



HAL
open science

Dejé el Chianti por el yajé. Notas etnográficas sobre una hibridación indígena-metropolitana

Maurizio Ali

► **To cite this version:**

Maurizio Ali. Dejé el Chianti por el yajé. Notas etnográficas sobre una hibridación indígena-metropolitana. Cuadernos de Antropología, 2011, 21, pp.1-24. hal-01058348

HAL Id: hal-01058348

<https://hal.science/hal-01058348>

Submitted on 27 Aug 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dejé el chianti por el yajé Notas etnográficas sobre una hibridación indígena-metropolitana

Maurizio Alí ¹

Recibido: 22-06-11 / Aceptado: 11-08-11

Resumen

El presente ensayo pretende presentar, a través de la experiencia etnográfica del autor, una visión original de un fenómeno social emergente: los rituales sincréticos basados en el consumo del enteógeno Banisteriopsis caapi en un contexto de "chamanismo urbano" en la ciudad de Bogotá, en Colombia.

Palabras clave: Yajé, Banisteriopsis caapi, Ayahuasca, Chamanismo, Colombia

Abstract

This essay will expose, by the ethnographic experience of the author, an original vision of an emergent social phenomenon: the syncretism in rituals based on the consumption of the entheogen Banisteriopsis caapi in a context of "urban shamanism" in Bogota, Colombia.

Key words: Yajé, Banisteriopsis caapi, Ayahuasca, Shamanism, Colombia

Mauro es alto, de pelo largo, una sonrisa amplia. Un vicio coqueto le impide desvelar su edad, que sus rasgos consiguen esconder. Podría tener entre treinta y cuarenta años. Es italiano, pero vive desde siempre en Colombia, y es un chamán; ya, un chamán italiano.

¹ Italiano. Antropólogo. École Doctorale de l'Université de la Polynésie Française. Experto Asociado del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en Guyana. Correo electrónico: maurizioali@yahoo.it

Acto I: Primeros pasos por el camino del éxtasis

Cuando llegué a Colombia, en octubre de 2005, no sabía mucho de chamanes ni de yajé. ¿Quién era yo? Nada más que un joven antropólogo europeo con muchas ganas de tener aventuras, exploraciones y misterios, y, no sobra admitirlo, con un escaso conocimiento de la realidad cultural latinoamericana. Fue en diciembre del mismo año, mientras me encontraba viajando por la comarca de San Blas², en Panamá, cuando un músico francés me habló por primera vez del yajé³. Alex, así se llamaba, me contó de sus historias de dependencia de la cocaína y de su proyecto de viajar por el Amazonas “para buscar la planta sagrada”, lo que le habría permitido dejar su “vicio” y “volver a encontrarse”.

Una vez terminado mi trabajo de campo con los kuna, volví a Bogotá y comencé a preguntarles a mis amigos y colegas si sabían algo de “la planta sagrada” y de sus efectos. “¡El yajé!, ¡Uh cuidao!”: fue así como me contestó la mayoría de ellos, y todos tenían una historia sobre un amigo o un familiar que se había vuelto loco o que había desaparecido “por culpa del yajé”. Me parecía que estaba por enfrentar un enorme misterio y mi fantasía construía una imagen tan exótica e “inescrutable” que, *a posteriori*, me he dado cuenta que hice el más clásico de los errores para un observador europeo: aquello de maravillarse, con actitud infantil, cuando se encuentra con lo indescifrable. Fue suficiente una rápida búsqueda en Internet para darme cuenta que sobre el yajé se había escrito un sinnúmero de publicaciones y que, en definitiva, no se trataba propiamente de un misterio. Científicos europeos (Fericgla, 1997), estadounidenses (Furst, 1992) y latinoamericanos (Reichel-Dolmatoff, 1978) se habían ocupado del estudio de esta planta, a partir de diferentes miradas (etnológicas, biológicas y médicas). Me parecía estar en frente de un género de conocimiento y, en términos aristotélicos, estaba situado entre lo *exotérico* y lo *esotérico*.

² La comarca de San Blas es un resguardo indígena autónomo. Allí viven más de 40.000 personas de la comunidad indígena kuna.

³ El yajé (*Banisteriopsis Caapi*) o ayahuasca -el nombre con el cual es más conocido en Perú, Ecuador, Brasil y entre los aficionados de Estados Unidos y Europa- es una liana difundida sobretudo en el bosque tropical de la Amazonía. Su área de difusión comprende también algunas zonas costeras en el Darién de Panamá, de Venezuela y de las regiones septentrionales de Bolivia. Fue identificado en tiempos, relativamente, recientes por la ciencia botánica: su primera clasificación, debida al explorador inglés Richard Spruce, 1852 (Schultes y Hofmann, 2000).

Empecé a informarme sobre el chamanismo y me pareció que los chamanes y sus observadores habían estado realizando una extraña danza desde que entraron en contacto, en el siglo XV. Aunque muchos observadores han empezado a tomarlos en serio –en los últimos años–, aún parece existir un “campo de fuerza” que nos aleja de los chamanes, esas encarnaciones de la espiritualidad de la selva difíciles de aceptar para quien, como yo, ha sido formado bajo la égida del más puro racionalismo.

La lectura de *Yajé*, trabajo paradigmático sobre el argumento (Weiskopf, 2002), y las reflexiones críticas me estimularon y me empujaron a realizar algunas investigaciones acerca de esta “liana mágica”. Esta búsqueda me ha llevado a casas de tomadores⁴, a tiendas naturistas, a templos de curación indígena y a las plazas de mercado de la capital colombiana para escuchar historias sobre el culto del yajé y la cultura subterránea que le sirve de humus. Durante varios meses tomé yajé, siempre con el mismo grupo de personas y bajo la guía del mismo chamán; un chamán italiano. Este breve ensayo quiere mostrar a los lectores mis observaciones y mis reflexiones acerca de un fenómeno -un *fait social total*, para utilizar los términos de Mauss (1970)- que se supone misterioso y que, al revés, se ha vuelto una práctica emergente no solo en Colombia, sino también en otros países latinoamericanos.

Acto II: En bus hacia la trascendencia

Fue un amigo, Carlos, quien había tomado yajé algunos años antes, y me hizo el contacto. Recuerdo bien ese momento: era un sábado, a mediodía, Carlos me llamó para decirme que en pocas horas debíamos salir de la ciudad, pues: “Hay una toma especial esta noche; te quieren conocer” (Carlos, comunicación oral). Y así, sin haber realizado el ayuno ritual, que en todas las publicaciones donde había leído sobre el yajé parecía ser un factor indispensable antes de una toma, subí al autobús para encaminarme al primer viaje en el “Purgatorio de los indígenas”. Nada de piraguas como en *El río* de Wade Davis (2009), ni ningún temporal en la selva como en *Las cartas del yajé* de los profetas de la *beat generation* William Burroughs y Allen Ginsberg (1971), ni ningún silencio místico a

⁴ Los participantes de los rituales de ingestión del yajé (tomas) utilizan este término para autodefinirse y en los medios de comunicación es posible encontrar también el término *yajeceros*. A lo largo de este ensayo utilizaré indistintamente ambos sinónimos.

la Castaneda (2001). La ciudad estaba a mi alrededor, sus luces y sus ruidos, además Carlos el psicoanalista, racionalista y, como yo, curioso por la naturaleza, me acompañó. El bus que nos llevó a la cita estaba lleno y la presencia humana me parecía ser un alivio y en eso pensé: “Los otros nos esperan”, ya que el encuentro había sido organizado en una casa en las afueras de un pueblo poco alejado de Bogotá. Cuando tocamos a la puerta nos abrió Julio, dueño de la casa y anfitrión de mis primeros contactos con el “bejuco del alma”. “Esta noche será una toma especial [con] muy poca gente” y con “una atmósfera más íntima, más mística”, seguía repitiéndomelo, mientras me presentaban a los otros “compañeros de aventura”. Éramos diez: mi amigo Carlos, Julio y su esposa, Mauro -el chamán- acompañado por su compañera, su hija, y sus asistentes: Alfonso, Andrés, “el Pibe” y yo.

