

Ayahuasca y (de)colonialidad. Efectos del dispositivo del neochamanismo en América Latina.¹

Dr. Juan Scuro
(Sistema Nacional de Investigadores –SNI, ANII, Uruguay)

Resumen

La ayahuasca se ha convertido, en el siglo XXI, en un preciado objeto de deseo e intercambio, mucho más allá de sus fronteras socio-territoriales de origen, desencadenando una gran variedad de usos/intereses con efectos potencialmente antagónicos. El espectro de posibilidades transitan desde la reemergencia de epistemologías subalternadas y el empleo de nuevos mecanismos de cura o bienestar, hasta la reconfiguración de mecanismos de colonialidad implícitos en el proceso de mercantilización de esta polifacética droga/sustancia/sacramento. Esta multiplicidad de apropiaciones simbólicas y prácticas del espacio semántico que permea a la ayahuasca, configura un núcleo paradigmático del dispositivo del neochamanismo, cuya materialización observable es la expansión mundial de la ayahuasca. El dispositivo permite, al mismo tiempo, poner en circulación a la ayahuasca y sus usos, haciéndola objeto de sujeción a los mecanismos de la modernidad/colonialidad.

Aquí propongo atender la especificidad de las formas a través de las cuales este dispositivo se constituye en el Uruguay. En este país sudamericano convergen diferentes líneas neochamánicas del continente (vegetalismo, camino rojo, religiones brasileras) que cargan con diferentes especificidades, interpellantes de narrativas dominantes del Estado-nación Uruguay, especialmente en lo que respecta a su histórico laicismo y genocidio de su población indígena. Estos aspectos también se reflejan en las políticas de drogas del Uruguay. El ejemplo contribuye a considerar de qué formas concretas se producen efectos a través de la polaridad sacramento/droga, que se desencadenan con la expansión mundial de la ayahuasca en los diferentes ámbitos en los que se reapropia y transforma.

Neochamanismo como dispositivo

El neochamanismo surge en momentos de profunda transformación de paradigmas y

¹Texto presentado en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología - XVI Congreso de antropología en Colombia, Bogotá, 6-9 junio de 2017.

Este texto es una versión editada y en español del original: SCURO, Juan (2018, in press). “Interpellations and Challenges in the Neoshamanic and Ayahuasca Fields in Uruguay”. In LABATE, B. & CAVNAR, C. (eds.), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*. Abingdon, UK, Routledge.

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 (Scuro & Rodd, 2015), 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/colonialidad². Las epistemologías indígenas pasan gradualmente a tener mayor visibilidad y proponer unas miradas otras, interpelantes de las epistemologías euro-estadounidenses dominantes.

No veo el neochamanismo estrictamente como una categoría clasificatoria, sino como el dispositivo³ 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 (como la ayahuasca) y otros rituales (Danza del Sol, Temazcal, Búsqueda de Visión). 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 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.

A través del dispositivo del neochamanismo, se articula la posibilidad de que una serie de otras formas de relacionamiento - por ejemplo, con el conocimiento, la naturaleza o la historia- alcancen potencialmente aquellos espacios del conjunto social habitados por quienes reproducen, ponen en práctica, las formas dominantes de relacionamiento con esos ámbitos.

En *Shamanism today*, Jane Atkinson (1992) llamó la atención respecto al proceso de reemergencia del tema. El interés multidisciplinar por las temáticas de la consciencia, de los

² Aníbal Quijano ha sido un gran impulsor de la noción de colonialidad, elemento constitutivo del poder capitalista mundial, que se desarrolla a partir de la constitución de América y más específicamente de América Latina (Quijano, 1992; 2007). Sobre decolonialidad ver Mignolo (2007b; 2013).

³ O sea, “unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportados por ellos” (Foucault, 1985:130-131).

mecanismos terapéuticos y el fuerte interés en las formas alternativas de espiritualidad fueron los principales elementos que la antropóloga identificó en ese momento como vías de reemergencia del chamanismo. Abordajes más recientes, como el de Michael Winkelman, reúnen esas diferentes tendencias en la idea de Modos Integradores de Conciencia –IMC- (Winkelman, 2010) y de plantas psicointegradoras (Winkelman, 1996), refiriéndose al proceso de universalización de la institucionalización de las prácticas chamánicas con la idea de shamanistic healers. Esto evidencia, como lo subrayara Alhena Caicedo (2007), el fuerte énfasis en la cura que se produce desde los ámbitos neochamánicos.

