

DE RELIGIÓN Y SALUD A ESPIRITUALIDAD Y CURA. EL NEOCHAMANISMO COMO VEHÍCULO DEL CAMBIO

Juan Scuro
UFRGS/NER - Brasil

Resumen: El artículo traza un recorrido que comienza con la problematización de la separación entre religión y salud y muestra la emergencia de un campo que actúa como puente entre ambas áreas, el de las prácticas neochamánicas. Se muestra sucintamente el proceso de transformación en torno a la figura del Chamán y su resurgimiento contemporáneo bajo la forma de neochamanismo. Se observa el neochamanismo como invención producto de esta imaginada separación y como articulador de las reconexiones a través de las cuales se efectiviza la cura, comprendiendo esta no únicamente en sus aspectos fisiológicos sino como proceso de transformación cultural donde se construye un imaginario panindigenista como fuente de acceso a los conocimientos y prácticas necesarios para curar las deficiencias de los modelos hegemónicos de relacionamiento. Se muestran ejemplos concretos de producción de estas narrativas, principalmente en el Uruguay, y se sugiere una multiplicidad de nuevas interacciones interétnicas que pueden ir desde el neocolonialismo a la transformación de paradigmas sobre la salud, las creencias y la naturaleza.

Palabras Clave: Neochamanismo, cura, espiritualidad, salud.

Abstract: The article begins with the question posed by the separation between religion and health and shows the emergence of a field that acts as a bridge between both areas, the neoshamanic practices. The transformation around the figure of the Shaman and his contemporary resurgence in the form of neo-shamanism is briefly displayed. Neoshamanism is observed as an invention produced by this imagined separation and as an articulator of the re-connections through which is possible the cure, understanding it not only in its physiological aspects but like a process of cultural transformation where it is built a panindigenous imaginary as the source of access to the knowledge necessary to cure the defects of the hegemonic modes of relationship. Concrete examples of production of these narratives are shown, mainly in Uruguay, and it is suggested a multiplicity of new interethnic relations that could be thought both as neocolonialism and as the transformation of health, beliefs and nature paradigms.

Keywords: Neoshamanism, cure, spirituality, health.

Religión y Salud, ¿juntos o separados?

Religión y Salud, 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 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, y 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 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.

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.

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 todo lo no humano características de un contexto de modernidad capitalista.

Este proceso interpelante incluye, como uno de sus centros 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. 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 la religión. 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.

Chamanes: otras medicinas, otros médicos

Parece ser una fuerte tendencia en la literatura sobre el tema del chamanismo el hecho de que aparezcan perspectivas de tipo estructuralista, evolucionista y culturalistas que pretenden trazar linajes del chamanismo en cuanto universal origen de la religión, comprendiéndolo como sistema unificado de prácticas que representan a un otro homogéneo. Por ejemplo, un clásico de la literatura sobre chamanismo afirma:

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 religion 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)

Independientemente de las posturas o visiones en torno al fenómeno del chamanismo, parece claro que estamos frente a una típica frontera de la antropología. Un conjunto imaginario con efectos de realidad, una proyección, en términos de Michael Taussig (2012), de un imaginario europeo que colocó en el Otro sus propias fantasías, sin por eso dejar de producir y ser producto de la realidad. El chamán ancestral de La Barre, figura unificante del fragmentado mundo secularizado, es el retorno, la imagen en el espejo de la misma proyección, y por eso funciona y sus efectos son múltiples.

La amplia literatura sobre chamanismo da cuenta de un proceso de comprensión del fenómeno que se ha ido transformando con el tiempo, desde las primeras descripciones de este tipo de prácticas ya en el siglo XVII, y principalmente las de los siglos XVIII y XIX donde estos sujetos eran vistos con desprecio y asociados a enfermedades mentales, charlatanería, brujería, etc., hasta las más recientes investigaciones y aproximaciones al tema que colocan los saberes y prácticas shamánicas en pie de igualdad con cualquier otro sistema de creencias y sistemas de salud. El proceso de transformación en la comprensión de estas realidades ha sido gradual a lo largo de los siglos mencionados y no cabe aquí la posibilidad de desarrollar con más profundidad los meandros de todo este proceso. Antes que eso, prefiero traer algunos aportes posteriores al gran giro que se produce en la mitad del pasado siglo, a partir de los trabajos de Levi-Strauss y de Mircea Eliade, fuentes de un sostenido proceso a lo largo de toda la segunda mitad del pasado siglo y que hoy continúa con mucha fuerza, donde la figura del chamán y sus conocimientos distan mucho de la otrora considerada charlatanería para pasar a ser fuentes de admiración y cura.

Esto dio lugar, entre otras tantas cosas, a profundizar la comparación entre el chamán y el psicoterapeuta iniciada por Levi-Strauss (1995) [1949]. Así, por ejemplo, podemos encontrar el trabajo de 1980 de Larry Peters y Douglas Price-Williams, donde enfatizan la necesidad de pensar los hasta entonces llamados Estados Alterados de Conciencia (EAC) inducidos por las técnicas chamánicas como portadoras de gran potencial terapéutico. Los autores mencionados siguen una perspectiva centrada en el discutido éxtasis, visto como el aspecto más significativo del chamanismo, y simplificando el debate en torno a los diferentes mecanismos de inducción del trance (música, drogas, etc.), prefieren enfatizar en el hecho de este trance ser controlado por el chamán. Independientemente de las distintas interpretaciones de este fenómeno y de la amplia y discutida literatura sobre el chamanismo de modo general, la propuesta de los autores es justamente la de enfatizar el potencial terapéutico de estas prácticas y de los EAC (o Estados Modificados de Conciencia, o incluso de Expansión de la Conciencia) comparándolas con las técnicas empleadas por la psicoterapia occidental. Aquí destacan, por ejemplo, las técnicas propuestas por Jung o Desoille y su ensueño dirigido, que ya eran empleadas dos décadas antes, sin mencionar el trabajo de hipnosis del propio Freud, aspectos comparables, según la perspectiva de estos autores, con las técnicas del “vuelo mágico” chamánico (Peters e Price-Williams, 1980). Aunque las técnicas puedan ser diferentes, se consideran los potenciales terapéuticos de todos estos sistemas, sin embargo, cabe mencionar una diferencia fundamental, en relación

a la interpretación que en estos diferentes sistemas se da al proceso imaginal. Mientras que a través de las técnicas occidentales se interpretan las visiones en términos de procesos simbólicos, en el caso del chamanismo, por el contrario, estas visiones adquieren un carácter objetivo, sin esto significar una distorsión cognitiva o incapacidad para distinguir eventos fantásticos de aquellos que acontecen durante el trance (Peters e Price-Williams, 1980).