Figura 1
El chamán



Fotografía: Maurizio Alí, 2006

Acto III: Apuntes y notas de campo

26 de enero de 2006. Bogotá. Notas de campo.

19:30 - Todos los presentes “toman” con regularidad. Cada sábado se encuentran en casa de Julio, bajo la guía de Mauro, para estar juntos, tomar yajé y discutir un poco de magia [como se presentará más adelante, el yajé en estas tomas no es el único protagonista, sino que también lo es la comunidad y, por supuesto, lo sobrenatural].

20:00 - Julio y todos los otros hombres llevan ropa informal: jeans, botas y camisetas sin pretensiones. Las mujeres llevan faldas blancas y camisetas de estilo hippie, con flores y manchas de colores. Me parece recordar las imágenes descoloridas de mis padres, cuando eran jóvenes, en los álbumes de fotos familiares: algo como un déjà-vu. Mientras miro alrededor, me doy cuenta que el protagonista de esta toma soy yo: me han invitado a tomar con ellos para observarme, para estudiarme, para ver si puedo ser parte de su grupo y si puedo compartir con ellos el camino del yajé. Me siento como el antropólogo de Susan Sontag: incómodo y bajo control (Sontag, 1996); sé que me observan, pero todavía no me han dirigido ninguna pregunta y aún no he hablado. Al final, es el mismo chamán quien se acerca a mí: “¿Paisano, tu vienes de Italia, verdad?” -es un duro golpe para mi voluntad mimética pasar inobservado-, ya que no quería que todos supiesen que nací en Italia y que soy “uno de los tantos europeos que vienen a Colombia para trabarse con el yajé”. Pero... me llamó ¡“Paisano”!, ya porque Mauro es italiano, él también. Ya, ¡un chamán italiano!

20:30 - Mientras intercambiamos algunas frases convencionales, un gran movimiento en la pieza, donde estamos hospedados, captura mi atención. Con una actitud muy formal, diría ceremonial, hombres y mujeres empiezan a adornarse con collares, brazaletes y coronas de chaquiras con dibujos que reconozco: son estilizaciones de pintas de yajé, así como las había visto miles de veces en la literatura académica y divulgativa sobre el tema. Por último, se ponen enormes collares con dientes de animales. “Vienen de India”, me dice Julio, contestando a mi mirada curiosa; sólo Carlos y yo seguimos con nuestros atuendos “urbanos”.

22:00 - Comienza la toma...

27 de enero de 2006. Bogotá

07:00 - Acabo de despertarme. No recuerdo mucho de lo que ha pasado esta noche. He bebido varias tazas de yajé, he tenido visiones muy complejas. No consigo escribir nada más...

Intermezzo: Primeras impresiones de un racionalista en el terreno

Admito que, volviendo a revisar mi libreta de apuntes y las notas que he tomado durante esta noche de iniciación al chamanismo (o pseudo-chamanismo) urbano, la primera impresión ha sido aquella de considerarme actor involuntario de una bizarra *pièce*

teatral. Mis anfitriones, el chamán, en fin, todo este círculo extemporáneo de yajeceros me parecieron tan artificiales que, simplemente, los consideré farsantes. Pensé eso de acuerdo con lo que había leído sobre los primeros europeos, quienes conocieron a los chamanes y la opinión, muy negativa, que tenían de ellos.

Los exploradores occidentales, a partir del siglo XV, a medida que se extendían por el mundo, encontraron gentes distintas que declaraban comunicarse con los espíritus para aprender sobre la vida y la curación. Estas personas recibían distintos apelativos en sus correspondientes lenguas, como *pagé*, *piayé*, *angakkt*, *arendiouannens* o *shaman* (Narby y Huxley, 2005). Pero los exploradores se refirieron a ellos como juglares, hechiceros, magos, taumaturgos y otros términos, a menudo descalificativos. El padre Avvakum Petrovich, quien proporcionó el primer relato escrito de un chamán siberiano, lo describió como un “vil mago que invoca a los demonios” (1938, p. 16). Los occidentales, cuando se encontraron con los chamanes, tendieron a verles como impostores a quienes había que desenmascarar ¿y yo, qué estaba haciendo?

Acto IV: Breve digresión sobre el concepto de chamanismo

Los primeros antropólogos vieron en los chamanes una representación “exótica” de enfermos mentales; es decir, esquizofrénicos que consideraban como reales las alucinaciones que sufrían, afirmaban comunicarse con los espíritus y hablaban con voces que no eran las suyas. Así, durante décadas, los antropólogos discutieron sobre la salud mental de los chamanes⁵, hasta que el francés Claude Lévi-Strauss, con su estilo refinado, dio un giro radical a la cuestión y concluyó que los chamanes debían compararse más con los psicoanalistas que con los psicópatas. El padre de la etnología moderna señaló el terreno común entre el chamanismo y el psicoanálisis en un ensayo titulado *La eficacia simbólica* (Lévi-Strauss, 1969)⁶. En su análisis –donde hace referencia a la transcripción de una sesión chamánica curativa entre los indígenas kuna

⁵ El célebre etno-psiquiatra francés George Devereux adoptó una posición freudiana que podría parecer extremista (definió a los chamanes como “culturalmente distónicos”, “unidades problemáticas de la sociedad” y, así como los santos de la tradición religiosa, “perturbadores sociales”), pero que posee ciertos elementos acertados (Devereux, 1977). Retrospectivamente parece claro que algunos chamanes sufren algún tipo de trastorno durante un cierto tiempo.

⁶ Una primera versión del ensayo, dedicado a Raymond de Saussure, ha sido publicada con igual título en la *Revue de l'Histoire des Religions* (1949), t. 135 n. 1: 5-27.

de Panamá⁷– Lévi-Strauss estableció la diferencia existente entre el simbolista práctico (el chamán) y el psicoanalista (terapeuta estructural), distinguiéndolos muy claramente a partir de sus *modus operandi*: el chamán habla, mientras que el psicoanalista escucha. Lévi-Strauss, además, subrayaba el papel del encantamiento en las sesiones chamánicas a las cuales se refería; en este caso “el chamán no se limita a proferir el encantamiento: es su héroe, porque es él mismo quien penetra en los órganos amenazados a la cabeza del batallón sobrenatural de los espíritus y quien libera el alma cautiva” (Lévi-Strauss, 1969, p. 180).