Un elemento importante para el desarrollo del dispositivo del neochamanismo se observa a partir de cierta superposición de los sistemas biomédicos con los chamánicos. Además de ser un cruce de técnicas, es un proceso de legitimación y al mismo tiempo de expansión de un conjunto de nuevas posibilidades terapéuticas. Estas otras terapéuticas que provienen de una alteridad vista como potencial de cura. 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 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.

Pero además, pensar el neochamanismo como dispositivo, y hacerlo desde una perspectiva de la modernidad/colonialidad, como ha sido desarrollado en otros trabajos (Caicedo, 2007; Scuro, 2016), implica considerar la reemergencia de discursos, epistemologías y prácticas relativizadoras de aquellas dominantes que han construido las historias nacionales y los imaginarios hegemónicos euro-centrados. El neochamanismo es un dispositivo alimentado por varias fuentes que, si bien surge en un contexto de contracultura interpelante de paradigmas euro-estadounidenses 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 deben continuar siendo profundizadas en el marco de los estudios sobre religión, creencias, etnicidad y modernidad en América Latina. El libro “Variaciones y apropiaciones Latinoamericanas del New Age” (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, Juárez Huet, 2013) es un

buen ejemplo de ello. Este texto es una muestra de las modalidades específicas en las que se asienta el dispositivo del neochamanismo en localidades concretas, en este caso, Uruguay.

La narrativa dominante constructora del Uruguay moderno

Se enfatizan en Uruguay dos componentes complementarios de su narrativa histórica dominante: 1- un particular laicismo y secularización de las creencias religiosas, y 2- un genocidio a la población indígena.

En lo que refiere a las especificidades de la laicidad uruguaya, las décadas privilegiadas para historiar su proceso de secularización van de 1860 al fin del llamado “primer batllismo”, período asociado a las principales reformas impulsadas por los gobiernos de José Batlle y Ordoñez (1903-1907 y 1911-1915). Este es el período más revisado por Arturo Ardao (1968 ; 2013) y del que bien dan cuenta Gerardo Caetano y Roger Geymonat (1997). El trabajo de Ardao muestra el auge del positivismo en la década de 1880, de la cual José Pedro Varela (el gran reformador de la educación –Laica, Gratuita y Obligatoria) es un representante. Ardao también llama la atención respecto al ímpetu secularizador y laicizante del movimiento liberal, de sus relaciones con la masonería y el desarrollo de estrategias y políticas anticlericales, principalmente en las últimas dos décadas del siglo XIX. El liberalismo, señala Ardao, mantuvo su fuerte sentido anticlerical y anticatólico que lo caracterizó desde 1880 (Ardao, 1968 [1950]; 2013 [1962]). Los trabajos posteriores de Caetano y Geymonat, insisten en historiar con precisión la especificidad del modelo laico y secularizador uruguayo, en buena medida sostenido por el batllismo y llaman la atención, de la necesidad de visitar estos temas a la luz de las nuevas formas de visibilización de lo religioso en el Uruguay (Caetano y Geymonat, 1997). Ya entrado el siglo XXI otros investigadores coinciden en la influencia del modelo jacobino francés, con fuerte impronta homogeneizante (Da Costa, 2011; 2009; Guigou, 2006; 2000).

Si al Uruguay lo caracteriza una fuerte impronta secularizante, anticlerical, con un laicismo particular, privatizador de las creencias y una imagen de país europeo y blanco, homogéneo; un corolario de ello, o mejor dicho, parte de esa narrativa histórica, se remonta a uno de los primeros episodios ocurridos al inicio de la vida republicana independiente del Uruguay: en 1831, se persiguió y mató a buena parte de la población originaria de esos

territorios, los charrúas. En nombre del nuevo orden que debía imperar en el territorio nacional, los indígenas fueron vistos como enemigos del progreso y la seguridad nacional. Así se ha construido una imagen del Uruguay como “un país sin indios”.

La afirmación “un país sin indios” responde a Renzo Pi Hugarte quien, en la introducción a su libro “Los indios del Uruguay” afirma: “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). 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).

