientes a la institucionalización del Instituto.

Cada una de las tareas, a su vez, tiene una distribución territorial acorde a la presencia del Instituto en las ciudades mencionadas. El modelo de distribución de tareas y perspectivas de crecimiento no distan demasiado de los mecanismos de funcionamiento que se llevan adelante en el Camino Rojo, o mejor dicho, en el Camino de los Hijos de la Tierra, donde existe un consejo integrado por unas 50 personas, con más de 10 hombres y mujeres medicina, es decir, aquellos integrantes "portadores de medicinas" y por tanto, autorizados a conducir ceremonias. En el caso de Nueva Aurora, la perspectiva parece ser similar, es decir, la de formar hombres y mujeres medicina que puedan estar al frente de las ceremonias. La distribución territorial de Nueva Aurora, si

[90] Pantalón ancho y resistente, típico de los gauchos, criollos habitantes de las pampas de la cuenca del plata.

bien han hecho diferentes actividades en varios lugares del país, se ha ido desarrollando a lo largo del "eje de la ruta 3", comenzando por el litoral norte uruguayo. Son ciudades en las que no abundan tanto otras ofertas de tipo neochamánico, aunque en Salto, desde hace algunos años Gustavo Márquez también ofrece diferentes actividades[91].

Imagen 27: Danzas y toques de tambor en Festival de la Ancestralidad, en Salto, en 2013. (Las fotos pertenecen al Instituto Nueva Aurora y me fue autorizado su uso aquí).

Las tolderías chamánicas de poder son una de las formas de convivencia entre los integrantes de Nueva Aurora, retiros que también se llaman Festival de la Ancestralidad, Retiro del Devenir, Retiro de Expansión de Conciencia. Estos retiros se realizan generalmente en Salto en los momentos en que coinciden días feriados, por ejemplo, Carnaval, Semana de Turismo, "Vacaciones de Julio", etc.

Como vimos, Santos tiene un origen ayahuasquero daimista, lo cual no le impidió mantener durante un tiempo fuertes lazos con una institución brasilera contraria a la línea daimista del Padrino Sebastião. La iglesia Nossa Senhora da Conceição, dirigida por Emiliano Días Linhares, más conocido como Guideon dos Lakotas, presenta una forma de trabajo que reivindica la figura de Mestre Irineu y las posibilidades de diálogo con la tradición Lakota, pero se ha convertido en el principal

[91] Gustavo Márquez es uno de quienes participaron con Santos en aquellas primeras ceremonias cuando éste estaba llevando la ayahuasca al Uruguay y realizando ceremonias en Salto. A partir de allí, Gustavo seguiría su propio estilo de trabajo. Más recientemente, en ciudades como Carmelo (Departamento de Colonia, Uruguay), algunos integrantes del Camino de los Hijos de la Tierra vienen ofreciendo diferentes actividades, principalmente temazcales, rezos de tabaco y también algunas ceremonias de medicina. Pero el litoral ha quedado con menos oferta de posibilidades neochamánicas, las cuales Nueva Aurora viene a suplir. Por otra parte, en Rivera, como el mismo Santos lo señalaba, ya existe la posibilidad de participar del Santo Daime, en la iglesia Céu de São Jorge. Hacia el noreste del Uruguay estuvo mucho tiempo la tierra del Camino Rojo, en el departamento de Treinta y Tres, quienes actualmente se mudaron a las sierras que limitan los departamentos de Maldonado y Rocha, sobre la ruta 109. Hacia el la zona metropolitana y la costa Este es donde más ofertas neochamánicas se pueden encontrar.

difamador de ICEFLU en el entendido de que, en esa línea, se comercializa con el Santo Daime, no se respeta la forma de trabajo de Mestre Irineu y, sobre todo, se utiliza marihuana en sus ceremonias, lo cual se convierte en el principal motivo deslegitimante. Guideon dos Lakotas insiste en tener un discurso altamente deslegitimante de ICEFLU, y a esa institución estuvo vinculado Santos y Nueva Aurora durante un tiempo. De hecho, la ayahuasca que él se proveía, provenía de allí.

El vínculo que mantuvo Nueva Aurora con Nossa Senhora da Conceição duró algunos años, hasta que, como cuenta Santos, acabó, producto de una disconformidad de Guideon. Emiliano Dias Linhares, fundador del Centro Espírita Ascensionado Ceu Nossa Senhora da Conceição, tiene gran cantidad de seguidores, con varios centros, institutos o iglesias que lo siguen en Brasil y fuera de ese país. En su convergencia de un imaginario Lakota con los usos de la ayahuasca y la fidelidad a Mestre Irineu, esta institución se ha caracterizado por blasfemar la línea daimista inaugurada por Padrino Sebastião, principalmente por el uso que hacen de la marihuana. ICEFLU, como vimos, ha desarrollado un discurso y prácticas más amplias en el sentido de incorporar nuevos "sacramentos", "medicinas", "plantas de poder". La línea de Gideon enfatiza el uso estricto de la ayahuasca y tiene un discurso ampliamente contrario al uso de la marihuana. Incluso reivindica practicar el "buen Camino Rojo". Este discurso también lo incorpora Santos Victorino y el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, forma institucional (Instituto Espiritual Chamánico) que comparte con otros varios centros pertenecientes a la línea de Gideon dos Lakotas. En 2011, aconteció en la ciudad de San Pablo, un encuentro sobre ayahuasca con participación de académicos y usuarios, líderes de instituciones, etc. El evento fue organizado en buena medida por sujetos más o menos vinculados a las diferentes líneas ayahuasqueras, especialmente en lo que respecta a ICEFLU. Santos Victorino participó de ese evento en San Pablo, lo que habría significado, según su narrativa, la ruptura con Gideon, ya que este no habría simpatizado con la idea de que Santos participara de dicho encuentro. El debilitamiento de la relación hizo que Santos anunciara públicamente su necesidad de asociarse a un nuevo proveedor de ayahuasca, lo cual no tuvo dificultades en conseguir[92]. Su

[92] Luego de distanciarse de esta línea, Santos comenzó una nueva etapa de vínculo estratégico con Takiwasi, el centro de rehabilitación ubicado en Tarapoto, dirigido por Jacques Mabit, al que hice referencia en el capítulo 2. Una de las principales imágenes que Nueva Aurora quiere difundir es la de ser un Instituto abocado al trabajo en rehabilitación de usuarios problemáticos de drogas. En esta línea es que Santos ha viajado a Takiwasi, a participar de un evento con vías de proponer la ayahuasca como medicamento ante la Organización Mundial de la Salud. En esta

distanciamiento de la línea de Gideon fue bien visto en ámbitos daimistas uruguayos, vinculados a ICEFLU.

Por otra parte, para concluir esta sección dedicada al proceso que se va dando en Nueva Aurora, cabe mencionar que para Santos, existen diferentes tipos de chamanes, entre ellos, el chamán "escencialista", modalidad con la que él se identifica. Según Santos, el chamán escencialista es aquel que permite que cada uno pueda desarrollar su "chamán interior". De ese modo, la idea es apostar a que existan más "pañuelos azules" en el Instituto, experimentando, haciendo que cada uno encuentre su propio estilo. En esta línea experimental, en las visitas quincenales de Santos a Montevideo, durante el fin de semana, se llevaron a cabo durante un tiempo tres tipos de ceremonia diferente.

En alguna ocasión, Gonzalo, un frecuentador de nueva Aurora pero también muy afín al Santo Daime, comenzó a ser una de las formas de iniciar la introducción de diferentes modalidades de ceremonias. En su caso, la propuesta fue la de hacer ceremonias de Santo Daime los domingos por la tarde, a las 14hs, antes del horario habitual de las ceremonias "chamánicas" que fueron cambiando de horario de inicio, haciéndose cada vez más temprano (19, 18, 17hs), aunque Santos enfatiza el hecho de ellos ser un Instituto y no una religión. De hecho, ese uno de los motivos por los que Santos optó por eliminar la presencia de imágenes en sus ceremonias, precisamente por que al no tratarse de una religión, entiende Santos, éstas pueden ser superadas. Poco tiempo antes de que Santos tomara esta decisión, yo había participado de una ceremonia en Salto, donde Santos se explayó sobre las imágenes que los acompañaban, incluso presentando una nueva, de un swami. Su interés es, sin embargo, como él insiste, llevar adelante un método científico, ofreciendo diferentes ceremonias de ayahuasca. Así, en Montevideo, los sábados se dedican a las ceremonias de carácter "científico" que llama Santos, donde dice que no se puede esperar nada, que siempre será una "sorpresa" la forma o el contenido de la ceremonia. En ellas se han propuesto distintos ejercicios de concentración, motricidad, etc. Los domingos, como dije, temprano en la tarde serán cermonias de Santo Daime, y más hacia el final de la tarde, vuelven al diseño chamánico clásico. Esto fue así al menos durante un período.

---

misma dirección el Instituto se mueve en el ámbito local, buscando apoyo del gobierno local de Salto, presentándose como alternativa posible para el tratamiento de las adicciones. La disputa por ese tipo de espacios está generalizado en el ámbito neochamánico uruguayo. Particularmente en Salto existen al menos dos líderes ayahuasqueros articulando sus estrategias posibles para alcanzar resultados satisfactorios en ese sentido.

2.1 Primavera

El equinoccio que da inicio a la primavera no pasa desapercibido en Nueva Aurora. Como suele suceder en esas fechas, en Nueva Aurora realizan (en Salto) una jornada que incluye temazcal y ceremonia de ayahuasca. Tuve oportunidad de participar de una de esas jornadas el sábado 21 de septiembre de 2013. Por la tarde habría temazcal, por la noche, ayahuasca.

-¿Y? ¿Vas a hacer temazcal?, me preguntó Santos apenas me vio llegar al lugar. Me cambié de ropa rápidamente, Santos me esperó y me condujo hacia el fondo donde, alrededor del fuego, esperaban Gimena, Lucía, Fabiana y Juan. Entre ellos, Santos y yo, fuimos los participantes del temazcal. Fui saludando uno por uno, girando en sentido horario alrededor del fuego. Esto por que me corrigieron, pues al inicio, saludé a Juan, que era el primero a quien tenía más cerca y al acercarme a Gimena, que estaba al lado, fui hacia ella por el lado equivocado y me advirtieron que lo hiciera dando toda la vuelta, girando así en sentido horario. Todos estaban alrededor del fuego que calentaba las piedras que se utilizarían en el temazcal, enfrentado a la puerta de entrada a la carpa o *inipi* (nombre lakota para referirse a la ceremonia). Los hombres estaban vestidos únicamente con un short, bermuda o calzoncillos. Las mujeres, mas cubiertas, de pollera larga. Para ingresar, lo hicieron primero las mujeres y se fueron acomodando. Para ingresar, Santos indicaba primero apoyar la rodilla izquierda sobre la entrada y realizar los pedidos que cada uno quisiera. Una vez realizados era necesario decir Aho Metakiase (también lakota, muchas veces traducido como “por todas mis relaciones”) y así sí poder ingresar en la carpa de sudor, gateando. En el momento en que cada uno se arrodillaba para entrar a la carpa Santos derramaba sobre las espaldas agua con algunas hiervas que quedaban pegadas a la espalda El sentido atribuido al temazcal es el de entrar en el vientre de la madre tierra, se considera una ceremonia de purificación, de renacimiento. La simbología es la de reingresar al útero materno, un espacio húmedo, cálido y oscuro. Una vez que estuvimos todos dentro, Santos fue trayendo del fuego, de a una, cada una de las piedras que serían utilizadas en esta primera “puerta”, es decir, la primera de 4 entradas de piedras. Se realizan cuatro “puertas” por las cuatro direcciones. Cada vez que Santos se acercaba con una de las “abuelitas”, decía en voz alta “abuelitaaaa” a lo que desde adentro respondían “abuelitaaaa”. Así fueron entrando cada

una de las 5 primeras “abuelitas”, las que conformaron la “primera puerta”. Una vez que estuvieron todas dentro, entró también Santos, encendió el tabaco que estaba armado, e invocando al “gran espíritu” fue haciendo sus rezos o peticiones para esta puerta y este temazcal. Era mi primer Temazcal y también el de Lucía. No sabía como funcionaba, lo fui entendiendo a medida que iba transcurriendo la ceremonia. Al terminar sus palabras Santos pasó el tabaco a Juan, quien lo recibió y antes de hablar pronunció nuevamente las palabras “Aho Gran Espíritu”, forma en que cada uno hace uso de la palabra. También Juan hizo sus pedidos invocando a los ancestros, los espíritus, los elementos, en fin, tanto Santos como Juan hablaron bastante agradeciendo a la “pachamama”, a las abuelas y abuelos, a las medicinas sagradas, a los antepasados y a todas las fuerzas y espíritus que los curan y limpian. Luego de sus palabras me pasó el tabaco y también pronuncié antes que nada las palabras “Aho Gran Espíritu”. Al hacerlo y comenzar a hablar debo haber sostenido de forma incorrecta el tabaco porque Fabiana me corrigió y tomándome la mano derecha donde sostenía el tabaco me lo hizo apuntar hacia el pecho, con la brasa hacia mi. Agradecí, desee buena ceremonia para todos y pasé el tabaco a Fabiana. Esto se repitió hasta que todos habíamos hecho nuestras peticiones. Al finalizar esta ronda de tabaco, con las pierdas al rojo vivo frente a nosotros y la temperatura que iba aumentando, comenzaría a llegar el vapor, al ser derramada el agua perfumada con plantas sobre las piedras a gran temperatura. Un balde lleno de agua con plantas estaba al lado de Santos, quien con una jarra iba derramándola sobre las primeras 5 piedras produciendo gran cantidad de vapor y elevando la temperatura hasta hacerse realmente caluroso, produciendo una gran transpiración. Así pasarían algunos minutos, mientras Santos iba derramando agua sobre las piedras a medida que se perdía temperatura y vapor. Al enfriarse las piedras y no producir ya tanto vapor se pasa a la segunda puerta que consiste en entrar nuevas piedras al rojo para seguir produciendo vapor. Esta vez salió Juan y fue él quien trajo las piedras, nuevamente anunciando cada vez que traía una “abuelitaaaa”, a lo que todos respondíamos desde dentro “abuelitaaaa”. Esta vez fueron 4 las piedras que entraron. El procedimiento se repetiría, aunque sin tabaco. Al terminar de entrar las piedras Juan ingresó e hizo sus pedidos. Pronto comenzó a volcar agua sobre las piedras. Era la segunda puerta.

Luego, la tercera puerta. Santos entró nuevamente 4 “abuelitaaaaas”, hizo sus pedidos y abrió la posibilidad de cada uno expresarse, cosa que nuevamente comenzó en sentido horario. Después de Santos habló Juan, siempre precedido de “Aho Gran Espíritu”. La tercera puerta estaría comenzando. Gran temperatura, mucho vapor. El

calor era intenso pero soportable, se sentía muy bien allí dentro. Por momentos puede producir algo de "asfixia" o "falta de aire", pero esto se va resolviendo respirando lentamente. Se siente la limpieza que se va haciendo. Llegaría finalmente la cuarta y última puerta, esta vez con 6 piedras, haciendo un total de 19. La ceremonia terminaría con los agradecimientos de cada uno y retirándonos gateando hacia la puerta, nuevamente en sentido horario. Terminamos, y al ir hacia la casa ya era bastante la gente que había llegado para la ceremonia de ayahuasca.

Llegaría la ceremonia de ayahuasca, la cual acabó a la mañana siguiente.

2.2 Una ceremonia

Las ceremonias en Nueva Aurora son con música grabada. En su diseño predomina, como narra Santos, el lenguaje Lakota. Esto, según él, no es casualidad, puesto que "la conexión, mi abuelo ancestral, mi referente ancestral es Lakota. Cuando yo entro en la fuerza de la ayahuasca y llego al gran concejo son todos Lakota."[93] (Santos Victorino).

En una ceremonia típica del Instituto, por ejemplo, de las que se realizan quincenalmente en la ciudad de Montevideo, los fines de semana, en una casa del barrio Cordón, en la zona céntrica, se consume ayahuasca y opcionalmente tabaco, rapé y kambó. Del mismo modo sucedió en la ceremonia que venía narrando en Salto.

[93] Santos ha sugerido en alguna oportunidad, que los charrúas no serían exactamente un grupo originario de las regiones pampeanas, como generalmente se sostiene. El idioma charrúa que se conoce es bastante escaso. Lo que se sabe en Uruguay se limita a algunas cuantas palabras. En alguna ocasión, una profesora de historia de Salto, Ofelia Piegas, quien se ha dedicado muy especialmente a la cuestión artiguista y su vínculo con los charrúas, ha propuesto la posibilidad de pensar el vínculo que podría tener el idioma charrúa con el tronco lingüístico arawak. Esta posibilidad hizo que Santos articulara la idea de que los charrúas serían descendientes del norte, según sus propias palabras, en línea directa con los lakotas. Estas asociaciones Santos las utiliza a menudo. Ofelia Piegas vive en Salto y Santos la ha mencionado en alguna oportunidad con intención de dar legitimidad a su hipótesis. En una oportunidad en que participé de algunas actividades de Nueva Aurora en Salto, aproveché la ocasión para conocer a Ofelia Piegas. Para dicho encuentro, invité a Santos a que participara, quien accedió de inmediato, dado su interés en conocerla. Conversamos los tres en la casa de la profesora, en Salto, mientras nos enseñaba historia a ambos y nos mostraba las diferentes banderas vinculadas al proceso artiguista y las diferentes provincias. Santos le comentó que él había leído algo de ella donde sugería esta asociación de los charrúas con el tronco arawak, pero la profesora no profundizó en ese asunto. Compartimos un rato entre preguntas, comentarios y conocimiento de la gran cantidad de banderas, datos y leyendas sobre sus diseños y colores.

Normalmente en estas ceremonias nocturnas participan una veintena de personas, aunque en Salto pueden ser incluso más. La presencia de hombres y mujeres es más o menos equitativa, aunque por momentos pueda existir cierta mayoría masculina. El público es visiblemente joven, rondando en promedio los 30 años de edad. Para participar de una ceremonia basta con tener el contacto de alguien o simplemente buscar el calendario de actividades a través del sitio web del instituto. Al momento de llegar al lugar para participar de una ceremonia es necesario completar un formulario con datos personales y algunas preguntas, por ejemplo, si la persona sufre alguna patología psicológica, si usa medicamentos, si consume sustancias psicoactivas, etc. Las ceremonias[94] pueden ser en Montevideo, Salto o Paysandú.

Los participantes que se aplican kambó al final de la ceremonia son generalmente entro uno y cuatro o cinco personas. Un número un poco mayor de participantes utiliza el rapé aplicado en medio de la ceremonia por parte de quien la dirige, Santos Victorino. El rapé se aplica en un momento de intensidad de la fuerza de la ayahuasca a través del soplido, con una cerbatana, en cada narina de quien desee utilizarlo. La agenda de actividades del Instituto es bien intensa, pues cada quince días tienen dos o tres ceremonias de ayahuasca en Montevideo, los fines de semana, pero los restantes fines de semana también realizan ceremonias en otros puntos del país, principalmente las capitales a lo largo de la ruta 3 del país, Salto, Paysandú y Mercedes. La cantidad de ayahuasca consumida en estas ceremonias puede variar en función del interés del participante y del formato elegido para la sesión[95].

[94] Estas tenían un costo de $U 600 (seiscientos pesos uruguayos, veinte dólares), valor que en 2014 aumentó a U$ 800 (unos treinta dólares) y que para el 2016 tiene un costo de $U1,100 (poco menos de 40 dólares). Cuando se realizan en el interior del país, por ejemplo en Salto y Paysandú, litoral norte del Uruguay, estas tienen un costo un poco menor. Si al final de la ceremonia el participante quiere que se le aplique kambó, esto tiene un costo de $U 300 (diez dólares), habiendo tenido que colocar esta información en el formulario, como también si desea que se le aplique rapé. Por otra parte, los retiros, festivales, tolderías que realizan habitualmente en Nueva Aurora, donde se acampa por algunos días, realizando temazcales, ceremonias de ayahuasca y otras actividades, tienen un costo mayor. Por ejemplo, la "toldería de carnaval" que se desarrolló entre los días 14 y 17 de febrero de 2015, en Salto, tuvo un costo de U$3,500 (120 dólares, aprox.). En la semana de "turismo" de ese mismo año, en marzo, hubo un retiro en Salto que constó de dos módulos de 4 días cada uno. Participar de cada módulo tuvo un costo de U$3,500. Participando de los 8 días el costo era de U$6,000 (200 dólares). En 2012, por ejemplo, participar de un evento de "apertura y activación del portal de supraconciencia", que conincidía con el 21 de diciembre de ese año, tuvo un costo, por 3 días, de U$1,300 (mil tresicentos pesos uruguayos, que actualmente son 43 dólares, pero que a la cotización de aquél momento eran 70 dólares).

[95] A veces se propone una única ingesta o también administrada en dos o más tomas, siendo la

Santos Victorino irá administrando la dosis a cada participante para dar inicio a la ceremonia, una vez que cada uno esté ubicado en su lugar donde permanecerá a lo largo de la sesión. Todos los participantes de la ceremonia consumen la bebida, excepto Santos Victorino. Esta es una particularidad que se da en este grupo, y algo controversial entre diferentes líderes ayahuasqueros, pues es un entendido general el hecho de que quien dirige una ceremonia de ayahuasca, debe también consumirla a fin, justamente, de conducir adecuadamente lo que está sucediendo.