Acto V: Chamanismo y chamanismos

27 de enero de 2006. Bogotá. Notas de campo

8:00. Estoy mirando a Mauro y me doy cuenta que sí, él fue el héroe de esta noche. Pero no hubo nada de espíritus ni de milagros en todo lo que vi, solo una fuerte náusea y fosfenos. Y esto ya lo había leído.

Una vez recuperado de la noche insomne, el lunes siguiente a mi primera toma intenté reflexionar sobre esta tan decantada *pinta*⁸ del yajé. No me acordaba mucho de las visiones de la noche precedente, sólo una secuencia de relámpagos, nada más, un elemento contrastante con cuanto había leído previamente sobre las pintas⁹. Me acordé, entonces, de las alucinaciones que tuve, hace algunos años, con hongos de la especie *Psilocybe cubensis*, y de las cuales tengo todavía un recuerdo increíblemente nítido. Para entender algo más sobre estos “vuelos extáticos” y sobre sus relaciones con el chamanismo, empecé a leer la obra del historiador de las religiones rumano Mircea

⁷ Se trata del Mu-Igala, recopilado y traducido por Holmer y Hassen (1947).

⁸ En la jerga de los yajeceros las pintas son las secuencias visionarias que acompañan la ingestión del yajé.

⁹ Gerardo Reichel-Dolmatoff distinguía, con referencia al yajé, dos categorías de visiones: “Una que tiene una base neurofisiológica y consiste en sensaciones luminosas que aparecen como relámpagos en el campo visual, incluso en la oscuridad absoluta. Generalmente se trata de líneas y puntos, estrellas y círculos; es decir, motivos geométricos y no figurativos que, técnicamente, se designan como fosfenos. Ya que todos poseemos la misma estructura cerebral, todos tenemos las mismas sensaciones luminosas, independientes de una luz externa. Estos fenómenos son comunes bajo el estímulo de una droga alucinógena. La otra categoría de visión alucinatoria tiene una base cultural y no biológica, pues consiste en imágenes figurativas que la persona proyecta, a base del acervo acumulado de sus experiencias, sobre el fondo de colores y movimientos causados por la droga” (Reichel-Dolmatoff, 2005, pp. 47-50).

Eliade *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1964) -considerada como su obra central-, ésta documenta correspondencias asombrosas entre las prácticas, las cosmologías y las conductas simbólicas chamánicas de centenares de sociedades en todo el mundo. Eliade presagió el motivo por el cual el chamán se convertiría en una figura tan relevante en la segunda mitad del siglo XX, en una época de descontento por la religión tradicional, escribiendo que el chamanismo es “la experiencia religiosa por excelencia” y que “el chamán, y sólo él, es el gran maestro del éxtasis” (1964, p. 30. Traducción propia), lo que presagiaba la explosión del interés por el chamanismo, que llegaría a su ápice con los movimientos *New Age*. Afirmó, además, que:

“Los narcóticos son solo un vulgar sustituto del trance “puro” [...]. El uso de intoxicantes es una innovación reciente y marca la decadencia de las técnicas chamánicas. La intoxicación con narcóticos sirve para producir una imitación de un estado que el chamán ya no es capaz de obtener de otro modo” (Eliade, 1964, p. 401. Traducción propia).

Los especialistas han debatido sobre este punto durante décadas y muchos han visto en el uso del término “decadencia” una perspectiva personal de Eliade. También se le ha criticado por haber puesto en el mismo saco todas las sustancias embriagantes bajo el término de “narcóticos” y por no haber reconocido el rol central de los alucinógenos en muchas formas de chamanismo¹⁰.

Acto VI: El neo-chamanismo entre *New Age* y psicodelia

Es interesante observar, de toda manera, la estrecha conexión que hay entre el desarrollo de la así llamada contracultura y la difusión del consumo de sustancias psicoactivas. Científicos y escritores, en la década de los cincuenta, descubrían los efectos de los alucinógenos, como el LSD y la mezcalina, y se percataban de que estas sustancias podían modificar radicalmente la conciencia de una persona sobre la realidad. Este hecho indicaba que los alucinógenos actuaban por medio de la alteración química del cerebro, y no gracias a la superstición y la sugestión. Cuando los observadores

¹⁰ El antropólogo Peter Furst, sin embargo, explicó que Eliade le había dicho, en los últimos años de su vida que “había abandonado su visión del uso de plantas alucinógenas como una forma de “degeneración” de las técnicas chamánicas del éxtasis” (Furst, 1994, p. 20).

occidentales empezaron a participar en sesiones chamánicas, donde se hacía uso de plantas alucinógenas se dieron cuenta, con sorpresa, de que podían tener experiencias parecidas a las que describían los chamanes¹¹; en todo caso, los observadores occidentales no se apresuraron a pasar por pruebas del orden de ayunos prolongados en la naturaleza. En cambio, prefirieron probar el camino más directo de las plantas alucinógenas que utilizaban ciertos chamanes, especialmente en América Central y Meridional. Comer hongos agrios o tragar amargos menjunjes no requiere, en definitiva, un gran sacrificio personal. Además, en los estudios que escribieron se dedicaron más a observarse a sí mismos, que a los propios chamanes; el hecho es que no basta con tomar plantas alucinógenas para entenderlos.

La noción sobre fenómenos similares al chamanismo que más se utiliza en África es la de cultos de posesión, mientras que en Europa ya no se habla de chamanes. En Italia he podido observar a muchos médium durante sus actividades. Y creo que hay muchas similitudes entre médium y chamanes. Sin embargo, el médium en raras ocasiones actúa con música, mientras que el chamán o los cultos de posesión lo hacen casi siempre; el médium no posee una cosmología, mientras que esto sí suele existir en el chamanismo y en los cultos de posesión.

Una sesión chamánica, finalmente, se diferencia de un culto de posesión, como el vudú de Haití, por el nivel de participación de los “espectadores”, que suelen permanecer

¹¹ Un testimonio en particular fue objeto de una gran atención. En 1955, en México, el banquero estadounidense Gordon Wasson comió hongos que contenían psilocibina en una sesión dirigida por la chamán mazateca María Sabina. Más tarde, en 1957, en un extenso artículo publicado por la revista *Life*, describió cómo había volado fuera de su cuerpo (Wasson, 1957). Según escribe, el efecto de los hongos “consiste en producir una fisión del espíritu, una escisión en la persona, una especie de esquizofrenia, con el lado racional que continúa razonando y que observa las sensaciones que experimenta el otro lado. Como si la mente estuviera atada a los sentidos erráticos con una cuerda elástica” (algo que me pareció muy similar a los efectos que pude experimentar con el yajé). Hasta aquel momento, la mayoría de los relatos sobre el chamanismo habían aparecido en revistas académicas especializadas pero, por primera vez, cientos de miles de personas leyeron el texto de Wasson y muchos siguieron su ejemplo, lo que supuso un serio problema para María Sabina. Efectivamente, el artículo provocó una oleada de turistas que, durante años, pesó fuertemente sobre los poblados indígenas del sur de México. María Sabina, en su autobiografía, escribió: “*Es cierto que Wasson y sus amigos fueron los primeros extranjeros que vinieron a nuestro pueblo en la busca de los niños [los hongos alucinógenos] y que no los tomaban porque padecieran de mal alguno. Su razón era que venían a encontrar a Dios. Antes de Wasson nadie tomaba los niños simplemente para encontrar a Dios. Siempre se tomaron para que los enfermos sanaran*” (María Sabina, 2003, p. 8).

pasivos. Aunque estos pueden llegar a entrar en trance¹², es el “brujo”, este psicopompo¹³ poscolonial, quien actúa en la ceremonia y no los espectadores. En el chamanismo, al revés, es el chamán quien se halla en la escena y juega el papel de actor dramático. Y efectivamente yo, en todas las tomas en las que participé, no hice nada más que dormir, soñar y trasbocar.