Ahora bien, el particular proceso de secularización uruguayo (Caetano y Geymonat, 1997), su laicidad como formación identitaria (Da Costa, 2011; 2009), 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), es actualmente un lugar de consolidación de una serie de discursos y prácticas que diversifican el imaginario dominante constructor de una nación blanca-europea, haciendo posible nuevas formas de identificación con las creencias religiosas y con “lo indígena”.

Como explica Alejandro Frigerio, las apropiaciones new age de las tradiciones indígenas, dependen del lugar que estos ocupan en las narrativas dominantes de cada nación (Frigerio, 2013:62). Resulta interesante señalar que, en el caso de Uruguay, la ambivalencia del lugar de los indígenas es muy grande, y su presencia se desarrolla a través de la ausencia. La famosa “garra charrúa” con la que se identifica al Uruguay no hace más que subrayar, a través de una presencia completamente “colonizada”, la culpa de la ausencia y el exterminio.

Los años ‘90: Santo Daime y Camino Rojo llegan al Uruguay

A partir de la década de 1990 se observa en el Uruguay un gradual proceso de debilitamiento de los trazos narrativos dominantes expuestos antes y se producen porosidades que comienzan a interpelar los imaginarios dominantes. En el ámbito de las creencias, por ejemplo, Gerardo Menéndez llamó la atención respecto a la “Crisis del

Uruguay laico-racionalista” y el crecimiento de las “nuevas religiones” y la “cultura holística” (Menéndez, 1997). La misma década fue el contexto de reemergencias de identidades indígenas en el Uruguay, como muestra el trabajo de Andrea Olivera entre las diferentes agrupaciones charrúas en ese país (Olivera, 2014).

En esa década se transnacionaliza el Santo Daime desde Brasil al mundo, incluyendo el Uruguay. Se agrega entonces, a los flujos de religiones provenientes de Brasil hacia el Uruguay, una “tercera generación” de transnacionalización religiosa representada por el Santo Daime, una de las, según Pierre Sanchis (1999), “típicas religiones brasileras”. La Umbanda, la IURD y el Santo Daime son, como señala Sanchis, tres típicas religiones brasileras y cada una de ellas va alcanzando, 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 y que este mismo libro ayuda a profundizar. Actualmente es posible encontrar iglesias pertenecientes a ICEFLU -*Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal* -Church of the Eclectic Cult of the Universal Flowing Light- en los cinco continentes.

En el caso de Uruguay, he descrito en profundidad en otros trabajos (Scuro, 2012, 2012b), el proceso de transnacionalización del Santo Daime a ese país. Aquí únicamente sintetizo la importancia que tuvo la trayectoria personal de Ernesto Singer, líder de la iglesia Céu de Luz, en ese proceso. Luego de haber iniciado un viaje en 1988, según él mismo cuenta, rumbo a México, 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, Amazonas, 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 Céu de Luz, en 1996. Las especificidades históricas y procesos de surgimiento de las religiones ayahuasqueras brasileras han sido ampliamente descritas y por ese motivo no me detengo aquí en ello. En cambio, han sido menos publicados textos que aborden los orígenes del Camino Rojo, lo cual se hace necesario

resumir brevemente aquí a los efectos de la continuidad argumentativa de este capítulo.

El Camino Rojo surge en México como resultado de la unión de dos grandes fuentes que le aportan su repertorio de discursos y prácticas: la mexicanidad (devenida neomexicanidad), y su contacto con el mundo Lakota. La mexicanidad es, como lo identificara el antropólogo mexicano Francisco de la Peña, un movimiento de carácter político-espiritual, revitalista, nativista y neo-tradicionalista, y que, además de ser milenarista y profético, “aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional” (De la Peña, 2001:96). 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). Como señalan las autoras, 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 (Ibid.).

Al Uruguay llegan estas prácticas a través de su vertiente expansionista y panindigenista, de la mano de Aurelio Díaz Tekpankalli⁴, a mediados de la década de 1990. En 1993 unos jóvenes uruguayos conocieron a Tekpankalli en un Ashram en Bolivia, donde descubrieron las ceremonias de peyote.