Sin embargo, es posible abrir el debate a otras maneras de utilizar esta sustancia, que por ejemplo, se asemeje a los trabajos psicoterapéuticos con LSD u otras drogas, donde la sustancia es consumida por el paciente pero no por el profesional a cargo de la sesión. En Uruguay, por ejemplo, la escuela del ensueño dirigido de Desoille llevó a algunos psicólogos y psiquiatras a utilizar LSD en sus prácticas psicoterapéuticas. Aunque en un formato completamente integrado a un trabajo psicoterapéutico pueda resultar válido el hecho de que quien dirija la sesión no consuma la bebida, esto no es de ningún modo aceptado entre vegetalistas y otros/as líderes ayahuasqueros/as y muchas veces es visto, como mínimo, con sospecha y rápidamente se accionan juicios relacionados al desconocimiento de la persona que hace eso, su falta de ética, su intención de lucrar, etc. Esto es lo que se desprende de las conversaciones sobre este punto que he podido mantener entre varios ayahuasqueros del, o vinculados al, Uruguay y también entre algunos investigadores de la temática.

Parecería ser que el hecho de que la ayahuasca sea un objeto, en última instancia, que tiene por detrás toda una narrativa en torno a sujetos que la utilizan "tradicionalmente" de diferentes modos, impide su "desconexión" total con estas modalidades "originales" de consumo. El caso del LSD es un tanto diferente, pues luego de la posibilidad de su producción sintética se desencadenaron una serie de usos "dentro de los consultorios" y su potencial terapéutico (más allá de sus usos 'recreativos') fue desarrollado pero sin encontrarse con esta cuestión de "las formas tradicionalmente adecuadas de su uso". Más allá de que el LSD haya encontrado otras dificultades, como su prohibición, no respondía su uso a ninguna "tradición indígena" particular, por lo que, de algún modo, "nació secularizado", diferente a lo que sucede con la ayahuasca. En definitiva, que quien conduce una ceremonia de ayahuasca tome o no tome la bebida

dosis promedio de unos 150ml, pero este dato no es demasiado significativo ya que la dosis, si bien es importante conocerla, también es algo que cada uno va desarrollando y puede modificar según el interés particular de cada sesión.

junto con el resto de los participantes es una forma más de distinción y disputa.

Le he oído decir a algunos vegetalistas que esa situación es absolutamente reprobable. Esto por supuesto, siguiendo una argumentación dentro de la "tradición". Pues, en el vegetalismo, por ejemplo, se sobreentiende que no podría prácticamente haber sanación o conducción adecuada de una ceremonia de ayahuasca si el vegetalista no la consume junto al paciente. En los ámbitos neochamánicos que he conocido en Uruguay surge la misma interrogante. En vez de ayahuasca, lo que toma Santos Victorino durante las ceremonias es mate. Mientras todos permanecen en sus "viajes", siguiendo la propuesta musical para ese momento, Santos permanece en el entorno, por momento acompañando el ritmo de las músicas, asistiendo a quien lo necesite, pero circulando con su mate. Si bien en muchos ámbitos este hecho genera cierta desconfianza, Santos argumenta que su estilo chamánico no es el de ser un curador, hombre medicina, sanador o brujo, sino, como dije antes, un esencialista, alguien cuya función es únicamente hacer despertar el "chamán interior" de cada uno. Santos entiende que él ya ha hecho su trabajo con ayahuasca y que en caso de querer continuarlo no es en las ceremonias que él ofrece donde eso se realiza. Veamos otros detalles de las mismas.

Las ceremonias pueden acontecer con los participantes sentados en el suelo, usando alguna manta y recostados contra la pared, o también sentados en sillas. A lo largo de la ceremonia, las personas permanecen en sus lugares , pudiendo realizar movimientos con el cuerpo, pero siempre manteniéndose en su lugar. Las personas permanecen en silencio escuchando las músicas grabadas que se ejecutan con un equipo reproductor. La banda sonora a lo largo de la ceremonia recorre diferentes estilos y ritmos, comenzando generalmente con sonidos de la naturaleza, pasando a músicas de estilo New Age y chamánicos, hasta himnos de iglesias usuarias de ayahuasca, como Nossa Senhora da Conceição o el mismo Santo Daime, incluso pasando por músicas de autores populares. Algunos ejemplos de lo que se puede escuchar en una ceremonia típica en Nueva Aurora son las músicas de Terry Oldfield, Oliver Shanti, Cristina Tati, Peter Buffet o incluso, Gustavo Cordera. Por momentos, tanto Santos Victorino como cualquier otro participante que lo desee, puede acompañar las músicas marcando el ritmo con maracas o tambores. La iluminación del lugar está pautada únicamente por una vela que permanece encendida en el centro de la sala, aunque es común que también haya algún otro pequeño aporte de luz baja y cálida, contra las paredes. Otro elemento que conforma los estímulos multi-sensoriales de la performance es, por ejemplo, el uso

de palo santo. En el momento de alcanzar cierto climax de la experiencia, pasadas unas dos horas luego de la ingesta de ayahuasca, se ofrece, para quien quiera, el uso del rape, que Santos soplará con una cerbatana dentro de cada narina de quien lo solicite. En la medida en que los efectos de la ayahuasca van haciéndose menos intensos, quienes lo deseen van pasando hacia otro sector para que se les aplique kambó. Con el gradual retorno hacia un estado ordinario, se van encendiendo algunas otras luces y los participantes pueden ir acomodándose para compartir algunos alimentos que marcan el final de la ceremonia, entre conversaciones e intercambios varios. Cuando las ceremonias suceden en Montevideo, generalmente no se extienden hasta muy tarde en la noche y las personas vuelven a sus casas o incluso algunos comparten un rato más la aún temprana noche montevideana. En otros lugares, como Salto, donde el local de las ceremonias es una casa grande en un sitio algo alejado de la ciudad, éstas pueden extenderse hasta el amanecer, y los participantes pueden recostarse en sus lugares y compartir algunas frutas a la mañana siguiente. Este modelo de ceremonia es el que en Nueva Aurora llaman de "modelo chamánico", pero también hay lugar para ceremonias en el estilo del Santo Daime, o incluso algunas otras más experimentales, donde, por ejemplo, se pueden proponer distintos tipos de ejercicios o actividades a los participantes para desarrollar a lo largo de la ceremonia.

Una característica del líder del Instituto, Santos Victorino, es la constante búsqueda de variaciones en los *settings* de las ceremonias. Así, por ejemplo, durante un período de tiempo hubo imágenes en los locales de las ceremonias que, sin embargo, en determinado momento, fueron retiradas. Santos argumentó que muchas veces las imágenes pueden distraer la concentración del participante de lo que él entiende que debe ser el uso de la ayahuasca, un camino de control del pensamiento.

Las imágenes que pude observar, colgadas de las paredes en diferentes momentos fueron las de Mestre Irineu, Nossa Senhora da Conceição, Jesus y en alguna ocasión también la de algún swami. La imagen de Irineu que he visto en Nueva Aurora es la clásica y más conocida de él, de frente, portando su bastón. La de Nossa Senhora da Conceição es aquella en la que esta figura aparece sobre una medialuna. En el caso de la de Jesús, en los ámbitos neochamánicos en los que he tenido oportunidad de transitar, nunca he visto una imagen suya crucificado, imagen típicamente católica vinculada a la idea de sufrimiento, dolor y sacrificio (en definitiva, símbolo constructor de una idea de culpa, pues ese ser crucificado representa a quien se sacrificó para redimir los pecados del mundo). Contraria a esta idea, las imágenes de Jesús que

aparecen (incluso en iglesias daimistas) tienen una estética, digamos, más "Nueva Era", donde este personaje no aparece sufriendo sino, muchas veces, tocándose el corazón o portando un corazón en sus manos desde el cual emanan rayos de luz o similar.

Por otra parte, más allá de la circulación de imágenes y de la no utilización de éstas, el estandarte de Nueva Aurora que nunca deja de estar presente es, además de símbolo guía de este grupo, también un símbolo nacional uruguayo, una bandera que se conoce como "Bandera de Artigas". Consta de dos franjas azules horizontales en las partes superior e inferior, separadas por una franja blanca en el medio. Estas tres franjas horizontales, azul, blanca, azul, son atravesadas diagonalmente por una franja roja. Este es el único símbolo que siempre es utilizado en las actividades de Nueva Aurora. Veamos de qué se trata este símbolo.

3. Rojo, Azul y Blanco

La "Bandera de Artigas" ocupa un lugar importante en la simbología de Nueva Aurora. ¿Qué es, de dónde viene esta bandera? Siendo estrictos con la historia se debería hablar de *las* banderas de Artigas, pues han sido varias las banderas asociadas a este personaje histórico. El "período artiguista" (1811-1820) es una temática por demás compleja para la historiografía de la Cuenca del Plata y ha sido ampliamente abordado. Aquí simplemente me interesa contextualizar el surgimiento de lo que acabaría siendo un símbolo patrio para el Uruguay y una referencia para Nueva Aurora, la "Bandera de Artigas". El período artiguista se caracterizó por la simultaneidad de conflictos en la región de la cuenca del plata y el apogeo de su proyecto político y vínculo con poblaciones indígenas del territorio que actualmente ocupa el Uruguay y algunas provincias argentinas, principalmente los grupos charrúas y guaraníes. Desde 1810 José Gervasio Artigas[96] comenzó a tener gran notoriedad y relevancia militar y política, llevando adelante sus estrategias, alianzas, triunfos y derrotas para alcanzar su proyecto de Liga Federal, para lo cual fue importante su relación próxima a charrúas y guaraníes. La documentación de este período en lo que respecta a su relación con las grupos mencionados es lo que lo ha conducido a que prevaleciera su identificación como

[96] En el próximo capítulo desarrollo con mayor detenimiento algunos aspectos históricos vinculados a Artigas y su período de apogeo.

Protector de los Pueblos Libres, título con el que fue llamado en el apogeo de su proyecto.

La revolución de mayo de 1810 significó el final del Virreinato del Río de la Plata, creado en 1776. Las invasiones napoleónicas y la deposición del rey Fernando VII de España fueron el escenario de debilidad de la corona, necesaria para asegurar la empresa revolucionaria en las colonias. La revolución de mayo destituyó al virrey, pero no dejó de responder lealmente a Fernando VII, izando todavía la bandera de España. Así, luego de la revolución, la oligarquía porteña mantuvo sus intenciones de control en la región, una vez creada las Provincias Unidas del Río de la Plata. Estos hechos eran contrarios al proyecto autonómico artiguista, de libertad y gobierno propio dentro de la Liga Federal. El proyecto artiguista se hace explícito en las Instrucciones del año 1813, donde deja ver su contrariedad al proyecto de Buenos Aires. El conflicto entre Buenos Aires y Artigas queda pautado y Artigas, continuando con su proyecto, necesita un símbolo que lo distinga de Buenos Aires. Como apunta el historiador uruguayo Agustín Beraza, el primer distintivo artiguista fue el uso del color blanco, pero según este autor, habría que considerar la primera bandera oriental propiamente dicha, aquella utilizada en el sitio de Montevideo (aliado de Buenos Aires) en 1813 (Beraza, 1957:13). Buenos Aires, hasta entonces, contaba con su bandera de dos franjas celestes con una blanca en el medio. Los orientales, por su parte, sitiaron Montevideo portando una bandera con cuatro franjas azules horizontales y tres blancas intercaladas, haciendo un total de siete franjas.

El proyecto de la Liga de los Pueblos Libres comenzaba a tener forma una vez aliadas algunas provincias, como Entre Ríos, liberada del dominio porteño. Llegaría también la hora de Misiones quedar bajo la órbita artiguista, mientras las relaciones con Buenos Aires continuaban siendo conflictivas y múltiples proyectos de gobierno se superponían en la región, incluyendo los intereses imperiales portugueses y brasileros de ocupación del territorio. Surgiría así, la bandera de los Pueblos Libres, el proyecto federal artiguista, que no debía cuentas a ninguna centralidad monárquica o imperial, sino a un conjunto de entidades autónomas y que debía seguir reuniendo provincias aliadas.

Veamos un fragmento de la carta enviada por Artigas al Gobernador de la provincia de Corrientes, en 1815.

> (...) Por lo mismo es necesario que su decisión sea tan declarada como la

> nuestra. Por lo mismo la bandera que se ha mandado levantar em los Pueblo Libres debe ser uniforme a la nuestra, si es que somos unos en los sentimientos. Buenos Aires hasta aquí ha engañado al mundo entero con sus falsas políticas, y dobladas intenciones. Estas han formado la mayor parte de nuestras diferencias internas, y no ha dejado de exitar nuestros temores la publicidad con que mantiene enarbolado el Pabellón español. Si para simular este defecto ha hallado el medio de levantar en secreto la bandera azul y blanca, yo he ordenado en todos los Pueblos Libres de aquella opresión, que se levante una igual a la de mi Cuartel General: blanca en medio, azul en los extremos y en medio de estos unos listones colorados signo de la distinción de nuestra grandesa, de nuestra decisión por la República, y de la sangre derramada por sostener nuestra Libertad e Independencia (...)
> José Artigas
> (Documento de 4 de Febrero de 1815: en Beraza, 1957:125).

Esa sería la primera bandera con que se identificó la Liga Federal. En abril de 1815, la provincia de Santa Fe, ahora a favor de la causa artiguista, izaba una bandera con los colores del artiguismo, pero con una disposición diferente. Así, "De ese protectorado surgió la idea de enarbolar como enseña la bandera de la *Libertad* (...)[que] componíase de una faja blanca en el centro y dos celestes a los lados horizontalmente colocados cruzada en banda por una faja roja" (Lassaga citado por Beraza, 1957:45). Ese mismo año, en Montevideo, Fernando Otorgués (que gobernó Montevideo por algunos meses) izaba una bandera que sería la primera de Montevideo, una bandera tricolor, roja, azul y blanca, pero que pronto sería sustituida por una variante de aquella izada en Santa Fe, sustituyendo el celeste de aquella por el azul. Así, a partir de mayo de 1816 se utilizó en Montevideo una bandera que hoy se conoce como "Bandera de Artigas"[97], blanca en el medio, con dos franjas azules arriba y abajo, y atravesada diagonalmente por una franja roja. Este es el símbolo que utiliza Santos Victorino en Nueva Aurora.

[97] Otras banderas orientales son conocidas e incluso existen diferentes versiones sobre los momentos en que fueron izadas y sus diseños. Ver, por ejemplo, los trabajos de Agustín Beraza (1957) y de Jacinto Carranza (1950). En definitiva, en la Provincia Oriental se usaron, en 1815, tres banderas diferentes, entre las cuales una con franja diagonal.

Imagen 28: Santos Victorino con la Bandera de Artigas de fondo. Nótese que la misma está en sentido vertical y no horizontal. (Foto del autor, febrero de 2015, Montevideo).

Según Beraza, los colores rojo, azul y blanco, aparecen en el Río de la Plata en el año 1806, con la invasión inglesa (Beraza, 1957:99). Estos colores fueron de amplia utilización y significados en diversos frentes. No fue casualidad, siguiendo a Beraza, que Artigas eligiera estos colores, ya arraigados en la Banda Oriental y que al mismo tiempo se contraponían de forma evidente a los colores de Buenos Aires. El blanco de la paz y el rojo de la guerra son, según interpreta Beraza del documento de 1815, resignificados por Artigas, significando entonces el blanco "la distinción de nuestra grandeza", el azul, la "decisión por la República" y el rojo, "la sangre derramada para sostener nuestra libertad e independencia" (1957:104).

Ahora bien, en Nueva Aurora, atribuyen un sentido un tanto diferente a esta bandera, asociándola claramente al vínculo de Artigas con los charrúas. La interpretación que hace Santos Victorino de los hechos históricos enfatiza en la relación de estos con aquel, haciendo que la bandera se trate menos de un símbolo de guerra y más de un símbolo de paz, pues su simbología estaría estrechamente relacionada a la influencia de los charrúas sobre Artigas. Para Santos, las franjas azules de arriba y abajo representan el cielo y la tierra respectivamente, o la dimensión espiritual y la "Madre Tierra". La franja blanca del medio representa a todo lo que vive entre el cielo y la tierra. La purificación necesaria para transitar de una dimensión a la otra, para

acceder al estado espiritual deseado, se alcanza recorriendo el Camino Rojo, representado por la franja diagonal de la bandera.

Según Santos, esta simbología proviene de los charrúas, y por este motivo, estos no atacaban aquellos campamentos donde divisaran esa bandera.

3.1 "Van a ver un montón de indios, está lleno de indios"

Escuché varias veces a Santos diciendo frases como las de este subtítulo. Pero ¿Indios? ¿En Uruguay? ¿Acaso la historia, el imaginario hegemónico e incluso cierta antropología, no se han preocupado por dejar claro que "no hay indios en Uruguay" (Vidart, 2012)?

En Nueva Aurora emerge una narrativa charrúa diferente a las conocidas en Uruguay, tanto por la posición charruísta de algunas agrupaciones como por el rechazo generalizado del que son objeto. La opción de Santos Victorino, y a través suyo, de Nueva Aurora, es la de imaginar el territorio de la cuenca del plata en términos de su ocupación charrúa y del pensamiento federalista artiguista, el de la Unión de los Pueblo Libres. De allí escoger la bandera de la Liga Federal como principal emblema del Instituto.

La ascendencia charrúa de Santos, a través de su abuela paterna, opera en él el interés y legitimidad para adscribirse a una tradición que acciona en el Uruguay una serie de problemáticas vinculadas a su historia y construcción identitaria. Una de las primeras acciones de la República Oriental del Uruguay, con su primer gobierno asumido en 1830, consistió en una acción por parte de las fuerzas gobernantes, de eliminar al conjunto de indígenas charrúas que andaban por las praderas del nuevo territorio nacional. Los hechos se conocen como la masacre de Salsipuedes (nombre del arroyo donde sucedió la matanza) de 1831.

En alguna medida, desde diferentes ámbitos, se han producido discursos legitimantes de las acciones llevadas adelante por el gobierno de Fructuoso Rivera, en el entendido de que era necesario encontrar soluciones para alcanzar los intereses del nuevo Estado-nación, que veía en esa población charrúa un impedimento para lograrlos. Veamos, por ejemplo, como narra los acontecimientos el historiador Eduardo Acosta y Lara.

> Asegurada nuestra independencia en los campos de Ituzaingó y las Misiones, y luego de los mandatos provisorios de Silvestre Blanco, Rondeau y Lavalleja, fue electo para ocupar la Presidencia de la República el general Fructuoso Rivera, (octubre 24 de 1830). Pero en tanto se encauzaba la vida institucional de la capital y centros poblados, el panorama de la campaña era tremendamente crítico. Veinte años de guerra, saqueo y confiscación, habían terminado por abolir las leyes y toda forma de garantía individual, proliferando la barbarie como en los lejanos tiempos de las vaquerías de Cerro Saenz. En ese estado de cosas se hizo impostergable el envío de un cuerpo expedicionario que restableciera el imperio del orden y la legalidad, normalizando las condiciones de vida del medio rural. Esta expedición vino a ser una redada de elementos del mal vivir en la que cayeron los charrúas, no porque se los considerara como tales, sino porque formaban una colectividad montaraz, estancada en el más oscuro de los primitivismos, desdeñosa de la ley, temible por sus incursiones, y reacia a los planes de trabajo y convivencia pacífica que demandaban las necesidades del país. Vale decir entonces, que cualquier gobierno llamado a regir los destinos de la República, habría tenido que abocarse a la reducción de aquellos indígenas, como etapa previa al logro del bienestar nacional. Ineludible la condicionante de que quienes se interesaban en comprar u ocupar tierras las querían sin indios. (...) Comparada pues con las que se cumplieron en el Período Colonial, la campaña de 1831 está respaldada por los mismos argumentos y merece idénticos reparos. Ahora como en tiempos del virrey Avilés, la ocupación de tierras demandaba el arreglo previo del problema indígena, y éste no pudo tener otra salida práctica e inmediata que la que se le dio. En el reverso queda la incógnita de si los charrúas apresados o muertos, en su gran mayoría veteranos de las guerras de la Independencia y de la conquista de las Misiones, eran culpables, todos ellos y en que grado, de las hostilidades que determinaron la represión (...). (...) ¿Adivirtió Rivera que los caciques charrúas apoyarían a una eventual revolución contra su Gobierno, decidiéndose entonces a ponerlos bajo control o a borrarlos del mapa? Eso sí, es totalmente incierto que la salida a campaña fuera motivada por un levantamiento de los dichos indígenas, como lo ha pretendido un calificado historiador. (Acosta y Lara, 1998:1-2) (cursivas mías).

La campaña de 1831 a la que se refiere Acosta y Lara marca un acontecimiento dramático para la narrativa del Estado-Nación Uruguay. El fragmento está lleno de detalles y asuntos de los que sería preciso ahondar en cada uno, pero lo que me interesa aquí no es tanto la indagación histórica exhaustiva sino presentar los hechos que determinan la consecuente producción de diferentes narrativas en torno suyo. Independientemente de la postura de Acosta y Lara importa señalar aquí que estamos frente a un hecho por demás significativo en la construcción de una novel nación blanca que se enfrentó al “problema indígena”. La pregunta con la que concluye la cita de Acosta y Lara resulta un argumento interesante para otras lecturas de los mismos hechos, ya no entendidos estos únicamente como el natural avance de un moderno sistema legal que garantizara el desarrollo a través de la propiedad privada y la imposición de las

garantías para el "bienestar nacional", sino también observándolos como la reacción de Rivera ante unos posibles grupos que pudieran emprender un movimiento revolucionario contra su gobierno. Si bien Acosta y Lara insinúa que tal levantamiento no habría existido, la posibilidad de pensarlo contribuye a la interpretación que se da de los hechos en el sentido de profundizar los vínculos que los charrúas habían tenido con Artigas y su proyecto, en definitiva, diferente al modelo de la novel República Oriental del Uruguay.