Intermezzo: El chamán y el brujo (consideraciones sobre el efecto Castaneda)

Tienes que dar muerte a quien practique la brujería
Éxodo 22:18

Muchos jóvenes de todo el mundo, en los años sesenta, probaron las sustancias alucinógenas. En aquel momento llegó Carlos Castaneda, un antropólogo peruano que afirmaba haber estudiado con un indio yaqui en Arizona y México para convertirse en “aprendiz de brujo”, y fue así como Castaneda publicó en 1968 el testimonio de su experiencia de aprendizaje (2001). El libro y sus continuaciones se convirtieron en grandes ventas en todo el mundo, Castaneda llamó a su maestro “brujo”, en el sentido de “adivino”, en contraste con la connotación negativa que se le asigna en castellano, puesto que el término apela a aquel “hombre al que se le atribuyen poderes mágicos obtenidos del diablo” (Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua). Castaneda no describió a su maestro como a un curandero, sino como a un hombre de conocimiento, interesado en la obtención del poder; este hecho, combinado con la descripción de técnicas que el lector podía practicar por sí mismo, cautivó la imaginación de millones de personas. La búsqueda de un “sitio de poder”, el uso de la visión periférica o la ingestión de hongos que contenían triptaminas daba a los lectores la excitante impresión de que ellos, también, podían ser aprendices de brujo y tener una experiencia chamánica. Con los libros de Castaneda, mucha gente empezó a interesarse por el chamanismo de un modo directo y se originó un gran florecimiento de neo-chamanismo, a través del movimiento *New Age*.

¹² Para una introducción a los conceptos de disociación psíquica y de posesión véase Talamonti (2001).

¹³ Las mitologías de todas las culturas hacen referencia a los psicopompos, seres casi-humanos (o sobre-humanos) encargados de conducir las almas de los difuntos hacia la ultratumba. El étimo es griego (ψυχοπομπός, *psychopompós*), y se traduce como “él que guía” (*pompós*) “las almas” (*psyché*).

Acto VII: Sobre los chamanes del Tercer Milenio

El yajé, actualmente, es suministrado por muchos taita no indígenas ni mestizos, ya sea en Europa, Estados Unidos o en otros países latinoamericanos, sobre todo en Perú (en Tarapoto, donde el médico francés Jaques Mabit fundó el centro médico Takiwasi, o en Pucallpa, donde ejerce el curandero mestizo Agustín Rivas)¹⁴. El caso del Brasil es un caso particular, pues allá la cultura del yajé está relacionada con los cultos sincréticos neo-protestantes y en sus rituales se carece de la figura del chamán (mientras prevalece aquella del pastor psicodélico). La literatura revisada y la información que obtuve a través de la red sobre yajeceros, con las cuales entré en contacto, me han confirmado que todavía, en Colombia, no hay europeos o norteamericanos que ofrezcan sus servicios de sanación con rituales de origen indígena. Sin embargo, existe un sinnúmero de chamanes y sanadores mestizos que ejercen sus actividades en la capital, en otras ciudades, en el campo o en la selva, para un público no indígena¹⁵. Mauro es una excepción: es italiano, perteneciente a una familia burguesa, tuvo una infancia acomodada y una adolescencia rebelde. Antes de acercarse al yajé había probado “todo lo [las drogas, N.d.A.] disponible en el mercado”. Después de muchas sesiones de toma juntos, una noche se decidió a contarme: “Cuando encontré el yajé mi vida cambió mucho. Decidí aprender algo. Decidí irme a la selva para aprender con los abuelitos, con los taitas [chamanes]. Hice deudas con mis amigos, para pagarme los pasajes hasta Mocoa o Puerto Asís [dos pueblos de la selva amazónica colombiana]”. Cuando le pregunté cómo se desarrolló su aprendizaje, su respuesta fue vaga: “Son pruebas, paisano, fatiga, cansancio, reflexión y silencio. Y la purga todos los sábados, durante las primeras semanas. Después, casi cada día; No es nada fácil”¹⁶. Cuando le hablé de mis investigaciones sobre la planta y le expliqué que mi curiosidad había sido estimulada por

¹⁴ La periodista Kira Salak ha publicado un extenso artículo en la edición en lengua inglesa de la revista National Geographic, sobre el estadounidense Hamilton Souther, chamán en la selva peruana (2006).

¹⁵ La antropóloga y psicoterapeuta Marlene Dobkin de Rios, quien ha estudiado el uso de plantas alucinógenas en los poblados del Amazonas durante tras décadas, anota que a partir de los años noventa el flujo de turistas europeos y “occidentales” en busca de chamanes yajeceros ha aumentado vertiginosamente (1994).

¹⁶ Es oportuno anotar que la selección de un chamán es, para los pueblos nativos, un proceso de orden humano y no divino, puesto que son los chamanes ancianos quienes escogen a aquellos jóvenes que consideran más adecuados para sucederles y les enseñan sus técnicas o les entrenan para ser sus asistentes.

la lectura de *Yajé* -el largo relato sobre las experiencias yajeceras del periodista estadounidense Jimmy Weiskopf (2002)- recibí una respuesta de Mauro que me confundió: “Jimmy es un judío”, nada más; entonces miré a mi alrededor y vi que los otros asentían balanceando las cabezas. No me pareció que una sesión chamánica fuese el foro adecuado para hablar de religión, sobretodo por el hecho de que ninguno de los asistentes profesara una religión en particular ni menos el catolicismo. Ninguno de ellos participaba en las misas dominicales ni me parecía que conociera los detalles del catecismo.