A su regreso al Uruguay, estos sujetos contaron sus experiencias la pareja de psicólogos gestálticos Alejandro Spangenberg y Solange Dutrenit, que acabarían liderando el Camino Rojo en Uruguay. Rápidamente surgió un gran interés en poder conocer este tipo de prácticas y realizarlas en el Uruguay, dada, entre otras cosas, la ascendencia charrúa de Solange. Así, en una carta que le escribieron a Aurelio para que visitara el Uruguay, se le expresó que, en ese país, “todas las raíces se habían perdido”. La narrativa de la pérdida de las raíces en el Uruguay lo habría motivado a Aurelio para conocer ese país en 1994 y “levantar el rezo”, pedir, por *recuperar la tradición* en el Uruguay.

Tensiones

4 Para conocer más sobre Díaz Tekpankalli y su liderazgo del Fuego Sagrado de Itzachilatlan recomiendo el trabajo de Isabel Santana de Rose (2010).

Religión en disputa

En el ámbito neochamánico uruguayo, si bien no existen los grados de proselitismo ni de blasfemia que caracterizan a otros espacios de la religiosidad, sí existe en su interior un permanente juego de diferenciaciones. Una de ellas está vinculado al empleo del término religión. Un daimista se identificará probablemente como miembro de una religión cristiana de origen indo-afro-brasilera, mientras que para el resto de las opciones neochamánicas, la palabra religión representa 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 un 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 (Céu de Luz) y Camino Rojo (El Camino de los Hijos de la Tierra) 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, al menos en lo que me ha tocado conocer en el Uruguay.

Tomo estos dos casos porque representan, dentro del neochamanismo uruguayo, ejemplos de mayor y menor intencionalidad de ocupar espacios y dar visibilidad pública a sus formas de trabajo. Si en Camino Rojo (y en otros espacios neochamánicos en Uruguay) existe 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 contrario, de invisibilidad y no construcción de mayores alianzas o estrategias proselitistas.

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 reconocidas, 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 su libertad de culto.

El Santo Daime es la única de todas las formas 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 en el Uruguay.

Pasados en disputa

Volvamos al Camino Rojo. El “rezo” de Aurelio al visitar Uruguay fue, como vimos, el de establecer la reconexión con la tradición de esa tierra. El pedido inicial para que Aurelio visitara Uruguay subrayó el hecho de la pérdida de las raíces indígenas en ese país y la necesidad de construir algo allí. Y ese fue el pedido, el rezo que Aurelio dejó para el grupo que comenzaba a formarse en Uruguay, el de poder recuperar la memoria de esa tierra. El novel grupo se afilió originalmente a la institución internacional llamada “Fuego Sagrado de Itzachilatlan”, liderada por Díaz Tekpankalli. Tras un período de algunos años, el grupo uruguayo ya liderado por Spangenberg, se desvinculó de la organización de Tekpankalli y pasó a denominarse “El Camino de los Hijos de la Tierra”.

El liderazgo de Spangenberg significó dar una impronta gestáltica al Camino Rojo en Uruguay. Con el tiempo, se fueron produciendo cambios importantes, como el alejamiento de la institución de Aurelio Díaz o el cambio de nombre y sentido que se le dio a la Danza del Sol, que pasó a llamarse Danza de la Paz. El cambio de nombre de Danza del Sol a Danza de la Paz (y la eliminación del sacrificio de ofrenda de sangre a la tierra) representa

un proceso de visibilidad pública del Camino Rojo en Uruguay, dado principalmente a través de las figuras de Alejandro Spangenberg, ex profesor universitario con varios libros publicados, y de Alejandro Corchs, que llega al Camino Rojo en Uruguay ya entrado el siglo XXI.

Dejar de efectuar el sacrificio con ofrenda de sangre responde al hecho de que, según ellos, 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, se entiende que hubo mucho sufrimiento y derramamiento de sangre. De este modo, y contrario al modo guerrero imperante en el espíritu de la Danza del Sol proveniente del norte, en Uruguay se le invierte el sentido, y pasa de ser una danza guerrera a una danza de paz.

Esta paz reverbera con el mensaje de amor y perdón que enfatiza Alejandro Corchs. 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. Su historia de vida conmueve, fascina e invita a muchos a transitar su camino espiritual. Esto se ve reflejado en el gran crecimiento que ha tenido el Camino Rojo, en la presencia de Corchs en los medios de comunicación y en el éxito de ventas que tienen sus libros en Uruguay (sus lanzamientos ocupan los primeros lugares en ventas) y otros países.

