

AYAHUASCA: IMAGINACIÓN GLOBAL Y EFECTOS LOCALES

Athena Fernández Caicedo
Universidad de los Andes

Resumen: Bajo la idea de globalización del ayahuasca se caracterizaría espacialmente el fenómeno de expansión del uso del yagé desde Suramérica hacia el resto del mundo. Sin embargo, esa expansión se ha acompañado más recientemente de la configuración de la idea de una comunidad ayahuasquera internacional. Como “comunidad imaginada”, este espacio se produce y se hace socialmente efectivo a través de imágenes, metáforas y prácticas de representación particulares que, considero, requieren ser pensadas. En ese sentido, mi intención en este artículo es explorar algunas características de la producción simbólica que crea y recrea la comunidad ayahuasquera internacional, y ciertos imaginarios poderosos que la conectan con la Amazonia y sus habitantes. Me interesa así mismo, profundizar en la manera en que se referencian los circuitos internacionalizados del ayahuasca, y cómo aparecen lugares emblemáticos que se han convertido en referentes para esta comunidad. A partir de allí intento caracterizar algunos efectos que tiene la globalización del ayahuasca en los países de la cuenca amazónica.

Palabras clave: Ayahuasca/yagé; Globalización; Amazonía; Indianidad; Patrimonialización

Introducción

Asistí por primera vez a la Ayahuasca World Conference (AWC)¹ en 2015, cuando la reunión se realizó en Rio Branco, Brasil. En la provincia de Acre, en medio de la Amazonía brasileña, se dieron cita más de setecientos asistentes provenientes de América y Europa (Goulart & Labate, 2017) entre los que había seguidores de las religiones ayahuasqueras brasileñas, representantes de las comunidades indígenas de Brasil, Colombia y Perú, científicos de áreas diversas (médicos, psicólogos, farmacólogos, botánicos, antropólogos), terapeutas de distintas especialidades, seguidores del neochamanismo, periodistas, artistas y funcionarios de gobierno, entre otros.

En esa ocasión, recuerdo que me sorprendió descubrir la magnitud de un campo de interés que estaba lejos de la versión que yo conocía hasta entonces sobre el universo ayahuasquero, donde muy poca incidencia tenía ese vasto campo “globalizado” que aparecía ahora convocando intereses tan disímiles, provenientes mayoritariamente del norte global. La evidencia de otras manifestaciones del fenómeno, y sobre todo la idea de pensar el campo ayahuasquero como producto de una globalización, me llevó a preguntarme por el efecto generado por esa idea. ¿Qué se está entendiendo por globalización del yagé?² ¿Qué tipo de cosas se están haciendo en nombre de esa globalización? ¿Por qué esta globalización se hacía evidente en medio de la imponente Amazonía brasilera? Estas preguntas las hago desde la posición de alguien que vive trabaja e investiga en Colombia, pues es esta perspectiva situada la que me permite hablar de una imaginación globalizada sobre el ayahuasca, en contraste con realidades localizadas.

En 2019 tuvo lugar la tercera versión de la Ayahuasca World Conference. Esta vez la sede fue Girona, Cataluña. La idea de intercalar las sedes de las conferencias entre Suramérica y Europa fue, según me comentaron miembros de la organización anfitriona, una decisión que facilitaba integrar por medio del evento la cada vez más amplia comunidad de seguidores de la ayahuasca. Si la edición anterior había intentado, entre otras cosas, darles mayor visibilidad a los usos originales representados en las comunidades indígenas y en las iglesias ayahuasqueras, esta ocasión buscaba reconocer los nuevos usuarios y usos extendidos en el norte global en los últimos cuarenta años.

La conferencia logró convocar a más de 1400 personas durante tres días en el Palacio de Congresos de la ciudad. Más de 100 ponencias fueron presentadas en los tres escenarios que funcionaron en paralelo.³ El ambiente festivo y fraterno fue el común denominador de todas las jornadas y, sin duda, también una señal de cómo los seguidores de la ayahuasca se perciben a sí mismos como conjunto y refuerzan su lazo como comunidad afectiva.

No dejaba de sorprenderme el hecho de que, para ese entonces, en los círculos yageceros colombianos, muy pocas personas estaban al tanto del evento y al parecer quienes sí, no sentían la más mínima interpelación por lo que en este tipo de espacios se pudiera discutir. Evidentemente,

el sentido de globalización no se experimenta igual desde los distintos circuitos yageceros.

Bajo la idea de globalización de la ayahuasca se ha caracterizado el fenómeno de expansión del uso del yagé desde Suramérica hacia el resto del mundo (Labate & Cavnar, 2014). Sin embargo, esa expansión se ha acompañado más recientemente de la configuración de la idea de una comunidad ayahuasquera internacional. Como “comunidad imaginada” (Anderson, 1991), se trata de un espacio que se produce y se hace socialmente efectivo a través de imágenes, metáforas y prácticas de representación particulares que, considero, requieren ser pensadas. En otras palabras, mi objeto no es el *campo* ayahuasquero global,⁴ entendido como la totalidad de relaciones objetivas entre posiciones diversas que construye la ayahuasca en la actualidad; me interesa, en cambio, la idea de una comunidad internacional que se imagina y existe en la medida en que es nombrada, y en la medida en que se hacen cosas en su nombre. Por ello, mi interés está en entender los regímenes de discurso y representación que están detrás de esta idea, que a su vez se relacionan con formas de globalización heterogéneas como los discursos fraternos globales descritos por Gustavo Lins Ribeiro (2018). Se trata sobre todo de dar cuenta de cómo se va moldeando un campo discursivo apalancado en iteraciones progresivamente normalizadas para nombrar ciertas cosas y omitir otras, una suerte de sentido compartido que hace visibles ciertos actores, prácticas y elementos, y que deja al margen otros. Es decir que lo que diversos actores dicen y hacen en nombre de la comunidad ayahuasquera deviene en prácticas concretas de pensamiento y acción mediante las cuales se materializa esa comunidad.⁵ Y evidentemente, hay actores que ganan representatividad en la medida en que acaparan la visibilidad provista por ciertas redes de internacionalización.

En ese sentido, mi intención en este artículo es explorar algunas características de la producción simbólica que crea y recrea la comunidad ayahuasquera internacional, ciertos imaginarios poderosos que la conectan con la Amazonia y sus habitantes, así como algunos efectos que tiene la globalización de la ayahuasca en los países de la cuenca amazónica. Me detendré en dos facetas que me parecen significativas, y que a mi modo de ver permiten dimensionar el escenario globalizado que configura la Comunidad Ayahuasquera Internacional (CAI, en adelante) desde sus discursos y prácticas. Por una parte, intentaré caracterizar

un poco a la comunidad en función de algunas peculiaridades que se reconocen como sentido común al interior, y que revelan cómo la CAI existe cada vez que se actúa en su nombre. Sobre quiénes se reconocen como parte: cómo se recrea un lenguaje compartido, cómo valoran la experiencia psicoactiva, y cómo significan la espiritualidad y la búsqueda que inspira viajes a los lugares “emblemáticos del chamanismo”, referentes simbólicos poderosos que estructuran las narrativas de los seguidores de la ayahuasca en la actualidad.

La segunda faceta tiene que ver con la relación de esa comunidad ayahuasquera internacional con imaginarios sobre los indígenas y la Amazonía como referentes ambiguos que, a la vez que se consideran parte de la comunidad, son percibidos como exterioridades que remiten a una idea de origen y autenticidad. Me interesa entonces profundizar en la manera en que se referencian los circuitos internacionalizados de la ayahuasca, cuáles son las modalidades de consumo reconocidas y los lugares que se han convertido en referentes para esta comunidad; y sobretodo contrastar ello con las particularidades nacionales. Así intentaré caracterizar cómo esa forma de aproximación moldea prácticas concretas en lo local, como el “turismo chamánico” que se despliega en la Amazonía.