Acto VIII: Chamanes posmodernos, sacerdotes de lo extraordinario

Mauro no lee la Biblia, sino que prefiere *I Ching*, el texto clásico de la mística china y la interpretación de los Tarots, pero en su altar, antes de cada sesión, prepara las imágenes de algunos santos católicos y un crucifijo. Mauro no piensa en sí mismo en términos religiosos; sin embargo, hay muchos aspectos de sus prácticas –formales y sustanciales– que presentan similitudes con el oficio sacerdotal. Asimismo, los términos y los adjetivos que él utiliza para definir el yajé me parecen increíblemente parecidos a los que utilizaban los sacerdotes de la parroquia del barrio, donde pasé mi infancia, en Roma, cuando hablaban de la ostia sagrada y de la transustanciación. Así, como un clérigo de la posmodernidad, Mauro me habla del yajé en términos místicos y su oficio de sanador parece más tendido a una curación espiritual –cuyos efectos se quedarán aleatorios y poco verificables– que a la solución de un desequilibrio físico o psíquico. Es interesante notar cómo estas mismas conclusiones habían sido sustentadas por la antropóloga estadounidense Eleanor Ott quien, ya en 1994, escribía:

“En la actualidad muchos de los que se llaman a sí mismos chamanes, ya no pertenecen a una cultura ni a una comunidad integrada por esta perspectiva chamánica, más bien forman parte de aquellas personas de la generación actual que básicamente se buscan a sí mismos. De este modo, muchos de los nuevos chamanes están mal preparados para practicar o trabajar con clientes que acuden a ellos con una multiplicidad de dolencias físicas, psíquicas y espirituales. El chamán tradicional indígena cuenta con la experiencia cultural acumulada y el saber de generaciones de sanadores ligados a una

cosmología, que da un significado, tanto a las enfermedades como a su proceso curativo, por parte del chamán” (Ott, 1995, p. 245. Traducción propia).¹⁷

Las sesiones con Mauro se concluyen siempre con la lectura y la interpretación de los Tarots. Es un momento especial, a través del cual Mauro consigue reinterpretar las pintas de los que asisten a sus ceremonias, además con esto consigue demostrar sus calidades psicoanalíticas. Después de la purga, todos tenemos derecho a que el chamán se ocupe un poquito de nuestro futuro, y no solo de nuestras enfermedades o nuestras inquietudes. Admito que encontré en Mauro una increíble capacidad de análisis y de rápido reconocimiento de los desequilibrios psíquicos de los miembros de su grupo, tal y como se ven los magos -en la televisión- durante las horas nocturnas, Mauro consigue identificar el origen y la solución de las situaciones de crisis en las personas que vienen a pedir sus servicios y sabe cuáles son las palabras más adecuadas que debe pronunciar. Efectivamente, la personalidad del curandero no se puede reducir a un factor individual ni congénito, sino que es debido a su formación, entrenamiento y a los actos, donde éste recibe una personalidad social determinada, por parte de sus congéneres, y es así como el chamán se convierte en alguien esencial para el bienestar social y para el mantenimiento de las relaciones satisfactorias con el mundo de lo desconocido, no solo en un ámbito indígena, sino también urbano. Por este motivo podemos decir que el curandero es un hombre con una personalidad especial y, a menudo, extraordinaria¹⁸.

Intermezzo: Chamanismo y globalización

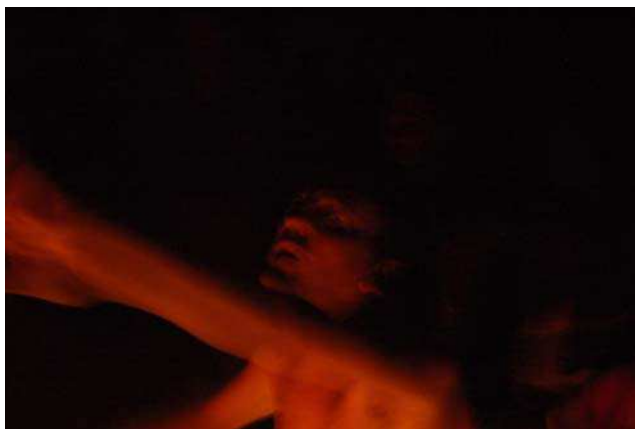
Mauro es acompañado, durante todas las sesiones, por un asistente –el “Pibe”– y un ayudante, Alfonso, quien tiene 25 años, estudia derecho en una reconocida universidad privada y, me explicó que tiene el vicio del ordenador (la computadora), pues la red, para él, es una dependencia; pero, ha sido también el origen de su acercamiento al mundo del

¹⁷ A partir de la reflexión de Ott, es entonces posible considerar al chamanismo como una *autología*, o el estudio de sí mismo (en contraposición con el dominio puro de la ciencia, que es la *heterología*, o el estudio del otro).

¹⁸ De otro lado, es interesante anotar que, haciendo referencias a las culturas precolombinas, Gerardo Reichel-Dolmatoff consideraba que la agresividad fuera una de las características fundamentales de la personalidad chamánica y de cómo no se pudiera descartar la hipótesis de que fuesen su experiencias alucinatorias “la fuente de la violencia y de la destrucción característica de muchos cacicazgos” (Reichel-Dolmatoff, 2005, p.67).

yajé. En Internet es posible encontrar fácilmente un sinnúmero de publicaciones electrónicas, muchas son redactadas, sin ningún rigor científico, sobre el tema del camino del yajé y del aprendizaje ritual “así como lo hacen los indígenas”, por no hablar de los documentos que explican, de manera rápida y ágil, cómo llegar a ser un chamán y dónde encontrar los poderes necesarios¹⁹. Es a través de la red como muchos consumidores de yajé entran en contacto, organizan forum, blogs y espacios de difusión de la cultura yajecera; en efecto, también en mi caso, el Internet ha sido la primera fuente de información sobre estos temas. Una fuente que no discrimina el lector, así que cualquier persona puede aprender a cocinar el brebaje sin que necesite conocer a un chamán, ni venir hasta Colombia ni perderse en la selva. Nada de mosquitos ni de sanguijuelas, desde su propio despacho cualquier persona con un ordenador conectado a la línea telefónica y con una tarjeta de crédito puede comprar por vía electrónica los ingredientes necesarios. El yajé se recibe en casa, en un paquete anónimo y exento de impuestos. *Mesdames et messieurs*, hemos aquí el chamanismo posmoderno, en su forma más rápida y aséptica.

Figura 2
En trance



Fotografía: Maurizio Alí, 2006

¹⁹ Véase, a título de ejemplo, el relato autobiográfico que la compositora francesa Corine Sombrun escribió sobre sus experiencias con la ayahuasca en Sachamama, uno de los pocos escritos por mano de una mujer, considerado por muchos como un clásico de la literatura de autoayuda *prêt à porter* (Sombrun, 2006).

Acto IX: El circuito urbano del yajé en Bogotá

“Cada día es más fácil conseguir yajé, no es necesario que un taita se lo dé, pues ahora lo puede conseguir embotellado por 10.000 pesos [más o menos 5 dólares]” (Sanín, Sánchez, Chalela, 2006, p. 238). Esta frase la encontré en una guía turística de Bogotá y, es verdad que en la capital colombiana se ha desarrollado, sobre todo en la última década, una red informal de curadores, sanadores y yajeceros que atraen en sus sesiones a un gran número de asistentes y curiosos. Muchos son los chamanes que ofrecen sus servicios como sanadores, entre ellos los más reconocidos son Don Antonio Jacanamijoy y su hijo Benjamin²⁰, Taita Óscar Román, Taita Diomedes Díaz y Taita Querubín, a quienes Mauro llama “los abuelitos” y, por supuesto, los conoció a todos y de todos tiene un recuerdo: “Esta pluma me la regaló el abuelito Diomedes, este diente de tigre me lo trajo Oscarito desde el Putumayo y éste es el yajé que me ofreció el viejo Querubín para que lo probase con ustedes” (Mauro, comunicación oral). En la zona de San Victorino, cerca del centro histórico de la capital, existen muchas tiendas naturistas cuyos dueños, indígenas de etnia inga, ofrecen rituales yajeceros en sus mismos “despachos”; es una clientela muy pobre la que acude a sus sesiones. Los jóvenes profesionales y las amas de casa de la clase media prefieren las tiendas de carácter más comercial, como aquella conocida con el nombre de “Templo del Indio Amazónico”, en la Avenida Caracas, que ofrece consultas semanales gratuitas y tomas de yajé por el módico precio de medio millón de pesos (250 dólares).