Sus libros autobiográficos relatan la historia de un niño que nació en 1976 y que con apenas algunos meses de edad es separado violentamente de sus padres, a los que nunca más volverá a ver -al menos en una realidad “ordinaria”. Luego de complejos episodios bien narrados en sus libros, 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. Entre las muchas anécdotas de su vida que Corchs relata en sus libros, está la de su psicoterapeuta, quien, en un momento, le propone al joven Alejandro que sería mejor que él continuara su trabajo de autoconocimiento “con los indios”. Ese contacto con los “indios” era a través de Spangenberg, que ya lideraba el Camino Rojo en Uruguay.

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”, y viceversa. “Lo político” hace de traductor, en el Uruguay, de la espiritualidad que Corchs representa. Lo político permite hacer visible y pública su espiritualidad.

Alejandro Corchs, por su propia trayectoria, representa y promueve un discurso de reconciliación y perdón con una parte del llamado “pasado reciente”, el que remite a los hechos de la última dictadura en el Uruguay (1973-1985). Por otra parte, toda la “familia” del Camino rojo 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, uno en sus orígenes, pero aun no resuelto (el genocidio de los charrúas en 1831); otro más reciente y de trascendentes connotaciones en la actualidad (la última dictadura). Esto nos hace pensar en lo que Cristina Gutiérrez Zúñiga ha mostrado como sanación o cura a través de la reconexión (Gutiérrez Zúñiga, 2013).

Reconexión terapéutica

Por un lado, emerge la narrativa de un joven que nace en la época de la 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. La dictadura y sus crímenes son de una actualidad y relevancia simbólica muy 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 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 ámbitos⁵.

Su discurso y performance en el Uruguay 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. 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. Aunque su discurso pueda estar completamente atravesado de “cristianismo”, no es eso lo que legitima su espiritualidad o le permite tener visibilidad pública. Lo que hace de su espiritualidad una atracción digna de respeto en el Uruguay es lo que la vincula con el ámbito político y no necesariamente con el de las creencias.

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 Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, dirigido por Santos Victorino, un “ayahuasquero charrúa”, como él se autodenomina. En el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora se reinterpretan símbolos nacionales que pasan a

⁵ Cabe recordar el texto de Luiz Eduardo Soares (2010) “Santo Daime in the Context of the New Religious Consciousness” (publicado originalmente en *Sinais dos tempos: Diversidade religiosa no Brasil*, edited by Leilah Landim, ISER, 1990) en el cual analiza ciertas convergencias entre un ethos militante progresista característico de los años 1960 y 1970, presente, transformado, en las nuevas conciencias religiosas que representa, en su ejemplo, el Santo Daime (quizá pensando principalmente en Alex Polari) y que aquí podríamos extender a la figura de Alejandro Corchs.

tener un sentido ya no vinculado a la historia dominante, la que ha sido contada desde una perspectiva eurocentrada, sino que, desde el neochamanismo, la historia pasa a ser contada desde la perspectiva de los pobladores originarios de las tierras que hoy ocupa el Uruguay. A su vez, esta reinterpretación y apropiación “neochamánica” o “new age” de la alteridad “indígena” local, es determinada por la narrativa dominante del Estado-nación, como bien señala Frigerio cuando se refiere a los mecanismos de apropiación de prácticas que se insertan en la New Age, se hacen New Age a través de un proceso de valoración positiva de las alteridades –aunque no de todas- (Frigerio, 2013)

A través del neochamanismo se vehiculiza una reconstrucción de las memorias olvidadas. De este modo, reemerge subterráneamente un entretejido que va construyendo otras narrativas en torno al pasado, diferentes a las dominantes. Las reinterpretaciones simbólicas, los símbolos nacionales que se utilizan en el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora remiten a las gestas de los charrúas en los procesos independentistas del Uruguay y a José Gervasio Artigas, el protector de los pueblos libres, convertido luego en héroe nacional uruguayo. Esta vuelta al origen de la gestación de la identidad oriental (la Banda Oriental fue el primer nombre del actual Uruguay y sus habitantes han sido y son denominados como “orientales”, por estar al oriente del río Uruguay) me ha llevado a analizar estos procesos en términos de neo-orientalidad (Scuro, 2016).

Drogas, terapia y religión. Ayahuasca y cannabis entre plantas sagradas y seculares

En los últimos años 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.

En el proceso de expansión mundial de los usos de la ayahuasca ha habido diferentes “frentes” discursivos, prácticas, imágenes, tradiciones diferentes con procesos de legitimación que se articulan en estrategias diferenciadas. Unas, por ejemplo, han recurrido principalmente al hecho de construir sus prácticas en tanto prácticas religiosas y por lo tanto, a buscar amparo y legitimidad del uso de la ayahuasca en el entendido de que se

trata, su consumo, de una práctica religiosa. Es el caso de las denominadas religiones ayahuasqueras brasileras (Labate, 2004). El ejemplo planteado por Groisman para el caso de la UDV en Estados Unidos es significativo (Groisman, 2013).

El Santo Daime y la União do Vegetal (UDV), 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 desde su prohibición hasta 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 el caso del Uruguay no existe una legislación específica en torno a la ayahuasca. Esto significa que, en principio, la legalidad de su uso, cultivo, compra, etc. está pautada por la normativa general sobre drogas vigente en el Uruguay⁶.

Por otra parte, la expansión de los usos de la ayahuasca no se restringe a las modalidades de empleo de esta sustancia como lo hacen las religiones ayahuasqueras brasileras. El vegetalismo peruano, por ejemplo, ha sido otro importante frente de expansión. Beatriz Labate ha llamado la atención de algunos importantes puntos respecto a este proceso. Uno de los puntos señalados por la antropóloga brasileña en relación a la

⁶ La ley marco sobre drogas en el Uruguay es el decreto 14.294, de 1974, que introduce las convenciones de Viena, luego reformado por la ley 17.016, de 1998, con pocos cambios sustanciales. En ambos casos, los usos de drogas no están específicamente prohibidos, aunque si lo están los mecanismos para acceder a las mismas.

internacionalización del vegetalismo peruano está vinculado a lo que ella llama de “psicologización”. Labate plantea incluso la posibilidad de pensar en términos de neo-vegetalismo. Este neo-vegetalismo “is obsessed with the necessity of ‘establishing one’s intention’ for participating in an ayahuasca session and afterward ‘integrating the content’” (Labate, 2014:185).

Lo que Labate llama la atención respecto a la psicologización del neo-vegetalismo responde, a mi modo de ver, a dos cuestiones. En primer lugar la 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. Lo terapéutico es una de las formas de presentación de estas prácticas en un mercado global, señalado por Alhena Caicedo (2007) como uno de los particulares énfasis del neochamanismo –su potencial de cura. Ese es precisamente un punto donde me detengo al observar la “sanación” a través del Otro, que se producen en el neochamanismo (Scuro, 2015) en el marco de una proceso de exotización que se produce en las apropiaciones New Age de las alteridades, como bien lo señala Alejandro Frigerio (2013).

Uruguay ha sido últimamente objeto de atención mundial por impulsar una política pionera en relación al mercado de cannabis. La ley 19.172, del 20 de diciembre de 2013, establece la regulación de todas las etapas vinculadas a los usos de cannabis psicoactivo de uso recreativo, cannabis de uso medicinal y cáñamo industrial.

La marihuana, absolutamente popular en el Uruguay, donde se ha aprobado una ley que permite comprarla legalmente (previo registro) para fines “recreativos”, es también una planta sagrada en ámbitos, por ejemplo, del Santo Daime. En otros espacios neochamánicos del Uruguay, el cannabis no es necesariamente visto con tanta simpatía, aunque el marco legal actual está permitiendo la exploración de los usos del cannabis con fines terapéuticos también en ámbitos neochamánicos. Resulta interesante observar cómo la marihuana (profundamente regulada por el Estado en todas sus formas) es sacralizada en el ámbito del Santo Daime, al mismo tiempo que, la ayahuasca (la más sacralizada) sea, en el Uruguay, más fácilmente legitimada en sus versiones “no religiosas” que aquellas que se hacen en el marco de una religión cristiana y brasilera, como el Santo Daime. Es decir, el Santo Daime en el Uruguay resulta un espacio donde se “sacraliza” lo que el Estado populariza y

controla (marihuana), al mismo tiempo que es objeto de prejuicios sobre los usos de la planta sagrada ayahuasca, cuando la religiosiza y cristianiza. Lo que en Brasil ha sido regulado en el marco de su uso religioso (la ayahuasca), en el Uruguay no forma parte de la agenda sobre drogas. Por otra parte, Uruguay ha sido pionero en la regulación del mercado de cannabis con una ley que otorga al Estado gran protagonismo.

¿Es posible que el modelo de regulación de la marihuana que se desarrolla en el Uruguay sea implementado, por ejemplo, en Brasil? ¿Es posible que el modelo de regulación de la ayahuasca que ha desarrollado Brasil sea implementado en Uruguay? En caso de iniciarse un proceso de regulación de la ayahuasca en Uruguay, este, seguramente, no tendría las características del modelo brasileiro, ya que el brasileiro contempla únicamente los usos de la bebida en contexto religioso. Por lo desarrollado en este texto sería difícil de imaginar un proceso de regulación de la ayahuasca en el Uruguay que se limite únicamente a esta posibilidad de uso ya que, si fuera así, el Estado estaría interviniendo en asuntos de orden meramente religioso y, por lo tanto, tendría dificultades para profundizar su presencia y control, aspecto que ha sido fuertemente profundizado en la última década en el Uruguay. La no regulación específica de los usos de la ayahuasca en el Uruguay, sobre la cual ya hemos tratado (Scuro & Apud, 2015) responde a varios factores, entre ellos, su tradicional “no intervención” en asuntos que involucren cuestiones de creencias o instituciones religiosas, cuyo corolario es la concentración de la agenda política sobre drogas en torno a otras como la marihuana, el alcohol y el tabaco, cada una de ellas con regulaciones específicas. En cambio, en la medida en que los usos de la ayahuasca en el Uruguay consigan desbordar el área de lo estrictamente “sagrado”, entonces sí, pasaría a formar parte de lo posiblemente regulable.

Referencias

- Apud, I., Scuro, J., & Sánchez, V. (2013). Las tradiciones de la ayahuasca: su eco mediático y social en el Uruguay. *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay*, 11, 55-70.
- Apud, I. (2015). Ayahuasca from Peru to Uruguay: ritual design and redesign through a distributed cognition approach. *Anthropology of Consciousness*, 26 (1), 1-27.
- Apud, I. (2013). *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.

- Ardao, A. (2013). *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República.
- Ardao, A. (1968). *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República.
- Atkinson, J. (1992). Shamanism today. *Annual Review of Anthropology*, 21, 307-330.
- Basini, J. (2003). *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.
- Caetano, G., & Geymonat, R. (1997). *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Santillana.
- Caicedo Fernández, A. (2007). Neochamanismo y modernidad. *Lecturas sobre la emancipación. Nómadas* (26), 114-127.
- Corchs, A. (S/D). *El regreso de los hijos de la tierra. El camino del Puma*. Montevideo: Purificación.
- Corchs, A. (S/D). *El regreso de los hijos de la tierra. La unión de la familia*. Montevideo: Cruz del Sur.
- Da Costa, N. (2011). El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. *Civitas*, 11 (2), 207-220
- Da Costa, N. (2009). La laicidad uruguaya. *Archives de sciences sociales des religions*. 146 (Abril-Junio), 137-155. <http://assr.revues.org/21270>
- De la Peña, F. (2012). Profecías de la mexicanidad: entre el milenarismo nacionalista y la new age. *Cuicuilco* (55), 127-143.
- De la Peña, F. (2001). Milenarismo, nativismo y neotradicionalismo en el México actual. *Ciencias Sociales y Religión* (3), 95-113.
- De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (in press). *Mismos pasos nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*. México: CIESAS.
- De la Torre, R., & Gutiérrez Zúñiga, C. (2011). La neomexicanidad y los circuitos new age: ¿un hibridismo sin fronteras o múltiples estrategias de síntesis espiritual? *Archives de sciences sociales des religions* (153), 183-206.
- De la Torre, R.; Gutiérrez Zúñiga, C.; Juárez Huet, N. (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- De Rose, Isabel. (2010). *Tata endy rekoé – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Florianópolis: Tesis de Doctorado en Antropología Social-UFSC.
- Foucault, M. (1985). El juego de Michel Foucault. In: *Saber y verdad* (pp. 127-162) Madrid: La piqueta.
- Frigerio, A. (2013). Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo. In: R. De la Torre; C. Gutiérrez Zúñiga; N. Juárez Huet (Ed) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 47-72) México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Groisman, A. (2013). 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. In: B. Labate, & C. Bouso (Ed) *Ayahuasca y Salud* (pp. 245-266). Barcelona: La Liebre de Marzo.
- Guigou, N. (2006). Religião e Política no Uruguai. In: A.P. Oro (Ed) *Religião e Política no Cone Sul* (pp. 157-222). São Paulo: Attar.

- Guigou, N. (2000). *A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai*. Porto Alegre: Tesis de Maestría en Antropología -UFRGS-.
- Gutiérrez Zúñiga, C. (2013). Narrativas poscoloniales: la resignificación de la danza conchero-azteca como práctica terapéutica new age en México y España. In: R. De la Torre; C. Gutiérrez Zúñiga; N. Juárez Huet (Ed) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (pp. 227-258). México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Labate, B. & Cavnar, C. (Ed) (2014). *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond*. New York: Oxford University Press.
- Labate, B. & Araújo, W. (Ed) (2009). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.
- Labate, B. (2014). The internationalization of Peruvian Vegetalismo. In: B. Labate, & C. Cavnar (Ed.) *Ayahuasca shamanism in the Amazon and beyond* (pp. 182-205). New York: Oxford University Press.
- Labate, B. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Ed.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana.
- Menéndez, G. (1997). Crisis del Uruguay laico-racionalista: nuevas religiones y cultura holística. *Cuadernos del CLAEH*, 22, 78-79.
- Olivera, A. (2014) Etnografía decolonial con colectivos charruas: reflexionando sobre interconocimientos. *Anuario de antropología social y cultural en Uruguay*, 12, 139-153.
- Oro, A., & Scuro, J. (2013). El aporte de Renzo Pi Hugarte sobre la transnacionalización religiosa entre Brasil y Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 11, 23-36.
- Oro, A. (1993). As religiões afro-brasileiras: religiões de exportação. *Cadernos de antropologia*, 7-38.
- Pi Hugarte, R. (1998). *Los indios del Uruguay*. Montevideo: Banda Oriental.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In: S. Castro-Gómez, & Ramón Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, IESCO-UC, Pontificia Universidad Javeriana.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Sanchis, P. (1999). O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: A. Oro & C. Steil (Ed.) *Globalização e religião* (pp. 103-116). Petrópolis: Vozes.
- Scuro, J. & Apud, I. (2015). Aportes para un debate sobre la regulación de la Ayahuasca en el Uruguay. *Anuario de Antropología Social y Cultural en el Uruguay*, 13, 35-50
- Scuro, J. & Rodd, R. (2015). Neo-Shamanism. In: H.P.P. Gooren (Ed) *Encyclopedia of Latin American Religions*, Springer, 1-6
- Scuro, J. (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*. Porto Alegre: tesis de doctorado en antropología social –UFRGS.
- Scuro, J. (2015). De religión y salud a espiritualidad y cura. El neochamanismo como vehículo del cambio. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* (22), 167-187.
- Scuro, J. (2013). A formação do campo ayahuasqueiro uruguaio, meios de comunicação e

- subjetividades. In: A. Fausto Neto (Ed) *Mídias e religiões. A comunicação e a fe em sociedades em midiatização* (pp. 429-460). São Leopoldo: UNISINOS.
- Scuro, J. (2012). *No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa*. Porto Alegre: Tesis de Maestría en Antropología -UFRGS-.
- Scuro, J. (2012b). Sair para buscar, encontrar e voltar. De como surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai. *Debates do NER* (21), 151-180.
- Soares, L. E. (2010). Santo Daime in the Context of the New Religious Consciousness. In: Vidart, D. (2012). No hay indios en el Uruguay contemporáneo. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, (10) 251-258.
- Winkelman, M. (2010). *Shamanism. A biopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara: Praeger.
- Winkelman, M. (1996). Psychointegrator plants: their role in human culture, consciousness and health. In: M. Winkelman & W. Andritzky (Ed). *Yearbook of cross-cultural medicine and psychoterapy 1995. Sacred Plants* (pp. 9-53). Berlin.