Así mismo, me interesa mostrar cómo dicha producción está articulada con la existencia de una hegemonía localizada, en el sentido de una capacidad concentrada de direccionamiento y regulación del tránsito de personas y bienes culturales por parte de los países desarrollados o del norte global. En ese sentido, es imposible hablar sobre la globalización del ayahuasca y su imaginación sin considerar en nuestro modelo explicativo la geopolítica y esa primera línea divisoria entre norte y sur global, “dadores y receptores de modernidad”, así como los sistemas de circulación de poder y prestigio que entre ellos se establecen. Esa hegemonía también se expresa a través de un efecto de abarcamiento vertical, derivado de la misma idea de globalización (Ferguson & Gupta, 2002): lo imaginado de la globalización produce un efecto “universalizante” que cobija y subsume a su interior la variedad de manifestaciones producidas a escalas como lo nacional o lo local, que se suponen jerárquicamente menores o menos abarcentes.⁶ En ese sentido, mi intención es darle peso y valor a la producción espacial local y nacional como coordenadas esenciales para

comprender la (geo)política de la ayahuasca, y también el tipo de políticas nacionales – que, como la patrimonialización – intentan darle forma.

La reflexión que aquí propongo más que una etnografía localizada es un ejercicio multisituado que busca dimensionar y problematizar el vasto campo de la globalización del ayahuasca rastreando la imaginación que conecta a la CAI con la Amazonía. Aunque estas reflexiones surgieron de una observación extendida que tuvo lugar en las últimas dos Conferencias Mundiales de la Ayahuasca (WCA) y otros eventos recientes sobre el movimiento psicodélico, se apoya en mis propias aproximaciones al turismo chamánico en Colombia, y sobre todo en la observación de lo que sucede en variados espacios de intercambio, muchos de ellos virtuales, que actualmente convocan a los seguidores del ayahuasca.⁷

La comunidad ayahuasquera internacional

Alrededor de la ayahuasca convergen tanto intereses muy diversos como objetivos comunes. Para nadie es un secreto cómo se ha activado en los últimos años el movimiento psicodélico, particularmente en Estados Unidos, Canadá y Europa. El crecimiento de una opinión pública a favor del uso de este tipo de sustancias ha sido un factor clave en los actuales debates sobre las políticas de drogas a nivel mundial. En ese contexto, la comunidad ayahuasquera internacional sin duda ha jugado también un papel significativo en la reivindicación y defensa legal de usos de carácter religioso, como lo demuestran las victorias jurídicas que han conseguido varias iglesias ayahuasqueras en diferentes países, así como distintos procesos legales que han contribuido a la lucha contra la criminalización y a la revisión de legislaciones restrictivas, como se evidencia en los logros de programas como el Ayahuasca Defense Fund (ICEERS) y el Council for the Protection of Sacred Plants (Chacruna).⁸ Como es de amplio conocimiento, la fiscalización de la ayahuasca está estrechamente relacionada con la situación legal del DMT, principio activo controlado por la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes (JIFE) a través de las convenciones internacionales para el control de sustancias. Sin embargo, el debate legal sobre el uso se dirime a nivel de las legislaciones internas de los distintos Estados nacionales. Sobre el estatus legal también podemos señalar algunos de los avances más recientes de legislación internacional relacionada con las declaratorias de Patrimonio cultural inmaterial (UNESCO) que han incluido el uso de

yagé en contextos originarios,⁹ así como las discusiones sobre derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas que se abren paso en la World Intellectual Property Organization (WIPO).

Por su parte, estas acciones también van de la mano con un posicionamiento de la investigación científica de alto nivel sobre psicoactivos como la ayahuasca, algo que hasta hace pocos años era prácticamente inviable en muchos países debido a la escasa financiación para trabajar sobre estas sustancias. El interés en estos temas no es ajeno ni a los gobiernos ni a las corporaciones. En años recientes, en países como España y Brasil se han hecho avances significativos en este campo, lo que ha permitido, entre otras cosas, proyectar el uso de estas plantas a nuevos escenarios de interés psicoterapéutico y farmacológico. La apertura de campos de conocimiento en áreas diversas (en las ciencias sociales, médicas y biotecnológicas) es cada vez más clara. Desde esta perspectiva hay que reconocer que la comunidad ayahuasquera internacional ha tenido una importante incidencia en el ámbito legal, en la visibilización de los potenciales terapéuticos, en la promoción de un uso ético y responsable asociado a la ampliación de la oferta de servicios terapéuticos y religiosos y, por supuesto, en la dinamización de un campo artístico y estético novedoso.

Todos estos avances se convierten en hitos claros de la efectividad de la comunidad internacional del ayahuasca que se articulan en un relato común enunciado ritualmente en cada oportunidad de encuentro.¹⁰ Dicho relato reitera la unidad en la diferencia y la apuesta común por fortalecer alianzas y estrategias en la defensa del uso del yagé. Pero lejos de tratarse de un relato frío y distante, involucra un sentido espiritual profundo que busca en la dimensión afectiva un anclaje identitario. Como lo advirtiera el presidente de la organización promotora de la AWC en varias intervenciones públicas:

somos una comunidad al servicio de una gran sinfonía de celebración de la vida, de reconocimiento de la diversidad de culturas y de prácticas alrededor del yagé, cuyo propósito fundamental es la unión y el compromiso alrededor de la protección de la naturaleza y de la humanidad como parte de ella. La curación individual es también una curación colectiva, por y para la naturaleza y el planeta. (De Loenen, 2020)

Aunque pueda parecer un asunto menor, la diversidad de actores sociales, intereses y campos de especialización que convergen como

comunidad ayahuasquera internacional es central. Los seguidores del ayahuasca se reconocen como una panoplia de sujetos con trayectorias e intereses distintos: son terapeutas, representantes religiosos, buscadores espirituales, activistas, artistas, investigadores en distintas áreas del conocimiento, etc. Se desenvuelven en campos como las ciencias biomédicas, las humanidades, el periodismo, las políticas públicas, los derechos humanos y las artes, y en su mayoría son personas de clase media urbana.

A diferencia de la versión de la WAC realizada en Brasil en 2015, donde fue notoria la presencia de indígenas, activistas, funcionarios y representantes de las iglesias locales, en Girona (2019), con más del doble de asistentes, la participación de personas provenientes de países del sur fue más que escasa. Seguramente los costos del viaje y de la conferencia contribuyeron en gran medida. Pero así mismo se vio que la mayor parte del público interesado en los diversos usos, en la agenda de los foros, talleres, encuentros y publicaciones, vive en Norteamérica, Europa y Australia. La comunidad se sitúa en el norte, lo que quiere decir no solamente que la mayor parte de lo que se hace en su nombre tiene lugar en el norte global, sino que esa comunidad se conecta y se imagina globalmente desde el norte. Este hecho por supuesto no significa que el sur global sea excluido. Al contrario, muchas de las prácticas en las que se reconocen los miembros de la comunidad ayahuasquera internacional suceden en los países del sur: el despliegue de albergues de ayahuasca en Iquitos es sólo un ejemplo de cientos de iniciativas de centros terapéuticos o religiosos dirigidos a un público urbano y “occidental” enclavados en medio de la selva de Perú, Colombia y Ecuador. Volveré sobre este punto más adelante. En otras palabras, podemos afirmar que la comunidad de la ayahuasca se desenvuelve en una geopolítica particular en la que las relaciones que se establecen con el sur global son relaciones supeditadas a ciertas lógicas simbólicas y económicas establecidas en el norte. La idea de un origen geográficamente ubicado en Suramérica recrea estas formas de relación desigual basadas en el exotismo y la distancia, pues los nuevos usos de la ayahuasca en el norte encuentran en los imaginarios sobre la cuenca amazónica y su diversidad referentes de legitimidad.