Los estudiantes, los antropólogos, los periodistas y los artistas no van, por lo general, a estos sitios. Ellos se organizan en grupos y toman yajé en casa de uno de sus miembros; las tomas de estos grupos se organizan en la misma Bogotá (sobretudo en los barrios bohemios de Teusaquillo, La Macarena y La Candelaria) o, como en el caso del grupo al que yo seguí, en localidades poco alejadas de Bogotá (Parque de Neusa, La Calera, Sesquilé, Funza, Silvana, Anapoima). Las reuniones se organizan con muy poca antelación y los asistentes son informados por teléfono, a través de un código y sin pronunciar nunca la palabra “yajé”. Todo parece muy secreto y este factor ha despertado, inevitablemente, mi curiosidad y ¿Por qué tantos secretos si el consumo de yajé en Colombia, a diferencia de otros países, es perfectamente legal?

²⁰ Quien se postuló, hace algunos años, para una curul en el Senado de la República de Colombia.

Acto X: El yajé entre terror, curación y autoconciencia

El yajé representa, sin duda, uno de los elementos más misteriosos e inescrutables del imaginario colombiano. Su capacidad de curación, relacionada con los poderes específicos del chamán, se realiza a través de una serie de procesos que no resultan todavía comprensibles. Todos los yajeceros que entrevisté me han confirmado que “sí, el yajé sana”. Pero ¿cómo? ¿Y por qué?, sus principios activos parecen actuar sobre nuestro cuerpo de una manera que no parece ser ni alopática, ni homeopática. “Es una terapia de choque”, me explica Mauro “que no da resultados si no hay un buen taita que te ayude, a tu lado” (Mauro, comunicación oral). Es aquí como las neurociencias entran en la escena y en este diálogo de los chamanes con sus capacidades psicoterapéuticas interactúan con nuestro cuerpo enigmático -con el cuerpo humano, con el cuerpo físico y con su núcleo psíquico-, lo cual parece ser un pasaje obligado para entender algo más del yajé (Crossmann, 2004). Sin embargo, si en la curación tradicional, el sanador indígena –el chamán– tenía que enfrentarse con males y enfermedades de carácter, sobre todo, físico el curanderismo urbano y el neo-chamanismo surgen como respuesta a los malestares de nuestra civilización occidental y de nuestra modernidad²¹. En este sentido, no se debe olvidar que:

“Las enfermedades codificadas como “descodificaciones parciales” del orden de la cultura adquieren un estatuto que escapa a la medicación. Se trata no sólo de la pérdida de la salud orgánica, la cual hay que reparar en forma individual, sino más bien de la ruptura con códigos que desordenan el buen devenir de la cultura. A estas enfermedades se les ha denominado síndromes de filiación cultural, (brujero, mal de ojo, salamiento, mal aire, robo del alma, susto, empacho, descuaje, etc.). Estos síndromes son estrategias de la cultura para mantener el orden social. De este modo, el enfermo está enrolado al crecimiento de la economía de la violencia, ya que es por conducto de ellos como se produce y se distribuye la agresividad generada por los conflictos internos y con el exterior de los grupos étnicos. La brujería es el mejor ejemplo de esta situación, pues el embrujado es quien recibe los flujos de agresividad por excelencia, en tanto que los ataques de hechicería son dirigidos contra quienes quebrantan las normas sociales” (Pinzón, 1988, p. 6).

²¹ Dando valor a la tesis que ve en estos chamanes la representación del poder de curación del horror salvaje, identificando la magia indígena como una construcción colonial, moderna y católica (Taussig, 2002).

La “ciencia indígena” esa ahora considerada, y globalmente, como una solución transracional de los males del progreso tecnológico (Uribe, 2002), y la desilusión de muchos europeos o norteamericanos con respecto a la eficacia de la medicina alopática contra los “males del espíritu” ha sido, y sigue siendo, el origen del surgimiento de una gran cantidad de *tour-operator* (sin muchos escrúpulos) que ofrecen viajes de curación y de sanación *all-inclusive*, por precios no tan módicos y sin que el “paciente” reciba una formación previa respecto del yajé ni del chamanismo.

He preguntado a muchos de los tomadores de yajé, con quienes compartí mis experiencias yajeceras, las razones que los habían empujado a participar en estos rituales, pero sus respuestas fueron vagas y nunca precisas; todos tenían “un mal” pero nadie conseguía identificarlo con mayor definición. Los motivos por los cuales las personas deciden probar el yajé son diversos y complejos, pero siguiendo la clasificación de Vélez Cárdenas y Pérez Gómez (2004) es posible realizar una categorización aproximada de la siguiente manera:

1. Sanación: en este caso las personas atribuyen al yajé ciertos poderes mágicos que permiten la curación de las enfermedades y la solución de los problemas personales
2. Espiritualidad: en este caso la motivación reside en la voluntad de acceder a un conocimiento de la realidad original, para encontrarse consigo mismo y para la ascensión espiritual y trascendente²²
3. Curiosidad: en este caso se asiste a las sesiones con el único objetivo de tener experiencias nuevas
4. Interés académico: en este caso (es el mío, por ejemplo) el objetivo es la profundización en temas de origen indígena, estados modificados de conciencia

²² “Esta ascensión espiritual es entendida como un contacto cercano con una fuerza divina o superior poderosa, correspondiente al contexto cultural del cual proviene quien consume la sustancia (por ejemplo, un acercamiento a Dios, tal y como es concebido en la religión católica, con toda la carga cultural que ello implica)” (Vélez y Pérez, 2004, p. 324).

y consumo de sustancias enteógenas, a través del método de la observación participante.

Acto XI: Jesús Cristo muéstrame el camino del yajé

Mauro ama cantar durante sus rituales, él y Julio tocan muy bien la guitarra y compusieron juntos muchas canciones para ejecutarlas durante las tomas de yajé. Una de las que más capturó mi atención se titula “Jesús Cristo muéstrame el camino del yajé”. El texto no es nada complicado: se repite el título, alternándolo con invocaciones al “Gran Espíritu de la Selva”, para que nos dé una buena pinta, *ad libitum*.

16 de mayo de 2006. Chía. Notas de campo.