Lo que importa señalar respecto a estos hechos es que ocupan un lugar "abierto", de disputa semántica. Estas disputas por las reinterpretaciones del pasado son precisamente las que se vehiculizan a través del dispositivo del neochamanismo. El "problema" es que las narrativas emergentes dentro del neochamanismo pueden proponer ciertas interpelaciones a las narrativas dominantes producidas dentro del marco de las historiografías oficiales de los diferentes Estados, pero en un lenguaje y con unas argumentaciones que acuden a un tipo de asociacionismo y comprobación de los hechos diferentes a los que valida la metodología histórica moderna.

¿Cómo haría Alejandro Corchs para convencer epistemológicamente de que las fechas correctas de la muerte de sus padres eran aquellas que él recibió en su visión y no las que se documentaban oficialmente? ¿Cómo haría Santos Victorino para mostrar la influencia charrúa en el diseño de la "Bandera de Artigas"? ¿O Alejandro Spangenberg para convencer de que realmente Artigas había sido iniciado en el Camino Guaraní? Estas son precisamente las memorias en disputa, las historias en disputa, los encuentros de interpretaciones y el resurgimiento de nuevas formas de vincularse al pasado que son articulados por el neochamanismo. Los resaltados en cursiva de la cita anterior, "imperio del orden" y "problema indígena", solo pretenden señalar que los hechos que se narran dan cuenta justamente de un encuentro donde no parece haber abundado la reflexividad del nuevo ocupante de los territorios. Para esos criollos impulsores de los modernos Estados nacionales *su* orden fue precisamente un imperio, y los ocupantes originarios de los territorios que se pretendía explotar, un *problema*, que, por supuesto, requería de una *solución final*.

Antes de profundizar en estos aspectos, conozcamos un poco más los detalles de los acontecimientos a los que me estoy refiriendo, productores de múltiples apropiaciones y construcciones de sentidos en torno a ellos. Sobre los hechos de Salsipuedes, en el marco de la campaña de 1831, continua narrando Acosta y Lara:

> la operación contra los charrúas, sólo fue viable atrayéndolos a una celada, ya que no podía pensarse ni en acorralarlos ni en que se prestaran al combate franco, a campo abierto, que por otra parte hubiera exigido un elevado costo de vidas. Correspondió al general Laguna la tarea de internarse en el desierto y trabar contacto con algunos de los principales caciques, apalabrándolos en nombre de Rivera para apoyar el Gobierno en una supuesta próxima guerra con el Brasil. La jerarquía de Laguna y su particular amistad con el cacique Juan Pedro lograron sus frutos. Convencidos de lo formal de la invitación, accedieron los indígenas a trasladarse con sus tolderías hasta las Puntas del Queguay, Potrero del Salsipuedes, donde el Presidente los esperaba para acordar los planes del evento.
> Merced a un sigilo cuyos fines no alcanzamos a comprender, nada trascendió al público, ni de las negociaciones de Laguna, ni de lo ocurrido en los dos o tres días que los charrúas permanecieron acampados con las tropas que habrían de acometerlos, ni de los detalles del combate en sí (Acosta y Lara, 1998:2-3).

Nada trascendió al público, dice Acosta y Lara. El telón se cierra en el instante previo al desenlace de los hechos, dejando al espectador fuera de escena. Solo la imaginación y la especulación podrán adivinar lo que sucede en esos momentos fuera de la historia. Es ese mismo ocultamiento, ese no ver, no saber lo que sucede, lo que activa las múltiples narrativas, es un vacío que debe llenarse con diferentes sentidos. La muerte está aconteciendo, y de ella emana el mito, como la flor, de la tierra. Luego de los hechos sólo nos queda la versión del victorioso. Lo que el público asiste es una noticia publicada en el diario "El Universal", de Montevideo, el día 18 de abril de 1831, donde aparece el parte oficial de Rivera relativo al combate del día 12 de abril en Salsipuedes. Hasta el propio lugar escogido parece formar parte de una pensada e irónica escenografía, sal-si-puedes[98].

> Cuartel general, Salsipuedes, Abril 12 de 1831.
> Después de agotados todos los recursos de prudencia y humanidad; frustrados cuantos medios de templanza, conciliación y dadivas pudieron imaginarse para atraer á la obediencia y á la vida tranquila y regular á las indómitas tribus de Charrúas, poseedoras desde una edad remota de la mas bella porción del territorio de la Republica; y deseoso, por otra parte, el Presidente General en Jefe de hacer compatible su existencia con la sujeción en la que han debido conservarse para afianzar la obra difícil de la tranquilidad general; no pudo temer jamás que llegase el momento de tocar, de un modo práctico, la ineficiencia de estos procederes neutralizados por el

[98] José Eduardo Picerno señala la ventaja que tenía el ejército de Rivera al escoger ese lugar, "por eso quería que cruzaran el Queguay por el Paso Sauce, porque al sur, el terreno se hace más limpio, con mayor visibilidad, y permite una acción envolvente como la que planeaba Rivera" (Picerno, 2008:275). Además, Picerno señala las ventajas que tendría Rivera al escoger un lugar rodeado de propietarios tierras a favor de Rivera que, en cualquier caso, podrían servir como alojamiento, descanso y alimentación de sus tropas (2008:275).

> desenfreno y la malicia criminal de estas hordas salvajes y degradadas. En tal estado, y siendo ya ridículo y efímero ejercitar por mas tiempo la tolerancia y el sufrimiento, cuando por otra parte sus recientes y horribles crímenes exigían un ejemplar y severo castigo, se decidió á poner en ejecución el único medio que ya restaba, de sujetarlos por la fuerza. Mas los salvajes, ó temerosos ó alucinados, empeñaron una resistencia armada, que fue preciso combatir del mismo modo, para cortar radicalmente las desgracias, que con su diario incremento amenazaban las garantías individuales de los habitantes del Estado, y el fomento de la industria nacional, constantemente depredada por aquellos. Fueron en consecuencia atacados y destruidos, quedando en el campo mas de 40 cadáveres enemigos, y el resto con 300 y mas almas en poder de la división de operaciones. Los muy pocos que han podido evadirse de la misma cuenta, son perseguidos vivamente por diversas partidas que se han despachado en su alcance, y es de esperarse que sean destruidos también sino salvan las fronteras del Estado.
> (...)
> Fructuoso Rivera
> Exmo. Gobierno de la Republica.
> (Documento en: Acosta y Lara, 1998:50).

Y algunos pudieron salir, dejando nuevamente abierto ese espacio semántico. La narrativa tiene un poder mítico innegable. La historia no terminaría allí, ya que luego otras campañas, como las del sobrino de Rivera, Bernabé Rivera, iría tras los sobrevivientes, aunque finalmente resultaría muerto por los charrúas. Estos episodios son, por supuesto, hechos históricos harto narrados por la historiografía nacional. Quienes aportan muy buena cantidad de documentos sobre estos episodios son los citados Acosta y Lara (1998) y Picerno (2008). Sus obras son fuentes documentales importantes, aunque sus estilos narrativos son claramente diferentes. Lincoln Maiztegui Casas, en un intento de interpretación "equidistante", hace "una história política del Uruguay" y, sobre los sucesos de Salsipuedes dice,

> El episodio de Salsipuedes es todavía un motivo de polémicas. Un sector de historiadores e intelectuales defiende la actitud de Rivera, sosteniendo que la neutralización de aquellos charrúas era una necesidad pedida a gritos por todo el entorno social. Afirman, además, que 40 muertos, o algo más, [la cifra es motivo de polémicas] no autorizan a hablar de 'genocidio', y sostienen que Rivera trató con humanidad a los prisioneros. (…)
> Desde otras tiendas políticas y desde las asociaciones culturales de raíz indígena (…) se pone de manifiesto la extrema vileza de los procedimientos, la insensibilidad racista de los autores (Bernabé, en carta a su tío, hablará de 'jarana contra los charrúas') y lo inútil de la matanza ante lo inofensivo de unos pocos cientos de indígenas dispuestos a pactar (Maiztegui Casas, 2014:255).

No es mi intención ahondar en los complejos meandros y controversias que se

producen desde los diversos abordajes historiográficos, sino señalar el lugar que tienen estos hechos en tanto productores de unas mitologías nacionales específicas y, por lo tanto, de múltiples reinterpretaciones y formas de vivenciarlas. Lincoln Maiztegui Casas, interpretando los hechos como una sucesión de episodios que de todos modos serían llevados adelante, sea por Rivera o por cualquier otro que haya tenido que enfrentarse a tal situación, prácticamente pone punto final a la historia cuando afirma que,

> Los charrúas, como nación, desaparecieron así de la historia. Bernabé Rivera fue enterrado en el Cementerio Central, como un héroe, con un monumento y un poema de Acuña de Figueroa [autor de la letra del Himno Nacional uruguayo] que enaltece su memoria. Inmediatamente después de Salsipuedes, Fructuoso Rivera envió a su amigo Julián de Gregorio Espinoza algunas chucherías capturadas a los charrúas con una carta en la que decía, en tono casi melancólico: 'conserva esas memorias de esa tribu salvaje que ya no existe'. (Maiztegui Casas, 2014:256).

Sin embargo, la cuestión indígena en el Uruguay adquiere gran relevancia en la últimas décadas, luego de los procesos de retorno de las democracias en el continente, las respectivas reformas constitucionales y el marco del Convenio 169 de la OIT, de 1989. Esa será el contexto de reemergencias de identidades indígenas en el Uruguay, como muestra, por ejemplo, el trabajo de Andrea Olivera entre las diferentes agrupaciones charrúas en ese país (Olivera, 2014). Desde una perspectiva decolonial, Olivera observa el proceso de crecimiento de las identidades charrúas en el Uruguay y se pregunta, entre otras cosas, qué significa ser indígena hoy en Uruguay (2014:142), y agrego, en el contexto descrito por José Basini sobre imágenes indias y versiones étnicas en el Uruguay, cuya tesis de doctorado en antropología se intitula, precisamente, "Indios num país sem indios" (Basini, 2003), o sea, ¿cómo se aborda la cuestión indígena en el Uruguay? Es que, como afirmé antes, la historia e imaginarios hegemónicos han producido una imagen de país blanco, sin indios. Pues bien, Olivera identifica cuatro "ejes de entrada" a la identidad indígena (charrúa): el genealógico, el político, el ecológico y el espiritual.

Aunque Olivera se refiere específicamente a las diferentes agrupaciones charrúas (miembros y no miembros del CONACHA[99]) y, en nuestro caso, Santos Victorino no forme parte de ninguna de estas agrupaciones, se observa, en su discurso, que los cuatro ejes mencionados por Olivera están presentes en su proceso

[99] Consejo de la Nación Charrúa. Para más información ver, http://consejonacioncharrua.blogspot.com.uy

identificatorio, incluso radicalizados al punto de defender su postura de “quedarse solo”, sin agruparse, ya que él entiende que, de hecho, los charrúas, nunca tendieron al agrupamiento.

Imagen 29: Cartel en el local de Nueva Aurora en Salto que dice “Somos los ancestros del ayer que retornamos”. (Foto perteneciente a Nueva Aurora y autorizado su uso aquí).

Para finalizar este capítulo y dar paso al próximo y último, considero que el siguiente ejemplo es una buena muestra de las especificidades que plantea el dispositivo del neochamanismo y las interrogantes que genera: al campamento que se realiza en las Búsquedas de Visión del Camino de los Hijos de la Tierra (hasta abril de 2015 realizados en la anterior tierra en el departamento de Treinta y Tres) se lo conocía como “campamento de indios”. Para llegar hasta allí, si no se dispone de vehículo propio, la recomendación era la de tomarse un taxi en la ciudad de Treinta y Tres e indicar al conductor que se deseaba llegar al “campamento de indios”. Pero ¿quiénes son los indios en el Uruguay? ¿Cómo es que en una ciudad se conoce la existencia de un “campamento de indios” cuando estos “indios” no tienen necesariamente un vínculo especialmente estrecho con quienes reivindican desde la década de 1980 en el Uruguay una identificación, justamente, como indios charrúas?

Las anacrónicas afirmaciones de Daniel Vidart de que “no hay indios en el Uruguay” (Vidart, 2012) y su conocida postura, contraria a la aceptación de las formas de identificación de varios grupos charrúas en el Uruguay, han contribuido a perpetuar unas formas de clasificación social que no contribuyen a la comprensión de las complejidades de los mecanismos de construcción de identidades en el siglo XXI. Pero

entre el “no hay indios en el Uruguay” de Vidart, y el “campamento de indios” del Camino de los Hijos de la Tierra, o el “van a ver un montón de indios, está lleno de indios” de Santos Victorino, están los “¿verdaderos?” indios charrúas luchando por su reconocimiento en cuanto tales ante un Estado sordo a sus demandas. Haber escrito verdaderos entre comillas y como pregunta no responde a una intención esencialista que pretenda determinar si ellos son o no son verdaderos charrúas, sino que quiere dar cuenta de que son ellos, los charrúas organizados en torno al CONACHA y otros grupos, quienes, desde el activismo político luchan por su reconocimiento como tales y porque el Estado uruguayo ratifique el convenio 169 de la OIT. Mientras “no hay indios en el Uruguay” y el “campamento de indios” tiene 90 hectáreas, los “indios” en Uruguay no tienen derecho a reivindicar “sus tierras” (proceso que han iniciado abriendo la posibilidad de obtener 2000 hectáreas en las tierras de Salsipuedes). Los proyectos de unos y otros “indios” parecen divergir, o al menos, cada uno se vincula a la identidad charrúa a través de los diferentes ejes planteados por Olivera.

¿Esto significa que unos forman parte de un proceso decolonial y otros no, o que unos estén dentro de la construcción de un paradigma otro y los otros no? Aunque sus estrategias discursivas y alianzas políticas sean diferentes, incluso aunque sus proyectos puedan ser diferentes, unos y otros se necesitan mutuamente porque retroalimentan la producción de discursividades e imaginarios favorables a ambos, ¿o no? En definitiva, el dispositivo del neochamanismo vehiculiza una serie de discursos y prácticas que ¿posibilitan una forma de decolonización del conocimiento?

Veámoslo en el próximo capítulo.

Capítulo 6

El dispositivo del neochamanismo entremedio de la (de)colonialidad.

El neochamanismo surge en momentos de profunda transformación de paradigmas y epistemologías en muchas áreas del conocimiento, las artes y la política, proceso iniciado a partir de la segunda mitad del siglo XX. Se lo caracteriza principalmente (como hemos señalado en otras oportunidades[100]) por la incorporación de tecnologías provenientes de las poblaciones nativas del continente americano - aunque también existen neochamanismos no americanos. "Lo indígena" pasa a ocupar un lugar hacia donde mirar y aprender para construir modelos diferentes a los hegemónicos desarrollados desde la modernidad/colonialidad. Las epistemologías indígenas pasan gradualmente a tener mayor visibilidad y proponer unas miradas otras, interpelantes de las epistemologías euro-estadounidenses hegemónicas impulsoras de la modernidad/colonialidad.

No veo el neochamanismo estrictamente como una categoría clasificatoria, sino como el dispositivo que resulta de la aproximación inter-epistemológica que se produce/y es producida por, los principales giros en los paradigmas "occidentales" o "modernos" y que tienen a "lo indígena" como principal argumento, y más específicamente, la circulación de sus técnicas "chamánicas" tales como el uso de plantas de poder y otros rituales. El neochamanismo se expande y consolida por el mundo entre consumidores occidentalizados, en buena medida entre sujetos blancos de sectores sociales privilegiados, con capital cultural, social y económico que les permite

[100] Neoshamanism is a set of discourses and practices involving the integration of indigenous (especially American) shamanic and psychotherapeutic techniques by people from urban, Western contexts. It has emerged, like other New Age modes of spirituality, in opposition to the materialism and positivism of European modernity and presents as central the idea of reconnecting panindigenous ancestral knowledge that people of the West had purportedly forgotten. It results in large measure from the circulation of literature on shamanism, altered states of consciousness (often, but not always, involving the use of psychoactive drugs), and the possibility of generating new psychotherapeutic modalities (Scuro, Rodd, 2015:1).

dar rienda suelta a sus inquietudes existenciales, a buscar nuevos horizontes en las experiencias de expansión de la consciencia que permiten las plantas de poder u otras técnicas neochamánicas.

Dicho esto sobre el neochamanismo surge la interrogante de cómo se producen posibilidades decolonizadoras del conocimiento y en qué medida el neochamanismo posibilita formas de (de)colonización del conocimiento. Desde la perspectiva de Walter Mignolo y el paradigma de la modernidad/colonialidad, una forma de decolonización del conocimiento surge a través de la producción de lo que él llama un "paradigma otro" (Mignolo, 2013). Un paradigma otro no es, como señala Mignolo, otro paradigma. Otro u otros paradigmas, suponen para el semiólogo la continuidad de un pensamiento basado en un modelo racional europeo, donde los paradigmas se suceden al estilo descrito por Kuhn. Esa, según Mignolo, es la forma del pensamiento europeo. Sin embargo, un paradigma otro no responde a estas secuencias lógicas. Mignolo llama paradigma otro "a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad", y contrasta, "más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad" (Mignolo, 2013:20). El paradigma otro, apunta Mignolo, "es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. (…) Un 'paradigma otro' es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento 'emergentes' (Mignolo, 2013:20). El paradigma otro que plantea Mignolo "ya no puede reducirse a un 'paradigma maestro', a un 'paradigma nuevo' que se autopresente como la 'nueva verdad'". Y concluye, "La hegemonía de un 'paradigma otro' será, utopísticamente, la hegemonía de la diversalidad, esto es, 'de la diversidad como proyecto universal' y no ya un 'nuevo universal abstracto' (Mignolo, 2013:20).

Pensar al neochamanismo en relación al paradigma de la modernidad/colonialidad, no es únicamente una forma de aplicar un "marco teórico" a una "realidad" en estudio. Pensarlos uno en relación al otro es pensarlos a ambos en tanto discursividades, que por momentos pueden encontrar líneas convergentes, por otros, divergentes. El dispositivo del neochamanismo está atravesado por posibilidades de visibilidad, enunciación y subjetivación que pueden tender, tanto a direcciones decoloniales (y en ese caso, aproximarse al polo 'paradigma otro'), como a su contraria neocolonial, reproduciendo así las modalidades de la modernidad/colonialidad. Pero los dispositivos, como vimos, no son objetos claramente identificables, o mucho menos,

estáticos, sino que, por el contrario, son disposiciones de líneas, direcciones, tensiones o fuerzas que van produciendo fugas, rupturas o sedimentaciones, y también "conectores". Pues ese "conector", para el caso de la construcción de un paradigma otro, lo identifica Mignolo como la experiencia de la colonialidad, es decir, lo que el paradigma otro conecta son aquellos proyectos o emergencias subalternizadas, marcadas por la colonialidad.

Por otra parte, el dispositivo del neochamanismo es un espacio abierto y heterogéneo. Sus márgenes o límites no son precisos, aunque sí podría serlo un "núcleo/conector[101]" a partir del cual orbitan múltiples imágenes, discursos o prácticas cuyos sentidos (o mejor dicho, cuyos proyectos) no necesariamente convergen. Un denominador común que escogí para desarrollar las argumentaciones de esta tesis tiene a los usos de plantas de poder y la realización de rituales o prácticas asociadas a poblaciones indígenas como "núcleo/conector" del dispositivo del neochamanismo.

Entonces, transitar el dispositivo del neochamanismo teniendo presente el paradigma otro, es encontrar posibles puntos de contacto, conexiones, superposiciones y transformaciones, pero también identificar líneas con direcciones divergentes, líneas

[101] Aunque la idea de dispositivo, en su sentido más deleuziano, no remita necesariamente a una centralidad, sino más bien a líneas y fuerzas, entiendo que, a los efectos de este trabajo, se hace necesario pensar un "núcleo" que, de algún modo, intente dar cierta forma o especificidad al dispositivo del neochamanismo. Lo que quiero decir es que la idea de núcleo y de elementos orbitantes en torno suyo da cuenta de unas formas, digamos, de "mantener un círculo" de "sacralidad". O sea, si bien el dispositivo no es circular y sus líneas van en diferentes direcciones y se conectan con otros ámbitos, mantener un "núcleo" ayuda a pensar en qué medida se está más próximo a lo que intento acotar como dispositivo del neochamanismo. Siendo más claro aún, y específicamente en lo que respecta a las "plantas de poder" o al uso de "alucinógenos": mientras éstas se utilicen en ámbitos rituales como los que son descritos aquí, remiten a esta idea de neochamanismo. Sin embargo, en la medida en que sus usos puedan "alejarse" de este estilo (por ejemplo, cuando se utilizan en ámbitos más vinculados a lo "recreativo", en forma de sustancias sintéticas, continuarán remitiendo de algún modo a un "neochamanismo", pero ya de una forma muy lejana, menos perceptible –aunque varios puedan transitar. Como ejemplo de estas "lejanías" (aunque no tan lejanas) se pueden pensar las *raves*, o diferentes formas de convivencia recreativa que, sin embargo, están cargadas de elementos de sacralización. Un ejemplo puede ser visto en el trabajo sobre este tipo de fiestas realizadas en Montevideo, que llevó a cabo Gabriel de Souza (2006). Más preocupado con los aspectos secularizados y secularizantes del reencantamiento de la naturaleza que se observa en las culturas cannábicas en Uruguay, está el ejemplo de un artículo de Nicolás Guigou (2012). Desde otra perspectiva, que se aleja de las miradas en torno a los procesos de sacralización y se acerca a la de los aportes en torno a las violencias y las políticas de "reducción de daños" (volviendo a las "drogas de síntesis") un equipo de investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE-UdelaR) coordinado por Marcelo Rossal y conformado por Giancarlo Albano, Luisina Castelli, María Noel Curbelo y Emmanuel Martínez, en convenio con la Junta Nacional de Drogas, está mostrando avances de investigación en torno a los usos de este tipo de sustancias en Montevideo (Albano, *et al*., 2015).

que atraviesen a cada uno de esos espacios pero que conduzcan a la formación de otros, no necesariamente conciliables.