La progresiva normalización de un lenguaje común para hablar sobre el campo, la ayahuasca, las experiencias, la ritualidades y la ética de su uso, entre otras cosas, ha dado lugar a una suerte de *lingua franca*

a través de la cual se expresa una sensibilidad compartida y una matriz de temas y conceptos recurrentes, que circulan de distintas formas y son lugares comunes en las conversaciones y reflexiones que se difunden y se publican en los medios de consulta de esta red: psicoterapia, “integración”, “psicoactivos y salud holística”, “mindfulness”, “medicina relacional y ayahuasca”, “aya y estrés postraumático”, “activismo global y conciencia”, “ciencia y chamanismo”, “integración”, “terapia psicodélica asistida”,¹¹ etc. Seguramente son temas que no agotan la rica diversidad de asuntos que se discuten en los encuentros y foros, sin embargo, sí son reconocidos y considerados asuntos centrales e incontrovertibles que sustentan el sentido común compartido.

El lenguaje de la psicología transpersonal, por ejemplo, es utilizado para hablar de todo tipo de vivencias personales de transformación a través de la ayahuasca. La idea de curación como derivado de la experiencia individual y corporal activada a través del yagé es un potente locus de enunciación. En mi caso, al provenir de un contexto donde estos discursos apenas y se identifican en el medio yagecero, es evidente la psicologización de la relación que la mayoría de estas personas han construido con la ayahuasca y la evidente naturalización de una cultura terapéutica a la base del acercamiento al yagé (Illouz, 2008).¹²

Durante los tres días de presentaciones de la WAC, entre conferencias magistrales, abstracts académicos, y espacios de participación de la comunidad, la regularidad de ciertos discursos se hizo evidente. El concepto de chamanismo, por ejemplo, aparece asociado a ciertas experiencias místicas de encuentro con la alteridad. Como lo muestran propuestas como la de The Modern Shaman Mystery School,¹³ más que un contenido intrínseco, el chamanismo circula como un label o marca que se usa y reproduce de forma disímil para designar una técnica de curación exótica el interior de un vasto conjunto de terapias alternativas, dentro de un mercado variado de ofertas terapéuticas. Como fenómeno móvil y multiforme, la idea de chamanismo no se encuadra en un discurso académico o de fidelidad absoluta a las tradiciones ancestrales, ni está claramente escindido entre un chamanismo tradicional y un neochamanismo. Sin embargo, su uso sí ratifica el lugar de la alteridad indígena dentro de la ecuación.

Inherentemente ligado a ello circula en estos medios la idea de “espiritualidad” considerada como una dimensión de la experiencia

interna del individuo que lo conecta con algo más grande que se revela como común y universal, y que se entiende y se replica en las distintas narrativas como un camino de evolución personal hacia una nueva situación moralmente superior (De la Torre, 2016; Teisenhoffer, 2007). Los debates alrededor de la espiritualidad y su relación con discursos y prácticas vinculados con la “nueva era”, por lo general, no señalan que aquella es una noción polisémica cuyo uso debe considerarse en función del tipo de prácticas que ponen en relación actores diversos para quienes la espiritualidad tiene sentidos particulares. En estos escenarios, la espiritualidad no sólo aparece como referencia a la experiencia compartida sino, sobre todo, como una suerte de vínculo con lo sagrado que se hace posible por medio del poder del yagé y de sus guardianes. A través del consumo de la planta sagrada, el encuentro con “otro mundo”, con el “mundo de los espíritus”, con “un mundo concebido al margen de la modernidad” supone un difuminado de la diferencias culturales o la constatación de una unidad más allá de la diversidad. Las búsquedas espirituales que llevan a cientos de viajeros a la Amazonía tras experiencias del chamanismo “más tradicional y auténtico” son experiencias valoradas como una suerte de referente iniciático. Sean físicos u oníricos, los viajes resaltan la intención de acceder a los límites del imaginario, de la mente y de la cultura.

Como parte de su investigación sobre el encuentro entre seguidores “occidentales” y chamanes indígenas, Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini han mostrado cómo las experiencias de los seguidores de la ayahuasca que viajan hacia Suramérica a tomar yagé ritualmente, ponen en juego una forma de comunicación que se asienta sobre el malentendido funcional. Siguiendo el planteamiento de estas autoras, la noción de malentendido sugiere que compartir un lenguaje común no excluye la posibilidad de que, a pesar de que las personas realmente creen que se entienden una con otra, pueden estar hablando de cosas muy diferentes. En este sentido, la “espiritualidad” aparece como un significante frente a cuyo contenido las partes prefieren estar de acuerdo entre ellas, antes que en entenderse una a la otra. Un malentendido performativo, co-construido y verbalmente negociado, que permite crear y legitimar prácticas, espacios y discursos en los que las partes involucradas en la interacción encuentra un beneficio propio (Losonczy & Mesturini, 2014).

Así mismo, varias investigaciones sobre el “turismo chamánico” que ha florecido en las últimas décadas dan cuenta de cómo este fenómeno llena de nuevos significados prácticas y lugares, convirtiendo estos últimos en reconocidos centros de peregrinación (Fotiou, 2016; Mesturini, 2013; Suárez, 2019). Las representaciones sobre la ayahuasca y su poder se alimentan tanto de la imaginación occidental sobre el exotismo de la selva y sus pobladores como de los ideales de experimentación mística y espiritual que buscan la transformación interior a través de la sumersión en una alteridad positiva. Así, las narrativas de los viajeros han ido constituyendo un lenguaje compartido que a su vez alimenta el lenguaje de la comunidad internacional con referencias a lugares poderosos en medio de la selva, donde se pueden experimentar estas prácticas ancestrales de la mano de chamanes auténticos. No es mi intención homogenizar las disimiles formas en que los viajeros narran sus viajes. Sin embargo, me interesa entender un cierto trasfondo que hace énfasis en las expectativas y motivaciones, tanto como en los desencuentros y frustraciones que experimentan.

El sentido del viaje como ritual y experiencia parece hacer converger tres formas de desplazamiento: desplazamiento cultural, terapia psíquica y experimentación místico-espiritual (Mesturini, 2013). Y en esa convergencia la idea de curación y evolución espiritual se ratifican. Entre viaje exótico y peregrinaje espiritual, los seguidores de la ayahuasca se aventuran hacia tierras inhóspitas para encontrarse con una infraestructura lista para acogerlos y responder a sus demandas y expectativas. Las antiguas travesías de los hippies de la contracultura se han transformado en itinerarios estabilizados para los buscadores de procesos iniciáticos, de aventura espiritual y de curación.

La indianidad imaginada

Nadie podría decir que los indígenas no pertenecen a esta comunidad imaginada. Al contrario, son los invitados de honor en cada conferencia y de muchas de las actividades que circulan por las redes de los seguidores de la CAI. Entonces, habría que preguntarse de qué manera los indígenas amazónicos hacen parte de ella.¹⁴ La imaginación de una gran comunidad mundial de cuidado y protección de las plantas sagradas se apoya decididamente en la idea de que los pueblos originarios americanos son una suerte de patrimonio de la humanidad que representa el origen,

y la principal fuente de protección de la naturaleza, de la que son los guardianes (Ulloa, 2003): ellos son “conocedores milenarios del uso de estas plantas” y son quienes han permitido, de forma generosa, aunque no exenta de sacrificio, que “occidente” acceda a su poder curativo; ellos nos permiten corroborar el desastre provocado por la sociedad tecno-industrial, los nocivos efectos del capitalismo y el consumismo sobre la vida; con ellos vemos la devastación de la Amazonía como el temible resultado impuesto por el mundo occidental al resto del planeta. Sin embargo, más allá de este relato general, se constata un principio claro: ellos son “otros”.

Su escasa presencia en las discusiones centrales y especializadas de las conferencias y encuentros demuestra una vez más los efectos de la imaginación occidental que sigue pensando a los indígenas desde su diferencia. La presunción de que tienen otras preocupaciones, que los convocan otros motivos, o que sus ideas y debates responden a otras lógicas culturales son sólo confirmación de la regla. De hecho, en Girona se creó una sala aparte y exclusiva para que los invitados indígenas discutieran los temas de su interés. La participación directa y activa de estos representantes en los debates sobre los más recientes hallazgos científicos, biomédicos y farmacológicos, sobre las novedosas apuestas artísticas y estéticas, sobre las perspectivas de la curación y el bienestar individual y colectivo en torno a la ayahuasca sigue siendo marginal.

En las últimas décadas, el despliegue del multiculturalismo ha permitido la valoración y celebración de la diversidad cultural como nunca antes en la historia. Ha permeado las estructuras jurídicas e institucionales de varias naciones, ha posicionado en la agenda internacional el tema de los derechos humanos y en particular los derechos de los pueblos originarios, y ha impulsado organizaciones y movimientos sociales disímiles alrededor del planeta. Así mismo, el multiculturalismo en sus distintas versiones también ha dado lugar a la valoración económica de la cultura. Actualmente, en una fuerte articulación con el discurso del ecologismo, y mediante una densa red de narrativas literarias, imágenes artísticas y explicaciones científicas, vemos cómo la celebración de la diversidad cultural representa a las poblaciones indígenas amazónicas como portadoras de comunalidades, ancestralidades y espiritualidades que se imaginan a partir de una distinción ontológica radical con “occidente”.

Una prolífica narrativa visual y textual sobre los indígenas amazónicos circula globalmente. Desde los medios, la producción artística e incluso la científica, se recrean imágenes hiperreales de indios “más indios que los indios” y se promueven formas de autenticidad esencializada que luego sirven de medida a la realidad (Ramos, 1998). El “nativo ecológico” como representación idealizada de los indígenas como primitivos conocedores de la naturaleza, también encarna el deseo moderno de retornar a un mundo ecológicamente sostenible (Ulloa, 2003). Producciones cinematográficas (“El abrazo de la serpiente”, “The Last Shaman”, “El sendero de la anaconda”, etc.), literarias (“Los guardianes de la sabiduría ancestral”, “When plants dream”, etc.) e incluso la publicidad de la industria turística ligada a la ayahuasca, que atrae a cientos de viajeros del norte global hacia el Amazonas, son una buena muestra de estas narrativas, de las que por supuesto también participan indígenas que hacen uso del estereotipo como estrategia de posicionamiento y visibilización. Sin embargo, allí donde estas imágenes aparentemente inofensivas se reproducen con cierto romanticismo y nostalgia, apalancadas en la narrativa fraterna global de un Patrimonio de la Humanidad, se hacen invisibles los efectos simplificadores y esencializantes de estereotipos que conjugan herencias de tecnologías coloniales y racismo (Restrepo, 2020), que actualizan la negación de la heterogeneidad constitutiva de la Amazonía y sus pobladores, y la desigualdad estructural de su situación geopolítica. Estas representaciones no son el reflejo de la realidad social, sino constituyentes de la misma.

Mucho se ha hablado de estos estereotipos. Lo interesante aquí es advertir cómo se actualizan y las maneras en que hoy guían y afectan prácticas cotidianas e institucionales, e intervenciones de distinto calibre y en diferentes escalas tanto en el norte como en el sur global. Qué se dice y qué se hace en nombre de los indígenas amazónicos, de la ayahuasca y del cuidado de la Amazonía son preguntas sensibles que, sin embargo, deben hacerse pensando en el contraste entre hablar desde adentro y hablar desde afuera.

La conservación de la Amazonía y su diversidad cultural se perciben actualmente como un imperativo moral. De cara a las amenazas que representa el cambio climático, las acciones encaminadas a defender la naturaleza y la heterogeneidad reclaman sostenibilidad y largo aliento. Pero lo cierto es que hoy tanto la conservación como la celebración

de la diversidad cultural también son un dispositivo en cuyo nombre se desarrollan importantes intervenciones económicas y políticas. El despliegue del turismo de ayahuasca es un ejemplo.

La producción de espacios imaginados

Los discursos celebratorios de la diversidad cultural y el cuidado de la madre tierra vinculados con la defensa de la ayahuasca consideran la Amazonía como una región privilegiada y como fuente y origen del valor de una naturaleza prístina en riesgo permanente (Leal, 2019). La idea global de ecosistema en peligro, que pasa por resaltar la importancia de la selva como pulmón del mundo, tiene sus orígenes en la tala desmedida que empezó a mediados del siglo XX, pero se ha posicionado más recientemente de la mano del cambio climático. Por su parte, el diagnóstico de la crisis ambiental refuerza la idea de que la sanación a través del yagé debe extenderse del individuo a la naturaleza. Y, en sentido inverso, la responsabilidad de quienes conocen el valor de la ayahuasca es ante todo promover un activismo global ligado al ecologismo.¹⁵

A pesar de la diversidad de usos de la ayahuasca que han sido reportados en la cuenca amazónica, la historia de la expansión de su consumo hacia otras latitudes ha dado lugar a que algunas regiones, actores y modalidades sean actualmente más visibles y reconocidas que otras en el ámbito internacional. El proceso de expansión responde a dinámicas particulares que han permitido que ciertos usos tengan recepción entre el público europeo y norteamericano en las últimas décadas, mientras otras modalidades mantienen una relativa independencia e invisibilidad frente a la globalización. Esta condición es clave para comprender el efecto diferencial de la globalización y sus disímiles afectaciones: mientras hay modalidades muy poco conocidas otras se imponen en el imaginario como las representativas y auténticas. Me interesa aquí presentar algunas consideraciones sobre las modalidades de consumo ritual de ayahuasca existentes en los países amazónicos con el fin de comprender cómo se posiciona su diversidad en el actual escenario global, y en razón de qué se daría su visibilidad internacional.

Varias investigaciones han señalado la llegada del uso ritual del ayahuasca a Europa, particularmente a España, de la mano de seguidores del Santo Daime que comenzaron a expandir el culto desde la década del setenta del siglo XX (Labate & Feeney, 2012; Lopez-Pavillard,

2019). El uso religioso ligado a las iglesias ayahuasqueras brasileñas ha constituido una de las principales rutas de internacionalización. Así mismo, ha sido a raíz de esta diseminación que se catalizó la política de control y regulación en varios países. El resultado ha sido una apertura relativa en la que sin duda ha jugado un papel trascendental la lucha de los miembros de estas iglesias por reivindicar y defender el uso de la ayahuasca fuera de Brasil.

A pesar de ser ampliamente reconocida entre los seguidores de la ayahuasca, la modalidad de consumo ritual de las iglesias ayahuasqueras de Brasil sigue siendo un referente restringido. Originarias de la región de Acre en el interior del país, el Santo Daime, la Uniao do Vegetal y la Barquinha son algunas de estas iglesias cuyas prácticas derivan de la apropiación del chamanismo indígena por parte de poblaciones caboclas que llegaron a la Amazonía con la explotación del caucho en la década del treinta del siglo XX y a las que posteriormente se sumaron otras religiones consideradas menos tradicionalistas y más eclécticas como Cefluris (Labate & Goulart, 2017). Si bien estas iglesias son muy distintas entre sí, han experimentado con el tiempo lógicas de institucionalización y formalización que han hecho del consumo ritual una práctica popularmente reconocida en Brasil, cuya legitimidad se centra en el uso religioso. Esta modalidad contrasta, por su parte, con el uso que varios pueblos indígenas de las regiones de Acre y Amazonas le dan al psicoactivo como parte de sus sistemas chamánicos, que por lo demás están en permanente reconfiguración. En la actualidad, las tensiones entre los usos indígenas y los usos religiosos ligados a estas iglesias cobran fuerza al interior de Brasil, tal como lo demuestran, entre otras cosas, las disputas alrededor de las iniciativas de la patrimonialización de la ayahuasca que han tenido lugar en los últimos años (Goulart, 2019).

El “patrimonio”, pero sobre todo las políticas nacionales de patrimonialización, aparece así como campo de intersección y tensión por las distintas definiciones y por los disímiles usos que le imprimen diversos actores. Herramienta derivada de las disposiciones internacionales de la Unesco, el patrimonio cultural (material e inmaterial) actúa dentro de los dispositivos del multiculturalismo de forma heterogénea en cada país.

Otra modalidad ritual existente pero poco visible internacionalmente tiene su centro en el piedemonte amazónico colombiano, en la región del Putumayo-Caquetá, y se extiende hasta el Ecuador. A pesar de que el yagé

históricamente ha sido empleado por población indígena y mestiza como parte del continuo de curanderismo vegetalista (Taussig, 1987), en años recientes la visibilidad y legitimidad de su uso está ligado principalmente a su relación con prácticas propias de los pueblos originarios de lengua tukano occidental (sionas, secoyas, kofanes y coreguajes), quichuas e inganos de tierra bajas y altas, y kamentsá. La particularidad de esta modalidad de consumo ritual radica en el carácter propiamente terapéutico que se le ha adjudicado a la práctica (Langdon, 1991), así como en el relativo aislamiento de la región y su restringido acceso debido al conflicto armado colombiano. La forma de uso que se ha popularizado en los últimos años ha sido la toma de yagé de una noche, como ceremonia de curación para el tratamiento de la enfermedad y el infortunio, bajo la guía de un *taita* o chamán yagecero (Caicedo, 2015). Como se señaló, ha sido sobre todo su vínculo explícito con tradiciones propias de los pueblos indígenas, parte de su patrimonio cultural inmaterial (Ley de Cultura), lo que le ha dado legitimidad y legalidad a su manifestación (Caicedo, 2010). Y esto responde a la legislación multicultural del Estado colombiano. Así, aunque existe una panoplia de modalidades mestizas o no propiamente indígenas, es el vínculo con una etnicidad institucionalizada y su relación con el patrimonio cultural, lo que garantiza su reconocimiento.¹⁶

Ahora bien, aunque existan muchas modalidades y usos, actualmente la referencia más recurrente y conocida sobre los contextos originarios ubicados en Suramérica es el caso de la Amazonía peruana y, en particular, lo que sucede en el eje que conecta a las ciudades de Pucallpa (centro urbano de la etnia shipibo) y Leticia (en la Amazonia colombiana), pasando por la ciudad de Iquitos, capital del departamento de Loreto, actualmente conocida como “la meca de la ayahuasca” (Losonczy & Mesturini, 2010). Este centro urbano, cuyo crecimiento en el último siglo es fruto del *boom* del caucho y la intensificación del comercio, se ha caracterizado como núcleo de diseminación del vegetalismo, modalidad mestiza de uso de la ayahuasca. Derivado de los múltiples intercambios culturales que han caracterizado la historia amazónica, el vegetalismo puede ser descrito como un chamanismo de contacto (Fotiou, 2016; Chaumeil, 2003; Luna, 1986) que demuestra una increíble plasticidad y capacidad de reconfiguración en situaciones de fricción.

Las variadas investigaciones que se han llevado a cabo en años recientes dan ávida cuenta de la prolífica industria del “turismo

chamánico” que año tras año atrae a la selva a cientos de viajeros del norte global para consumir ayahuasca (Mesturini, 2013). Iquitos y sus alrededores son actualmente escenario de una modalidad de consumo ritual ligado a la oferta de servicios turísticos donde se combinan prácticas del vegetalismo local y expectativas de viajeros occidentales y urbanos de clase media en búsqueda espiritual (Fotiou, 2016).

Vinculando población indígena, particularmente shipibo-konibo y cocama, pero sobre todo a través de extranjeros y mestizos que se han iniciado localmente en el consumo ritual de plantas de poder, esta modalidad se centra en la práctica de “dieta” las plantas. Derivadas de las prácticas vegetalistas que conservan una incidencia fuerte del chamanismo propio de los pueblos indígenas (Luna, 1986), las dietas hacen parte de las lógicas tradicionales de formación chamánica. El consumo ritual de una planta de poder durante varios días y bajo la tutela de un “chamán” es, dentro de estos sistemas, una modalidad de aprendizaje. No obstante, los servicios turísticos que actualmente promueven este consumo a través de estancias en albergues especializados en medicina tradicional son resultado de un proceso de simplificación y estandarización de la práctica. Así, el mito de la selva virgen, patrimonio intocado de la humanidad, y lugar por excelencia de la sabiduría chamánica de los pueblos amazónicos, se materializa en paquetes de servicios místico-terapéuticos.

Actualmente la ayahuasca es reconocida por el Estado peruano como Patrimonio cultural de la nación (Giove, 2008), no obstante, el crecimiento de la industria turística ayahuasquera ha dado pie a nuevas formas de mercantilización de la bebida. Tal y como lo ha mostrado Carlos Suárez (2018, 2019) con su investigación en el área de Iquitos, actualmente el mercado del ayahuasca demuestra un importante incremento en la demanda nacional e internacional que tiene repercusiones económicas y ecológicas en lo local. En los últimos años se ha hecho evidente la intensificación de la explotación de las lianas silvestres de *banisteriopsis* (yagé) y de *chacrana* (*psychotria viridis*) en la región, el consumo de lianas cada vez más jóvenes, una mayor competencia entre productores y entre recolectores, nuevas formas de producción para la exportación (incluida la producción de ayahuasca en gel) y nuevas plantaciones en medio de la selva. En otras palabras, no sólo hablamos de cómo Iquitos se ha convertido en el referente suramericano del consumo ritual de ayahuasca,

centro de peregrinación y conexión con el origen, a los ojos de buena parte de los seguidores de la ayahuasca provenientes del norte. Sino que también, dicha visibilidad está sin duda ligada a que es actualmente un enclave de la nueva economía política globalizada del ayahuasca.

Puntos ciegos

Por más globalizadas que puedan leerse la representaciones de la indianidad como la del “nativo ecológico”, la materialización de sus efectos se da en contextos nacionales concretos. El multiculturalismo ha adquirido caracteres diversos que se expresan de maneras disímiles en cada país. Lo que se hace actualmente en nombre del patrimonio cultural, la diversidad étnica y cultural y la conservación adquiere diferentes pesos, efectos y legitimidades, según sea en el marco del multiculturalismo colombiano, en el marco legislativo peruano, ecuatoriano o brasileño. En la cuenca amazónica cada Estado nacional contiene y expresa una configuración de alteridad propia de su desarrollo histórico donde lo indígena ha ocupado el lugar de alteridad radical (Segato, 2007). Que lo indígena se perciba como “otro” y se imagine como tal, sin embargo, ha sido un proceso situado, de larga duración, moldeado por relaciones interétnicas, por formas de conocimiento, por políticas estatales y supranacionales, todas recientemente influidas por las retóricas del multiculturalismo y la conservación. No sólo existe una enorme diversidad étnica, la manera en cómo se lee lo indígena no es igual en Brasil que en Colombia, Perú o Ecuador. La matriz nacional de alteridad es distinta. No todos los giros al multiculturalismo son equivalentes. No en todas las formaciones nacionales han tenido los mismos efectos. Sin embargo, advertimos cómo en las últimas décadas sí se evidencia una tendencia a que se reconozca y se valore la diversidad cultural y biológica nacionalmente a través de los mecanismos de patrimonialización. Al tiempo que “la cultura” adquiere valor económico sus manifestaciones se sancionan como patrimonio. Por eso es teórica y políticamente relevante diferenciar las distintas modalidades y efectos de cada caso (Briones & Del Cairo, 2015).

Así mismo, la otrerización y sus estereotipos han sido contestados por los pobladores amazónicos en muchos sentidos y de formas diferentes desde sus múltiples y variadas configuraciones culturales y procesos organizativos. Sin embargo, los imaginarios desterritorializados sobre la alteridad indígena que habitan la CAI refuerzan los marcadores

esencializados de diferencia cultural. Los mismos que a su vez son usados por los delegados indígenas para generar alianzas con la audiencia en escenarios internacionales, a través del uso del lenguaje marcado como auténtico. No obstante, esta negociación de sentido puede tener efectos disímiles toda vez que se juega en un campo de poder (Graham, 2003). En el sistema global de relaciones de poder en torno al medio ambiente, el indígena es depositario de un capital simbólico que debe hacerse evidente y que además es potenciado por actores que requieren de ese capital para cumplir con sus objetivos, como es el caso de las ONG ambientalistas transnacionales (Graham & Conklin, 1995).

Sin duda, en muchos sentidos la AWC y en general la CAI han demostrado la voluntad de incluir y reconocer el componente indígena en el marco general de lo que significa una agenda globalizada. La conferencia de Rio Branco ya había marcado un importante precedente en ese sentido. La invitación que en esa ocasión los organizadores hicieron a varios representantes indígenas también estuvo motivada por la idea de reconocer a los pueblos originarios como uno más de los actores sociales que convoca el uso de la ayahuasca. No obstante, en esa oportunidad, la presencia indígena dio lugar a una discusión abierta entre estos y los organizadores del encuentro, así como con otros actores convocados, en particular algunos de los representantes de las iglesias ayahuasqueras (Goulart & Labate, 2017). Los indígenas manifestaron ante la organización su inconformidad con lo restringido de su participación, pero sobre todo iniciaron un intenso debate a raíz de las iniciativas adelantadas por representantes de las iglesias del Brasil para patrimonializar el ayahuasca y sus usos religiosos en Brasil (Goulart, 2019). Aunque las diferencias fueron zanjadas, los representantes indígenas presentaron a la opinión pública un comunicado sobre el incidente (Povos indígenas do Acre, 2016) y posteriormente convocaron a la primera Conferencia Indígena sobre Ayahuasca. Hasta hoy han sido realizadas tres versiones.

Desencuentros como el de Rio Branco, lejos de revelar una situación inadvertida, ponen de manifiesto que los diversos usos de la ayahuasca promueven activamente disputas por su legitimidad y revelan la lógica situada y abiertamente política con la cual los actores involucrados (en particular los pueblos indígenas) se relacionan con las iniciativas globalizadas impulsadas por la comunidad internacional. Estos ejemplos también sugieren que, por lo menos a cierto nivel, los pueblos indígenas

están luchando por vigilar y ejercer un control más directo sobre su propiedad cultural, al desafiar y politizar su uso por parte de actores no indígenas (Greene, 2006). Así, lejos de constituir naturalmente una comunidad armónica, la internacionalización y diversificación del uso promueve la reconfiguración de las relaciones de poder en escalas distintas. Entre otros efectos, es necesario considerar más seriamente las transformaciones en las relaciones de autoridad promovidas en los contextos originarios locales, los riesgos frente a las nuevas formas de legitimidad cruzada y la desregulación progresiva de circuitos de uso e intercambio (Caicedo, 2018), así como los impactos ecológicos relacionados.

Ahora bien, considerando que el caso de Perú es de lejos el más reconocido y visible en el ámbito internacional ¿por qué el fenómeno ha adquirido tal intensidad en este país y no en los países vecinos? Evidentemente la industria turística asociada al vegetalismo ha encontrado un nicho de mercado importante que se relaciona con el carácter dinámico y abierto que ha caracterizado históricamente en ese país la práctica vegetalista y que le permite incorporar constantemente referentes externos, adecuándose a las nuevas circunstancias (Chaumeil, 2003). Así mismo, la posición geoestratégica de Iquitos en el comercio interfluvial amazónico también es un factor a tener en cuenta. La designación del ayahuasca como patrimonio cultural en Perú (Giove, 2008) tiene un valor y un efecto muy distinto que el que podría tener en Colombia (Caicedo, 2010) y una legitimidad menos disputada que la que tiene en Brasil. En otras palabras, la matriz de alteridad del Perú ubica a las poblaciones amazónicas, y en especial a las indígenas, en una doble posición de otredad: respecto al resto de la sociedad no marcada étnicamente, y respecto a otras poblaciones marcadas étnicamente, pero incluidas en el relato hegemónico de la nación, como las indígenas andinas.

Así, la Amazonía peruana parece ser un contexto donde la etnicidad no ha derivado en referente político, con regulaciones débiles en términos comunitarios, organizativos, legales e institucionales. Allí los usos de la ayahuasca no están abiertamente disputados entre actores sociales con capital simbólico y político, lo que redundaría en una cierta facilidad para generar y promover procesos de mercantilización. Entonces, la visibilidad internacional de la Amazonía peruana es una combinación de condiciones

propias y situadas, referentes a procesos interétnicos y nacionales, y una sobreexposición de referentes globalizados que facilitan la comodificación del ayahuasca.

Conclusiones

Actualmente, la comunidad ayahuasquera internacional es una realidad que convoca actores disímiles, intereses variados, representaciones y prácticas diversas alrededor de la ayahuasca, su reivindicación y defensa. Como comunidad imaginada se ha constituido a través de la producción de un sentido común compartido que normaliza representaciones, lenguajes y afectos a partir de los cuales se generan formas de relacionamiento y se promueven intervenciones en distintos campos (científico, jurídico, política de drogas, etc.). En el interior de la comunidad, los indígenas y en particular los amazónicos ocupan una posición importante, aunque ambigua, pues si bien se consideran parte fundamental de ella, son representados como otros diferentes. El sentido común constituido orienta las relaciones que los seguidores de la ayahuasca establecen con estos bajo premisas naturalizadas que tienden a reproducir estereotipos propios de canon colonial en versiones modernas.

Pero más allá de las representaciones, la comunidad ayahuasquera internacional está inmersa en la estructura de circulación global de grupos humanos y bienes culturales a través de circuitos de poder y prestigio definidos por el diferencial de modernidad de las naciones y que relaciona el norte y el sur global. Aunque pretenda ser una comunidad mundial no escapa al orden geopolítico ni a la hegemonía que orienta los flujos de intercambio y distribuye diferencialmente recursos, sentidos y personas. Aquello que se imagina como global, se materializa siempre de forma situada. Y observar con atención lo que allí sucede nos permite comprender mejor que lo que esta comunidad moviliza globalmente en nombre de la ayahuasca tiene efectos disímiles.

La diversidad que conforma la comunidad global no es ajena a las reconfiguraciones de poder promovidas por la expansión global del consumo de ayahuasca. Tensiones de diverso orden se derivan de la inclusión de nuevos actores y de nuevas formas de consumo, de la transformación inevitable de los contextos de origen, de los impactos

ecológicos de su demanda, y de la reconfiguración de las legitimidades en juego. Y así mismo, la emergencia de toda una economía política que vincula desigualmente a personas, bienes culturales y geografías dentro de los circuitos del mercado globalizado no pueden quedar al margen ni de las reflexiones, ni de la planeación de lo que se hace en nombre de la defensa del ayahuasca. Por su parte, las iniciativas de patrimonialización lideradas por los estados latinoamericanos muestran una efectividad relativa para la protección directa de sus detentores frente al mercado, pero siguen siendo un recurso buscado por varias comunidades como herramienta para visibilizarse frente al estado y reclamar su protección.

Hay esfuerzos evidentes por contrarrestar efectos negativos del proceso de globalización. Iniciativas fracasadas como la del Ethnobotanical Stewardship Council ESC (Ramírez Luna, 2018), y otras más o menos exitosas como aquellas construidas alrededor de los protocolos para evitar el abuso sexual (Ayahuasca Community Committee, 2018), o aquellas dirigidas a promover proyectos directos con comunidades amazónicas, considerando los riesgos de comodificación. Pero, aunque importantes, son insuficientes mientras se reproduzcan formas de otrerificación de los indígenas y se desconozcan los efectos situados de las relaciones de poder que orientan los flujos de intercambio global y las reconfiguraciones locales que la expansión del consumo, producen

Referencias bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.

AYAHUASCA COMMUNITY COMMITTEE. *Ayahuasca Community Guide for the Awareness of Sexual Abuse*, 2018. Recuperado de: < <https://chacrana.net/community/ayahuasca-community-guide-for-the-awareness-of-sexual-abuse/> >.

BRIONES, Claudia; DEL CAIRO, Carlos. Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *In: Universitas Humanest*, v.80, n.2, pp. 13-52, 2015.

CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena. El uso ritual de yajé: patrimonialización y consumo en debate. In: *Revista Colombiana de Antropología*, v.46, n.1, pp. 63-86, 2010.

_____. *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2015.

_____. Power and legitimacy in the reconfiguration of yagecero field in Colombia. In: LABATE, Beatriz; CAVNAR, Clancy (orgs.). *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation*. New York: Routledge, 2018.

CHAUMEIL, Jean Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du nord-est peruvien*. Paris: Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983.

_____. *Chamanismes à géométrie variable en Amazonie*. In: *Diogenes*, v.396, pp.159-175, 2003

DELATORRE, Renée. La espiritualización de la religiosidad contemporánea. In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, v.18, n.24, pp. 10-17, 2016.

DE LOENEN, Benjamin. *Apertura. World Ayahuasca Conference: micro-evento online gratuito*, 2020. Recuperado de: < <https://www.iceers.org/es/world-ayahuasca-conference-micro-evento-online-gratuito/> >.

FERGUSON, James; GUPTA, Akil. Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality. In: *American Ethnologist*, v.29, n.4, pp. 981-1002, 2002.

FOTIOU, Evgenia. The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. In: *Anthropology of Consciousness*, v.27, n.2, pp. 151-179, 2016.

GIOVE, Rosa. Ritual de Ayahuasca, patrimonio cultural del Perú. In: *Revista Inter-Legere*, v.15, n.2, pp. 238-245, 2008.

GOULART, Sandra Lucia. A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: droga, religião et direitos. In: *Religião & Sociedade*, v.39, n.2, pp. 200-221, 2019.

GOULART, Sandra Lucía; LABATE, Beatriz. *Da Amazônia ao Norte Global e de Volta: As Várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca*. In: *V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

GRAHAM, Laura. How should an Indian speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere. In: WARREN, Kay B.; JACKSON, Jean E. (orgs.). *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2003.

GRAHAM, Laura; CONKLIN, Beth. The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. In: *American Anthropologist*, v.97, n.4, pp. 695-710, 1995.

GREENE, Shane. ¿Pueblos indígenas S.A.? La cultura como política y propiedad en la bioprospección farmacéutica. In: *Revista Colombiana de Antropología*, v.42, n.1, pp. 179-221, 2006.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

ILLOUZ, Eva. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of the Self-Help*. Berkeley: The University of California Press, 2008.

LABATE, Beatriz; FEENEY, Kevin. Ayahuasca and the process of regulation in Brazil and internationally: Implications and challenges. In: *International Journal of Drug Policy*, v.23, n.2, pp. 154–161, 2012.

LABATE, Beatriz; CAVNAR, Clancy (orgs.). *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

LANGDON, Jean. Intherethnic processes affecting the survival of shamans: a comparative analysis. In: PINZÓN, Carlos E.; SUAREZ, Rosa; GARAY, Gloria (orgs.). *Otra América en construcción: memorias del Simposio Identidad cultural, medicina tradicional y religiones populares*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1991.

LEAL, Claudia. Selvas amenazantes y amenazadas. In: LEAL, Claudia; SOLURI, Jhon; PADUA, José Augusto (orgs.) *Un pasado vivo: dos siglos*

de historia ambiental latinoamericana. Bogotá: FCE; Universidad de los Andes, 2019.

LOPEZ-PAVILLARD, Santiago. *Chamanes, ayahuasca y sanación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2018.

LOSONCZY, Anne-Marie; MESTURINI, Silvia. La Selva Viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. In: *Religião & Sociedade*, v.30, n.2, pp. 164-183, 2010.

_____. Ritualized Misunderstanding Between Uncertainty, Agreement, and Rupture. In: LABATE, Beatriz; CAVNAR, Clancy (orgs.) *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

LUNA, Luis Eduardo. *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo: Almquist & Wiksell International, 1986.

MESTURINI, Silvia. Réflexions sur les réseaux chamaniques qui relient l'Europe et l'Amérique du Sud. In: *Civilisations*, v.61, n.2, pp. 107-122, 2013.

POVOS INDÍGENAS DO ACRE. *Carta Aberta dos Povos Indígenas do Acre*, 2016. Recuperado de: < https://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2018/07/Carta_Aberta_Povos_Indigena_II_AYA_-Rio_Branco_2016.pdf >.

RAMOS, Alcida. The Hyperreal Indian. In: _____. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1998.

RAMÍREZ LUNA, Daniela. *Regulatory Challenges of Amazonian Plant Medicine in Contemporary World: To What Extent is Collective Strategic Action a Source of Change and Stability for the Transnational Governance of Ayahuasca*. Tesis de Maestría en Economy, Risk and Society. London: London School of Economics, 2018.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Yurupari: Studies of an Amazonian Foundation Myth*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1986.

RESTREPO, Eduardo. Sujeto de la nación y otrerización. In: *Revista Tabula Rasa*, v.1, n.34, pp. 271-288, 2020.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Otras globalizaciones*. Ciudad de México: Ed. Gedisa; Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2018.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SUÁREZ, Carlos. *Ayahuasca entre dos mundos*. Madrid: Libros del Mono Blanco, 2018.

_____. *Ayahuasca, Iquitos and Monster Vorax*. 2019. Recuperado de: < <http://www.ayahuascaiquitos.com/en/> >.

TAUSSIG, Michael. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

TEISSENHOFFER, Viola. De la “Nebulosa Místico-Esotérica” al circuito alternativo. Miradas cruzadas sobre el new age y los nuevos movimientos religiosos. In: ARGYRIADIS, Kali; DE LA TORRE, Renée; GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, Cristina; AGUILAR ROS, Alejandra (orgs.). *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Ciudad de México: Cemca, 2007.

ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2003.

UNESCO. *Los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí*, 2011. Recuperado de: < <https://ich.unesco.org/es/RL/los-conocimientos-tradicionales-de-los-chamanes-jaguares-de-yurupari-00574> >.

ZULUAGA, Germán. *La historia del Vaupés desde esta orilla*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009.

Notas

¹ La Ayahuasca World Conference AWC, una iniciativa liderada por la organización no gubernamental ICEERS - con sede en Barcelona y que cuenta con el apoyo de varios fondos internacionales -, que desde 2014 ha celebrado tres versiones (Ibiza, Rio Branco y Girona).

² Yajé o yagé es la denominación más común en Colombia para referirse a la ayahuasca.

³ Conferencias de interés general, ponencias académicas y presentaciones artísticas se alternaron con talleres, muestras de cine, libros, música, espacios informales y charlas abiertas, etc. < <https://www.ayaconference.com/?lang=es> >.

⁴ El concepto de *campo yagecero* se deriva del planteamiento de Bourdieu que entiende el campo en tanto sistema relativamente autónomo de relaciones objetivas entre actores sociales en posiciones diferentes, socialmente definidas e instituidas. Investigaciones sobre el campo del ayahuasca o campo yagecero en distintas escalas, ver Labate (2004), Caicedo (2015) y Ramírez (2018).

⁵ Retomando la teorización de Anderson sobre este tipo de comunidades, debemos tener presente que el olvido y la omisión son tan importantes como lo que se enuncia.

⁶ Esta forma de imaginación espacial funciona igual que un gran teleobjetivo capaz de abarcar todo en una imagen y un zoom que permite focalizar la mirada en la particularidad.

⁷ Cuando se habla de comunidad ayahuasquera internacional se asume la totalidad de un campo que incluye los más disímiles actores sociales y una diversidad de formas y versiones de uso que, sin embargo, comparten un profundo respeto por la ayahuasca y un compromiso común de defensa de su uso. En ese sentido es claro que más allá de las micro-redes de consumidores que existen en los países de norte global, la imaginación que da forma a una comunidad es sobre todo producto de espacios que hablan, nombran, trabajan y divulgan asuntos relacionados con la ayahuasca. De allí que la producción y difusión de nuevos conocimientos en disímiles áreas del saber, se reconozcan en muchos casos como logros comunes, que alimentan la imaginación de los denominados discursos fraternos globales. A partir de información que circula principalmente por las redes, a través de portales reconocidos (Chacrana, Khapi, ICEERS, Maps, etc.), conferencias, seminarios y foros (entre otras la Interdisciplinary Conference on Psychedelic Research realizada en septiembre de 2020 y la Psychedelic Liberty Summit, realizada en abril de 2020), de algunas publicaciones académicas y de otras para públicos más amplios, los interesados en diferentes aspectos de la ayahuasca han creado circuitos de interés que dinamizan la idea de una comunidad amplificada. Y es a través de esos canales que usuarios, interesados y seguidores de todo tipo acceden a convocatorias como la de la AWC. Esta investigación se basó en una revisión detallada de ese tipo de información, así como en una observación más directa del escenario de la conferencia y de otros espacios de discusión que dinamizan las redes.

⁸ Instituciones que reúnen experiencia en materia legal, científica, comunitaria

y de política pública de vanguardia. Estas instancias promueven ayudas legales, información confiable de expertos y promoción de políticas públicas acordes.

⁹ En 2010, los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí (Hee Yaia Keti Oka), incluidos los rituales de iniciación (ritual de Yuruparí) propios de diversos pueblos Tucano Orientales del Vaupés, fueron reconocidos como patrimonio inmaterial de la nación, y en 2011 considerados por la UNESCO como Patrimonio Cultural de la Humanidad (Unesco, 2011).

¹⁰ La AWC es sin duda el evento mas significativo de encuentro de la CAI, y donde se se reproduce más evidentemente la idea de “comunidad global afectiva”. La WAC realizada en Girona en junio de 2019 contó con al menos 1400 participantes.

¹¹ Estos son algunos de los temas recurrentes en las conferencias de interés general, ponencias académicas y presentaciones artísticas que se alternan con talleres, muestras de cine, libros, música, espacios informales y charlas abiertas en la WAC, y en los foros y congresos virtuales como la Interdisciplinary Conference on Psychedelic Research realizada en septiembre de 2020 y la Psychedelic Liberty Summit, realizada en abril de 2020.

¹² En Colombia esta tendencia apenas tiene lugar en el medio yagecero a través de unos pocos seguidores más relacionados con la psicoterapia y las medicinas alternativas.

¹³ Ver: < <https://www.modernshamanmysteryschool.com/> > y < <https://entheonation.com/> >.

¹⁴ Para ello me propuse complementar la información recogida en campo con una revisión de al menos mil anuncios y volantes de promoción de todo tipo de actividades ligadas a los usos de la ayahuasca (tanto virtuales como en papel) compilados en los últimos cuatro años: centros, ceremonias, publicaciones, convocatorias, eventos.

¹⁵ Erika Oblak afirma: “ayahuasca healing can be about more than just individual health. It can open an ecological awareness towards a better and fairer world” en “Ayahuasca can help us heal deep wounds of Global History” publicado en *Khapi: ayahuasca magazine* (2019: 4).

¹⁶ Ahora bien, en Colombia existen otros pueblos amazónicos que lo usan. Las poblaciones de lengua tukano oriental que habitan los departamentos del Vaupés y el Amazonas en el suroeste del país conservan el yagé como planta de conocimiento, junto con la coca y el tabaco. Su uso ceremonial es muy diferente, al igual que su preparación (Hugh-Jones, 1979; Reichel-Dolmatoff, 1996; Zuluaga, 2009). Estas poblaciones están en relativo aislamiento puesto que no existen vías de comunicación terrestre o fluvial con el interior del país, condición que ha permitido que algunas prácticas chamánicas sobrevivan a los embates del mundo moderno.

Recebido em: 13 de fevereiro de 2021

Aprovado em: 05 de junho de 2021

Ahayuasca: imaginação global e efeitos locais

Resumo: O fenômeno de expansão do uso do *yagé* da América do Sul para o restante do mundo é caracterizado especialmente a partir da ideia da globalização da ahayuasca. No entanto, essa expansão foi mais recentemente acompanhada da configuração da ideia de uma comunidade ahayuasqueira internacional. Como “comunidade imaginada”, esse espaço é produzido e concretizado socialmente a partir de imagens, metáforas e práticas de representação particulares que devem ser pensadas. Nesse sentido, minha intenção neste artigo é explorar algumas características da produção simbólica que cria e recria a comunidade ahayuasqueira internacional e certos imaginários poderosos que a conectam à Amazônia e seus habitantes. Também me interessa analisar o modo como os circuitos internacionalizados da ahayuasca fazem referência a si próprios e a lugares emblemáticos que se tornaram símbolos para essa comunidade. Por fim, busco caracterizar alguns efeitos que a globalização da ahayuasca produz nos países da bacia amazônica.

Palavras-chave: Ahayuasca/yagé; Globalização; Amazônia; Indianidade; Patrimonialização

Ayahuasca: Global Imagination and Local Effects

Abstract: Based on the idea of the globalization of ayahuasca, special emphasis has been placed on the expansion of yagé use from South America to the rest of the world. More recently, however, this expansion has been coupled with the shaping of the idea of an international ayahuasca community. As an “imagined community”, it is a space that is produced and made socially effective through particular images, metaphors and practices of representation that, I believe, need to be contemplated. In this respect, my intention in this article is to explore certain characteristics of the symbolic production that the international ayahuasca community creates and recreates, and certain powerful imaginaries that connect it with the Amazon and its inhabitants. Likewise, I am interested in delving into the way in which internationalized ayahuasca circuits are referenced, and how emblematic places appear that have become references for this community. From there, I try to characterize some effects that the globalization of ayahuasca has in the countries of the Amazon basin.

Keywords: Ayahuasca/yage; Globalization; Amazon; Indianness; Cultural heritage policies