Horas 23:30. Mauro y Julio tocan y cantan, mientras los otros se limitan a pronunciar, de vez en cuando, un ¡Heeeee! Hooooo! de apoyo. Miro alrededor y en el cuarto donde estamos realizando la sesión está adornado con imágenes de San Antonio de Padua, de la Última Cena y del Sagrado Corazón. Sobre una mesa descansan algunos cristales de cuarzo, amatista y fluorite; una rara mezcla de catolicismo, animismo, alquimia, magia y brujería, pienso. Un grito, en el jardín, interrumpe mis reflexiones: “¡Cristo bendito! Virgen Santísima!”, un grito que se repite, cada vez más fuerte, en eso Mauro, con enorme calma, se levanta de la silla y sale de casa para ver lo que está pasando. Alfonso grita y grita, Mauro se le acerca y empieza a cantar un “icaro” [canto chamánico] para él. Alfonso no para de gritar y Mauro empleará más de una hora para tranquilizarlo. Cuando vuelve, en casa Mauro me explica que el yajé puede llevar a estos estados, si quien lo toma no está perfectamente en equilibrio con su espíritu y si no se presenta a las tomas con el alma limpia. Alfonso no es católico, él nunca asiste a la misa.

El día después consigo hablar con Alfonso, quien está bien, pero no recuerda nada de la noche anterior, sólo se acuerda de haberse sentido morir: “Sí, solo la imagen de la muerte, toda negra, y la imagen de Cristo, todo blanco” (Alfonso, comunicación oral), nada más.

El antropólogo norteamericano Michael Brown escribe: “el chamanismo afirma la vida, pero también engendra violencia y muerte” (Brown, 1989, citado por Narby y Huxley, 2005, p. 23). Llegamos entonces al punto de partida, a los testimonios de los

observadores del siglo XVI, que vieron a los chamanes como representantes del diablo. Esto me hizo revivir una escena parecida, a la cual había asistido hace más de diez años, durante una visita a Lourdes, el reconocido Santuario francés. En aquella ocasión pude asistir al delirio colectivo causado por los gritos de una señora que, durante una función en la Basílica de la Virgen, afirmaba haber sido tocada “por la mano de Cristo” y de haber “ganado el milagro” [sic]. En pocos segundos llegó un equipo de médicos y de la señora nunca tuve ninguna noticia más.

Las primeras manifestaciones de sincretismo religioso alrededor de los cultos del yajé aparecen alrededor del 1930, en Brasil. En estos cultos híbridos se fusiona la religión católica con el saber indígena y, se utiliza la bebida como pilar fundamental de sus creencias y simbolismos religiosos. En este contexto no se puede hablar de una finalidad propiamente terapéutica, sino más bien de un consumo con finalidad mística, con el objetivo de establecer un contacto directo con lo “Divino”. En Brasil los cultos sincréticos ayahuasqueros han tenido mucho éxito y, actualmente, los cultos de este género que cuentan con más adeptos son el *Santo Daimé* y la *União do Vegetal*²³. En Colombia estas iglesias no han tenido ningún éxito y el sincretismo, en el caso de los rituales yajeceros, se limita a la co-presencia de elementos solo aparentemente en contraste sobre la misma mesa.

Acto XII: Taita Oscar y Taita Mauro

Una ocasión en la que pude asistir a una ceremonia, donde Mauro no operaba, sino que había invitado a su amigo Taita Óscar, un simpático cincuentón de etnia inga y originario de Puerto Leguizamo, en eso pensé: “Un verdadero chamán indígena... finalmente!”; recuerdo que vino mucha gente aquella noche, quizás treinta personas o más, pues cada vez que Taita Óscar viene de visita a Bogotá sus “discípulos”²⁴ organizan ceremonias de grandes dimensiones, ya que “Taita Óscar es un buen sanador, es buena gente”, me dicen los otros. Empezamos la ceremonia rezando el *Pater Noster* y el *Ave*

²³ La primera tiene un carácter más rural y se ha desarrollado sobre todo en pequeños pueblos de la selva amazónica, mientras que la segunda se ha difundido sobretodo en los centros urbanos. Sus seguidores son, por la mayoría, jóvenes profesionales de clase media y alta, con cultura de nivel universitario y que, en los rituales de la União, buscan un espacio de meditación y trascendencia.

²⁴ En este contexto, me parece un término más adecuado que “seguidores”.

María, cuando el taita -quien tiene en el cuello una imagen del Sagrado Corazón- nos ofrece las tazas con el amargo brebaje, hace un signo de la cruz. Su manera de actuar no tiene muchas diferencias con la de Mauro, cantan canciones parecidas, hacen los mismos chistes y sonríen con la misma sonrisa relajada y quieta. Nadie de los que estamos asistiendo a esta ceremonia ha venido aquí para hacerse curar de ninguna enfermedad; sino que estamos aquí todos para descubrirnos y para entender.

Los investigadores, por lo general en la actualidad, ya no ven a los chamanes como meros curanderos, sino como complejos elaboradores de sentido. El ritual chamánico de estos sanadores -que muy poco tienen de indígena- en su esfuerzo de curación, manifiesta la representación épica de una voluntad que se enfrenta a una realidad entrópica y huidiza, en la cual es el terror que, en efecto, permite un verdadero control social²⁵ y no es casual que todo eso parezca tanto una alegoría de la alucinatoria situación de violencia en la que vive la nación colombiana²⁶.

No parece equivocado considerar, si miramos atrás, a los chamanes como ilusionistas, en el sentido de que son capaces de manejar varias situaciones al mismo tiempo e introducir nuevos elementos en sus actos. Gracias a ello, en la actualidad, los chamanes del Amazonas se hallan a salvo, viven tanto en la selva como en la ciudad²⁷, hablan castellano y portugués, así como sus respectivas lenguas indígenas, y se mueven tanto entre la población mestiza como entre la indígena. Los chamanes siempre se especializaron en ir de un mundo a otro y nada hace creer que se encuentren menos

²⁵ El análisis que el antropólogo australiano Michael Taussig realizó, hace más de veinte años, sobre los cambios intervenidos en la percepción y en la realización de las prácticas yajeceras en el Putumayo nos confirma este punto de vista. En su narración, la violencia colombiana –en su cronicidad- mantiene una presencia protagónica, y el autor llega hasta a darle la palabra y, de alguna manera, a “conversar” con ella (Taussig, 2002).

²⁶ Una imagen de los factores de adicción y de malestar que, en sus términos extremos, muestra un escorzo característico y ejemplar de la cultura colombiana, se encuentra en Uribe (2003).

²⁷ En el interesante análisis de Carlos Pinzón sobre la brujería y el curanderismo en Bogotá, en el cual se relata la historia de la llegada de los curanderos indígenas a la capital, se encuentra esta tajante reflexión: “Violencia y brujería se anudan, pues, dentro de una nueva realidad: las relaciones interétnicas y de clase son llevadas en parte a las construcciones de la cultura popular, y ésta, a su vez, se modifica a ritmo de cambio de las estructuras sociales, económicas y políticas del país. Bogotá es un centro vital de la red de curanderos que atraviesa el país a lo largo y ancho. Aquí, en el espacio urbano, toman cuerpo los sistemas chamánicos de los saberes regionales y locales mediante un sistema de oferta abierto a las cambiantes necesidades de la clase popular” (Pinzón, 1988, p. 6).

preparados que otros para hacer frente a este mundo cambiante en el que nos encontramos. El chamanismo puede y sabe adoptar un “traje” oportuno para cada contexto al que esté invitado.