Si hasta mediados del siglo XX el chamán era visto como un enfermo o charlatán, mirada que cambió radicalmente a partir de los años 1950 con los aportes de Levi-Strauss y Mircea Eliade, las décadas de 1960, 1970 y 1980 sirvieron para legitimar las comparaciones entre la pluralidad de prácticas terapéuticas. El proceso de comparación que alcanzó su auge en la década de 1980 produjo una reemergencia de los neochamanismos a partir de la década de 1990, donde se observa una idealización de estas prácticas (Hamayon, 1998 citado en Stuckrad, 2002).

Otro paso significativo en este proceso de comprensión del potencial terapéutico de los EAC lo da el antropólogo Michael Winkelman con su paradigma biopsicosocial, que prefiere llamarlos de Modos Integradores de Consciencia (MIC). En esta línea, los llamados alucinógenos o psicodélicos pasan a ser denominados como psicointegradores. Winkelman se basa principalmente en los aspectos biológicos e en las experiencias transculturales para mostrar la relevancia de los aspectos neurológicos que actúan en las experiencias de los estados modificados de conciencia inducidos por sustancias psicointegradoras. Estos patrones transculturales que Winkelman identifica tiene que ver principalmente con el hecho de que existan interpretaciones similares que relacionan los usos de estas sustancias con propiedades terapéutico/espirituales. Aunque parte principalmente de los estudios en torno al LSD, Winkelman reflexiona de modo general en torno al potencial terapéutico de los MIC, establece que estos estados son inducidos por “shamanistic healers” en todas las culturas y afirma:

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)

Por otra parte, el antropólogo Luis Eduardo Luna ha introducido, a través de su trabajo junto a los “vegetalistas” peruanos, la idea que estos utilizan para referirse a determinadas plantas como plantas maestras o doctores. “plant teachers” fue la expresión que utilizó Luna en aquel momento (1984; 1986). En su publicación de 1984 Luna

presenta esta idea que los propios sujetos con los que llevó adelante su trabajo utilizan para referirse a los modos a través de los cuales ellos mismos adquieren el conocimiento necesario para curar y utilizar las plantas. Este aprendizaje, como muestra Luna, se lleva adelante a través de las plantas maestras, plantas doctoras que tienen espíritu y el poder de enseñar (a aquel que realiza de forma adecuada el ayuno correspondiente para utilizarlas) las formas de trabajar con ellas para diversos fines.

Interludio

Los vegetalistas estudiados por Luna y muchos otros investigadores son sujetos especialistas en el uso de plantas. Puede haber diferentes tipos de vegetalistas, por ejemplo, ayahuasqueros, tabaqueros, etc. Los vegetalistas, tal como lo describe Luna, son aquellos mestizos que han aprendido, a través del uso de las plantas, las posibilidades de cura. También se los puede llamar “curanderos”, “doctor”, “maestro”, “abuelito”, “viejito” (Luna, 1986:31).

El vegetalismo peruano es objeto de gran cantidad de investigaciones de diversos órdenes. Una de las tantas formas en que se ha dado a conocer hacia afuera de sus propias fronteras originarias ha sido a través del centro de tratamiento de toxicomanías Takiwasi, ubicado en las cercanías de la ciudad de Tarapoto, en el amazonas peruano y liderado desde los inicios de la década de 1990 por el Dr. Jacques Mabit, médico francés que fue descubriendo el mundo de las plantas y aprendiendo a utilizarlas con los vegetalistas de la región donde hoy se encuentra su centro. En Takiwasi convergen los intereses científicos y los encuentros de diferentes saberes, tradiciones, imágenes y prácticas que dialogan con el objetivo de rehabilitar a sujetos con dependencias de sustancias psicoactivas. Una estancia de rehabilitación típica consiste en un período de nueve meses donde el participante mantendrá un aislamiento y dieta específica para poder así hacer un adecuado uso de las diferentes plantas. También estará vinculado a otras actividades del centro y 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. Los nueve meses en Takiwasi, período de tiempo asociado al proceso de gestación y por lo tanto, de re nacimiento, intentarán producir en el participante una serie de descubrimientos y experiencias que lo harán ver su realidad de un punto de vista nunca antes experimentado.

Según expresado por el propio Jacques Mabit en ocasión de una entrevista que le realizara en Takiwasi, 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 aprendió de varios maestros vegetalistas de la región de Tarapoto, entre ellos, Don Aquilino Chujandama, abuelo y maestro de Orlando Chujandama, quien en alguna ocasión trabajó en

Takiwasicuando aún no había construido la red de trabajo que tiene actualmente en varias partes del mundo. En la última ocasión en que nos encontramos con Orlando, en la ciudad de Montevideo, donde él estaba por unas semanas para ofrecer ceremonias de ayahuasca y retiros con dietas, me comentó del reciente trabajo que había tenido con un grupo de jóvenes excombatientes en la guerra de Afganistán.

El modelo de trabajo característico de los vegetarianos peruanos consiste básicamente en la metodología de la dieta, procesos de prolongados ayunos en aislamiento en la selva donde son utilizadas diferentes plantas para avanzar en los conocimientos que las rodean. En la medida en que el aprendiz va transitando estas experiencias va alcanzando grados más complejos de conocimiento que le permiten aumentar su poder de cura, poder transmitido directamente de las plantas, razón por la cual también se las conoce como plantas de poder.

El poder de las plantas

Con el neochamanismo como proceso se produce una gran atracción por las herramientas médicas fundamentales de estas “otras formas de curar”, las llamadas plantas de poder.

Otra vez, dejamos a un lado la especificidad y amplia literatura en torno a estas plantas y sus usos cada vez a mayor escala, para poder centrarnos aquí en lo que considero el aspecto más relevante para dar continuidad a la argumentación de este texto. Lo que me interesa destacar ahora es la relación que estos sujetos (vegetarianos) establecen con las plantas, al punto de denominarlas maestras, doctores, y de las cuales, como narran, a través del espíritu de estas plantas, pueden acceder al conocimiento necesario, sea en la forma de una visión, un canto (Ikaro), un sueño, etc. En palabras de Luis Eduardo Luna,

Among the vegetarians 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 tales como: producir alucinaciones si se las toma solas; modificar de alguna forma los efectos de la ayahuasca cuando se las mezcla con esta; producir efectos de “borrachera”; 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 interesa, como decía, es la relación que se establece con ellas. Como muestran las palabras de Luna, los vegetarianos adjudican una agencia a estas plantas y las consideran como 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.

Esta es la característica a partir de la cual prefiero centrarme al hacer referencia a este tipo de plantas. Pensadas de esta forma, otros aspectos constitutivos y relevantes tales como sus efectos fisiológicos, las reacciones que producen a nivel neuronal, la veracidad o no de las visiones que producen, pasan momentáneamente a un segundo plano. Alucinógenas, enteógenas, psicointegradoras, son todas formas de definir estas sustancias que siempre van a encontrar “peros”, que siempre van a tener, en última instancia, un plano de verificación para aceptar o no su definición. Se trata de formas de denominarlas que, aunque consideren los aspectos fenomenológicos y la experiencia en sí misma, provienen de tentativas de orden “etic”. En cambio, pensarlas desde el punto de vista de su poder, se aproxima más a visiones de tipo “emic”. Si como vemos, las plantas tienen poder, y los sujetos que las utilizan pueden tener acceso a este, ya no estamos más frente a un sujeto marginal (o más bien, marginalizado) al estilo del chamán enfermo, sino que, por el contrario, nos vemos frente a un nuevo sujeto, con poder, que hace uso de herramientas poderosas. Así como la figura del chamán se fue transformando del enfermo o charlatán al curador, las herramientas que este utiliza también atraviesan esta transformación y pasan de ser alucinógenos (inductores de visiones falsas) a maestras, psicointegradoras, plantas de poder.

Como diría Max Weber, “el más viejo de todos los ‘oficios’, el de mago, brujo o hechicero profesional” (2012:329) consiste precisamente en la administración del trance extático, en la inducción de Estados Alterados de Conciencia (EAC), o siguiendo a Winkelman, “modos integradores de consciencia” (MIC) (Winkelman, 2010).

Aprovechando la mención a Weber, podríamos decir que *las plantas de poder tienen carisma*. El carisma que poseen es precisamente lo que las convierte en plantas de poder. Cuando Luna se cuestiona sobre cómo hacer las preguntas correctas a sus interlocutores para comprender el hecho de que las plantas sean maestras, de que poseen espíritu, y recibe respuestas tales como que determinada planta tiene “medicina” (Luna, 1984); “medicina”, “espíritu”, “madre”, son el carisma de la planta. Pero el carisma de la planta, de modo diferente a lo que puede suceder con un sujeto carismático, no puede existir en cuanto tal a no ser a través de la transmisión de ese mismo carisma a aquel que la busca. En el caso del sujeto carismático existe la necesidad del reconocimiento social que permite ese carisma, pero esto no significa que el sujeto reconocido como carismático traspase su carisma a aquellos que lo siguen. En el caso de las plantas carismáticas, podríamos decir que *son más “generosas”* con su carisma. El carisma de la planta debe ser, primero, identificado (“esta planta tiene medicina, tiene espíritu”). Luego, se le debe poder acceder, reconocido (utilizando la planta) para después poder ser transferido al sujeto que se dispone a aprender de estas plantas. Por eso son plantas maestras, ya que pueden enseñar el camino para el desarrollo del propio carisma.

Neochamanismo y cura

El giro en la concepción del chamán representado en las obras de Levi-Strauss y de Eliade abrieron el proceso de expansión y popularización del fenómeno del chamanismo a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Estos autores tuvieron una gran relevancia al servir de bases para la construcción de lo que más tarde se denominaría como neochamanismo, proceso de popularización de las prácticas chamánicas en contextos urbanos iniciado en la década de 1960. Para este proceso de difusión del neochamanismo, fueron fundamentales otros dos hitos específicos; las publicaciones de Carlos Castaneda y de Michael Harner, del primero, específicamente, el famoso “Las enseñanzas de Don Juan”, de 1968; y del segundo, en 1980, de “The way of the shaman”.

El neochamanismo es el resultado de un eclecticismo muy amplio que podríamos encuadrar, de algún modo, dentro del fenómeno de la Nueva Era y cuyo marco de surgimiento es extraordinariamente bien sintetizado por Ismael Apud.

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 lo que Kocku von Stuckrad prefiere llamar, en vez de neochamanismo, como “*modern western shamanism*” o chamanismo occidental moderno (Stuckrad, 2002). Autores como Jane Atkinson y Kocku von Stuckrad identifican en el neochamanismo o chamanismo occidental moderno un componente que, así como se identificó al chamanismo con los EAC como común denominador, el actual *leitmotiv* tiene que ver con los discursos y prácticas en relación a la llamada “naturaleza”. Para Atkinson, el neochamanismo o chamanismo urbano presenta en las décadas de 1980 y 1990 lo que el budismo y el hinduismo ofrecieron en las décadas precedentes. Siguiendo a esta autora, el neochamanismo se caracteriza por un apelo a las cualidades “democráticas” evadiendo las

jerarquías institucionalizadas. El neochamanismo, argumenta, es compatible con el énfasis contemporáneo en la autoayuda y los resultados inmediatos (Atkinson, 1992).

Pero la principal característica que interesa destacar aquí es la relación que se establece al interior del neochamanismo con un Otro primordial, colocándolo en oposición a las religiones institucionalizadas occidentales y sus sistemas políticos y económicos en un discurso de retorno a la naturaleza.

Las diferentes modalidades de neochamanismos se han expandido y consolidado en prácticamente todo el continente americano. El mismo continente que es fuente de inspiración de estos procesos de transformación de prácticas terapéutico/espirituales que tienen como denominador común, al menos, un trasfondo de reapropiación de prácticas, saberes, discursos e imágenes provenientes de “lo indígena”, sea en sus versiones tradicionales o reinventadas.

El proceso de mezcla de diferentes tradiciones iniciado hacia mediados del siglo pasado, y que diera origen al neochamanismo, se convierte en un dispositivo productor de subjetividades que interpelan las historias, modos de conocimiento y sensibilidades hegemónicas, tales como las narrativas del Estado-Nación, perspectivas racionalistas y mecanismos de relación humano-humano y humano-no humano de tipo capitalistas. Esto no significa que los neochamanismos se conviertan necesariamente en un discurso efectivamente transformador de una realidad vista con insatisfacción. En todo caso, son un discurso producto de esta propia “realidad” que se pretende insatisfactoria y donde predomina un entendimiento de que dicha transformación no acontecerá más por la vía de las multitudes o cambios estructurales sino a través de la transformación de las conciencias individuales.

Estas subjetividades, críticas de sí mismas y de los modelos hegemónicos de relacionamiento y aprendizaje, imaginan, y por lo tanto construyen, nuevas formas de sociabilidad y de apropiación o identificación con las historias coloniales reivindicando estrategias, prácticas y saberes que asocian a poblaciones nativas de cada territorio.

En busca de la cura

El neochamanismo se manifiesta o se hace posible en espacios concretos que prefiero llamar como *ámbitos terapéutico-espirituales*. Los ámbitos terapéutico-espirituales están formados por un conjunto de sujetos que buscan profundizar en el conocimiento de aspectos de su propia identidad, y que convergen en un lugar en el cual existe un orden y una forma de actuar determinada para conducir una experiencia a un punto particular que los ayude en su búsqueda. La disposición de todos estos elementos (sujetos, imágenes, espacios, ambiente, objetos) determina los escenarios (*settings*) en los cuales acontece la experiencia. El hecho de ser terapéutico-espirituales, separados y al mismo tiempo unidos por el guión, ejemplifica la superposición de los campos a los que nos referíamos al

comienzo, ya no más imaginados por separado. En estos ámbitos terapéutico-espirituales llegan sujetos en búsqueda de bien estar, de soluciones y también de expectativa en torno a las formas de cura que se utilizan en estos ámbitos, muchas veces utilizando plantas de poder para inducir los estados de sensibilidad e introspección adecuados para este proceso de cura.

En lo que refiere a estas técnicas, vemos que la representación de las mismas ha ido cambiando con el tiempo, siendo un punto de inflexión, como decíamos, los trabajos de Levi-Strauss y Mircea Eliade. Las publicaciones de 1949 de Levi-Strauss (*La eficacia simbólica* y *El hechichero y su magia*) marcan el momento a partir del cual se realiza la comparación entre los procedimientos chamánicos ligados a la cura y los empleados por la terapia psicoanalítica. Ambos son profesionales de la cura. El mismo Levi-Strauss señala, tomando prestado el concepto psicoanalítico, que ambos profesionales pueden producir la abreacción, esto es, la capacidad de hacer revivir intensamente una situación traumática que pueda haber producido un trastorno para poder así superarlo.

En el complejo chamanístico identificado por Levi-Strauss intervienen tres elementos diferentes y complementarios para que la experiencia se lleve a cabo con éxito. Estos son, el propio chamán, el enfermo, y el público, siendo este último de gran relevancia en el tipo de análisis propuesto por el estructuralista y también fuente de algunas de las críticas que se llevarán adelante posteriormente por otros autores, como por ejemplo, Jean Langdon (2013). En ese punto se basa buena parte del pensamiento estructuralista simbólico que determina un conjunto de estructuras (inconsciente) donde existe un “desfasaje” entre un exceso de significaciones y sus referentes significantes. Esto produce, según este tipo de abordaje, un constante “vacío” que, a través, por ejemplo, del pensamiento mágico, se hacen posibles convergencias útiles con efectos de cura. Una particularidad de esta teoría es que para que este “acomodo” acontezca es necesario compartir una red de significado que permita el “encaje”, y por eso el énfasis en el último de los aspectos señalados, el público y la garantía que este da de la eficacia simbólica de las prácticas. Es en este sentido que el chamán aparece en la teoría de Levi-Strauss, y diría, el ritual de forma genérica, como elemento de cohesión social y de orden, de estructuración. Este es un aspecto también fuertemente criticado, por ejemplo, por Michael Taussig (2012)

Esto nos conduce directamente a revisar la vasta literatura en torno a las teorías del ritual y observar el proceso que se fue desarrollando de llevar estas teorías a otros campos sociales tales como las artes, más específicamente el teatro, en las perspectivas centradas en la performance de Victor Turner y Richard Schechner, permitiendo así una comparación entre el chamán y el actor de teatro, basándose en la idea del éxtasis chamánico en cuanto mecanismo de devenir otro, de asumir, como el actor de teatro, a un otro (Schechner, 1977). No se trata aquí de desarrollar en profundidad este punto central de la antropología, las teorías del ritual, sino más bien comprender estas prácticas terapéutico-espirituales donde se utilizan MIC inducidos por conocimientos que provienen de diferentes tradiciones que incluyen prácticas chamánicas. Se trata, como muy bien muestra Alberto Groisman para el caso específico de una de las religiones ayahuasqueras brasileras, de una praxis chamánica

(Groisman, 1991). En los ámbitos terapéutico-espirituales que estudiamos dentro del neochamanismo aparece una suerte de, como menciona Groisman, un chamanismo sin chamanes (en el sentido clásico que se da al término). Estas prácticas, rituales, ceremonias, son de hecho el principal motivo de existencia de los grupos neochamánicos.

Lo que me interesa considerar aquí es menos el ritual en sí mismo, con todas sus implicaciones simbólico-performáticas, para pensarlo más bien como parte de un dispositivo que es tangencial a varias dimensiones geopolíticas en sentido amplio, entre ellas, la producción de subjetividades en las cuales estas prácticas están relacionadas, entre otras cosas, a la búsqueda de un estado de bienestar que se podría denominar como *sanar*. Veamos como comprender esta idea de sanar. Por ejemplo, parafraseando la distinción realizada por Arthur Kleinman entre *disease* e *illness*, Jean Langdon distingue entre cura y experiencia de cura (Langdon, 2013).

El psiquiatra Arthur Kleinman ha propuesto 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. Siendo así, 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 salud están formados por tres áreas, siendo estas la popular, la profesional y la folk. El área denominada popular está compuesta por los vínculos del individuo con su familia y la red social donde son tomadas decisiones en torno a la enfermedad y los cuidados respectivos. El sector folk está compuesto por especialistas no profesionales, siendo un área no burocrática. En la visión de Kleinman, que hoy puede ser incluida dentro de una perspectiva culturalista que ha sido fundamental para aproximar las áreas médicas con la antropología pero que también necesita revisiones críticas (Martínez Hernández, 2008), son estas dos áreas, la popular y la folk, las que conforman los sistemas de cura indígenas, con excepción, según indica Kleinman, de los casos de China e India. Deberíamos preguntarnos si existen otras excepciones al modelo propuesto por Kleinman, como los casos de los sistemas amazónicos, andinos, meso y norteamericanos. En definitiva, son estas regiones y sus poblaciones originarias las mayores responsables y fuentes de inspiración del proceso global del neochamanismo. Continuando con Kleinman vemos que 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 mismas; 5- gestión de los resultados, cura, enfermedad crónica, muerte, etc. (Kleinman, 1979:8).

En el modelo de Kleinman se lleva a cabo una distinción entre *disease* e *illness* que, digamos, responde a una diferenciación de los aspectos estrictamente fisiológicos (*disease*) de los aspectos de la experiencia en sí misma (*illness*). Esto es, la enfermedad (*disease*) es vista como un mal funcionamiento de un proceso biológico o psicológico, mientras que la experiencia (*illness*) se centra en los aspectos individuales y sociales de la enfermedad y en

las reacciones en torno a esta. En otras palabras, “Illness is the way the sick person, his family, and his social network perceive, label, explain, value, and respond to disease” (Kleinman, 1978:88). Además de estas observaciones, 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 y donde se busca el tratamiento de este fragmento particular por parte del médico. De forma diferente, otros sistemas localizan el problema no necesariamente dentro del cuerpo del enfermo y por lo tanto el tratamiento puede involucrar no únicamente el cuerpo del paciente. Kleinman asegura que una de las razones por las cuales no desaparecen los curadores indígenas es porque estos trabajan más con aspectos de la experiencia y la percepción que con la enfermedad en sí misma entendida como una patología fisiológica. Es en este sentido que Langdon distingue la *cura* de la *experiencia de cura*, que aquí podríamos llamar como *sanar* ya que, como señala Josep Maria Ferriola, “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).

En lo que respecta a la teoría simbólica de Levi-Strauss, Jean Langdon propone una crítica que se apoya en las teorías de la performance y de la corporalidad para superar, principalmente, la necesidad enfatizada por el estructuralista de compartir un sistema simbólico. Basada en las perspectivas transculturales del chamanismo, Langdon problematiza esta situación y dice: “Los paradigmas de la performance y corporeidad 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 centrados en la necesidad de compartir un conjunto de significados simbólicos, mostrando que estos modelos son insuficientes para explicar la eficiencia de las técnicas chamánicas en las religiones y prácticas de la Nueva Era, donde este simbolismo común no está necesariamente presente. Langdon reconoce el giro que se produce a partir de la segunda mitad del siglo XX respecto a la consideración de sistemas médicos otros, de las otras medicinas y de la eficacia chamánica. Sin embargo, la pregunta de esta antropóloga es respecto a la cura en sí misma. ¿Qué entendemos por curar? Es en este sentido que distingue la “experiencia de cura” de la “cura”. La primera, sostiene Langdon, tiene un sentido de integridad y no necesariamente está ligada a la cura en sí misma, siendo que la cura trata únicamente de los aspectos sintomáticos. En definitiva, se trata de aspectos de órdenes diferentes, donde, retomando los términos de Kleinman, se puede estar frente a una *disease* sin necesariamente experimentar *illness*, y viceversa.

Esto nos lleva a considerar estas prácticas rituales desde una perspectiva que comprenda de forma satisfactoria los aspectos vinculados a la cura. El paradigma de la corporalidad (*embodiment*) de Thomas Csordas (1990) se ha convertido en una fuente a la que se refieren muchos abordajes contemporáneos. Continuando en la línea fenomenológica que va de Schutz a Merleau-Ponty, Csordas ha propuesto la idea de la

existencia de modos somáticos de atención (Csordas, 1993) que se contraponen a la tradición representacionista que va de Durkheim a Levi-Strauss. Con el paradigma de la corporalidad y los modos somáticos de atención, Csordas se distancia de los abordajes que sitúan al cuerpo como objeto de estudio. En vez de esto, sostiene Csordas, se trata de colocar al cuerpo en el mundo como lugar desde el cual comienza la percepción, en definitiva, de una forma de atención *a* y *con* el cuerpo en el ambiente, que también incluye otros cuerpos (Csordas, 1990; 1993). La diferencia que establece Csordas entre cuerpo y corporalidad puede ser pensada como la distinción mencionada antes entre cura y experiencia de cura, o entre curar y sanar. La intersubjetividad, la intuición, percepción, sensación, imaginación, todas características de los modos somáticos de atención, son, en suma, los aspectos que se potencian en los MIC inducidos por plantas de poder a través de las cuales se efectivizan los procesos de cura.

En el caso específico del tipo de cura que sucede entre los vegetalistas peruanos, Stephen Beyer (2010) ha propuesto un modelo para comprender la forma a través de la cual el/la sanador/a o curador/a opera en conjunto con el paciente y la comunidad. Beyer, inspirado en Schechner y haciendo una crítica a los modelos levistraussianos de las ceremonias de cura en tanto estructuradoras del orden, propone observar la performance chamánica como un drama, donde intervienen el riesgo y la maestría de aquel que lleva adelante la performance. Lo que importa destacar, según Beyer, es la tarea del 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 que veíamos propuestos por Kleinman, está conformado del siguiente modo:

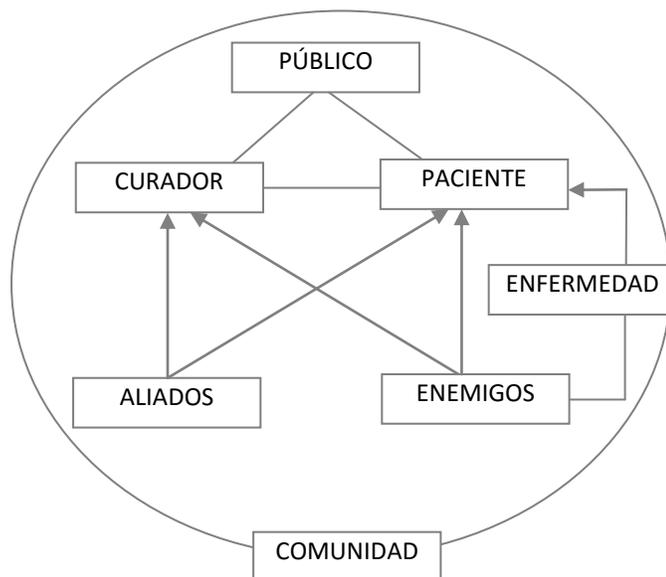


Imagen 1: El campo de la performance chamánica
(Beyer, 2010:27)

Como destaca Beyer, existe, en primer lugar, una relación de proximidad entre el curador y el paciente, relación directamente vinculada a una audiencia o público no necesariamente neutral. El público, muestra Beyer, asiste, comenta, critica, participa, avala, se mueve entre el primer y el segundo plano de la acción. Otros participantes de gran relevancia que no aparecen en el esquema que mostramos arriba son los espíritus. La cura chamánica involucra una disputa personal con las fuerzas que producen la enfermedad. De este modo, el curador entra en una batalla directa con los espíritus que puedan estar atacando al paciente. En este sentido, resulta muy interesante que las mismas plantas utilizadas para curar son las que se utilizan para producir el mal, la enfermedad. Evidenciamos entonces el proceso que involucra a todos estos agentes y/o participantes de la performance que determina y distingue la salud de la enfermedad.

Curas y curadores en clave neochamánica

La expansión y crecimiento de los neochamanismos produce la emergencia de nuevos curadores, iniciados a través de diferentes procesos, para dar continuidad al ejercicio de técnicas de cura resultado de múltiples readaptaciones permanentes. En este sentido encontramos otra diferenciación entre los modelos tradicionales de adquisición de conocimiento y los mecanismos neochamánicos. Algunos autores han llamado la atención respecto a estas diferencias, entre ellos las antropólogas mexicanas Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (en prensa en FCE), al mostrar cómo se produce una diferenciación que pasa del sistema de herencia de los mecanismos y saberes vinculados a la cura en las poblaciones tradicionales donde estas prácticas forman parte central de los sistemas de cuidados, a aquellos propios del neochamanismo, donde, en cambio de procedimientos de herencia, lo que se producen son iniciaciones que permiten al nuevo curador, hombre medicina o chamán, hacer uso de las técnicas y conocimientos necesarios para llevar adelante los diferentes rituales a través de los cuales se efectiviza la cura

Muchos arriban, por ejemplo, al ambiente amazónico en búsqueda de curas y sanaciones (lo vimos en los ejemplos de Takiwasi y, a través de Orlando, en los mecanismos del vegetalismo peruano de modo general). También podríamos extender estas búsquedas de sanación en contexto amazónico a lo que acontece con las sedes matrices de las religiones ayahuasqueras brasileras en los estados de Acre y Amazonas. Allí vemos, principalmente en la línea expansionista que ha tenido una de estas religiones, el Santo Daime en su vertiente de ICEFLU, con su matriz en Céu do Mapía, en Amazonas, el arribo sistemático de miembros de esta organización y también de curiosos y buscadores que se sienten atraídos por esta manifestación religiosa.

Perú, Brasil, Colombia y Ecuador, en contexto amazónico y cada cual con sus especificidades, son destacados lugares de arribo de sujetos en búsqueda de sanaciones. En el caso de Perú, por ejemplo, esto no sucede únicamente en el ámbito amazónico, ya que

existe una gran circulación de buscadores de sanaciones con otras técnicas o plantas de poder, como por ejemplo, el San Pedro, característico de la sierra. De igual forma, al Norte, México se presenta también como un destacado lugar dentro del circuito que podría simplificarse como turismo místico, o turismo enteogénico. Un ejemplo de esto es la fascinación que produce el mundo Wixárika (Huichol) y su uso del Peyote o los hongos psicodélicos que el encuentro de Gordon Wasson con Maria Sabina ayudó a inmortalizar. Incluso las experiencias y transformación de Antonin Artaud entre los Rarámuris (Tarahumaras) contribuyó a construir las bases de futuras rutas turísticas, del mismo modo que los encuentros de Huxley con la mescalina o Las cartas de la ayahuasca de Allen Ginsberg y William Burroughs.

Todos estos ejemplos transitan los márgenes de diferentes mundos, entre la tradición y la transformación a través de la oferta de servicios místico-terapéuticos. Vemos entonces que en estos contextos mencionados podemos encontrar desde religiones institucionalmente organizadas y estructuradas, centros de investigación con diálogos inter-epistémicos centrados en el tratamiento de adicciones, comunidades indígenas y mestizas que abren sus puertas y conocimientos a foráneos en tránsito, etc. Simultáneo a estos peregrinajes a lugares considerados sagrados, místicos, donde acontecerá el encuentro con los guardianes de estos conocimientos, se produce un movimiento contrario, ya no centrípeto sino centrífugo, que desparrama y transforma las técnicas, readaptándolas a los contextos locales a los que arriban para producir nuevos efectos. Este es de hecho el interés central de mi tesis doctoral en proceso de escritura, donde se intenta cartografiar estos movimientos, redes, flujos y transformaciones de estas prácticas con el objetivo de comprender las interpelaciones y los efectos que los neochamanismos producen en los lugares donde reterritorializan; en el caso de mi tesis, considerando particularmente el arribo de estas narrativas al Uruguay.

Concretamente, en el Uruguay (para ejemplificar sucintamente algo del proceso del que intento dar cuenta en este artículo) se observa la gradual consolidación de un campo neochamánico con utilización de plantas de poder conformado por diferentes grupos filiados a tres grandes linajes productores de neochamanismo. Estos son: Por el lado de Brasil, el arribo del Santo Daime, una de las denominadas religiones ayahuasqueras brasileras. Esta comunidad religiosa está presente desde la primera mitad de la década de 1990 y es liderada por Ernesto Singer, quien en 1988 decidió emprender un viaje por toda América en busca del “Don Juan” de Castaneda. Mucho antes de llegar a México, se encontró, en Rio de Janeiro, con el Santo Daime, del cual nunca más se desprendió. También de origen amazónico, pero ahora del lado peruano, llega al Uruguay, a través de Merilena Vázquez, el vegetalismo amazónico peruano. Merilena, profesora de educación física y terapeuta seguidora de las técnicas de Stanislav Grof, dirige un centro holístico llamado Ayariri, donde se ofrece una amplia gama de terapias y actividades como Yoga, Respiración Holotrópica, Dietas del estilo del vegetalismo peruano, ceremonias de Ayahuasca, Danzas Circulares, etc. Actualmente, luego de haber tenido diferentes

maestros, como por ejemplo, el reconocido curandero Juan Flores Salazar, de Pucallpa, el centro cuenta como guía al maestro Orlando Chujandama, de quien ya hice mención en este artículo. El tercer gran linaje de neochamanismo presente en el Uruguay es el del conocido Camino Rojo. Camino Rojo retoma una mitología de los indígenas norteamericanos (principalmente Lakota) y, pasando por México, adapta un conjunto de prácticas que rápidamente encuentra eco en el resto del continente americano y también en Europa. Se puede conocer más acerca del origen y características de este movimiento en el citado libro de las antropólogas mexicanas Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (en prensa FCE). Como señalan las autoras, existen dos líneas del Camino Rojo, y la que llega al Uruguay es precisamente la iniciada por el mexicano Aurelio Diaz Tekpankalli. Actualmente, Camino Rojo en Uruguay se autodenomina como la Familia de los Hijos de la Tierra, tras la separación y autonomía respecto a Diaz Tekpankalli. El líder de Camino Rojo en Uruguay es el psicólogo gestáltico Alejandro Spangenberg, quien fuera iniciado por el propio Diaz Tekpankalli. Otro líder destacado y reconocido del Camino Rojo en Uruguay es el yerno de Spangenberg, Alejandro Corchs, quienes mayormente conocido por la publicación de sus libros autobiográficos donde narra el proceso que fue haciendo en su vida para comprender su trayectoria, la de ser hijo de desaparecidos por las dictaduras de Uruguay y Argentina. Su historia conmueve a gran cantidad de buscadores espirituales y es la historia de un proceso de cura que él mismo ha encontrado a través del camino espiritual de las poblaciones originarias de nuestro continente. Camino Rojo forma parte en Uruguay de un amplio dispositivo de cura que ofrece diferentes mecanismos y técnicas de trabajo en grupo, pareja, individual y que abraza la tanatología, los caminos espirituales indígenas y la psicoterapia gestáltica. Finalmente, el último grupo neochamánico que aparece en el horizonte uruguayo es el Instituto Espiritual Chamánico Sol Nueva Aurora, liderado por el autodenominado “ayahuasquero charrúa” llamado Santos Victorino. En este instituto convergen en igual medida aspectos del Santo Daime (a través, por ejemplo, del uso de la imagen de su fundador Raimundo Irineu Serra, del canto de himnos daimistas, etc.) del Camino Rojo, con la práctica de los temazcales, la impronta del imaginario Lakota, los rezos de tabaco, etc., y la mezcla permanente y readaptación y reivindicación de un linaje charrúa. Aunque estos sean quizá los grupos más conocidos o numerosos existen también en Uruguay otras instituciones o individuos que ofrecen diferentes formas de trabajo neochamánico con uso de plantas de poder. Por ejemplo, siguiendo la tradición del vegetalismo peruano, está la ONG EnCamino, liderada por el psicólogo Daniel Lapunov. También hay un médico que siempre ha preferido mantener el anonimato y que trabaja en la línea del Camino Rojo pero bajo su propia impronta. Este individuo recurre a este tipo de prácticas como formas complementarias de su trabajo como médico, dedicándose muchas veces a tratar a sus propios pacientes con gran diversidad de trastornos, entre ellos, los oncológicos. Encontramos también a Gustavo Márquez, que también realiza ceremonias neochamánicas, principalmente en el norte del Uruguay y que está vinculado a los organismos estatales de trabajo con temas “drogas”.

En definitiva, encontramos en un pequeño país caracterizado por su laicismo radical y su genocidio de la población indígena, una amplia gama de ofertas terapéutico-espirituales que emergen como “reconexión”, como diálogo entre estos ámbitos tan típicamente particulares en el Uruguay, su vínculo con “lo religioso” y con “lo indígena”. El neochamanismo en Uruguay viene a interpelar las narrativas hegemónicas del Estado-nación en tanto nación blanca, laica, “sin indios”, “la Suiza de América”, para producir nuevas narrativas que parten de lo terapéutico-espiritual donde se comprende la cura en el sentido amplio al que hacía referencia antes, en el sentido de producir una “reconexión” con lo local para reimaginar, y por lo tanto, reconstruir, las formas de estar en el mundo acordes a los tiempos que corre.

Estoy completamente de acuerdo con la apreciación que hacen Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga a la conocida propuesta de Thomas Csordas para explicar los procesos de transnacionalización religiosa basada en la movilidad y portabilidad de las prácticas (Csordas, 2009). Si bien yo mismo me he ayudado de las sugerencias de Csordas para comprender los procesos de movilidad de estas formas de religiosidad (por ejemplo, en Scuro, 2012), la apreciación de las antropólogas mexicanas de que “Por tanto, nuestra tesis es que una tradición no se busca porque tal religiosidad o ritual sea ligero para viajar, sino más bien porque ofrece raíces para restablecer formas de pertenecer, de habitar y practicar este mundo” (en prensa en FCE) es completamente adecuada para comprender los procesos que el neochamanismo acciona y que observamos en nuestros trabajos.

En todos los casos mencionados como ejemplos de lo que sucede en Uruguay aparece, en deferentes medidas y bajo diferentes formas, la centralidad de la cura. Y en todos estos casos, la cura, está vinculada a la posibilidad de establecer esta 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) sino que sedimentan las bases para la construcción de otras formas de estar en el mundo.

La Otra cura

Para comprender la productividad del poder colonial es crucial construir su régimen de verdad, no someter sus representaciones a un juicio

normalizador. Sólo entonces se vuelve posible comprender la ambivalencia productiva del objeto del discurso colonial: esa 'otredad' que es a la vez un objeto de deseo y de irrisión, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía de origen y de identidad. (Bhabha, 2007:92)

Las plantas de poder accionan una multiplicidad de representaciones y construcciones de deseos en torno a ellas y de la constelación de asociaciones a las que remiten. Esta, en todo caso, es otra de las interesantes formas en las que se hace visible el poder. De este potencial surge la posibilidad de construir y proponer a este conjunto de representaciones y prácticas orbitantes como paradigmática de procesos simultáneos por momentos convergentes, por momentos divergentes. O mejor, antagónicos al mismo tiempo y por eso mismo posibles.

El hecho de que estas plantas y prácticas provengan (en parte, algunas) del interior profundo del ambiente considerado por el imaginario blanco-europeo como paradigmático y extremo del continuo naturaleza-cultura (por ejemplo, la selva amazónica) y que su consumo esté directamente vinculado a las formas de conocimiento de los sujetos que habitan aquel ambiente y que representan (para ese mismo imaginario colonial) el extremo de la alteridad, hacen de estos sujetos y sus cosmovisiones, prácticas y conocimientos, nuevos sujetos en nuevas posiciones desde las cuales es posible enunciar y producir un discurso que se incrusta con precisión entre las expectativas y el deseo de quien actualiza las representaciones mencionadas.

Simultáneamente, el interés mundial por estas plantas y los conocimientos implícitos hacen posible la circulación de estos sujetos, lo que redundará en la ampliación de los ámbitos en los cuales este discurso y prácticas penetran y en los beneficios de aquellos que hacen circular estos conocimientos y prácticas.

Existen incontables casos en los que algún curador, chamán, vegetalista, es “descubierto” por un europeo o estadounidense (también latino americanos o de otras partes) y rápidamente comienza una relación con intereses recíprocos. El blanco aprendiendo del curador y saciando sus expectativas místico-científico-terapéuticas, y el curador obteniendo la posibilidad de ampliar su público a través de las redes del blanco, tanto de aquellos que lo visitan en su ambiente como de la posibilidad de que “lo lleven” a los lugares de origen del blanco para realizar ceremonias neochamánicas con buenas ganancias económicas para ambos.

Tal vez a esta altura ya importe menos el hecho de la penetración de determinado conjunto de prácticas y creencias en torno, por ejemplo, al relacionamiento con el ambiente en las secularizadas expectativas “modernas” y sea más relevante dejar a un lado la idea de que se trata de “creencias” de unos que otros consumen, para pasar a considerar las prácticas y conocimientos de otros como reales agentes de transformación que pueden dialogar y establecer alianzas con otras formas de conocimiento. Las zonas de contacto de

Mary Luis Pratt (2011) deben ser atravesadas por las proyecciones de Taussig (2012) y producir la escisión del sí mismo y del Otro, como propone Bhabha (2007). La Otra cura, como se subtitula el final de este artículo, pretende ser un juego de palabras que superponga “la otra cura” con “el Otro cura”. La Otra cura quiere dar cuenta de unas formas otras de curar, al mismo tiempo que del proceso de cura a través del Otro. Aquí cura debe ser entendida en un sentido amplio, como transformación, proceso, cambio. Digamos que un frente discursivo potente de toda expresión religiosa-espiritual está vinculado a la cura, entonces, si nos quedamos con la cura vista únicamente como proceso fisiológico estamos perdiendo lo que de hecho particulariza y distingue un sistema de otro, pues, para alcanzar la cura es necesario un conjunto de prácticas, de un sistema que sea solidario con los efectos buscados. La Otra cura es “sanar”, y en este sentido, transformar o construir un sistema, un discurso, en un espacio “in-between” (Bhabha, 2007), un espacio vacío donde convergen deseos y representaciones, fuerzas y prácticas con potencial creativo, productivo, transformador.

Referencias bibliográficas

- APUD, Ismael. *Ceremonias de ayahuasca: Entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Lanús. Bs.As., 2013.
- ATKINSON, Jane. Shamanism today. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 21. pp. 307-330. 1992
- BEYER, Stephen. *Singing to the plant: A guide to mestizo shamanism in the upper amazon*. Albuquerque: University of New Mexico, 2010.
- BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Bs.As.: Manantial, 2007 [1994].
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*. Vol. 18. n°1. pp. 5-47. 1990
- CSORDAS, Thomas. Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*. Vol. 8 n°2. pp. 135-156. 1993
- CSORDAS, Thomas (Ed.). *Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization*. Berkeley: University California Press, 2009.
- DE LA TORRE, Renée; ZÚÑIGA, Cristina. *Mismos pasos nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*. México: FCE, en prensa.
- FERICLA, Josep Maria. Cambios en el perfil de valores tras una experiencia con ayahuasca. En: LABATE, B.; BOUSO, J.C. (Eds.). *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta*. Tesis de maestría em Antropología Social. Florianópolis, UFSC. 1991.
- KLEINMAN, Arthur. Concepts and a model for the comparison of medical systems as cultural systems. *Soc. Sci. & Med.* Vol. 12. pp 85-93, 1978.
- KLEINMAN, Arthur; SUNG, L. Why do indigenous practitioners successfully heal? *Soc. Sc. & Med.* Vol 13b. pp 7-26. 1979.
- LA BARRE, Weston. Shamanic origins of religion and medicine. *Journal of psychedelic drugs*. Vol. 11 (1-2). 1979.

- LANGDON, Jean. La eficacia simbólica de los rituales: del ritual a la “performance”. En: LABATE, B.; BOUSO, J.C. (Eds.). *Ayahuasca y salud*. Barcelona: La liebre de marzo, 2013.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 1995 [1958].
- LOUISEPRATT, Marie. *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Bs.As., FCE. 2011.
- LUNA, Luis Eduardo. The Concept of Plants as Teachers among four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Perú. *The Journal of Ethnopharmacology*, 11, pp.135-156, 1984.
- LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*. Tesis. Stockholm: University of Stockholm, 1986.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ. *Antropología Médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- PETERS, Larry.; PRICE-WILLIAMS, Douglas. Towards an experiential analysis of shamanism. *American Ethnologist*. Vol. 7, nº3. pp. 397-418, 1980.
- SCHECHNER, Richard. Toward a poetics of performance. In: *Essays on performance theory*. 1970-1976. New York: Drama Book Specialists, 1977.
- SCURO, Juan. No Uruguai também há Santo Daime: etnografia de um processo de transnacionalização religiosa. Tesis de maestría em antropologia social. Porto Alegre: PPGAS-UFRGS, 2012.
- STUCKRAD, Kocku von. Reenchanted nature: modern western shamanism and nineteenth-century thought. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 70, nº4. Pp 771-799, 2002.
- TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: UC, 2012 [1987]
- WEBER, Max. Sociología de la religión. En: *Economía y Sociedad*. México :FCE, 2012 [1922]
- WINKELMAN, Michael. Psychointegrator plants: their role in human culture, consciousness and health. In: *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy 1995. Sacred Plants, Consciousness and healing*. Vol. 6. Winkelman, M.; Andritzky, W. (Eds.). Berlin. 1996.
- WINKELMAN, Michael. *Shamanism. Abiopsychosocial paradigm of consciousness and healing*. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger, 2010.