Por ejemplo, en lo que respecta a algunos discursos que permean al neochamanismo, como su reenncatamiento de la naturaleza, se podría decir (como ya ha sido enfatizado) que ese sea uno de los más "claros" componentes discursivos que propone unas formas otras de relacionamiento con las modalidades más típicamente capitalistas de extractivismo y consumismo, donde la naturaleza es poco más que una exterioridad explotabe proveedora de recursos. En el neochamanismo, en cambio, al adoptar una visión ecologista y reencantada, "la naturaleza", lejos de ser una exterioridad explotable, pasa a ser el ambiente mismo en que se desarrolla la vida, entendida en un sentido de totalidad de la que se forma parte. El ambiente, en el neochamanismo, se entiende en tanto organismo vivo, en desarrollo, donde todo está animado y donde cada parte forma parte de un Todo. Esto lo vimos en el capítulo uno y es uno de los trazos más claros donde se puede identificar una "anti-modernidad" en el neochamanismo, aspecto que ha sido ampliamente abordado[102].

Sobre otros puntos, como los que respectan a las relaciones de género, se abren una serie de interesantes reflexiones. Se observa en los ámbitos neochamánicos una clara dualidad masculino-femenino, donde se subrayan, más que las "equidades" o "igualdades", las "complementareidades" y "especificidades" de cada uno. Una característica de esta dualidad es que, contraria de algún modo a las militancias de algunos feminismos, reintroduce el lugar de "lo femenino", y por lo tanto, de la mujer, en relación directa con su "sacralidad" en tanto "madre", "reproductora", en contacto con los "fenómenos naturales", como las fases lunares, etc. Un claro ejemplo de esto tiene relación con el sentido que muchas veces se atribuye en estos ámbitos a la menstruación, en tanto "ofrenda de sangre" o "conexión con la luna". En buena medida, en el neochamanismo se reintroducen discursos de género que re-atribuyen especificidades y asociaciones (hombre-fuerza; mujer-naturaleza) generando diferentes perspectivas dentro de los feminismos y que merecen mayor detenimiento[103].

[102] Este es uno de los puntos más repetidos por la literatura como trazo identificatorio del neochamanismo, y por eso no lo desarrollo aquí. Algunas reflexiones sobre este punto las he realizado en otros trabajos (Scuro, 2012b).

[103] Por supuesto que la complejidad de esta temática no es abordada aquí. Solamente menciono trazos discursivos que emergen en el dispositivo del neochamanismo y que merecen, cada uno, de una amplia profundización. Evgenia Fotiou adelante algunas reflexiones sobre estos asuntos cuando se refiere a las atribuciones de género a la ayahuasca y otros asuntos, como lo

Pero en estos asunto es precisamente donde se vuelven a confundir y superponer discursos o imaginarios provenientes de genealogías diferentes, como los que provendrían de una genealogía, digamos, "cristiana" y aquellos que, por otra parte, lo harían desde las propias epistemologías nativas. En este sentido, como dice Mignolo,

> Los saberes subordinados y subalternizados por quienes creyeron en la superioridad de la teología, de la filosofía, de la ciencia y de sus principios y métodos, están volviendo, después de cinco siglos de supervivencia y resistencia, a indicar las vías de futuros posibles más allá de las vías agotadas y las posibilidades que ofrecen el pensamiento moderno, y sus críticos, desde el Renacimiento al posmodernismo (Mignolo, 2013:22).

En este caso se coloca la atención en unos saberes subordinados y subalternizados, de los cuales Mignolo anuncia su retorno, pero no resulta sencilla la tarea de "rastrear" componentes discursivos tan claramente asociables a "unos" u otros" en esa dualidad. Recordemos, por ejemplo, la frase que se lee en la imagen 29 del capítulo anterior, "Somos los ancestros del ayer que retornamos".

Se trata de comprender el potencial emancipatorio real que el dispositivo del neochamanismo pueda poner en práctica, pero intentando escapar a las dicotomías que plantean, tanto el paradigma de la modernidad/colonialidad, como los discursos más radicales dentro del neochamanismo, que reducen rápidamente el pensamiento a una dualidad donde "lo indígena" es "ancestral" y "bueno" y lo europeo es moderno/colonial. Los sujetos que mayoritariamente conforman las redes del neochamanismo, sujetados por este, provienen, en buena medida, de ambientes donde han sido hegemónicos los modos de pensar que caracterizarían a la modernidad/colonialidad. Por otra parte, a ese dispositivo lo conforman también muchos sujetos que podrían pertenecer al conjunto de los que Mignolo identifica como habiendo sido subordinados y subalternizados, incluso aquellos que "han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma (…) el ninguneo que los valores de progreso han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento, tienen que 'reaprender a ser'" (Mignolo, 2013:20).

El dispositivo del neochamanismo permite, precisamente, esos encuentros. El mismo dispositivo da la posibilidad del intercambio, hace posible, vehiculiza de algún modo una vía de salida de esos saberes subalternados que encuentran en el dispositivo su posibilidad de alcanzar nuevos sujetos. Por otra parte, quienes de algún modo

---

mencionado sobre las prohibiciones o atribuciones de sentido que se dan a la mujer que está menstruando (Fotiou, 2014).

"reciben" y transforman esas prácticas y saberes se enfrentan a unas disyuntivas que van desde la posibilidad de plantearse giros más o menos radicales en las trayectorias individuales, en el sentido de optar por nuevas formas de vida, como sucede, hasta aprovechar las potencialidades comerciales que este conjunto de nuevas emergencias de imaginarios permite.

A través del dispositivo del neochamanismo, se articula la posibilidad de que una serie de otras posibilidades de relacionamiento - por ejemplo, con el conocimiento o la naturaleza- alcancen a ciertos espacios del conjunto social -aquel habitado por quienes reproducen, ponen en práctica, las formas dominantes de relacionamiento con esos ámbitos.

Sectores sociales dominantes pueden acceder (a través del dispositivo del neochamanismo) a una serie de posibilidades otras de pensar sus modos cotidianos de vida, vehiculizados por un conjunto de signos que remiten a unos saberes otros.

En otras palabras, el dispositivo del neochamanismo, además de producir imágenes y/o prácticas que puedan estar cercanas a modalidades "neocoloniales" en el sentido de la idealización y/o especulación que genera, por ejemplo, "lo étnico", también permite, en ese mismo movimiento, que algunos trazos de esos conocimientos, narrativas o epistemologías otras, alcancen nuevos sujetos y amplifiquen su horizonte, entrando en un complejo sistema de relaciones que dificultan su identificación en tanto *de* o *neo* colonial.

Si el poder de transformación está en manos de aquellos sujetos más privilegiados y si estamos frente a un proceso de reivindicación de los saberes, prácticas y epistemologías nativas, entonces, en el dispositivo del neochamanismo se reúnen buena parte de esos elementos y se genera un espacio con real potencial transformador y emancipatorio, en potencia. Al mismo tiempo, prevalece la "libertad" y "diversidad" en su interior, haciendo de esos valores las posibilidades emancipatorias y de sujeción simultáneamente, en una suerte de panoptismo.

Aunque en los grupos neochamánicos mostrados en este trabajo se utilicen plantas de poder ("núcleo" del dispositivo del neochamanismo), este espacio no está limitado a su consumo y los sujetos que lo conforman no son estáticos en esas prácticas sino que circulan dentro de un conjunto de ambientes e instituciones que permean este núcleo, produciendo novedades y expandiendo discursos, imaginarios y prácticas hacia otros ámbitos. Digamos que el dominio de las prácticas que conforman el "núcleo/conector" está distribuido entre los grupos descritos a lo largo de este trabajo,

con sus permanentes escisiones que van ampliando y diversificando el campo. “Ceremonias de medicina”, “tolderías chamánicas de poder”, “dietas”, “retiros”, “danzas del sol o de la paz”, “temazcales”, “rezos de tabaco”, “trabajos”, “búsquedas de visión”, son todas prácticas rituales (con o sin uso de plantas), que conforman este núcleo. Todas ellas se realizan con frecuencia entre los grupos estudiados. Como dije, en todos los grupos vistos en este trabajo, aunque con interpretaciones, sentidos y lugares diferentes dentro de su más amplio conjunto de prácticas, se consumen plantas de poder que producen derivas diferentes en cada caso. Esto no significa que en todos los casos el consumo de estas plantas tengan la misma centralidad, sino que, únicamente, tiene un efecto de hilo conductor en este trabajo, pues, de hecho, es precisamente identificar las diferencias lo que hace posible, volviendo a Bateson, trazar mapas, en definitiva, cartografiar.

De todos modos, se puede considerar a los usos de la ayahuasca como paradigma del dispositivo del neochamanismo -o, al menos, en este caso sí es el “conector” de los grupos neochamánicos en Uruguay. Su consumo es el mínimo común denominador en los cuatro grupos aquí descritos. La ayahuasca tiene éxito porque permite un *diálogo entre mundos.* Abre un entremedio, articula las posibilidades de *traducción*, hace de *mediador cultural.* Como afirma Oscar Calavia Saéz,

> Ayahuasca appears to offer the perfect median; or, to say it in another way, it is the perfect embodiment of ambiguity. Ayahuasca allows a distinct perception of the other world without losing consciousness of this one. Perhaps for this reason, ayahuasca, better than other substances, supports the hypothesis that another reality can be found just behind the apparent world: ayahuasca allows a point-by-point comparison (Calavia Saéz, 2014:xxii).

Esos mundos convergen en el dispositivo del neochamanismo, que es donde circulan, se intercambian, las diferentes narrativas. El neochamanismo tiene componentes, está en contacto con el paradigma otro, pero también produce derivas neocoloniales, cuando los saberes que puede poner en circulación son “sujetados” por las formas dominantes de producción de conocimiento y de alteridad herederos de la lógica de la colonialidad, “desencantadores” o “secularizadores” de elementos previamente fetichizados. Esto nos conduce, entonces, a formular la siguiente pregunta.

1. ¿Qué cosas entran en contacto a través del dispositivo del neochamanismo, o qué efectos produce?

Sugiero dos reflexiones que surgen de lo hasta aquí expuesto, que se fundamentan en lo que se ha mostrado en los capítulos anteriores. Los cuatro capítulos centrales de esta tesis muestran diferentes grupos con trayectorias y pertenencias diferentes. Si bien son cuatro los grupos descritos, son tres las "grandes" tradiciones. Dos de ellas, el vegetalismo peruano y el Santo Daime, provienen del ámbito amazónico -los capítulos dos y tres se dedicaron, respectivamente, a ellos. Sobre las relaciones que se desarrollan en torno a este locus, planteo la idea de amazonismo.

Por otra parte, los capítulos cuatro y cinco, plantean otra especificidad. El capítulo cuatro se dedica a un grupo cuya tradición neochamánica proviene de México, cuyo pasado se remonta a la mexicanidad y luego a su deriva panindigenista. Vimos que una de las características de esa vertiente paindigenista del "Camino Rojo" es la de establecer "reconexiones" con cada territorio específico. Así sucede en El Camino de los Hijos de la Tierra. Pero así también sucede en el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, descrito en el capítulo cinco. Si bien el primero es mayormente conocido como "Camino Rojo", el segundo también se autoadscribe a esta idea de Camino Rojo, entendida en un sentido amplio. Estamos entonces frente a muchos "Caminos Rojos", pero al menos en esta tesis se pueden identificar claramente tres. Uno está vinculado a la tradición del *mexicayotl*, asociado a la búsqueda de la mexicanidad en su sentido más radical. Otro está asociado a una institución creada por Aurelio Diaz Tekpankalli, la que se ha transnacionalizado como Fuego Sagrado de Itzachilatlan. Por otra parte, la idea de la reconexión que se pretende desarrollar en cada lugar específico, permite pensar al Camino Rojo en una tercera variante o especificidad, la que resulta del propio territorio "uruguayo", donde caminar el Camino Rojo no es necesariamente caminar el camino de la mexicanidad ni el del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, sino el de los grupos indígenas del territorio que actualmente ocupa el Uruguay, principalmente charrúas y guaraníes, a su vez, en estrecho vínculo con Artigas, el Protector de los Pueblos Libres, prócer uruguayo. Esto es lo que se observa entre los últimos dos grupos descritos en este trabajo, en los capítulos cuatro y cinco y lo que me lleva a pensar en término de "neo-orientalidad". Veamos entonces, en primer lugar, de qué se trata la idea de amazonismo a la que me refiero para pasar luego al desarrollo de la idea de neo-orientalidad.

1.1 Amazonismo

Vimos, en la introducción de esta tesis, que Mignolo desarrolla cómo se ha constituido a América en tanto continuidad, mismidad con Europa. Eso es lo que quiere decir cuando se refiere a la idea de occidentalismo en tanto construcción de una unidad euro-americana. Mignolo se refiere a esa construcción, en tanto continuidad, para la totalidad del continente, y, en buena medida, para los primeros siglos posteriores a la invención de América, previo a la idea de América Latina, aunque esta idea también sea, como vimos, una extensión de unidad que, a través de "lo latino" conecta nuevamente a Europa con América (ahora América Latina). Sin embargo, en ese mismo período de construcción de una América Latina (en tanto mismidad con la Europa latina) -ya entrado el siglo XIX, vimos también que se construye, dentro de esa unidad, un locus específico en tanto alteridad. La región amazónica es construida a lo largo del siglo XIX, en buena medida, no en tanto mismidad sino, por el contrario, en tanto alteridad radical con la metrópoli (allí habitan una naturaleza exuberante y unas poblaciones Otras).

"Orientalismo", de Edward Said, publicado en 1978, se convirtió en uno de los hitos fundantes del pensamiento poscolonial. Su conocida crítica al orientalismo en tanto disciplina occidental productora de un imaginado Oriente como antítesis de Occidente, ha motivado diversas formas de repensar los mecanismos de representación y la geopolítica imperialista occidental (en su caso, francesa, inglesa y estadounidense). Apoyado en la crítica literaria, el activista palestino hace explícita la geopolítica del conocimiento implícita en la distinción geográfica entre Oriente y Occidente. Lo que busca Said es denunciar las formas en que se produjeron los textos de ese orientalismo en tanto disciplina científico/política. En buena medida, su objeto de análisis son los textos producidos en torno a ese orientalismo, es decir, un conjunto de obras y autores que se citan. Para argumentar las formas de representación de Oriente que Said denuncia, recuerda la filosofía de Gastón Bachelard y su poética del espacio, de cómo el espacio adquiere un sentido emocional, más allá del espacio objetivo mismo. Las lejanías, piensa Said haciendo referencia al epistemólogo francés, se cargan de significaciones en un "aquí" distante de aquellos lugares, y lo mismo sucede cuando pensamos en el tiempo. Este conocimiento imaginario, sin embargo, no invalida la existencia de un conocimiento positivo, empírico. De nuevo, su principal objeto es la producción de textos, y por ello, Said habla de una *actitud textual*, lo cual significa que

"existe una compleja dialéctica de reforzamiento por la cual las experiencias de los lectores con la realidad se determinan según lo que han leído" (Said, 2008:136). El Orientalismo, señala Said,

> no es solamente una doctrina positiva sobre el Oriente que existe en un momento dado en Occidente. Es también una tradición académica muy influyente (…) así como una zona de interés definida por viajeros, empresas comerciales, gobiernos, expediciones militares, lectores de novelas y de relatos de venturas exóticas, historiadores naturales y peregrinos para los que Oriente es un tipo específico de conocimiento sobre lugares, gentes y civilizaciones específicas (Said, 2008:274).

La profundidad e implicaciones de la obra de Said son, por supuesto, muy grandes. Además de situar su obra como punto de inflexión hacia la crisis de la representación, hito de los estudios poscoloniales, es bueno señalar su potencial metodológico, demostrado por las enormes influencias de su trabajo.

A la construcción de esa mismidad euro-americana que identifica Mignolo como expresión de la colonialidad, es necesario agregarle, luego, la construcción de un espacio (otra unidad socio-territorial dentro de aquella más amplia) que será entendido como alteridad radical, la región amazónica. El romanticismo productor de Orientailsmo, señalado por Said, también produce, en alguna medida, amazonismo, en el sentido de construir un locus de alteridad radical a la metrópoli. La colonialidad, entonces, opera tanto bajo la forma de la mismidad como de la alteridad. En ese sentido, el neochamanismo es un dispositivo "solidario" a la colonialidad, ya que, a través suyo, se vehiculiza esa dialéctica mismidad/alteridad.

El dispositivo del neochamanismo es construido en buena medida como un fenómeno/estilo literario, este tiene a la región amazónica como locus privilegiado de construcción de significaciones, proyecciones, y deseos/fantasías[104]. La circulación de textos escritos, pero actualmente no solo de ellos, sino también de imágenes, y más recientemente, de los propios "chamanes" por el mundo, hacen de la región amazónica una inagotable fuente de sentimientos y expectativas. El dispositivo del neochamanismo produce amazonismo tanto como éste alimenta a aquel. No son lo mismo, pero se retroalimentan. Un análisis de los textos producidos en torno al chamanismo amazónico, y específicamente sobre los usos de la ayahuasca en ese lugar, podría aportar buenas

[104] El trabajo de Michael Taussig (2012) podría ser una ejemplo que marca una mirada crítica al tema del chamanismo en la región amazónica, transitando entre el mito, las diversas proyecciones y el terror y el colonialismo.

reflexiones a propósito de las muchas deriva e intereses en torno suyo. La ayahuasca particularmente, es objeto de gran cantidad de publicaciones, muchas académicas, en torno a lo cual se produce cierto "ayahuasquismo".

Los textos que circulan no son únicamente escritos, sino imágenes, cine, turismo, e incluso, los propios sujetos detentores de "la sabiduría amazónica, o ayahuasquera" - haciendo una comparación con las palabra de Said cuando dice que Oriente y el oriental "llegan a ser identificados con un tipo mal entendido de eternidad: de ahí que, cuando Oriente merece cierta aprobación, se recurre a frases tales como 'la sabiduría de Oriente'" (Said, 2008:280). Y es que esos sujetos (como todos) son un texto en sí mismo, pues llevan consigo sus símbolos, su texto corporificado en sus performances, sus vestimentas, etc. Pues "la sabiduría amazónica" o "ayahuasquera" es precisamente lo que buscan quienes dan forma al dispositivo del neochamanismo. En buena medida, esa "sabiduría", también es resultado de los estilos narrativos que han representado a los portadores de los conocimientos "chamánicos", "ayahuasqueros", "vegetalistas", de la literatura académica y no solo de ésta. La región amazónica ha sido construida como reserva no solo natural sino humana, donde habitan guardianes de conocimientos "ancestrales", como los vinculados al uso de la ayahuasca. Una vez más, un análisis de la buena recepción que esa bebida tiene en Europa y que resume lo que quiero decir hasta aquí, la plantean las antropólogas Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini.

> Un componente importante de este éxito parece ser su doble conexión, con la selva tropical, representada como un paraíso virgen de naturaleza intacta, y con los Amerindios, representados como sus guardianes y depositarios de una sabiduría primordial. Presente en la cultura europea desde la época romántica, la imagen de la selva amazónica ha ocupado el papel simbólico de lugar por excelencia misterioso y exótico, radicalmente opuesto al Occidente tanto a nivel cultural como natural. A pesar de la modernización y de la urbanización que las oleadas extractivas de materias primas y los frentes pioneros han provocado en ciertas regiones, la selva "salvaje" e intacta, asociada con los indios, no parece haber perdido su papel emblemático en el imaginario occidental. La capacidad de la ayahuasca de condensar esta imagen y de convertirla en una sustancia consumible hace de ella una metonimia móvil de la selva amazónica y del mundo indígena (Losonczy y Mesturini, 2010:169).

La capacidad de la ayahuasca de presentarse como una tecnología de diálogo cultural es la "llave maestra" para acceder y conocer esos "otros mundos", que son, al mismo tiempo, producidos por los propios textos (en sentido amplio, imágenes) que el neochamanismo produce y pone en circulación. La amplia literatura y menor

filmografía que se produce en torno a la región amazónica en general (pero sobre sus chamanismos y sus prácticas ayahuasqueras más específicamente) retroalimentan el dispositivo y refuerzan la sacralización de esa región/territorio/área en cuanto "cofre" lleno de riquezas. Esas riquezas, además de las obvias vinculadas a los "recursos naturales", están directamente asociadas a los saberes de unos sujetos que tienen algo que enseñar o mostrar al mundo, un mundo que los produce y consume. Lo que tienen para enseñar o mostrar, sus conocimientos, según esta lógica, son directamente proporcionales a su "ancestralidad", lo que los convierte en "legítimos" poseedores de esos conocimientos. Parecería que enfatizar la "ancestralidad" de las prácticas ayahuasqueras continúa siendo una proyección "neocolonizadora" que hábilmente invierte los sentidos históricos, antagonizándolos en algunos aspectos, pero manteniendo inmóvil a ese sujeto otro (milenario y prístino) que antes resultaba una amenaza y ahora me cura.

Algunos ejemplos de lo que quiero decir lo ilustran los trabajos de las antropólogas Françoise Barbira Freedman (2014) y Evgenia Fotiou (2014). La primera analiza los procesos que se están dando en torno al chamanismo ayahuasquero en la famosa ruta "Iquitos-Nauta", en Perú. Iquitos, como mencioné en el capítulo dos, se ha convertido en un importante centro turístico ayahuasquero. Los casi 100 quilómetros de la única ruta de tránsito en la zona, que une ambas ciudades, ha visto en los últimos años un exponencial aumento de ofertas chamánicas. De algunos lugares de esa ruta son los ejemplos y escenas que describí en el segundo capítulo. Salteándome lo que entiendo que ya ha sido mostrado en ese capítulo y que Freedman muestra en sus ejemplos, cito a continuación una reflexión sintética de Freedman que considero muy elocuente:

> International demand for ecology-conscious, authentically Amerindian shamans that meet exemplary criteria for moral virtue has prompted a renegotiation of the stating of encounters between shamans and their foreign clients. Road shamans are well aware that their international clientele has an exoticized view of shamanism and perceive them as "Indian", even though most are clearly of mixed race. Along the Iquitos-Nauta road, all shamans, form the most local to the most cosmopolitan, are constantly engaging with indigeneity, whether they have carefully constructed an image in the course of their shamanic career or are unsure of proclaming an indigenous identity that is still stigmatized in their área of origin. Along the road, the "curanderos nativos legítimos", are now expressing their indigeneity as a performed identity not devoid of irony and self-irony about being really Indian but putting on an act as fantasized Indian shamans (Freedman, 2014:152).

Y Freedman concluye,

> Young local shaman entrepreneurs who are developing their websites and who own mobile phones are able to communicate directly with 'friends' in Europe, America, and now also in China to organize tours and ayahuasca sessions (which may be illegal). Pristine images of their environment, their local communities, and themselves are part of a carefully developed essentialized construct that some have actually embraced as a lifestyle with a refined aesthetic sense, excluding symbols of artificial wild indianity, Christian iconography, or wise doctor spirits. The forest, its spirits, and the symbols they provide are the only alleged sources of power with reference to their distant urban clients in other continents, in a quasi-perfect extended polarity that bypasses former networks mediated by urban shamans (Freedman, 2014:152).

Evgenia Fotiou (2014), también analizando los efectos del turismo chamánico amazónico, resume varios puntos que subrayan la idea que quiero transmitir. De nuevo, como me referí en el capítulo dos, aparece la cuestión de la autenticidad de las experiencias que se buscan. Muchos llegan a la región amazónica en busca justamente de esa experiencia auténtica.

Recuerdo una ocasión en la que, estando en Iquitos, tuve oportunidad de unirme a un grupo de jóvenes que improvisadamente se fue armando, entre los días de barco compartidos y la estadía en la ciudad. Había un estadounidense, varias alemanas, un alemán, un argentino, una belga. En el lugar donde algunos se estaban hospedando en Iquitos, conocieron a un "gringo" que hacía tiempo vivía allí y que estaba muy vinculado a un chamán de quien estaba aprendiendo. Esa misma tarde, él iría al lugar de dietas y ceremonias de este chamán, por la ruta Iquitos-Nauta. Todos emprendimos viaje, de forma muy improvisada y espontánea, hacia este lugar, guiados por el "gringo" aprendiz que prometía que en esos días iría este chamán a hacer ceremonias de ayahuasca. Allá fuimos. Permanecimos alguna noche en el lugar, sin que nadie llegara. Finalmente llegó el chamán con algunas personas más. Entre todos quienes espontáneamente habíamos formado ese grupo para visitar este lugar, solo yo (y, claro, el "gringo" aprendiz) habíamos tomado ayahuasca antes. Para el resto, era una completa novedad, que incluía mucho miedo, riesgo, aventura, inquietudes, etc. Recuerdo que una de las cosas que más repetían las jóvenes alemanas (de no más de veinte años de edad) era su absoluta fascinación por estar en la "jungla". Para todos, estar allí era la oportunidad de tener una verdadera experiencia con ayahuasca, que sería diferente si fuera en otro lado. A lo largo de las horas que fuimos compartiendo, fui conociendo los

diferentes miedos, expectativas y fascinación que todo aquello generaba. Al día siguiente de la llegada del chaman habría oportunidad para una ceremonia de ayahuasca. Estaban los que no dudaban de permanecer en el lugar y tomar ayahuasca aquella noche, los que se irían, y los que dudaban permanentemente si tomarían o no la bebida. El "gringo" aprendiz y el chamán tenían, además de un vínculo relacionado con una serie de conocimientos, intereses mutuos de "negocios". Al principio, el chamán no se caracterizó demasiado por su simpatía o disposición al diálogo. Sin embargo, más tarde, cuando expliqué al chamán que yo estaba allí porque estaba conociendo los usos de la ayahuasca en aquel lugar, en el marco de una investigación antropológica, su relación conmigo cambió radicalmente de forma instantánea, pasando a ser rápidamente el "amigo Juan". Esto se vio incrementado más aun cuando fuimos intercambiando, tanto sobre mi investigación como sobre su incipiente "empresa", como se refirió a lo que está allí montando, en una tierra de 350 hectáreas que pertenece a una mujer australiana que visita el lugar una vez al año. Ellos estaban comenzando a darle forma a todo aquello, y para eso, entre otras cosas, estaban montando su sitio web, para el que querían hacer imágenes. Como yo estaba con mi cámara de video y ellos estaban interesados en tener imágenes, me ofrecí a hacer algunos registros, pudiendo de este modo intercambiar las imágenes que yo pudiera producir por lo que ellos me pudieran mostrar. Así, registré la preparación de ayahuasca que hicimos a la mañana siguiente, mientras a la voz de "venga amigo Juan", el chamán nos conducía, a todos, por el enorme lugar, enseñándonos muchas plantas, sus usos, etc. Esta vez, la cámara, lejos de ser un obstáculo, fue una gran herramienta de intercambio.

Otros detalles podrían ser contados, pero lo que quiero transmitir con la narrativa de estos episodios es: por un lado, el "exotismo" con el que se planteaba el hecho de estar en la "jungla" y poder tener una "auténtica" ceremonia de ayahuasca. Por otro, el repetido lugar del "gringo" aprendiz que desarrolla algún tipo de intercambio, no solo de conocimiento, con su maestro chamán. También, el hecho de la construcción de una nueva oferta chamánica en ese lugar y de la inmediata performatización, literalmente, "para las cámaras". Finalmente, y ahora recordando la advertencia de Said sobra la actitud textual y su dialéctica de reforzamiento experiencia/lectura, mencionar que, una vez más, lo "vivido" y lo "leído" (o viceversa) parecen bastante coincidentes. ¿Estamos "capturados" por el "amazonismo", o el "ayahuasquismo"? O al menos, en este caso específico, con la citada Evgenia Fotiou, que describe varios aspectos similares a los que se encuentran en la narrativa que acabo de presentar en relación a los turistas que

allí llegan, por ejemplo, cuando afirma que "they consider being in a retreat near Iquitos the authentic experience, because they are in the jungle just a few kilometers outside of the city" (Fotiou, 2014:168), o también con las afirmaciones de Freedman expresadas antes.

Con estas consideraciones, parecen muy atinadas las palabras de Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini cuando afirman que,

> La geografía de los itinerarios chamánicos permea las fronteras sociales, étnicas y nacionales y contribuye a transformar la posición simbólica de territorios y grupos, antaño considerados como periféricos o atrasados, dentro de una geografía jerarquizada según la lógica del progreso. Los intercambios rituales, intelectuales y comerciales, mediatizados por un chamanismo representado como saber experimental ritualizado, juegan con las categorías jerárquicas asociadas al valor "progreso" y las recomponen, a su vez, dentro del espacio ideológico nacional y global. Pero en cuanto a las relaciones económicas pragmáticas, siguen persistiendo las desigualdades y se va construyendo otra forma de dependencia de los grupos indígenas, hoy a menudo tributarios de los empresarios del turismo étnico y chamánico internacional (Losonczy y Mesturini, 2010:181).

Para los grupos descritos en los capítulos dos y tres de este trabajo, vegetalismo peruano y Santo Daime respectivamente, Amazonas, sigue siendo un locus sagrado, un lugar hacia donde se piensa/imagina/mira con admiración, respeto y sentimiento de que es allí donde están los verdaderos conocimientos. Esto, claro, puede ser aplicable al neochamanismo en su conjunto, pero aquí me refiero específicamente a las tradiciones o grupos que mantienen un vínculo directo con la región amazónica. Los "maestros" del vegetalismo, y las "matrices" de las religiones brasileras están allí. Amazonas es un destino sagrado que forma parte importante en la trayectoria de un daimista o de alguien que inicie el camino del vegetalismo. Si bien es cada vez mas común y fácil realizar, por ejemplo, dietas del estilo vegetalista en el Uruguay, llevadas adelante por los grupos mencionados en el capítulo dos, se sobreentiende que la experiencia de realizar la dieta en el amazonas tiene un carácter más profundo y auténtico. Lo mismo sucede en el ámbito daimista, donde, por ejemplo, ir a Mapiá, es considerado una experiencia inigualable. Incluso, las visitas de madrinas y padrinos, son vividas en el Uruguay como si una parte de esa selva viajara con ellos. De todos modos, en el caso del Santo Daime, no es tan justo pensar en términos de amazonismo como podría serlo para el caso del vegetalismo. Es que en el Santo Daime, si bien Amazonas es sin duda un lugar importante, con Mapiá como destino, lo es también, en buena medida, en un entendimiento doctrinario. Es decir, en Mapiá no es tanto "ancestralidad" lo que hay

sino “doctrina”. Ir a Mapiá no es solo ir al amazonas, sino ir a la “Nueva Jerusalén”, como se inspiró el Padrino Sebastião para crearla. Era eso lo que buscaban quienes lo siguieron hasta allí, una Nueva Jerusalén, antes que una ancestralidad indígena o unos chamanes en tanto extremo de la alteridad. Por otra parte, en el caso del vegetalismo en Uruguay, es justo señalar que, si bien en Ayariri y EnCamino realizan viajes a Perú para realizar dietas, estos viajes no son a Iquitos, centro que se ha convertido en destino “gringo” por excelencia. Tarapoto, lugar donde tanto Orlando Chujandama como Winston Tangoa Chujandama tienen sus centros y donde Ayariri y Encamino realizan sus viajes, es también, claro, importante destino turístico, pero de algún modo, un tanto más “reservado” a la masividad de Iquitos.

La idea de amazonismo quiere dar cuenta del proceso de retroalimentación de proyecciones constructoras de una alteridad radical moderno/pre-moderno, urbano/natural, desencantamiento/encantamiento. Al mismo tiempo, debe entenderse que ese amazonismo es el que permite la circulación, mundialización, de una serie de aspectos/conocimientos/problemáticas vinculadas a una región específica del planeta que se coloca entre colonizada, explotada y remota, y que, por eso mismo, tiene “algo que decir” a ese mundo que así la sitúa. De ese lugar emergen discursividades y prácticas, a través del dispositivo del neochamanismo en sus componentes “vegetalismo peruano” y “Santo Daime”, que proponen la posibilidad del desarrollo comunitario (Mapiá, por ejemplo), o que permite profundizar en el conocimiento de los estados de conciencia y de los mecanismos de cura y relaciones salud/enfermedad, cuerpo/mente, etc. También emergen de allí, por las vías señaladas, las posibilidades de interpelar y actuar en políticas globales que avancen hacia la libertad de estados de conciencia, aspecto reprimido por las políticas hegemónicas de represión hacia el uso de drogas y sus consecuentes estados de conciencia. El vegetalismo peruano y el Santo Daime, entre otros, llevan consigo una poderosa arma libertaria (más allá de las estrategias discursivas a las que recurran para ello) que significa la reconsideración de las libertades de los estados de conciencia. En los lugares donde van arribando significan un desafío para las formas de entendimiento y regulación de “lo religioso” y complejizan y obligan a “extender” el campo de conocimiento y regulación de nuevas “drogas” entendidas dentro del más amplio campo de la salud y la industria farmacéutica[105]. Como margen, como periferia, esas territorialidades (geográficas y

[105] Algunas reflexiones sobre este punto se pueden ver en “Ayahuasca y Salud” (Labate y

simbólicas) son los muros en los que chocan, y rebotan reforzados, las performatividades de fuga que vuelven a otros centros, ya transformados, y que producirán a su vez nuevas fugas.

Veamos ahora de qué se trata la neo-orientalidad.

1.2 Neo-orientalidad

La orientalidad, no debe confundirse con el orientalismo antes mencionado, aunque, claro, siempre haya algo de éste último en el sentido de ser construcciones discursivas. La orientalidad refiere a las primeras formas de identificación de los habitantes de la Banda Oriental o Provincia Oriental, territorio más o menos coincidente con el que ocupa actualmente el Uruguay[106]. La neo-orientalidad refiere a unas formas de identificación contemporáneas en el ámbito neochamánico que retoman algunos procesos históricos vinculados al período de apogeo del artiguismo (1811-1820).

Como sugerí antes, tanto El Camino de los Hijos de la Tierra como el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, caminan el Camino Rojo, un camino de rescate o reconexión con las memorias de esas tierras. A su vez, el momento histórico al que remiten los imaginarios que se ponen en práctica en esos grupos, se trasladan no a cualquier momento del pasado, sino a uno específico en que aparece la figura de Artigas junto a su pensamiento y proyecto socio-político que tuvo características diferentes a las que acabaron imperando a través del proyecto dominante de construcción de Estado-nación donde ya no habría lugar para los antiguos habitantes del territorio. En las modalidades uruguayas de los Caminos Rojos, lo que se quiere retomar no es un pasado indígena imperial de grandes civilizaciones con fuertes desarrollos jerárquicos, sino un pasado que podría haber sido y no fue (o que fue sólo fugazmente), un pasado, por ejemplo, que reivindica el pensamiento artiguista en cuanto líder (también espiritual) con ideas diferentes a las monárquicas que caracterizaban a los centros de poder de ambos lados de la Banda Oriental, portugueses y españoles. A lo que se vuelve en los

---

Bouso, 2013)

[106] Un punto clave a partir del cual surge la posibilidad de empezar a pensar en esos términos es, para la historiografía uruguaya, la Batalla de las Piedras, del 18 de mayo de 1811 y el posterior "Éxodo" del pueblo oriental. Una breve síntesis puede verse en Lincoln Maiztegui Casas (2014).

Caminos Rojos uruguayos no es necesariamente a una "uruguayidad" donde se podría trazar una continuidad entre los antepasados indígenas y el Estado Uruguay, como podría verse más claro, por ejemplo, en el caso mexicano. En el caso de los discursos que emanan de los dos grupos que disputan su pertenencia a un Camino Rojo, por el contrario, retomar el pensamiento artiguista implica en alguna medida otra alternativa al Estado-nación Uruguay en cuanto tal, ya que este no se desprende del proyecto artiguista, que era la Liga Federal. En todo caso, lo que se inaugura con Artigas es la "orientalidad". Veamos.

José Gervasio Artigas nació en Montevideo el 19 de junio de 1764, cuatro décadas después de fundada la ciudad. Como es de imaginar, la literatura sobre el héroe nacional es vastísima, compleja y polémica. Aquí me detengo únicamente en algunos aspectos generales de su biografía y puntos claves de su apogeo revolucionario entre 1811 y 1820. Artigas se crió en el campo, desarrollando habilidades típicas de ese entorno y muy cercano también a los charrúas. En 1797, dos meses después de creados los cuerpos militares de Montevideo, Artigas ingresó a los Blandengues, milicias creadas en el ámbito del virreinato del Río de la Plata, que había sido fundado en 1776. A partir de 1798 lleva adelante diferentes campañas militares al frente de los Blandengues, lo que incluyó perseguir, detener y castigar indígenas. Por algunos años Artigas lleva adelante diferentes campañas militares entre Montevideo y los campos de la Banda Oriental, como se conocía en épocas del Virreinato del Río de la Plata al territorio más o menos coincidente con el actual Uruguay. Pasaría un tiempo de retiro de sus actividades militares hasta que las invasiones inglesas al Río de la Plata en 1806 y 1807 lo hicieron volver a esas actividades, ofreciendo apoyo para la liberación de la tomada ciudad de Buenos Aires, capital del virreinato. A partir de 1808, la coyuntura de debilidad de la monarquía borbona tras la invasión napoleónica marcó el inicio de movimientos revolucionarios en la América hispánica. En ese año, Montevideo, a través de su gobernador Francisco Javier de Elío, pedía la deposición del Virrey del Río de la Plata, lo cual no solo fue negado por Buenos Aires, sino que desde allí se intentó reemplazar a Elío. Este hecho también marcaba la incesante tensión entre ambas ciudades, con histórica rivalidad por la competencia de sus puertos. El 25 de mayo de 1810 es depuesto el Virrey en Buenos Aires. Es también el inicio de un protagonismo mayor de Artigas y el comienzo de su liderazgo propio más allá de los intereses de la Junta gobernante de 1810, constituida como triunvirato. Tras los episodios de mayo de 1810 Montevideo se convertía en la nueva capital del Virreinato. En un principio,

Artigas, con ánimo de levantamiento contra los españoles, asume órdenes de Buenos Aires para ir contra Montevideo. El año 1811 marca el inicio propiamente dicho del período revolucionario artiguista, y es a partir de allí que comienza a ser seguido por el pueblo oriental. El 18 de mayo de 1811 Artigas vence a las fuerzas del entonces Virrey Elío, en la famosa Batalla de Las Piedras, siendo su primer gran victoria, tras la cual habría expresado "clemencia para los vencidos". Artigas mantiene sitiada a Montevideo pero los avances portugueses y el armisticio entre Buenos Aires y Montevideo hacen que espontáneamente se produzca lo que se conoce como el "éxodo oriental", lo que los conduce hacia el norte. "El Estado Oriental nace así, por la autodeterminación del pueblo en armas" (Flores Mora, 1959:42). Aun bajo el mando de Buenos Aires, Artigas y sus seguidores orientales, tras el "éxodo", se asientan al norte, en el Salto Chico. Llegarían luego las diferencias con Buenos Aires, específicamente con Sarratea (parte del entonces triunvirato gobernante de Buenos Aires). Artigas es designado "Jefe de los Orientales" por sus propios seguidores y a partir de este momento comienza su etapa de liderazgo y la consecuente construcción del mito.

A partir del Éxodo iniciado en octubre de 1811 y a lo largo de los campamentos realizados en 1812 Artigas es seguido espontáneamente por el pueblo, por muchos, muy especialmente indígenas charrúas y guaraníes. Su carisma es indiscutido, su cercanía a los indígenas también. Sus principios libertarios y federalistas, contrarios a los monárquicos centralistas porteños, hacen que comience a hacer explícito su proyecto socio-político. Sobre su proyecto, dice el historiador uruguayo Eugenio Petit Muñoz,

> Artigas hará como Tupac Amaru, como Hidalgo y como Morelos, también la Revolución por el indio, es decir, también una revolución social además de patriótica y política, pero más amplia y levantada, no una revolución de indigenismo exclusivista como las que, de hecho, aunque no de palabra, condujeron esos otros tres próceres, sino una de ideales humanos y políticos más claros y elevados que los de los dos primeros, ideales que llegaban sin límites hasta una democracia integral como la que hoy espera todavía el mundo, y sin el teocratismo que fanatizó estrechamente el movimiento encabezado por los dos últimos (Petit Muñoz, 1959:225)

Son varios los relatos que dan cuenta de la forma espontánea en que el pueblo comenzó a seguir a Artigas en su "éxodo" hacia el norte (Maggi, 1959:57), dando inicio a la identidad oriental. Incluso, algunos documentos presentados por el historiador uruguayo Carlos Maggi, dan cuenta de que al inicio de este proceso de emigración en búsqueda de mejor destino y el espontáneo liderazgo que generó Artigas, éste se veía preocupado por la emigración masiva de las familias orientales que abandonaban sus

hogares para seguirlo. Esto hacía que su movimiento fuera muy lento, lo cual generaba inquietudes. Incluso, Artigas llega a advertir que no lo sigan, ya que no podrá garantizar amparo a todos, pero Maggi sostiene que Artigas tolera esta situación porque entiende que les debe protección a esas familias (Maggi, 1959:58). Lo siguieron hacendados y comerciantes, hombres sueltos, matreros, contrabandistas, "curas y doctores influidos por las nuevas ideas, la mayoría de los cuales afiliados a la masonería" (Piqué, 2013:28), milicias e indios guaraníes y charrúas, negros esclavos fugados (Piqué, 2013:28). Documentos de visitas al campamento del pueblo oriental en éxodo, el 9 de marzo de 1812 en Salto chico, dan cuenta que allí "ya están los charrúas instalados en él siguiendo a Artigas" (Petit Muñoz, 1959:226). "Yo no he podido contenerlas (a las familias)", dice Artigas en una comunicación con el gobierno de Buenos Aires, y continúa, "no hay remedio, seguirán con nosotros…" (Maggi, 1959:58). El propio Artigas, señala Maggi, "hacía de abogado de esos desamparados, aun en contra de su eficacia militar" (:58), teniendo en cuenta que las relaciones con Buenos Aires ya no eran amistosas y que estaba en guerra con los españoles de Montevideo. Y remata el historiador, con una contundente sentencia a quienes sospecharon de la espontaneidad y libertad de quienes seguían a Artigas "¡Qué mal intencionadas y qué estúpidas sobre todo, fueron las acusaciones, de los historiadores antiartiguistas, cuando afirmaron que coaccionaba a la gente para llevarla a la emigración!" (Maggi, 1959:58). A la "Redota", como también se cono el Éxodo, van con Artigas los más ricos y los más pobres, que quedarán unidos por las dificultades a las que se enfrentaron en esas campañas. Virtualmente, dice Maggi, es la población entera la que emigra. "Son todos los orientales los que se niegan a permanecer bajo la dominación española y portuguesa" (Maggi, 1959:59). En situaciones de vulnerabilidad, llevando lo puesto, acampando donde y como se pudiera. "Sólo un gran entusiasmo, un fenómeno espiritual, podía superar la triste condición en que se hallaban" (Maggi, 1959:59). Estaba, literalmente, naciendo el Estado Oriental. Un pueblo "levantado en armas", reunido errante bajo el único objetivo de la libertad y la igualdad, un pueblo fronterizo entre los grandes centros imperiales, liderado por quien Walter Mignolo podría haber incluido, junto con Waman Poma, como ejemplos de pensamiento fronterizo. Resulta curioso que las extensas reflexiones y ejemplos de todo el mundo, pero muy especialmente de América, y aun mas, de América Latina en las que discurre Mignolo (2013), pasen absolutamente por alto el proyecto artiguista como ejemplo de pensamiento fronterizo.

Artigas, tras asentarse aun como subalterno de Buenos Aires en su campamento,

seguido por el "pueblo oriental", designado su jefe, renuncia luego a Buenos Aires en el entendido de que se estaba allí gestando (entre el "pueblo oriental") unas formas de organización y de gobierno que ya resultaban completamente incompatibles con los centralismos porteños, que, además, había entrado en paz con los portugueses, contra quienes los orientales seguían luchando. Artigas, un criollo criado en los campos de la Banda Oriental, con formación militar luego y muy inspirado en las "nuevas ideas" libertarias y el federalismo de los Estados Unidos, tenía, a su vez, estrechos vínculos con las poblaciones indígenas de la región. Primero, principalmente charrúas, pero luego también guaraníes y minuanes. En el año 1812, Artigas, "ya está en el corazón de los charrúas" (Petit Muñoz, 1959:226). Artigas era no solo el Jefe de los Orientales, sino que se convertiría pronto en el Protector de los Pueblos Libres, o incluso, como sostiene Enrique Piqué[107], un *Karaí Guazú*, que en guaraní significa Gran Señor, forma de nombrar, según Piqué, que los guaraníes reservaron en ese entonces a un puñado de sujetos únicamente (Piqué, 2013:30).

La revolución de mayo de 1810 había dado lugar en Buenos Aires a triunviratos, el primero de ellos contaba como uno de sus integrantes a Sarratea, con quien se plantearon las principales diferencias con Artigas. Ese triunvirato cayó en 1812 y sería sustituido por otro, donde convivían los intereses revolucionarios y federales con los centralistas e incluso parte de ese triunvirato era favorable a los orientales. Se debía convocar una Asamblea Constituyente, la cual se efectúo en abril de 1813. Ese es el momento en el que Artigas hace explícito su proyecto político, dando las famosas Instrucciones del año XIII para los representantes orientales en la Asamblea, aunque su proyecto no fuera compartido por toda la Asamblea. Del congreso previo en el que se harían explícitas las instrucciones es famosa su frase de apertura en la que dice "mi autoridad emana de vosotros y ella cesa ante vuestra presencia soberana". Lo que sigue a partir de allí es la gradual implementación de su proyecto federalista, independentista, de gobiernos autónomos en cada provincia, en fin, era el proyecto de la Liga Federal y del Artigas claramente político, Protector de los Pueblos Libres, indígenas, continuamente en lucha contra los intereses centralistas. Artigas debía seducir a las

[107] Historiador visto con algo de recelo por los abordajes historiográficos clásicos del Uruguay, aunque no con tanta sospecha como se ve, por los historiadores de mayor estatus académico y rigor científico, a Gonzalo Abella. Este último historiador tiene un estilo más literario y no suele utilizar referencias bibliográficas para argumentar sus afirmaciones. Es un historiador muy popular en los ámbitos, por ejemplo, de los "Caminos Rojos" en Uruguay, pero poco respetado por sus colegas académicos. Ha publicado varios libros de mitos y leyendas de la Banda Oriental, entre ellos, "Artigas mitológico" (Abella, 2012).

restantes provincias a que se unieran a la Liga Federal, en el proceso que brevemente mostré en el capítulo anterior sobre el desarrollo de sus banderas. Durante 1814 avanzó su proyecto, como en 1815, constituyéndose en el asentamiento de Purificación como capital de la Liga Federal. Allí, el 10 de septiembre de 1815 se promulgó el "Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de su campaña y seguridad de sus hacendados". El vínculo con los indígenas se mantenía fuerte en esos años y "todo el Río de la Plata sabe que los indios están con Artigas o con sus ejércitos, y sólo en estos y no en los del centralismo porteño" (Petit Muñoz, 1959:228).

Imagen 30: Mapa de la Liga Federal en 1815. Imágen autorizada: Archivo TEC Asociados.

El reglamento marca el auge del ideario y concreción del proyecto artiguista, presidiendo esa ley agraria, como muestra Eugenio Petit Muñoz, "fines económicos, sociales y jurídicos, y un criterio eminentemente social para su aplicación" (Petit Muñoz, 1959:229). El reglamento impulsa la población de la campaña, tomando

aquellas tierras de los "emigrados", "malos europeos y peores americanos" (artículo 12 del reglamento), para entregarlos a "los negros libres, zambos, indios, criollos pobres" haciendo que "los más infelices serán los mas privilegiados" (Artículo 6). En ese mismo año de 1815 Artigas expresaba en algunos documentos "Yo deseo que los indios, en sus pueblos, se gobiernen por sí, para que cuiden de sus intereses como nosotros de los nuestros (…) Recordemos que ellos tienen el principal derecho" (Petit Muñoz, 1959:228). Y recordemos también que los indígenas, siguiendo los argumentos de Carlos Quijano y su análisis de los procesos de clasificación social, no gozaban en esa época de ningún tipo de derecho, al contrario de lo que Artigas estaba impulsando. Si la distribución de las relaciones de poder en un momento determinado es lo que clasifica socialmente, y por lo tanto, trazar esa historia es indagar "las condiciones y las determinaciones" (Quijano, 2007:114) de esa distribución, entonces vemos en el proyecto artiguista una clara singularidad y especificidad en ese punto. Por ejemplo, si se observa la aplicación de esa ciudadanía al indio "con la ascensión de Andresito a la gobernación de Misiones y Corrientes", "por mandato del propio Artigas" (Petit Muñoz, 1959:228). Andresito Guazurarí era de origen indígena y fue un fiel colaborador de Artigas, quien lo apadrinó, conociéndose luego a Andresito como Andresito Artigas, ya que este habría permitido que aquel firmara con su nombre. En esta línea de reconocimiento de los indígenas y del interés de Artigas por sus libertades y soberanía, que consta en varios documentos citados por Petiti Muñoz, el historiador recuerda:

> Finalmente, la ciudadanía del indio alcanza una jerarquía todavía superior cuando, en 1820, el cacique Siti firma el tratado de Avalos a nombre de la provincia de Misiones, en que Artigas lo hace por la Provincia Oriental y diversos jefes militares y representantes políticos lo hacen por corrientes: se reconoce así a un indio la plena capacidad para representar a una persona del Derecho Internacional (Petit Muñoz, 1959:229).

Otro aspecto socio-político importante que Petit Muñoz destaca de la aplicación del "Reglamento Provisorio…" fue el hecho de que Artigas inició un proceso de colonización de la abandonada Banda Oriental, llevando a ese lugar indios guaycurús y abipones, procedentes del Chaco. En junio de 1816, señala Petit Muñoz, estos indios, temidos en Corrientes y Santa Fe, son recibidos por Artigas en la Provincia Oriental. Los documentos señalan que en ese año, estos indios estaban ya en Purificación (Petit Muñoz, 1959:231). Han sido varios los caciques y "guerreros" que han estado junto a Artigas. Petit Muñoz recuerda, entre los charrúas, al "caciquillo" Manuel Artigas, a Vaimaca-Perú y a Senaqué, que sirvieron a Artigas de 1814 a 1820. Entre los guaraníes,

además del mencionado Andresito, la lista de fieles a Artigas es larga. Lo mismo sucedería con los abipones.

Claro que no toda la literatura historiográfica sobre el tema es "artiguista". Una parte de la historiografía uruguaya refuerza la construcción del héroe nacional con sus mejores atributos, mientras otra es algo más escéptica de sus rasgos más místicos o benevolentes. De hecho (y aquí vemos un punto de contacto con el aspecto discursivo y de construcción de textos señalado por Said) muchos de los textos que vengo citando sobre Artigas, de respetados historiadores uruguayos, están reunidos en una publicación de "El País", "como homenaje al jefe de los orientales en el centenario de su muerte".

El posterior genocidio de la población charrúa, que vimos en el capítulo anterior, conducido por Fructuoso Rivera (primer presidente de la República Oriental del Uruguay, en 1830, ya disuelta la Liga Federal y el proyecto artiguista), hace pensar no solo en los intereses económicos del desarrollo del país y toda la serie de argumentos que se esgrimen desde el punto de vista del "progreso" y la necesidad de hacer imperar el orden (proceso de modernización), sino también en una mera estrategia política de temor a una posible revuelta indígena. Aunque como se mostró en el capítulo anterior, Acosta y Lara no mencione explícitamente estas posibilidades. Sin embargo, José Eduardo Picerno muestra documentos[108] en lo que ya en 1820 Rivera expresa claras intensiones de disolver las fuerzas artiguistas (Picerno, 2008:70). Todo esto se conforma luego como argumento "charruista" por parte de quienes actualmente luchan por un reconocimiento en cuanto tales y una revisión del pasado que incluye un pedido de perdón por parte del Estado. Como señala Petit Muñoz, "El tributo charrúa en la ofrenda de sangre india comenzó contra los portugueses invasores en 1811, siguió contra Buenos Aires con las luchas del litoral y prosiguió hasta el final contra los portugueses de Lecor" (1959:232) y eso es lo que justifica, desde cambiar la Danza del Sol por Danza de la Paz, hasta organizarse por un reconocimiento en tanto colectividad olvidada de la historia, como sucede entre las diferentes agrupaciones charrúas en el Uruguay. Se entiende que el aporte charrúa, y también guaraní, fue de suma importancia para los intereses artiguistas, libertarios e independentistas, pero también se entiende como una traición su posterior matanza por parte de un gobierno y unas formas de organización política en la región que no coinciden exactamente con el artiguismo. La construcción de Estado-nación consiguiente, a partir de 1830, se encargaría

[108] Entre ellos, una carta escrita por Fructuoso Rivera el 13 de junio de 1820, dirigida a Francisco Ramírez, gobernador de Entre Ríos (Picerno, 2008).

constantemente de "blanquear" la nación y permitir en ese Estado el desarrollo del programa moderno capitalista que se imponía en el mundo. Actualmente, transcurriendo el bicentenario del auge artiguista, su figura y pensamiento, por supuesto, son retomados desde todas las aristas. La neo-orientalidad es una de esas formas de retomar el artiguismo. Surge de la intersección de los procesos de reafirmación de la narrativa artiguista, con el neochamanismo, produciendo nuevos énfasis sobre el legado del Protector de los Pueblos Libres, en su faceta espiritual y empática hacia los indígenas.

Vimos, por ejemplo, la estructura que se ha ido montando en torno al Camino Rojo en Uruguay, en relación con los intereses previos de su principal líder, el psicólogo Alejandro Spangenberg. El Centro Gestáltico de Montevideo es un ejemplo de puente, conector, entre las búsquedas terapéuticas particulares y el arribo a las prácticas neochamánicas. Muchos "llegan" al Camino Rojo a través del Centro o viceversa, acaban haciendo una terapia o formándose en ese lugar a partir de haber frecuentado o frecuentar el Camino Rojo. Lo que Corchs relata en sus libros y que he citado en el capítulo cuatro es un ejemplo de esta forma de llegar "a los indios". Obviamente, a partir de la consolidación del propio Corchs como líder espiritual y el éxito de ventas de sus libros, muchos "llegan" al Camino Rojo a través de esa vía. Escucharlo hablar, verlo en alguna ocasión, leer sus libros, es la motivación de muchos para acercarse al Camino Rojo. Otros cursos se ofrecen en "Purificación", un Centro de Desarrollo Espiritual ubicado en las sierras de Rocha, muy cercano a la nueva tierra adquirida por la "Familia de los Hijos de la Tierra" y donde, además, Alejandro Corchs y su familia están montando una comunidad y proyectos educativos. El nombre "Purificación", además de su obvio énfasis en el aspecto curativo o de sanación, hace clara referencia al famoso campamento artiguista de Purificación, centro capital de la Liga Federal. Purificación fue el campamento artiguista durante su época de mayor carisma y liderazgo en la región. Sobre su funcionamiento y vida cotidiana existen pocos relatos. En uno de ellos, escrito por un comerciante ingles llamado John Robertson, este describe una breve estancia en Purificación, dando cuenta de una forma de vida en aquel lugar que lo sorprende por su simplicidad y horizontalidad[109]. Unos hacen resurgir Purificación,

[109] Lincoln Maiztegui Casas, con un estilo bastante crítico de las miradas más "encantadoras" del artiguismo y de Purificación expone el famoso relato de Robertson (2014:131-133). Otro interesante estudio más específico sobre Purificación, lo realiza Leonardo Borges (2015), donde trae varias perspectivas que abren la discusión historiográfica acerca de lo que fue Purificación. Borges plantea varias hipótesis que formula tras revisar la historiografía al respecto y reunir algunas entrevistas a sujetos claves con conocimiento del tema, que lo han investigado, y deja

otros llevan la bandera de Artigas. El Artigas más mítico vive en los imaginarios y narrativas de quienes se ven atraídos por estos grupos y líderes en el Uruguay. Las siguientes frases de Alejandro Spangenberg ejemplifican lo que quiero decir.

> Ni los imperios, ni la oligarquía porteña o provincial de la época, ni los caudillos arribistas y ambiciosos, son los causantes del fracaso del proyecto artiguista. Su proyecto federalista y libertario, basado en la independencia y responsabilidad de cada comunidad en cuanto a su ordenamiento interno, aún no ha podido realizarse. No solo en América, sino en el mundo entero. Pues, en realidad, a través de las formas y lenguajes que podían ser entendidos en la época, Artigas intentaba instalar una forma de vida que había experimentado en carne propia, y que sabía que era gestora auténtica de la felicidad humana. Artigas había vivido en el Orden del Amor de las culturas comunitarias indígenas, y había hecho propios sus valores y costumbres, por haberse dado cuenta de que esa forma de vida permitía la plena expresión de la libertad y de la diversidad que cada individuo aporta a la comunidad a la que pertenece (Spangenberg, 2014:86).

Y continua narrando Spangenberg su lectura de los hechos históricos, que incluye episodios bien descritos por la historiografía, sobre espías, traiciones y tentativas de acabar con Artigas. Spangenberg insiste en el componente "espiritual" en la vida de Artigas y dice lo siguiente,

> Artigas planeaba el triunfo de la revolución en dos fases. La primera, que no pudo ejecutarse, era el triunfo del federalismo y la organización comunitaria dentro de los valores horizontales que tan bien conocía. La segunda fase era el impacto que esta forma de vida tenía sobre los que la experimentaban. Sabía por experiencia propia el impacto que el orden que sus enemigos llamaban "anárquico" tenía sobre los que tenían oportunidad de vivirlo. Como lo demuestra el hecho histórico referido al espía que envío Buenos Aires a asesinar a Artigas en Purificación. Dicho espía se unió a la comunidad artiguista, aunque eso le valiera ser asesinado por los mismos que lo mandaron, debido a un cambio de planes en la cúpula porteña. El solo hecho de verse involucrado en la forma de vida que se llevaba en Purificación le provocó una crisis existencial, así como el profundo cuestionamiento de las razones por las que aceptó el encargo de matar al Protector de los Pueblos Libres (Spangenberg, 2014:87).

A las reapropiaciones que estoy describiendo en esta sección, que remiten a los capítulos cuatro y cinco, a los "caminos rojos", de donde emerge esta narrativa, la llamo neo-orientalidad porque entiendo que esa idea contempla los matices que se ponen en juego aquí. Se podría pensar, por ejemplo, que a lo que me estoy refiriendo sea una

---

ver las múltiples lecturas que surgen. El libro, si bien se titula "El enigma de Purificación", no quiere sugerir con ello necesariamente una lectura "mísitca" del tema, sino, más bien, una tentativa de sugerir lecturas que incluyen la hipótesis de que Purificación debiera mucho al estilo de "campo de concentración" (Borges, 2014)

suerte de "neo-artiguismo", entendiendo esto como un retorno a su pensamiento. Si bien esto forma parte de la neo-orientalidad, esta última es más amplia, y, si se quiere, lo incluye. También se podría llamar al proceso como "neo-charruísmo", pero en ese caso, la idea sería demasiado acotada, ya que la neo-orientalidad no se refiere únicamente a la cuestión charrúa. "Neo-indigenismo" sería, por el contrario, una idea demasiado amplia que perdería la especificidad a la que me refiero. La orientalidad, en cambio, si bien tiene sus limitaciones, refiere a ese primer sentimiento de identidad al que hice referencia al inicio de esta sección. La orientalidad refiere a aquel "pueblo en armas", fronterizo, donde se habría forjado una identificación de una diversidad de elementos reunidos en torno a una Banda Oriental, es decir, a aquellos que simplemente estaban del lado oriental de un río que marcó los límites de las expansiones imperiales española y portuguesa, el Río Uruguay, que desemboca en Río de la Plata. La continuidad del Río Uruguay con el Río de la Plata son los límites entre las actuales Argentina y Uruguay . De la Banda Oriental, ese territorio más o menos coincidente con el actual Uruguay, surgió la orientalidad como forma de identificación fronteriza, de no pertenencia a los centros. El artiguismo fue resultado del proyecto de Artigas, influenciado claramente por muchas "nuevas ideas" provenientes de Europa o Estados Unidos, pero también, sin duda, por las formas de vida que se llevaban a cabo en ese territorio. La neo-orientalidad, entonces, va a retomar ese aspecto de pensamiento fronterizo de Artigas, pues, como señala Spangenberg "Muchas de las características de la personalidad de Artigas, de sus movimientos estratégicos, de su ética y virtudes, y del pueblo que le seguía o mejor dicho que le acompañaba, solo pueden ser entendidas al entender que **él era un charrúa**[110]" (Spangenberg, 2014:94). E incluso Spangenberg va más lejos en esos asuntos relacionados a las formas de vida charrúas y al artiguismo cuando sostiene que "los charrúas ya vivían lo que Cristo predicaba. Por esa razón muchos religiosos se unieron a la gesta artiguista y a la defensa de esa forma de vida, pues habían descubierto a un pueblo que vivía el evangelio" (:92).

La propuesta de Spangenberg, y a través de él, del Camino de los Hijos de la Tierra, es la de rehacer esas formas de vida que entiende se llevaron a cabo, por ejemplo, en Purificación. Si bien las especulaciones históricas son altas, los relatos son pocos y el mito está absolutamente vivo, en los discursos de quienes llevan adelante estas prácticas no hay dudas sobre el significado de los hechos históricos. Los estados

[110] El énfasis es de Spangenberg.

de conciencia que permiten, por ejemplo, el uso de plantas de poder a través de las cuales se accede a verdades, es un componente de las afirmaciones que hacen, entre otros, Santos Victorino, Alejandro Corchs o Alejandro Spangenberg. Vimos, por ejemplo, en las narrativas de Corchs del capítulo cuatro, cómo este plantea en un momento sus dudas respecto a la veracidad de lo que se le muestra en esos otros estados de conciencia. El caso que mencioné en ese capítulo sobre las fechas de muerte de sus padres, son un ejemplo de cómo es posible, según estas narrativas, acceder a *la* verdad, que no necesariamente corresponde con la realidad ordinaria. Las plantas de poder, los estados modificados de conciencia, son la vía de acceso a esa verdad para la cual no se necesitan argumentos científicos, académicos, etc. Spangenberg plantea su propio ejemplo de cómo es posible acceder a la "fuente original" cuando dice,

> lo que intento no es aportar una opinión más, en este caso a favor de quienes postulan la hipótesis de que el ideario artiguista surgió de la influencia indígena y no de autores europeos, sino afirmar, desde el conocimiento directo que proviene del acceso a la fuente original, que así fue. Lo que está oculto en nuestra historia, no sólo lo está por obra de intenciones concretas, tanto ideológicas como político partidarias, sino que lo está por ignorancia del plano espiritual trascendente que fue el telón de fondo, y a la vez la motivación más importante en la estrategia desarrollada por Artigas y sus seguidores, durante toda la gesta libertadora (Spangenberg, 2014:89).

Los ejemplos muestran que en los ámbitos neochamánicos se realizan afirmaciones, o se tiene unas seguridades sobre *la* verdad, que no necesitan de los tipos de argumentación típicas de las formas de conocimiento "positivo". Y aquí llegamos a un punto que resulta la encrucijada final de este trabajo. Por un lado, la modernidad/colonialidad es asociada al desarrollo de una racionalidad específica, donde Kant ocupa el lugar paradigmático de lo que significa la emancipación del pensamiento, el conocimiento, y en definitiva, la consecuente libertad. Ese pensamiento, en buena medida, se desarrolla como antítesis de las formas previas basadas en el imperio del dogma religioso, visto como las tinieblas del pensamiento, según el modelo desarrollado por la modernidad racionalista. Por otra parte, esa modernidad hace que se desarrollen paradigmas como el de la modernidad/colonialidad, que, en buena medida, imploran por un pensamiento otro, decolonial. Cuanto más se consolida el "triunfo" de un modelo, en este caso, esa modernidad europea, racionalista, más produce, en su propio interior, su antítesis, lo cual nos conduce, en última instancia, a una infinita dialéctica.

Cuando Mignolo se refiere al pensamiento de Kant y dice que "el uso de la razón propia sin guía de otros [frase de Kant] implica aceptar la guía de Kant" (Mignolo,

2007:80), está reproduciendo ese juego dialéctico del que no parece haber salida, pues, afirma Mignolo, "Cuando me refiero a decolonizar el conocimiento, entonces, lo hago *con* y *contra* Kant; de ello se trata el *pensamiento crítico de frontera, entendido como decolonización del conocimiento*" (Mignolo, 2007:80). Y en ese entremedio se desarrolla también el dispositivo del neochamanismo, entre tentativas críticas y producción de colonialidad.

Conclusiones

Se ha planteado desde la introducción a esta tesis, que la misma se trata de una cartografía del dispositivo del neochamanismo. La cartografía es, en su sentido geográfico, *desde* el Uruguay. Desde allí, se trazó un recorrido que fue en búsqueda de las "fuentes" que alguna vez proveyeron a ese país de un conjunto de nuevas prácticas, todas ellas provenientes de fuera, de otros lugares del continente. Se plantearon, en esa misma introducción, un par de aspectos en torno a la idea de cartografía, que remiten a sus dimensiones epistémico-metodológico-territoriales. Porque las prácticas a las que me aproximé, los grupos, y los sujetos con los que interactué a lo largo de estos años, así lo requerían, privilegié la experiencia como potencial heurístico. No únicamente la experiencia en un sentido fenomenológico preocupado con las formas subjetivas de la percepción (lo cual, por cierto, formó parte del recorrido) sino también como una forma de dejarme sujetar por el dispositivo, pudiendo así transitarlo y observarlo en su multiplicidad.

La sucesión de los capítulos fue mostrando unos caminos que, partiendo de puntos diferentes, condujeron todos al Uruguay. Desde la región amazónica, a uno y otro lado de lo que se mostró como acontecimiento (Perú y Brasil) en la expansión de un conjunto de saberes, se trazaron dos recorridos que conectan a esos lugares con el Uruguay. Se mostró que ese lugar "de origen" es de mayor densidad que el de "destino", y por lo tanto, el espacio se inclina hacia allí y con él, la visibilidad de esa masa. Otro camino trazado partió de México, y también se sumaría a la convergencia en el Uruguay. Sin embargo, vimos que lo que partió del norte, lo hizo con un sentido de desterritorialización diferente, permitiendo que su punto de llegada sedimentara con una fuerza de gravedad que, esta vez, curvó el espacio hacia el "destino" y no hacia el "origen". Esa nueva masa se hizo tan densa que echó raíces. A lo primero, lo entendí como amazonismo. A lo segundo, como neo-orientalidad.

Las opciones analíticas, claro, podrían haber sido otras. Por ejemplo, el pensar con y contra Kant propuesto por Mignolo, como vimos en el final del último capítulo, reverbera con la perspectiva de Bastide, cuando, refiriéndose a los milenarismos en tanto búsquedas identitarias (no blancas), afirmó que "só se pode lutar contra o Ocidente tomando emprestadas as suas armas" (Bastide, 2006:187). Resulta certero observar esos

movimientos (mesiánicos o milenaristas –no blancos) menos como una ruptura con "Europa" y más como una ruptura con las propias sociedades tradicionales, como muestra el antropólogo francés. La cuestión, desde esa perspectiva, es la comprensión de esos milenarismos en términos de "dignidad colectiva" e "identidad étnica". Son "nuevas identidades" que, para que sean percibidas como propias (tradicionales), deben plantear una continuidad con la antigua, al mismo tiempo que se muestren diferentes, incluso opuestas, a la blanca (Bastide, 2006:182).

Es difícil no ver en la mirada de Bastide una adecuada forma de comprender los procesos que aquí fueron descritos. Sin duda, su análisis se aplica a lo que se ha mostrado en este trabajo, principalmente, en lo que refiere al Santo Daime y a los "caminos rojos". Más específicamente, aquí, el Santo Daime y El Camino de los Hijos de la Tierra son los ámbitos donde más claro aparecen los componentes cristianos, las adaptaciones al cristianismo de las que llama la atención Bastide. En el Santo Daime de forma explícita. Valgan simplemente dos menciones a modo de ejemplificación: la cruz de Caravaca -de doble travesaño, uno de los principales símbolos daimistas junto con la estrella de seis puntas que tiene en su interior a un águila sobre una Luna- se interpreta en el Santo Daime, como símbolo de una segunda llegada de Cristo. En esa dirección, vimos también que quienes siguieron al Padrino Sebastião hacia la fundación de Céu do Mapiá, lo hicieron, como se mostró en el capítulo tres, en tanto fundación de la "Nueva Jerusalén".

En El Camino de los Hijos de la Tierra, los trazos cristianos también aparecen, aunque de un modo mucho más sutil y más superpuestos a la modalidad Nueva Era, por ejemplo, a través del repetido énfasis en los valores del Amor y el Perdón que se divulgan en las continuas publicaciones de Alejandro Corchs. Valga como ejemplo "Yo me perdoné", su último título, lanzado en 2015. Esto, en un marco de reconexión, no solo individual, sino precisamente como "El regreso de los hijos de la Tierra", nombre de su trilogía autobiográfica, en un sentido que remite al "Somos los ancestros del ayer que retornamos", como vimos en el caso de Nueva Aurora. Esos son justamente los aspectos de la continuidad/ruptura identitaria que plantea Bastide para la construcción de los milenarismos/mesianismos.

Ahora bien, lo que me interesa señalar es que, en el texto de Bastide al que me estoy refiriendo, prevalece una mirada en la cual las realidades observadas son entendidas en tanto "adaptaciones al cristianismo", un cristianismo, en definitiva, siempre "triunfante". No quiero decir que esto no suceda, y de hecho, es una perspectiva

fundamental. Pero, por otra parte, la misma, puede obstruir ciertas posibilidades de ver "no cristianismo" en las realidades en cuestión, o mejor, de ver otras agencias. Su mirada es la de una constante adaptación al cristianismo. No estoy negando que esto sea así. Lo que quiero llamar la atención es que esto es *tan así*, que la insistencia en ello puede no dejar ver lo otro. Su mirada es la de un occidente siempre triunfante.

Por otra parte, en la imagen geográfica que quise transmitir en el segundo párrafo, retomando la idea de cartografía, predomina un sentido territorial de la misma. En el marco de una modernidad desbordada, donde las identidades se desterritorializan (Appadurai, 2001; 2003), emergen ideas como las de flujos, paisajes (Appadurai, 2001), portabilidades (Csordas, 2009), en clave de globalización, mundialización, que ayudan a pensar y construir un mundo hiperconectado y veloz en permanente proceso de construcción de lugares/mercancías y, en ese sentido, esas ideas son fundamentales para la práctica etnográfica más allá de lo local. De hecho, vimos que la idea de construcción de sujetos locales a la que se refiere Appadurai resulta efectiva para pensar al vegetalismo peruano. Estas cuestiones abren una serie de posibilidades analíticas futuras para comprender las relaciones que Appadurai llama la atención respecto a las narrativas de los Estados-nación y su lucha por mantener a sus poblaciones asociadas a un territorio específico. Los procesos de nacionalización de grupos indígenas hacia el interior de los Estado-nación resulta un aspecto fundamental a tener en cuenta en el funcionamiento del dispositivo del neochamanismo, en la medida en que comienzan a desarrollarse "competencias étnicas" infra Estado-nación. Por ejemplo (y aquí la perspectiva de los "paisajes" de Appadurai es fundamental) deben ser profundizado el análisis en torno a las relaciones que algunos grupos indígenas establecen con un mercado global, como sucede con los huicholes en México y sus usos del peyote, o con los shipibo en Perú y sus usos del ayahuasca, etc. En el caso del Uruguay se abre un camino en esta dirección al estar desarrollándose con cada vez mayor notoriedad grupos que continúan diversificando y ampliando el ámbito neochamánico en ese país. Resulta interesante para próximos abordajes considerar al Camino Guaraní que se practica en el Uruguay y continuar observando las permanentes ramificaciones que se van produciendo dentro de todas las líneas mencionadas aquí.

Mi opción fue la de problematizar estos asuntos con una intención de dar cuenta de los procesos de colonialidad implícitos en estas modalidades terapéutico/espirituales que se llevan adelante en forma de neochamanismo, pero señalando también que, más allá de los grupos o prácticas concretas que se describieron

aquí (que dan cuenta de una clara asimilación de los mecanismos y "armas de Occidente" -amplio manejo de los medios de comunicación, traslados permanentes, mercantilización de estos conocimientos y prácticas, etc.- el dispositivo del neochamanismo vehiculiza también ciertos trazos de unas epistemologías otras, esas sí, con potencial decolonial.

En los grupos neochamánicos que se muestran en cada capítulo de este trabajo aparece, en diferentes medidas y bajo diferentes formas, la importancia de la cura. La cura, está vinculada a la posibilidad de establecer una "reconexión". Sea en casos más "tangibles" de curas en sentido fisiológico, de tratamiento de adicciones, de enfermedades concretas, de necesidad de encontrar nuevos rumbos y sentidos a la vida, de necesidad de comprender, perdonar, trascender (todos ejemplos que se desprenden de mi intercambio con los sujetos que forman estas redes), siempre aparece el entendimiento, y por lo tanto, la cura, como un proceso de ver, sentir, y comprender la necesidad de establecer nuevas formas de relacionamiento con uno mismo, con sus relaciones, con el ambiente, con su pasado, con la naturaleza y con el futuro. Por lo tanto, no se trata solamente de una apropiación, proyección y fantasías en torno a un imaginado mundo de "lo indígena" (lo cual también sucede, incluso con claros trazos de colonialidad) sino que también, puede sedimentar hacia la construcción de otras formas de estar en el mundo. Y esa posibilidad, esa perspectiva, entiendo que se hace más claramente visible desde la aporía de la relación entre neochamanismo y (de)colonialidad que se planteó en el último capítulo.

Bibliografía

ABELLA, Gonzalo. *Artígas mitológico.* Montevideo: BetumSan, 2012.

ABREU, Regina. *A doutrina do Santo Daime.* En: *Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*. Leilah LANDIM (Org.). Río de Janeiro: Cadernos do ISER, Vol. 23. 1990.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. *La guerra de los charrúas.* Montevideo: Talleres de Loreto, 1998.

ALBANO, Giancarlo, Luisina CASTELLI, Maria Noel CURBLEO, Emmanuel MARTÍNEZ, y Marcelo ROSSAL. «Exploración etnográfica en redes de uso de drogas de síntesis en Montevideo.» *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay.* Editado por Sonnia Romero. Montevideo: Nordan. 13 (2015): 209-218.

ÁLVAREZ, Johny, y Eduardo PASSOS. «Cartografiar é habitar um territorio existencial.» En *Pistas do método da cartografia. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*, de E. PASSOS, V. KASTRUP y L. DA ESCÓSSIA (Orgs.). Porto Alegre: Sulina, 2012.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas.* México: FCE, 2007.

APPADURAI, Arjun. «Sovereignty without territoriality: notes for a postnational geography.» En *The anthropology of space and place*, de Seta LOW y Denise LAWRENCE-ZÚÑIGA, 337-349. Oxford: Blackwell, 2003.

APPADURAI, Arjun. *La modernidad desbordada.* Montevideo: Trilce - FCE, 2001.

APUD, Ismael, Juan SCURO, y Victor SÁNCHEZ. «Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay.». *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay* , Editado por Sonnia ROMERO. Montevideo: Nordan.11 (2013): 55-70.

APUD, Ismael. «Ayahuasca from Peru to Uruguay: ritual design and redesign through a distributed cognition approach.» *Anthropology of Consciousness* 26, nº 1 (2015): 1-27.

APUD, Ismael. «Ayahuasca, contexto ceremonial y sujeto. Análisis del set and setting a partir de un grupo uruguayo de terapias alternativas.» *Journal of Transpersonal Research* 7, nº 1 (2015b): 7-18.

APUD, Ismael. *Ceremonias de ayahuasca. Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano.* Montevideo: Tesis de maestría en Metodología de la Investigación Científica. Universidad Nacional de Lanús, 2013.

APUD, Ismael. «El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay.» *Cuadernos de antropología social*, nº 38 (2013b): 57-83.

APUD, Ismael. «Neochamanismo y circulación de ofertas religiosas en un Uruguay globalizado y (pos)moderno.» *Trabajo presentado en las XVI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina.* Punta del Este: ACSRM, 2011.

ARDAO, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay.* Montevideo: Universidad de la República, 2013.

ARDAO, Arturo. *América Latina y la latinidad.* México: UNAM, 1993.

ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay.* Montevideo: Universidad de la República, 1968.

ARIAS, Aldo. *La Danza del Sol en Ajijic: un ritual nodo en la red de espiritualidad alternativa.* Guadalajara: Tesis de Maestría en Antropología Social. CIESAS, 2011.

ARREGI, Joseba. «Chamanes de plástico y colonización 'verde'.» En *Chamanismos en el mundo actual*, de Carlos SIERRA y Hernando BERNAL, 339-354. México: Plaza y Valdes, 2014.

ATKINSON, Jane. «Shamanism today.» *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 307-330.

BASINI, José. *Indios num pais sem índios: a estetica do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versoes étnicas no Uruguai.* Porto Alegre: Tesis de Maestría en Antropología Social-UFRGS, 2003.

BASTIDE, Roger. «O milenarismo enquanto estratégia de busca de uma nova identidade e dignidade.» En *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATESON, Gregory. «Form, substance and difference.» En *Steps to an ecology of mind*. London: Jason Aronson Inc., 1987.

BAYCE, Rafael, Gabriel EIRA, Juan FERNÁNDEZ, y Cristina GARCÍA. *Enteogénesis. Las búsquedas de los estados alterados de conciencia.* Montevideo: Multiplicidades, 1997.

BAYCE, Rafael. «Los trasfondos del imaginario sobre 'drogas': valores culturales, geopolítica, intereses corporativos y hechos mediáticos.» En *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*, de C. Casacuberta *et al*, 63-118. Montevideo: CSIC-UdelaR, 2012.

BAYCE, Rafael. «'Otras medicinas': ¿nuevas cosmovisiones o cambios seculares?» En *Las otras medicinas*, de José PORTILLO y Joaquín RODRÍGUEZ NEBOT (Compiladores), 63-90. Montevideo: Goethe-Institut, 2006.

BAYCE, Rafael. «Uruguay hoy: la explicable explosión de religiones y sectas.» *Cuadernos de Marcha* Tercera Época, nº 68 (1992): 2-14.

BAZZÁN, Pía. *Daime Paz. Nuevas religiosidades en tiempos de consumo.* Montevideo:

Monografía de conclusión de licenciatura en Sociología -FCS-UdelaR, 2015.

BERAZA, Agustín. *Las banderas de Artígas.* Montevideo: IHGU. Imprenta Nacional, 1957.

BERENHOLTZ, Jim. *Journey to the four directions.* Santa Fe: Bear and Company, 1993.

BEYER, Stephen. *Singing to the plants. A guide to mestizo shamanism in the upper amazon.* Albuquerque: University of New Mexico, 2010.

BORGES, Leonardo. *El enigma de Purificación.* Montevideo: Fin de Siglo, 2014.

BUSTOS, Susana. *The healing power of the Icaros: a phenomenological study of ayahuasca experiences.* San Francisco: Phd dissertation in East-West Psychology - California Institute of Integral Studies, 2008.

CAETANO, Gerardo, y Roger GEYMONAT. *La secularización uruguaya (1859-1919).* Montevideo: Santillana, 1997.

CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena. «Neochamanismo y modernidad. Lecturas sobre la emancipación.» *Nómadas*, nº 26 (2007): 114-127.

CALAVIA SAÉZ, Oscar. «Authentic Ayahuasca.» En *Ayahuasca Shamanism*, de Beatriz LABATE y Clancy CAVNAR (Ed.). New York: Oxford University Press, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. «Pontos de vista sobre a floresta amazônica.» *Mana* 4, nº 1 (1998): 7-22.

CAROZZI, María Julia (Org.). *A Nova Era no Mercosul.* Petrópolis: Vozes, 1999.

CARRANZA, Jacinto. *La tricolor de Artigas.* Montevideo: Florensa & Lafon, 1950.

CASACUBERTA, Carlos et al. *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas.* Montevideo: CSIC- UdelaR, 2012.

CASTANEDA, Carlos. *Las enseñanzas de Don Juan.* México: FCE, 1974.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. «Ciudades encantadas y mapas submarinos. Redes transnacionales y chamanismo de frontera en el Trapecio amazónico.» En *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas.*, editado por Françoise Morin y Roberto Santana, 25-49. Quito: Abya Yala, 2003.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. «Del proyectil al virus. El complejo de Flechas-Mágicas en el chamanismo del oeste amazónico.» En *Chamanismo en Latinoamérica*, de GALLINIER, J. et al (Coords) Plaza y Valdéz- Universidad Iberoamericana - CEMCA 21-43.1995

CHAUMEIL, Jean-Pierre *Voir Savoir Pouvoir.* París: EHESC, 1983.

CLIFFORD, James, y George MARCUS (Ed.). *Retóricas de la antropología.* Madrid: Jucar Universidad, 1991.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica.* Río de Janeiro: UFRJ, 1999.

CORCHS, Alejandro. *El regreso de los hijos de la tierra. El camino del Puma.* Montevideo: Purificación, s/d (1).

CORCHS, Alejandro. *El regreso de los hijos de la tierra. La unión de la familia.* Cruz del Sur, s/d (2).

CSORDAS, Thomas (Ed.). *Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization.* Berkeley: University California Press., 2009.

CSORDAS, Thomas. *Corpo, Significado, Cura.* Porto Alegre: UFRGS, 2008.

CSORDAS, Thomas. «Somatic modes of atention.» *Cultural Anthropology* 8, nº 2 (1993): 135-156.

CSORDAS, Thomas. «Embodiment as a paradigm for anthropology.» *Ethos* 18, nº 1 (1990): 5-47.

DA COSTA, Néstor. «El fenómeno de la laicidad como elemento identitario.» *Civitas* 11, nº 2 (2011): 207-220.

DA COSTA, Néstor. «Lo religioso en la sociedad uruguaya.» En *Las religiones en el Uruguay*, de Roger GEYMONAT (Comp.). Montevideo: La Gotera, 2004.

DA COSTA, Néstor. *Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo.* Tesis de doctorado en Sociología -Universidad de Deusto, 2002.

DA COSTA, Néstor. «A situação religiosa no Uruguai.» En *Globalização e religião*, de Ari ORO y Carlos STEIL (Orgs). Petrópolis: Vozes, 1999.

DE BEM, Daniel. *Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul.* Porto Alegre: Tesis de doctorado en Antropología -UFRGS, 2012.

DE LA PEÑA, Francisco. «Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y la new age .» *Cuicuilco*, nº 55 (2012): 127-143.

DE LA PEÑA, Francisco. *Los hijos del sexto sol.* México: INAH, 2002.

DE LA PEÑA, Francisco. «Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual.» *Ciencias Sociales y Religión*, nº 3 (2001): 95-113.

DE LA PEÑA, Francisco. «Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis .» *Cuicilco* 7, nº 18 (2000): 1-19.

DE LA TORRE, Renée, Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, y Nahayeilli JUÁREZ HUET (coord) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age.* México: Publicaiones de la Casa Chata, 2013.

DE LA TORRE, Renée, y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA. «Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlan: danza y construcción de una nación imaginada.» En: *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, de Kali ARGYRIADIS, Stefania CAPONE, Renée DE LA TORRE y André MARY(coords). México: Publicaciones de la Casa Chata, 2012.

DE LA TORRE, Renée, y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA. «La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿un híbridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual?» *Archives de sciences sociales des religions* (EHESS), nº 153 (2011): 183-206.

DE LA TORRE, Renée, y Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA. *Mismos pasos nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca.* México: CIESAS, en prensa.

DE LA TORRE, Renée. «Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age.» En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, de Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA y Nahayeilli JUÁREZ HUET (coord). México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013.

DE SOUZA, Gabriel. *Montevideo electrónico.* Montevideo: Banda Oriental, 2006.

DELEUZE, Gilles, y Felix GUATTARI. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos, 2008.
DELEUZE, Gilles. «¿Qué es un dispositivo?» En *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary vine. Hallucinogenic healing in the peruvian amazon.* Illinois: Waveland, 1984.

DUBOIS, Thomas. *An introduction to shamanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

EIRA, Gabriel. «Aproximación al Bwiti. La revolución enteogénica.» En *Enteogénesis. Las búsquedas de los estados alterados de conciencia*, de R. BAYCE, G. EIRA, J. FERNÁNDEZ y C. GARCÍA. Montevideo: Multplicidades, 1997b.

EIRA, Gabriel. «Las drogas y las culturas: compañeras de viaje.» En *Enteogénesis. Las búsquedas de los estados alterados de conciencia*, de R. BAYCE, G. EIRA, J. FERNÁNDEZ y C. GARCÍA. Montevideo: Multiplicidades, 1997.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México: FCE, 2009.

ESCOBAR, Arturo. «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano.» *Tabua Rasa*, nº 1 (2003):

51-86.

FANLO, Luis García. «¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben.» *A Parte Rei*, nº 74 (2011): 1-8.

FERGUSON, Marilyn. *La conspiración de acuario.* Madrid: Kairos, 1994.

FERICLA, Josep María. «Cambios en el perfil de valores tras una experiencia con ayahuasca.» En *Ayahuasca y salud*, de B. LABATE y J.C. BOUSO. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

FERNÁNDEZ ROMAR, Juan. «LSD. Un enteógeno sintético.» En *Enteogénesis. Las búsquedas de los estados alterados de coniciencia*, de R. BAYCE, G. EIRA, J. FERNÁNDEZ y C. GARCÍA. Montevideo: Multiplicidades, 1997.

FERNANDEZ ROMAR, Juan. *Los fármacos malditos.* Montevideo: Nordan, 2000.

FERNANDEZ, James. *Biwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa.* New Jersey: Princenton University Press, 1982.

FILARDO, Verónica et al. «La marihuana provoca esquizofrenia. Espacio público y drogas en Uruguay.» En *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*, de C. et al CASACUBERTA. Montevideo: CSIC- UdelaR, 2012.

FILARDO, Verónica. *Religiones alternativas en el Uruguay.* Montevideo: UdelaR, 2005.

FLORES MORA, Manuel. «Síntesis de la actuación de Artigas entre 1811 y 1815.» En *ARTIGAS. Estudios publicados en "El Pais" como homenjae al Jefe de los Orientales en el centenario de su muerte*, de Edmundo NARANCIO. El País, 1959.

FONSECA, Claudia. *Fronteiras de cultura. Horizontes e territórios da antropología na Améruca Latina.* Porto Alegre: UFRGS, 1993.

FOTIOU, Evgenia. «On the uneasiness of tourism: considerations on shamanic tourism in western Amazonia.» En *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, editado por Beatriz LABATE y Clancy CAVNAR. Oxford University Press, 2014.

FOUCAULT, Michel. «El juego de Michel Foucault.» En *Saber y verdad*. Madrid: La piqueta, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Historia da sexualidade 1. A vontade de saber.* São Paulo: Graal, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica.* Buenos Aires: FCE, 2014.

FREEDMAN, Barbira. «Shamans`s networks in western Amazonia: the Iquitos-Nauta road.» En *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, editado por Beatriz LABATE y Clancy CAVNAR. New York: Oxford University Press, 2014.

FRENOPOULO, Christian. «Uso intrspectivao de la ayahuascas: surgimiento de las iglesias.» *Trama* (AUAS), nº 3 (2011).

FRESTON, Paul. «A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa.» *Lusopotie*, nº 2 (1999): 383-403.

FRIGERIO, Alejandro, y María Julia CAROZZI. «Las religiones afro-brasileñas en Argentina.» Editado por Ari ORO. *Cadernos de Antropologia* (UFRGS), nº 10 (1993): 39-68.

FRIGERIO, Alejandro. «Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo.» En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, de Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIÉRREZ ZÚÑIGA y Nahayeilli JUÁREZ HUET (Coord). México: Publicaciones de la Casa Chata, 2013.

FRIGERIO, Alejandro. «A transnacionalização como fluxo religioso na fronteira e como campo social: umbanda e batuque na Argentina.» *Debates do NER*, nº 23 (2013b): 15-57.

FRIGERIO, Alejandro. «Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchís y la Argentina.» *Ciencias sociales y religión*, nº 7 (2005): 223-237.

FRIGERIO, Alejandro. «La expansión de religiones afro-brasileñas en el Cono-Sur: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional.» *Trabajo presentado en el seminario "Dimension of integrations: Nafta and MERCOSUR"*. Albuquerque: Universidad de Nuevo México, 1998.

FURST, Peter. *Alucinógenos y cultura.* Madrid: FCE, 2002.

GARAT, Guillermo. *Marihuana y otras yerbas.* Montevideo: Debolsillo, 2012.

GARCÍA CERQUEDA, Osiris. *Huautla. tierra de magia, de hongos...y hippies.* México: BUAP, 2014.

GARCÍA, Cristina. «Los hongos de los dioses.» En *Enteogénesis. Las búsquedas de los estados alterados de conciencia*, de R. BAYCE, G. EIRA, J. FERNáNDEZ y C. GARCÍA. Montevideo: Multiplicidades, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. «Religiões no Brasil dos anos 1950: processos de modernização e configurações da pluralidade.» *PLURA, Revista de Estudos de Religião.* V.3, n.1, (2012): 79-96

GIUMBELLI, Emerson. «Modernidades Alternativas e a Antropologia nas dobras do tempo.» *Numen:* v. 9, n. 2, (2009): 11-37

GOULART, Sandra. «O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formaçao da comunidade e do calendario ritual.» En *O uso ritual da ayahuasca*, de B LABATE y W. SENA ARAUJO (Org.). Campinas: Mercado de Letras, 2009.

GOULART, Sandra. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.* Campinas: Tesis de doctorado en Ciencias Sociales - UNICAMP, 2004.

GOW, Peter. «Shamanism and History in Western Amazonia.» En *Shamanism, History & The State*, de Nicholas THOMAS y HUMPHREY, Caroline. Michigan: The University of Michigan, 1996.

GROISMAN, Alberto. «Salud, Riesgo y uso religioso en disputas por el estatus legal del uso de ayahuasca: implicaciones y desenlaces de procesos judiciales en los Estados Unidos.» En *Ayahuasca y Salud*, de B. LABATE y C. BOUSO. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2013.

GROISMAN, Alberto. «Trajectories, Frontiers and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe.» En *Transnational Transcendence. Essays in religion and globalization*, de Thomas CSORDAS, 185-204. Berkeley: University California Press, 2009.

GROISMAN, Alberto. *Santo Daime in the Netherlands: An anthropological study of a New World Religion in a European Setting.* London: Tesis de doctorado en Antropologia -University of London-, 2000.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta.* Florianópolis: Tesis de maestría en Antropología -UFSC-, 1991.

GUIGOU, Nicolás. «Textualidades cannábicas.» En *Aporte universitario al debate nacional sobre drogas*, de C. CASACUBERTA et al 171-178. Montevideo: CSIC - UdelaR, 2012.

GUIGOU, Nicolás. *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad.* Montevideo: Nordan, 2010.

GUIGOU, Nicolas. «Religião e Política no Uruguai.» En *Religião e Política no Cone Sul*, de Ari ORO (Org.). São Paulo: Attar, 2006.

GUIGOU, Nicolás. *A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai.* Porto Alegre: Tesis de Maestría en Antropología -UFRGS-, 2000.

GUIGOU, Nicolás. «El dinero en el proceso de integración y desarrollo de las iglesias pentecostales brasileñas en el Uruguay.» *Sociedad y Religión*, nº 10 (1993).

HANNERZ, Ulf. «Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional.» *Mana* 3, nº 1 (1997): 7-39.

HARNER, Michael. *The way of the shaman. A guide to power and healing.* New York: Bantam, 1982.

KASTRUP, Virginia. «O funcionamento da atencçao no trabalho do cartógrafo.» En *Pistas do método cartográfico*, de E PASSOS, V KASTRUP y L DA ESCÓSSIA. Porto

Alegre: Sulinas, 2012.

KEHOE, Alice. *Shamans and religion. An anthropological exploration in critical thinking.* Illinois: Waveland, 2000.

KLEINMAN, ARthur. «Why do indigenous practicioners successfully heal?» *Soc. Sci. & Med* 13b (1979): 7-26.

KLEINMAN, Arthur. «Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems.» *Soc. Sci. & Med* 12 (1978): 85-93.

LA BARRE, Weston. «Shamanic origins of religion and medicine.» *Journal of psychedelic drugs* 11, nº 1-2 (1979).

LABATE, Beatriz, y José Carlos BOUSO. *Ayahuasca y Salud.* Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

LABATE, Beatriz, y Wladimyr ARAÚJO. *O uso ritual da ayahuasca.* Campinas: Mercado de Letras, 2009.

LABATE, Beatriz y Clancy CAVNAR. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond.* New York: Oxfors University Press, 2014.

LABATE, Beatriz. «The internationalization of Peruvian Vegetalismo.» En *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, editado por Beatriz LABATE y Clancy CAVNAR. New York: Oxford University Press, 2014.

LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.* Campinas: Mercado de Letras, 2004.

LACLAU, Ernesto, y Chantal MOUFFE. *Hegemonía y estrategia socialista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

LANGDON, Jean, y Isabel SANTANA DE ROSE. «Medicine alliance: contemporary shamanic networks in Brazil.» En *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*, editado por Beatriz LABATE y Clancy CAVNAR. New York: Oxford University Press, 2014.

LANGDON, Jean. «La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la "performace".» En *Ayahuasca y salud*, de José Carlos BOUSO y Beatriz LABATE (Orgs). Barcelona: La liebre de marzo, 2013.

LANGDON, JEan. «Shamans and shamanisms: reflections on anthropological dilemmas of modernity.» *Vibrant*, 2007: 27-48.

LEARY, Timothy et al. *The psychedelic experience. A manual based on the Tibetan Book of the Dead.* 1964.

LEVI-STRAUSS, Claude. «Introducción a la obra de Marcel Mauss.» En *Antropología y Sociología*, de Marcel MAUSS. Madrid: Tecnos, 1979.

LOSONCZY, Anne-Marie, y Juan Carlos RUBIANO. «La política por los espíritus: escenarios multiculturales en 'zonas de contacto' (Valle del Cauca, Colombia).» *Religião e Sociedade* 33, nº 1 (2013): 11-29.

LOSONCZY, Anne-Marie, y Silvia MESTURINI. «La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América.» *Religião e Sociedade* 30, nº 2 (2010): 164-183.

LUNA, Luis Eduardo. «Xamanismo amzônico, ayahuasca, antrpomorfismo e mundo natural.» En *O uso ritual da ayahuasca*, editado por B LABATE y W ARAUJO. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon.* Stockholm: Tesis de doctorado en Estudios Comparados Sobre Religión -University of Stockholm, 1986.

LUNA, Luis Eduardo. «The concept of Plants as TEachers among four Mestizo Shamans of Iquitos. Northeastern Peru.» *The Journal of Ethnopharmacology*, nº 11 (1984): 135-156.

MACRAE, Edward. *Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime.* São Paulo: Brasiliense, 1992.

MAGGI, Carlos. «La Redota (El Exodo).» En *ARTIGAS. Estudios publicados en "El Pais" como homenjae al Jefe de los Orientales en el centenario de su muerte*. Montevideo: El País, 1959.

MAIZTEGUI CASAS, Lincoln. *Orientales. Una historia política del Uruguay. 1. De los orígenes a 1865.* Montevideo: Planeta, 2014.

MARCUS, George, y Michael FISCHER. *La antropología como crítica cultural.* . Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

MCKENNA, Terence. *Food of the gods. The search for the original tree of knowledge.* New York: Bantam, 1992.

MIGNOLO, Walter. «El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago CASTRO-GÓMEZ y Ramón GROSFOGUEL. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad JAveriana, 2007b.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimietos subalternos y pensamiento fronterizo* . Madrid: Akal, 2013.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina.* Barcelona: Gedisa, 2007.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O Palacio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendecia e despoluiçao.* Disertación de Maestría en Antropología - Universidade Federal de Pernambuco, 1983.

NARANJO, Claudio. *Ayahuasca. La enredadera del río celestial.* Barcelona: La llave, 2012.

OLIVEIRA, Isabela. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formaçaão.* Brasilia: Tesis de doctorado en Historia -Universidade de Brasilia, 2007.

ORO, Ari, y Carlos STEIL. *Globalização e religião.* Petrópolis: Vozes, 1999.

ORO, Ari, y Juan SCURO. «El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay.». *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay.* Editado por Sonnia ROMERO. Montevideo: Nordan. 11 (2013): 23-36.

ORO, Ari. «South American Evangelicals´ Re-conquest of Europe.» *Journal of Contemporary Religion* 29 (2014): 219-232.

ORO, Ari. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata.* Petrópolis: Vozes, 1999.

ORO, Ari. «As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação.» *Cadernos de antropologia*, 1993: 7-38.

ORO, Ari. «Podem passar a sacolinha: um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro.» *Cadernos de antropologia*, nº 9 (1992b): 7-44.

ORO, Ari. *Neo-pentecostalismo.* Porto Alegre: Cadernos de antropologia, Vol. 9. 1992.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azucar.* Caracas: Ayacucho, 1987.

OTERO DOS SANTOS, Julia. «Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexoes acerca do pedido de patrimonializaçao da Ayahuasca.» *Trabajo presentado en la 27 Reunión Brasilera de Antropología.* Belém, 2010.

OTT, Jonathan. *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia.* Barcelona: La liebre de marzo, 1996.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; DA ESCÓSSIA, Liliana . *Pistas do método da cartografia.* Porto Alegre: Sulina, 2012.

PETERS, Larry, y Douglas PRICE-WILLIAMS. «Towards an experimental analysis of shamansim.» *American Ethnologist* 7, nº 3 (1980): 397-418.

PETIT MUÑOZ, Eugenio. «Artigas y los indios.» En *ARTIGAS. Estudios publicados en "El Pais" como homenjae al Jefe de los Orientales en el centenario de su muerte*, de Edmundo NARANCIO. Montevideo: El País, 1959.

PI HUGARTE, Renzo. «Cultos de posesión y empresas de cura divina en el Uruguay: desarrollo y estudios.» *Sociedad y Religión*, nº 9 (1992b).

PI HUGARTE, Renzo. «La iglesia pentecostal 'Dios es Amor' en el Uruguay.» *Cadernos de Antropologia*, 1992: 63-92.

PI HUGARTE, Renzo. «Las Religiones Afrobrasileñas en el Uruguay.» *Cadernos de Antropologia*, nº 10 (1993b): 39-68.

PI HUGARTE, Renzo. «Los estudios sobre religión en Uruguay.» En *Ciencias Sociales y Religion en el Cono Sur*, de Alejandro FRIGERIO. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993.

PI HUGARTE, Renzo. «Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: Umbanda y Pentecostalismo en el Uruguay.» En *Fronteiras de cultura*, de Claudia FONSECA (Org). Porto Alegre: UFRGS, 1993c.

PI HUGARTE, Renzo. «Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai.» En *Globalizaçao e religiao*, de A. ORO y C. STEIL. Petrópolis: Vozes, 1997.

PI HUGARTE, Renzo. «Umbanda, Quimbanda y Batuque: cambios recientes en la cultura de Uruguay.» *Horizontes antropológicos*, nº 3 (1995): 85-97.

PI HUGARTE, Renzo. *Los cultos de posesión en Uruguay.* Montevideo: Banda Oriental, 1998b.

PI HUGARTE, Renzo. *Los indios del Uruguay.* Montevideo: Banda Oriental, 1998.

PICERNO, Eduardo. *El genocidio de la población charrúa.* Montevideo: Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2008.

PIÑEIRO, Juanjo. *Psiconautas. Exploradores de la conciencia.* Barcelona: La Liebre de Marzo, 2000.

PIQUÉ, Enrique. *Crónicas del Congreso de abril de 1813.* Montevideo: Arca, 2013.

POZZANA DE BARROS, Laura, y Virginia KASTRUP. «Cartografiar é acompnhar procesos.» En *Pistas do método da cartografia. Pesquisa-intervençao e produçao de subjetividade*, de E PASSOS, V KASTRUP y L (Orgs) DA ESCÓSSIA. Porto Alegre: Sulina, 2012.

PRATT, Marie Louise. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación.* Buenos Aires: FCE, 2011.

QUIJANO, Aníbal, y Immanuel WALLERSTEIN. «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial.» *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (UNESCO), nº 134 (1992).

QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad del poder y clasificación social.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel . Bogotá: Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC , Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad y modernidad/racionalidad.» *Perú Indígena* 13, nº 29 (1992): 11-20.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *The shaman and the jaguar. A study on narcotic drugs among the indians of Colombia.* Philadelphia: Temple University Press, 1975.

RESTREPO, Eduardo. «Antropología y Colonialidad.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.*, editado por Santiago CASTRO-GÓMEZ y Ramón GROSFOGUEL. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

ROCHA, Cristina, y Manuel VAZQUEZ. *The Diaspora of Brazilian Religions.* Leiden: Brill, 2013.

RUCK, Carl, y et al. «Entheogens.» *Journal of Psychoactive Drugs* 11, nº 1-2 (1979): 145-146.

SAID, Edward. *Orientalismo.* Barcelona: Debolsillo, 2008.

SAMORINI, Giorgio. «The Buiti religion and the psychoactive plant Tabernanthe iboga (Equatorial Africa).» *Journal for mind-moving plants and culture*, nº 5 (1995): 105-114.

SÁNCHEZ, Víctor. *Colonos del Astral - La Iglesia del Santo Daime - CEFLURIS en el Uruguay.* Montevideo: Monografía de fin de Licenciatura en Ciencias Antropológicas - UdelaR, 2006.

SANCHIS, Pierre. «O campo religioso contemporaneo no Brasil.» En *Globalizaçao e religiao*, de Ari ORO y Carlos STEIL. Petrópolis: Vozes, 1999.

SANTANA DE ROSE, Isabel. *ata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho.* Florianopolis: Tesis de doctorado en antropología social. Universiade Federal de Santa Catarina, 2010.

SARRAZIN, Jean-Paul. «El chamanismo en un camino. Las culturas indígenas como fuentes de sabiduría.» En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, de K ARGYRIADIS, R; DE LA TORRE, C; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, C. y AGUILAR ROS, A. México: IRD, ICESAS, CEMCA, ITESO, El Colegio de Jalisco, 2008.

SCURO, Juan, y Ismael APUD. «Aportes para un debate sobre la regulación de la Ayahuasca en el Uruguay.» *Anuario de Antropolgía Social y Cultural en el Uruguay.* Editado por Sonnia ROMERO. Montevideo: Nordan. 13 (2015).

SCURO, Juan, y Robin RODD. «Neo-Shamanism.» *Encyclopedia of Latin American Religions* (Springer), 2015: 1-6.

SCURO, Juan. «De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio.» *Ciencias Sociales y Religón/ Ciências Sociais e Religião* , nº 22 (2015): 167-187 .

SCURO, Juan. «A formação do campo ayahuasqueiro uruguaio, meios de comunicação e subjetividades.» En *Midias e religiões. A comunicação e a fe em sociedades em midiatização*, de Antonio FAUSTO NETO et al (Orgs.). São Leopoldo: UNISINOS, 2013.

SCURO, Juan. *No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa.* Porto Alegre: Tesis de Maestría en Antropología -UFRGS-, 2012.

SCURO, Juan. «Etnografiando, escribiendo e imaginando. Notas sobre el Santo Daime en el Uruguay.» *Anuario de Antropología Social y Cultural en el Uruguay.* Editado por Sonnia ROMERO. Montevideo: Nordan. 10 (2012b): 115-132.

SCURO, Juan. «Sair para buscar, encontrar e voltar. De como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai.» *Debates do NER*, nº 21 (2012c): 151-180.

SCURO, Juan. «El Astral pide permiso para ingresar al Uruguay: etnografía de un proceso de transnacionalización religiosa.» *Trabajo presentado en las XVI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latiina.* Punta del Este: ACSRM, 2011.

SHULTES, Richard Evans, y Albert HOFMANN. *Plantas de los dioses.* México: FCE, 2000.

SOARES, Luiz Eduardo. *O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil*, de Leilah LANDIM (Org.). Cadernos do ISER. Vol. 23, Rio de Janeiro: ISER, 1990.

SPANGENBERG, Alejandro. *Conversando con el gran espíritu.* Montevideo: Purificación, 2014.

SPANGENBERG, Alejandro *Conversaciones con una mariposa.* Montevideo: Purificación, 2011.

STUCKRAD, Kocku von. «Reenchanting nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought.» *Journal of the American Academy of Religion* 70, nº 4 (2002): 771-799.

TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación.* Bogotá: UC, 2012.

TEISENHOFFER, Viola. «De la 'nebulosa místico-esotérica' al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos.» En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, de K. ARGYRIADIS; R. DE LA TORRE; C. GUTIÉRREZ ZÚÑIGA y A. AGUILAR ROS. México: IRD, CIESAS, CEMCA, ITESO, El Colegio de Jalisco, 2008.

TLAKAELEL, Francisco. *Nahuimitl (las cuatro flechas).* Editado por Patricia Heuzé. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

URIBE, Carlos. *El Yajé como sistema emergente: discusiones y controversias.* Centro

de Estudios Socioculturales e Internacionales, Universidad de los Andes, Documentos CESO 33, 2002.

VELASCO PIÑA, Antonio. *Regina 2 de octubre no se olvida.* México: Punto de Lectura, 2014.

VIDART, Daniel. «No hay indios en el Uruguay contemporáneo.» *Anuario de Antropologís Social y Cultural en Uruguay* Editado por Sonnia ROMERO. Montevideo:Nordan, 2012: 251-258.

VIDART, Daniel. *Coca. Cocales y coqueros an América Andina.* Montevideo: Yoea, 1994.

VIOTTI, Nicolás. «La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina.» *Cultura y Religión* 5, nº 1 (2011): 4-17.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. «Perspectivismo y multinaturalismo na América indígena.» En *A inscostância da alma selvagem*. Sao Paulo: Casocnaify, 2002.

WEBER, Max. «Sociologia de la religión.» En *Economia y Sociedad*. México: FCE, 2012.

WINKELMAN, Michael. *Shamanism. A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing.* Santa Barbara: Praeger, 2010.

WINKELMAN, Michael. «Psychointegrator plants: their role in human culture, consciousness and health.» De Consciousness and Healing Yearbook of cross-cultural medicine and psychoterapy 1995. Sacred Plants, editado por M WINKELMAN y W ANDRITZKY. Berlin, 1996.

WRIGHT, Pablo. «Puentes cosmológicos y religión comparada.» *Ciencias Sociales y Religión*, nº 3 (2001): 131-141.

ZINBERG, Norman. *Drug, Set and Setting. The basis for controlled intoxicant use.* New York: Yale University Press, 1984.

ZNAMENSKI, Andrei. *The beauty of the primitive.* New York: Oxfortd University Press, 2007.