Acto XIII: Ágape y Ecúmene (o el vicio de la comunidad)

El teólogo y filósofo Johann Gotfried Herder, en 1785, mencionó a los chamanes en su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1959). Su mirada fue más indulgente que la de la mayor parte de sus contemporáneos; Herder observó que el chamán necesita una comunidad de fieles y también comprendió la importancia de la imaginación en estos ámbitos rituales. Mis experiencias con un grupo de tomadores de yajé me han permitido observar la devoción ofrecida a la planta y al papel protagónico del chamán y cómo es la misma comunidad el imán de atracción para sus miembros. Julio, Alfonso, Andrés y “el Pibe” me confirman que es así: “Es la comunidad, esta comunión de sentimientos y emociones, lo que nos reúne aquí cada sábado, para tomar yajé, pues somos compañeros de viaje, no somos meros amigos” (comunicación oral). Todos me confirman su teoría, según la cual es siempre mejor emprender un “camino de crecimiento”, como lo del yajé, en el interior de una comunidad y bajo la guía de un mismo chamán.

Hay muchas características del grupo, al cual asistí, que me han recordado mi participación activa, durante más de una década, en un grupo comunitario eclesiástico, la AGESCI (Asociación de los Scout Católicos Italianos). Como en el caso de los grupos yajeceros de Bogotá, los scout católicos italianos hablan su jerga, se encuentran en reuniones que no son públicas, tienen características sectarias (también si sería imposible hablar, en estos dos casos, de sectas) y el ingreso en la comunidad ocurre por cooptación. A pesar de la distancia ideológica que separa estas dos realidades, es por lo menos sorprendente encontrar tantas similitudes...

Conclusiones en un paseo por el Museo del Oro

Y para seguir las huellas de Michael Taussig y de Gerardo Reichel-Dolmatoff -dos antropólogos no colombianos que amaban pasearse por los corredores del Museo del Oro de Bogotá cuando necesitaban poder reflexionar en silencio, a la sombra de la

historia- he decidido, yo también, regalarme una visita a la increíble colección de orfebrería prehispánica que allá está conservada. La visión de su interminable exposición de piezas dedicadas al “vuelo chamánico” y a la figura del chamán en los tiempos precedentes a la Conquista es impactante. Han cambiado mucho, sin duda, las atribuciones de estos sanadores, ya que antes eran considerados el “centro del mundo” por los miembros de sus comunidades, pero se debe admitir que el papel desempeñado actualmente no es exactamente lo que tradicionalmente se les había conferido. Hace algunos años el antropólogo británico Piers Vitebsky (1995) escribió que el chamanismo era un fenómeno “camaleónico” y “elusivo”, que se encontraba ante el reto de encontrar su lugar en el mundo capitalista, en la aldea global. Como hemos observado, y como en el caso de otras formas de conocimiento indígena, el chamanismo ha aprendido a adaptarse a nuestra posmodernidad y, sin duda alguna, se ha sabido disfrazar muy bien para sobrevivir.

Bibliografía

- Avvakum, P. (1938). *La vie de l'archiprêtre Avvakum, écrite par lui-même*. París: Gallimard
- Burroughs, W.; Ginsberg, A. (1971). *Las cartas del yajé*. Buenos Aires: Signos.
- Castaneda, C. (2001). [1968]. *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. México D.F.: FCE.
- Crossmann, B. (2004). *Les clés de la santé indigène*. París: Balland.
- Davis, W. (2009). *El Río*. México D.F.: FCE.
- Devereux, G. (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México D.F.: Siglo XXI.
- Dobkin de Rios, M. (1994). “Drug tourism in the Amazon”. *Newsletter of the Society for the Anthropology of Consciousness*, 5 (1), 16-19.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. New York: Pantheon.

Fericgla, J. (1997). *Al traluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Barcelona: Los libros de la liebre de marzo.

Furst, P. T. (1992). *Los alucinógenos y la cultura*. México D.F.: FCE.

Furst, P. T. (1994). "An overview of shamanism". En G. Reaman y J. S. Day (Eds.). *Ancient traditions: shamanism in Central Asia and the Americas*. (pp. 1-28). Niwot: University of Colorado Press.

Herder, J. G. (1959). [1785]. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires: Losada.

Holmer, N. M.; Hassen, H. (1947). *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*. Göteborg: Göteborgs Ethnografiska Museum.

Lévi-Strauss, C. (1969). [1949]. "La eficacia simbólica". En C. Lévi-Strauss. *Antropología estructural*. (pp. 168-185). Barcelona: Eudeba.

María, S.; Estrada, A. (2003). *Vida de María Sabina, la sabia de los hongos*. México D.F.: Siglo XXI.

Mauss, M. (1970). *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. London: Cohen & West.

Narby, J.; Huxley, F. (Eds.). (2005). *Chamanes a través de los tiempos*. Barcelona: Kairós.

Ott, E. (1995). "Ethics and the Neo-shaman". En Tae-gon Kim y Mihaly Hoppal (Eds.) *Shamanism in performing arts*. (pp. 243-252). Budapest: Akademiai Kiado.

Pinzón C. (1988). "Violencia y brujería en Bogotá". *Boletín cultural y bibliográfico*, 16(25), 6.

Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Bogotá: Siglo XXI.

Reichel-Dolmatoff, G. (2005). *Orfebrería y chamanismo: un estudio iconográfico del Museo del Oro del Banco de la República de Colombia*. Bogotá: Villegas.

Salak, K. (2006). "Hell and back". *National Geographic Adventure*, (march), 54-58.

Sanín, A.; Sánchez, J. D.; Chalela, S. (2006). *Bogotá bizarra. La única guía para perderse*. Bogotá: Aguilar.

Schultes, R. E.; Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México D.F.: FCE.

Sombrun, C. (2006). *Aprendiza de chamán*, Madrid: RBA.

Sontag, S. (1996). "El antropólogo como héroe". En Sontag, S. (Ed.). *Contra la interpretación*. (pp. 13-28). Madrid: Santillana.

Talamonti, A. (2001). "Dissociazione psichica e possessione. Note su de Martino y Janet". *Antropologia*, I (1), 54-76.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.

Uribe, C. A. (2002). *El Yajé como sistema emergente: discusiones y controversias*. Documento CESO, 33. Bogotá: Universidad de Los Andes.

Uribe, C. A. (2003). "Magia, brujería y violencia en Colombia". *Revista de Estudios Sociales*, 15, 59-73.

Vélez, A.; Pérez, A. (2004). "Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia". *Adicciones*, 16 (4), 323-334.

Vitebsky, P. (1995). "From cosmology to environmentalism: shamanism as local knowledge in a global setting". En R. Fardon (Ed.). *Counterworks: managing the diversity of knowledge*. (pp. 182-203). Londres: Routledge.

Wasson, R. (1957, mayo, 13). "Seeking the magic mushroom". *Life*, 44-59.

Weiskopf, J. (2002). *Yajé. El nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas.