

**Desenmascarar lo “alternativo”: empresarios de sí y la búsqueda de ayahuasca en la  
Amazonía**

**Nicolás Botero Correal**

**Trabajo de grado como requisito para optar por el título de antropólogo.**

**Dirigido por:  
Giovanna Micarelli**

**Departamento de Antropología  
Facultad de Ciencias Sociales  
Pontificia Universidad Javeriana.  
Bogotá D.C. 2020**

## Agradecimientos



*A la hermosa familia Kamëntsa del Valle de Sibundoy, que me acogió como a un hijo. Aslepay por su tiempo, por su risa ante todo y por su acogida siempre amorosa.*

*A las otras familias Kamëntsa que me abrieron las puertas de sus hogares con amor.*

*A Cris, al Flaco, a Majo, gracias por el compartir, por su palabra y su acción en torno a las preguntas que nos atraviesan.*

*A Giovanna por las charlas, por sus comentarios precisos y su acompañamiento en el trabajo.*

*A mi padre y a mi madre, por su dedicación y amor, por la entrega incondicional en cada acto de su vida.*

*A mi hermano y mi hermana, por una vida de compañía, por el juego y la risa, por enseñarme la unión.*

*A Lina por ser madre de Gerónimo o María Paz, por gestar nuestra semilla en tu vientre, por ayudarme a “darme cuenta” de tantas cosas que no veía antes de tu llegada. Te amo profundamente.*

## Índice

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>4</b>
El conocimiento de sí y el conocimiento social: deconstruyendo certezas .....	4
<b>Parte I</b> .....	<b>12</b>
Alternativas no alternativas.....	12
Un totumo de remedio.....	13
Sensibilidades del Atlántico Norte:.....	15
Del terror por el Otro a la diferencia consumible.....	16
El espíritu posmoderno del capitalismo cultural .....	22
<b>Parte II</b> .....	<b>30</b>
El empresariado de sí.....	30
Desnudamiento voluntario .....	30
El productor de la experiencia neochamánica.....	33
Autosanación chamánica: psicologización del consumo de ayahuasca .....	37
<b>Parte III</b> .....	<b>43</b>
La distinción .....	43
Llegó un vecino, diciendo que un fulano le andaba robando los animales:.....	45
Después de servirme conejo y cuy, me contó una historia de su juventud .....	51
Que si no rezaba iba a quedar cojo y manco .....	53
<b>Conclusión</b> .....	<b>57</b>
Identidades restrictivas: el sujeto indiferenciado y el otro folclórico. ....	57
Pensando desde el aislamiento: en defensa de la desilusión. ....	60
<b>Bibliografía</b> .....	<b>64</b>

*Taita ¿Cómo está?*

*Aquí vea.*

*¿Qué cuenta?*

*Aquí no más.*

*Hablando con otros viajeros: Contábamos la tristeza profunda. Buscábamos el propósito de la vida, la discusión trascendental, la palabra idealizada, la fantasía invisible. Mientras tanto:*

*Taita ¿Qué más?*

*Aquí vea, tomando una cerveza.*

## INTRODUCCIÓN

### **El conocimiento de sí y el conocimiento social: deconstruyendo certezas**

Hoy, quienes estamos inmersos en este mundo extraño que es la ciencia social y en concreto la antropología, nos enfrentamos a una disyuntiva obligatoria. Conscientes del peligro de la reproducción del *nicho del salvaje* (Trouillot, 2011) a manos de nuestro quehacer, y sabiendo que no podemos ser indiferentes a nuestra posición en el intrincado mundo que estudiamos, surge la inquietante cuestión de cómo proceder ¿Cómo hacer para que el tic tac de nuestro tecleo no violente al violentado a partir de una hipocresía redentora o una indiferencia del investigador con respecto a su lugar en el campo? Pero, a la vez ¿Cómo hacer para que la reflexividad a la que nos vemos abocados no resulte en un ejercicio narcisista centrado en la descripción de la propia experiencia?

Creo, con Bourdieu, que la ciencia social puede tener para el sociólogo o antropólogo “una función clínica, hasta terapéutica... [en cuanto permite a este] una comprensión de sus propias condiciones sociales de producción y de la posición que ocupa en el mundo social” (Bourdieu, 2000, p. 101). En este sentido, la investigación no debe naturalizar nunca la posición del sujeto académico que busca objetivar un determinado problema. De acuerdo con Renan Silva (2012), el proceso de investigación consiste en

desestabilizar –por así decir– una creencia, hacer que pierda su carácter de verdad natural, obvia e indiscutible, y traerla al terreno de la duda y hacerla objeto de debate, aunque ese desplazamiento entrañe consecuencias para el sujeto –individual o colectivo–, que ve de esta forma en peligro un soporte de su existencia. (Silva, 2012, p. 21)

Por ello, la primera instancia del trabajo, que sirve a la vez como introducción al problema, busca deshacer los pasos dados, ser consciente de la viga en el ojo propio, y dar a conocer al lector cómo y por qué fui a dar en el primer semestre del 2018 al Valle de Sibundoy, en el Departamento del Putumayo, Colombia.

Para dicho propósito tendré que remontarme inicialmente a una clase en la cual discutimos las transformaciones de una antropología que desde finales de 1960 empezó a cuestionar su condición colonial y a replantearse su objeto tradicional de estudio. En este contexto, abordábamos, en diálogo con la filosofía contemporánea y la sociología, los procesos de construcción de nuevas problemáticas de las sociedades complejas, la modernidad tardía y el capitalismo global de nuestra época. En medio del proceso de pensamiento suscitado por la clase, retumbaba en mí la pregunta por la inestabilidad psicológica y emocional de la sociedad actual, por los trastornos de depresión y ansiedad que han llegado al punto de ser considerados epidémicos. Byung-Chul Han y Gilles Lipovetski son dos de los autores leídos en la clase, que se preguntan por esta *Sociedad del cansancio* (Han, 2012), por esta *sociedad de la decepción* (Lipovetski & Richard, 2008).

Cabe resaltar que el interés por el fenómeno del cansancio no nacía de una distancia curiosa, sino de una subjetividad permeada por este. En ese momento, entonces, me preguntaba por el cansancio a la vez que buscaba soluciones al inconformismo que atravesaba mis días. Y precisamente, en medio de este inconformismo fui a dar a algunos lugares donde más inconformes ponían al descubierto sus emociones, trastornos y búsquedas.

En charlas grupales con un psiquiatra conocí a otros que eran medicados con ansiolíticos y antidepresivos. En una empresa de “Coaching” repleta de frases de auto ayuda como “eres imparable”, “eres el emprendedor de tu vida”, “se feliz”, “ve detrás de tus sueños”, conocí a otros tantos que pagaban bastante dinero para recibir charlas que ayudaran a optimizar el nivel emocional, económico y mental de los suscritos. Finalmente, después de haber tenido una experiencia trascendental con ayahuasca, en el año 2018, aproveché el lapso de las prácticas universitarias para alejarme de la gran ciudad y continuar en un proceso de sanación. Viajé al Valle de Sibundoy, en el Departamento del Putumayo, en busca de una experiencia transformadora a través de la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*). Allí también encontré muchos viajeros provenientes de diferentes partes del mundo, que buscaban sanarse y encontrar un alivio a sensaciones que llevaban consigo.

Todos estos lugares son apenas una muestra de la gran variedad de escenarios a los que acuden en la actualidad cada vez más personas, ya sea para sanar trastornos depresivos y

demás trastornos psicológicos, o, para encontrar una estabilidad en sus vidas, un sentido, un lugar de referencia, de integración comunitaria, en donde puedan aliviar la angustia, el caos, la incertidumbre y el vacío (Lipovetski & Richard, 2008).

En el estudio de estos escenarios el antropólogo puede ayudar a la comprensión de este ánimo generalizado, puede ayudar a develar qué hay detrás de esta incertidumbre, puede indagar qué palpita detrás de estas búsquedas. En el caso del presente trabajo, la investigación recae sobre un fenómeno creciente que tiene lugar en uno de los escenarios a los que también yo acudí en busca de sanación. El fenómeno de los viajeros de diferentes partes del mundo que acuden al Valle de Sibundoy, en la Amazonía colombiana, o a Iquitos, en la Amazonía peruana, en busca de una experiencia sanadora a través de la ayahuasca.

Pero ¿cómo virar la mirada antropológica hacia un fenómeno del que participó el investigador, sin caer en una descripción acrítica de la propia experiencia? ¿Cómo lograrlo sin caer en una legitimación del propio lugar? En primera instancia, es importante llevar a cabo un proceso de investigación que haga entrar en crisis el conjunto de respuestas que el investigador da por sentadas. Es prioritario llevar a cabo un autoanálisis entendido como un examen crítico de las relaciones profundas que el investigador sostiene con sus temas y problemas de investigación (Silva, 2012); no es, por ello, un ejercicio autobiográfico, ni autoetnográfico.

Así, surge la necesidad de utilizar la objetivación participante, antes que la observación participante, como herramienta de apoyo para la investigación. Esta metodología propuesta por Bourdieu, tiene como objeto explorar “no “la experiencia vivida” del sujeto cognoscente, sino las condiciones sociales de posibilidad (entonces los efectos y los límites) de esta experiencia y, más precisamente, del acto de objetivación” (Bourdieu, en Clavijo & Ramírez, 2015, p. 88). Creo que el acto de objetivarse es una responsabilidad del científico social; el hecho de dudar de sí mismo pone de relieve que quien objetiva “está asediado por pre-construcciones, al igual que todo el mundo social” (Clavijo & Ramírez, 2016, p. 153). Es un ejercicio que pone en cuestión la “autoridad” del investigador y obliga a un reconocimiento que es a la vez humilde y constructivo.

Este trabajo deconstructivo, ha sido facilitado por varios investigadores, entre los que se destacan Caicedo (2015) (2009), De la Torre (2014), Sarrazín (2011)(2015)(2017) y Suárez (2015) (2017) (2018) , que en sus trabajos sobre neochamanismo, nueva era, transnacionalización de las religiones, etc, ya han objetivado estas búsquedas y a sus protagonistas. En la medida en que los argumentos de dichos autores me causaban incomodidad, encontraba un lugar de deconstrucción, una oportunidad de cuestionar la posición del viajero en el mundo social, nuestra posibilidad de viajar, la forma de aproximarnos a la alteridad, y en general, las condiciones sociales y económicas que nos posibilitaban viajar en busca de una experiencia trascendental y sanadora con la ayahuasca. En este sentido, para elaborar este trabajo fue necesario tomar distancia de las ideas que llevaba conmigo cuando viajé al Valle de Sibundoy en lo que denominaba “una búsqueda espiritual”. De cierta forma hay un yo ahora que observa al yo de hace dos años. Fue necesario cuestionar las propias lógicas con las que estuve en campo. Así pues, los relatos de las experiencias propias tienen un valor en la medida en que son una herramienta de autoanálisis y de análisis de los otros viajeros que se enuncian bajo las mismas lógicas.

La investigación constó de dos periodos en Putumayo. El primer periodo comprendió desde febrero del 2018 a mayo del mismo año. Este fue el lapso en que aproveché el periodo de prácticas para ir en busca de una experiencia transformadora a través de la ayahuasca. Aunque ese era un interés que me atravesaba y limitaba la mirada crítica, iba con el compromiso de desarrollar un artículo investigativo sobre los viajeros y en especial sobre estas búsquedas como respuesta al cansancio epidémico del que hablan algunos filósofos contemporáneos. Así pues, las narraciones de las experiencias vividas en ese lapso, e incluso el artículo escrito en ese momento, se convirtieron en documentos de análisis en mi posición actual. El segundo periodo estuve en dos lugares: en el Valle de Sibundoy visitando a la familia que me recibió en mi primera estadía, y en la selva del bajo Putumayo, en Puerto Limón, en el espacio de sanación de una curandera conocida. Esta segunda estadía comprendió los meses de marzo y abril del 2019.

Después de este segundo periodo empezó el verdadero trabajo investigativo, el desarme, las preguntas incómodas ¿Es realmente el consumo de ayahuasca en la Amazonía una postura alternativa a Occidente? ¿Acaso ese escenario no está atravesado por relaciones de poder,



por asimetrías estructurales? ¿Cómo estas asimetrías se reflejan en nociones encontradas de salud y enfermedad? ¿Cuáles son las condiciones socioeconómicas que dan acceso al consumo de este tipo de experiencias? A medida que indagaba en estas preguntas, encontraba cada vez más datos que evidenciaban que la participación en el ritual de la ayahuasca por parte de extranjeros en la Amazonía, responde más a una forma de autoproducción propia del neoliberalismo, que a un aprendizaje a través de las prácticas tradicionales de los indígenas ayahuasqueros. Este hecho problematizaba mi hipótesis inicial, a saber, que el auge de estas prácticas respondía al cansancio epidémico de la era contemporánea. Todo el fenómeno, empezaba a parecerse más a una nueva reproducción de las mismas geografías de poder, a partir, de un nuevo espíritu del capitalismo.

Así que me vi obligado relacionar el fenómeno de los viajeros que buscan ayahuasca en la Amazonía con la consolidación del capitalismo neoliberal y el empresariado del yo. En este sentido, se abrían nuevas rutas para la investigación. Para responder a ese cuestionamiento era importante indagar los discursos sobre la otredad en el marco de la transformación del capitalismo a un espíritu posmoderno, analizar el discurso del empresariado de sí, presente en las narrativas de los viajeros y en los sitios web que publicitan retiros con ayahuasca, y contrastar el acercamiento que tienen los viajeros a la ayahuasca con el que tienen los indígenas y campesinos locales.

En este sentido, la presente investigación responde a la necesidad que exponía el antropólogo haitiano Michel Rolph Trouillot (2011), de hacer trabajos antropológicos y etnográficos que ofrezcan nuevas perspectivas, que ayuden a cuestionar el mundo simbólico en el que se basa la otredad. Estudiar escenarios en los que se evidencie que la construcción del “Otro”, ha sido parte del mismo proyecto que creó “Occidente”. Al cuestionar profundamente una dicotomía insustentable hoy, como lo es la de autor/nativo, debe mostrarse cómo se reproducen en diferentes escenarios las geografías de poder que ponen al Atlántico Norte como lugar de enunciación universal (Trouillot, 2011). Para llevar a cabo este trabajo analítico, hubo algunas herramientas que fueron de gran ayuda.

Durante los dos periodos que estuve en Putumayo presencié y registré experiencias que permitían hacer un análisis del fenómeno de los viajeros que van a la Amazonía en busca de

ayahuasca, sin embargo, sentía que los datos recogidos no eran suficientes para arrojar conclusiones. Por esta razón, se hace primordial la obra del investigador Carlos Suárez Álvarez (2015), quien ha realizado un trabajo por más de diez años en Iquitos, un lugar no muy lejano al Valle de Sibundoy, en donde el fenómeno de la búsqueda de ayahuasca por parte de viajeros del mundo se encuentra aún más expandido que en el Valle de Sibundoy. Su trabajo titulado “Ayahuasca, Iquitos y Monstruo Voraz”, consiste en una serie de libros multimedia sobre el chamanismo ayahuasquero en Iquitos y los efectos de la globalización. Suárez realiza varias entrevistas tanto a viajeros provenientes de distintas partes del mundo que vienen a la Amazonía en busca de ayahuasca, como a curanderos y demás miembros de las comunidades indígenas que habitan Iquitos. El material recogido y el trabajo realizado por Suárez durante más de diez años, son un complemento importante a los datos recogidos por mí durante los seis meses que estuve en Putumayo. Los libros multimedia pueden encontrarse en el sitio Web del investigador<sup>1</sup>.

El trabajo de Suárez es primordial en cuanto permite que la presente investigación no se centre únicamente en los viajeros que conocí cuando estuve en el Valle de Sibundoy sino también en aquellos que acuden a Iquitos. Al encontrar varias coincidencias entre los viajeros que yo conocí y los entrevistados por Suárez, se evidencia qué temas son comunes a la mayoría de viajeros, lo cual da consistencia a la investigación. El material recopilado por Suárez es una fuente secundaria que permite analizar la posición de muchos viajeros que comparten motivaciones, expectativas y decepciones con los viajeros que yo conocí en el Putumayo. Aunque algunas dinámicas locales determinan que la ceremonia de yagé, o ayahuasca, sea diferente en estos dos lugares, la posición socio-económica de los viajeros, su forma de acercarse a la alteridad y a la medicina indígena, el hecho de que ambos lugares sean promocionados en la web como parte de la Amazonía, entre otros factores, hace que la investigación mantenga su foco a través de una comparación entre los contextos de la Amazonía colombiana (Valle de Sibundoy) y la Amazonía peruana (Iquitos). A lo largo del trabajo hago referencia a los viajeros que van a la Amazonía, para referirme especialmente a quienes acuden a estos dos lugares. También en otros lugares del Amazonas se ve este

---

<sup>1</sup><http://www.ayahuascaiquitos.com/>

fenómeno, sin embargo, la mayoría de fuentes primarias o secundarias que contempló esta investigación corresponden a los dos lugares mencionados.

Finalmente, el análisis de la web y de productos audiovisuales es una metodología importante para esta investigación. Siendo el fenómeno de la búsqueda de ayahuasca tan promulgado y buscado en la actualidad, es fácil encontrar diferentes documentales y lugares en la web en los que se ofrecen experiencias chamánicas, o grupos a los que pertenecen personas en busca de sanación con plantas ancestrales. Una de las características más distintivas de la sociedad actual es la hipertransparencia comunicativa (Han, 2013), la cual se pone de manifiesto con miles de millones de usuarios en las redes sociales que ponen al descubierto la vida privada, que comunican sus gustos, que se inscriben en grupos digitales y encuentran en estas redes información sobre cualquier tema. De hecho, varias de las personas que encontré en el Valle habían investigado en internet antes de realizar sus viajes, y en casos, a través de las redes sociales empezó la experiencia que los llevó a viajar. Así pues, el análisis de la web y los productos audiovisuales es también una herramienta metodológica que permite indagar en las dinámicas del fenómeno a estudiar. Las páginas web de centros de sanación con ayahuasca, los sitios en internet en los que se promocionan experiencias con ayahuasca en la Amazonía, los testimonios de muchos viajeros que se encuentran en las páginas de los albergues ayahuasqueros y en youtube, las páginas de algunos empresarios extranjeros que ofrecen conocimientos o experiencias vinculadas a la ayahuasca, son algunos de los espacios en la red en los que indagué para profundizar en el análisis.

Se ha denominado neochamanismo, o chamanismo occidental moderno, al estudio de las prácticas actuales en las cuales hay una apropiación y resignificación del saber indígena a partir de un ideal espiritual propio de occidente (Caicedo, 2009). La mayoría de estos trabajos ha estudiado las prácticas chamánicas que han sido sacadas de su contexto tradicional, ya sea porque curanderos de distintas comunidades indígenas llevan sus medicinas a otras ciudades de su país de origen, o porque las medicinas y/o los curanderos son llevados fuera del país para celebrar ceremonias en otros lugares del mundo. Por el contrario, aparte de la investigación realizada por Suárez (2015), son pocos los trabajos que estudian el fenómeno de los viajeros que acuden desde distintas partes del mundo a los contextos tradicionales para consumir las medicinas indígenas. En este sentido, la presente investigación es precursora,

en cuanto aborda en los contextos tradicionales, las motivaciones, expectativas e ideales de quienes viajan a la Amazonía en busca de ayahuasca.

## **Parte I**

### **Alternativas no alternativas**

*Así me veo en el recuerdo: yendo al Valle de Sibundoy en medio de mi cansancio. La práctica universitaria fue un pretexto para irme y adentrarme en mis preguntas ¿Qué encontré? colombianos, argentinos, uruguayos, suizos, franceses, polacos y muchos más provenientes de otras partes, todos nosotros, buscando un chamán, un remedio que nos ayudase en nuestra búsqueda. Por otro lado, los de adentro: indígenas Kamëntsa e inganos, campesinos y colonos, todos ellos, al parecer acostumbrados a ver Squenas (no indígenas) que viajan al Valle en busca de ayahuasca. Luego, en las malocas, en las ceremonias, todos estos actores juntos, recibiendo del chamán un totumo de remedio.*

En la época de la conquista, las gentes que habitaban en la selva espesa del “Nuevo continente” fueron masacradas y catequizadas por los conquistadores. En la actualidad, *viajeros* de diferentes lugares del mundo buscan en los mismos parajes la sabiduría que guardan esos “otros”. Los buscan para encontrar una transformación, una experiencia profunda y trascendental que les es negada en la cultura materialista y desencantada de la que provienen. Ya sabemos bien quienes fueron los que desembarcaron y emprendieron su conquista allá en el siglo XV. Pero ¿Quiénes son estos *viajeros* que llegan hoy en día a la Amazonía buscando la sabiduría y el remedio de un chamán?

Aunque las causas que motivan a personas de distintas partes del mundo a viajar en busca de ayahuasca no son homogéneas, si pueden encontrarse algunas constantes. Dichas constantes son la base analítica del trabajo. Utilizo la categoría de *viajeros* para referirme a quienes cumplen con algunas de las siguientes condiciones: personas de diferentes países del mundo o incluso de las mismas ciudades en Colombia, que asumen el viaje a la Amazonía como una oportunidad de “alejarse de occidente”, de encontrar una alternativa al materialismo de la vida moderna. Por otro lado, turistas que buscan la ayahuasca para tener una experiencia transformadora y describen dicha experiencia a partir de un discurso terapéutico de sanación del yo. Finalmente, aquellos que tras tener la “experiencia” utilizan el aprendizaje para aumentar su capital humano, para auto-regularse y auto-producirse. Estas condiciones no son

excluyentes entre ellas, las personas en las que se fija esta investigación, pueden cumplir con una o varias de ellas. En este sentido, aquellos que también se encuentran en las ceremonias de ayahuasca y no se acomodan a estas condiciones, desde viajeros con enfermedades concretas (no psicológicas), hasta los indígenas y campesinos locales, son abordados únicamente como punto de comparación frente a los *viajeros*.

En este primer capítulo, parto de la oposición que muestran algunos viajeros hacia “occidente” y la “modernidad”. Quiero mostrar cómo estos universales nacidos y consolidados como proyectos desde el Siglo XVI en el Atlántico Norte, al ser dados por sentado por los viajeros, les imposibilitan darse cuenta que sus prácticas, contrario a ser alternativas, reproducen la ideología posmoderna del capitalismo contemporáneo. En este sentido, también hago una revisión del lugar que ha tenido el “otro” lejano, el chamán, en diferentes momentos de la historia del Atlántico Norte, con el fin de identificar en qué momento y de qué manera se da una mutación en el espíritu del capitalismo que permite comprender el fenómeno de los viajeros que acuden a la Amazonia en busca de ayahuasca.

### **Un totumo de remedio**

Adam siempre debía agacharse para entrar a la casa de Taita Miguel, debía agacharse para entrar en la cocina y en casi todas las entradas de las casas de la vereda de San Félix en el Valle de Sibundoy. Este gesto causaba mucha gracia a las nietas y las hijas del Taita, para quienes Adam era demasiado alto; él también reía. Es polaco, dejó la arquitectura en los últimos semestres de la carrera que cursaba en Barcelona. Se dedicó a viajar por Europa en una casa andante y cuando nos encontramos llevaba unas pocas semanas en Sibundoy, su primer destino en América Latina. Mientras navegaba en Facebook se encontró con el “espacio de sanación espiritual” de un taita en las montañas de Sibundoy, y decidió que ese viaje era lo que él necesitaba. Adam buscaba un rumbo, buscaba respuestas de qué hacer en la vida. No creía más en la idea de graduarse y trabajar como arquitecto, quería una alternativa, algo más profundo para su camino, una razón de ser. Por eso esa noche recibía del Taita un totumo de remedio. Después hablaremos de por qué se encontraba defraudado.

Joe, un estadounidense de padres colombianos que está radicado en Iquitos, hasta hace poco era socio de un hostel en el que ofrecía ayahuasca con la guía de un curandero local. Joe es

una de las personas entrevistadas por Carlos Suárez en su trabajo “Ayahuasca, Iquitos, Monstruo Voráz”. Joe cree que está rompiendo el molde, marcando la diferencia. Se cansó de las condiciones de vida en Estados Unidos, dejó de agradecerle estudiar en una prestigiosa escuela de medicina en California, se cansó de los antidepresivos. Tras graduarse, buscó en la psicodelia, en el peyote, y luego en Iquitos buscó en el yagé y algo encontró. En compañía de una artista y de un curandero local montaron el centro de sanación Nihue Rao (Suárez, 2015).

También en Iquitos Suárez encontró a John y a Nicki:

John y Nicki parecen una pareja feliz. Un año atrás tenían buenos trabajos en Estados Unidos, él como fiscal y ella como programadora, pero decidieron dejarlo y emprender un viaje alrededor del mundo. No se consideran turistas: cuando les pregunté la razón de su viaje, John contestó que estaban en búsqueda espiritual. Se les ve radiantes (Suárez, 2015).

“Una búsqueda espiritual”, “una razón de ser”, “una alternativa”, “algo más profundo” dicen todos ellos que es la razón de viajar al Amazonas. Suárez escribía antes de una ceremonia de ayahuasca en un centro de sanación al que asistían cinco estadounidenses, dos irlandeses, un israelí, un brasileño y un inglés:

Solo dos han viajado a Iquitos para solucionar un problema de salud concreto. Para los demás (...) lo que los ha llevado a Kapitari [nombre del centro de sanación] no es tanto una enfermedad concreta como una inquietud espiritual, el sentimiento de que en su vida repleta de objetos falta algo valioso (e inefable): un sentido, un norte, una razón de ser. En la sociedad materialista de la que proceden se niega la existencia de ese supuesto mundo espiritual. (Suárez, 2015)

Y ¿Qué diría de mí una suerte de antropólogo que me viera en esos días? Viajero bogotano, de clase acomodada. Después de varios semestres de antropología en una de las más costosas universidades privadas del país, no se hallaba feliz en el mundo académico, no le veía un sentido real, quería un camino más profundo y dejar la carrera. Sin embargo, sus padres

insistieron en que acabara sus estudios. Después de tener una experiencia transformadora con la ayahuasca en un pueblo de Cundinamarca, decidió elegir de destino para sus prácticas universitarias el Valle de Sibundoy. Quería seguir sanando con el yagé para encontrar un sentido más profundo en la existencia.

Estos casos son algunos entre varios. Todos tienen algo en común, inconformes han tomado la decisión de dejar atrás un estudio o un trabajo en una gran ciudad. Es una constante: se han cansado de una vida demasiado racional o materialista y por ello han viajado a buscar algo “lejano” a ese mundo: un chamán y un totumo de remedio, un remedio de la selva. Su viaje suele relacionarse con una ruptura con valores que atribuyen a *occidente*. Al igual que los casos anteriormente nombrados, muchas de las personas entrevistadas por Sarrazin (2015), Caicedo (2015) y otros autores que estudian el tema del “neochamanismo”, acompañan la valoración positiva de las culturas indígenas con:

críticas explícitas contra “nuestra cultura”, “Occidente”, “la modernidad” o su “Progreso”, el cual estaría destruyendo los saberes ancestrales, así como destruye los recursos naturales y no presenta formas de “vida sana”. Se trata, como se ha observado en otros países del mundo, de la búsqueda de una “alteridad espiritual” (Benveniste, Hernandez y Selim 2004; Pons 2004) que contrarreste las tendencias... demasiado “destructoras”, “materialistas” o “deshumanizantes” de la cultura moderna. (Sarrazin, 2015, pág. 8)

### **Sensibilidades del Atlántico Norte:**

La ruptura con los valores materialistas de “occidente”, el reproche a ese mundo que no da lugar a trascendencia alguna es la razón principal que motiva a miles de extranjeros para emprender su viaje al Amazonas. Sin embargo, lo más obvio no parece ser cuestionado por ellos. Aunque sea desde la crítica, “occidente” se sigue dando por sentado. Conceptos como “occidente”, “modernidad”, “desarrollo”, a los cuales se opone el viajero, son “palabras que el Atlántico Norte experimenta en una escala universal que ha contribuido a crear. Los universales noratlánticos son particulares que han obtenido un grado de universalidad,



pedazos de historia humana que se han convertido en estándares históricos” (Trouillot, 2011, pág. 87). Por ello, para el estudio del fenómeno de los viajeros que acuden masivamente a la Amazonía, es primordial desnaturalizar estos universales. De acuerdo con Trouillot (2011), para referirse a “occidente”, sería preferible hablar del Atlántico Norte, tanto por una precisión geográfica como para poner de relieve que “occidente” debe ser entendido, no como un lugar sino como un proyecto, no como una geografía real sino como una geografía de la imaginación que, dicho sea de paso, ha estado siempre acompañada de una geografía de la administración. Una geografía de la imaginación que desde que se puso a andar en el siglo XVI, necesitó siempre de un “nicho del salvaje” (Trouillot, 2011), de un lugar “otro” para legitimarse.

Conectados por siglos de relacionamientos, desde la conquista española, pasando por la violencia catequizadora y la explotación y masacre en la bonanza cauchera, el vínculo entre el Atlántico Norte y el Amazonas ha estado marcado por la violencia, la colonización, la muerte, el terror y la curación. Escalofriante reflejo del comportamiento aniquilador hacia la otredad, las masacres y demás violencias infringidas a indígenas en la Amazonía en diferentes momentos de la historia, son apenas un lugar de los muchos en donde el Atlántico Norte se impuso a través de la fuerza y el terror. Sin embargo, la imaginación que recaía sobre ese lugar “otro” ha sufrido una evidente transformación en las últimas décadas. Reflejo de ello son la cantidad de viajeros que acuden a la Amazonía en una “búsqueda espiritual”, “. Para identificar dicha transformación en la imaginación del Atlántico Norte, es preciso revisar algunas diferencias entre las dinámicas del chamanismo en la Amazonía presenciadas por mí y por Carlos Suárez, y el descrito por Taussig (2002) en su obra *Chamanismo Colonialismo y el hombre salvaje*.

### **Del terror por el Otro a la diferencia consumible**

Michael Taussig es uno de los personajes más influyentes de la antropología posmoderna. Taussig estuvo en el Putumayo entre 1969 y 1985 estudiando el chamanismo, sin embargo, el escenario que él presenta es bien diferente al que se aprecia en la actualidad. Taussig (2002) escribía en su libro *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*:

Odiados y temidos, objeto de desprecio, pero también de asombro, con el mal entendido como esencia física de sus cuerpos, son también, claramente, objetos de creación cultural, la pesada quilla de mal y de misterio que estabiliza ese navío y ese derrotero que son la historia de occidente. A la guerra fría añadimos los comunistas. A la bomba de tiempo cuyo tic tac amenaza la familia nuclear, añadimos las feministas y los homosexuales. Los militares y la Nueva Derecha, como los conquistadores de ayer, descubren el mal que le han achacado a esos extraños, e imitan el salvajismo que les achacaron (Taussig, 2002, p. 31).

La hostilidad propia de la modernidad puede verse en su máxima expresión, precisamente, en el boom del caucho que es abordado por Michael Taussig en su etnografía experimental citada anteriormente. De hecho, el texto de Taussig es una respuesta también al colonialismo académico, hace parte de la respuesta posmoderna de los años ochenta y noventa a la cara nefasta de la modernidad.

A finales del siglo XIX y principios del XX, la entrada del capitalismo en la Amazonía llevó al nacimiento de la “cultura de terror” que expone Taussig (2002). Entre 1900 y 1920 la población indígena de las tierras bajas del Putumayo fue masacrada y diezmada a manos de la empresa peruano-bitránica “Casa Arana” (Taussig, 2002). El salvajismo con el que invistieron los colonos blancos a los indígenas de la Amazonía, durante la explotación de caucho, hacía del nativo de las selvas un lugar de proyección. Le temían por sus saberes de la selva, por “caníbal”, por su poder como brujo, y, en el terror que sentían hacia ese “salvaje” cimentaban la violencia que le infringían. Pero esa alteridad, muestra Taussig, no solo provocaba el terror de los colonos, también era lugar de curación. Los blancos desconocían el medio selvático en el que se movían, acudían al mismo indígena al que tanto temían para curarse: “acudir a los indios por su poder curativo y matarlos por su salvajismo eran cosas no muy alejadas” (Taussig, 2002, p.136). Hacia finales del siglo XIX y principios del XX, muchas de las imágenes que circulaban sobre la Amazonía y sus habitantes eran terroríficas. Alfred Simson, por ejemplo, decía que viajar a la Amazonía era emprender una travesía desde la civilización hacia el propio infierno, con jaguares, serpientes y tribus salvajes y asesinas (Taussig, 2002).

En la actualidad, las imágenes que circulan en las librerías y en la red, al igual que la postura de los viajeros que nombré anteriormente, parecen ser diametralmente opuestas a la que describe Taussig. Los viajeros quieren irse del infierno de la civilización hacia un lugar cercano a la naturaleza. Un lugar donde puedan sanarse con un indígena que no es salvaje ni asesino, sino sabio. Las páginas web que ofrecen viajes a la Amazonía para consumir ayahuasca, muestran la selva como un lugar para “ayudarte a conectar con lo más profundo y auténtico de ti”<sup>2</sup>, como un lugar para un encuentro espiritual consigo mismo. Una página web de un individuo que un día fue viajero y hoy es dueño de una de las más grandes empresas de sanación con ayahuasca, invita a sus clientes con frases como estas: “Viajaremos físicamente a la selva, pero interiormente al núcleo de nosotros mismos” o “Iremos a encontrarnos con chamanes, pero por dentro el encuentro será con el ser interior”<sup>3</sup>. Otro ejemplo, que permite ver con claridad los grandes cambios que ha habido en las proyecciones que se hacen desde el Atlántico Norte sobre los indígenas del Amazonas y sus prácticas chamánicas, se encuentra en el sitio web de un centro de sanación en Iquitos en el que se ofrecen experiencias “con ayahuasca en la selva amazónica, para sanar su alma”<sup>4</sup>.

Hoy el extranjero que viaja también hace del indígena un lugar de proyección, pero ya no le teme, lo busca por ser proveedor de una sabiduría ancestral capaz de curar la depresión y los males de “occidente”. La cultura de terror y el espacio de muerte como pilares de una misma lógica de poder, que describe Taussig en su obra, parece haber mutado a una cultura de la tolerancia y el espacio de aceptación de la diferencia. En su apuesta deconstructiva Taussig no advirtió que justo por la época en la que escribía el libro (cuando empezaba a expandirse el posmodernismo en Europa y Estados Unidos) se estaban dando en el Atlántico Norte las condiciones para que las dinámicas del chamanismo cambiaran drásticamente. Hasta quince años después de la publicación de la primera edición en inglés de *chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, en el prólogo a la edición en español, Taussig reconocía que el

---

<sup>2</sup> Esta invitación puede verse en la siguiente página web, que paga anuncio en Google:

[https://www.federicopaz.com/retiros/experiencia-chamanica-bogota/?gclid=Cj0KCOjw6sHzBRCbARIsAF8FMpXe3Wa6e8vYcXmaTzuFrPCxHK6x0c4npiMZImT3IIFLY2ZsGFIGo3YaAvBnEALw\\_wcB](https://www.federicopaz.com/retiros/experiencia-chamanica-bogota/?gclid=Cj0KCOjw6sHzBRCbARIsAF8FMpXe3Wa6e8vYcXmaTzuFrPCxHK6x0c4npiMZImT3IIFLY2ZsGFIGo3YaAvBnEALw_wcB)

<sup>3</sup> Esta invitación puede verse en la página de Alberto Varela, personaje en el que ahondaremos más adelante.

<https://www.albertojosevarela.com/viajes-selva-amazonica-a-tomar-ayahuasca-con-chamanes/>

<sup>4</sup> Experiencia ofrecida en: <https://www.nihuero.org/index.php/es/>. Centro de sanación que cuenta con Wi-fi 24 horas, y servicio de lavandería para los viajeros.

chamanismo que él vio en su trabajo de campo desde 1969 a 1985 había mutado, ya no era el mismo: “tengo la sensación de que, en los últimos quince años, el chamanismo del Putumayo ha sido invadido por todo tipo de nuevas formas de fantasías colonizadoras” (Taussig, 2002, p. XIII).

La advertencia de Taussig, era apenas el comienzo de lo que se desarrollaría en los siguientes quince años. Desde la década de 1990, a la Amazonía peruana empezaron a llegar extranjeros que querían experimentar con ayahuasca. En los últimos diez años esta tendencia se ha vuelto masiva, cambiando las dinámicas del chamanismo local hasta tal punto que muchos extranjeros que viajan a Iquitos, después de tener una experiencia sanadora con ayahuasca, emplean a un indígena local para montar un centro de sanación. Suárez hace algunos cálculos sorprendentes: en solo 10 centros de sanación (de los cuarenta que ha contado), calcula que aproximadamente 4000 viajeros acuden anualmente a tomar ayahuasca. Haciendo un estimado de lo que estos viajeros dejan en suma en los 10 centros nombrados, Suárez da cifras de más de cinco millones y medio de dólares al año (Suárez, 2017). En lo que respecta a mi experiencia en el Valle de Sibundoy, las cifras no son tan masivas, sin embargo, pude constatar que más de la mitad de los pacientes atendidos por los taitas en las ceremonias que estuve presente, eran extranjeros.

Según las investigaciones de Suárez, Pinzón & Garay (2004), investigadores que estudiaron el chamanismo en Sibundoy por más de quince años, y también según los relatos de Taussig, el paciente más frecuente del chamán solía ser el enfermo a razón del embrujo, aquel maldito por la envidia, aquel esclavo del recuerdo. Hoy, el paciente es frecuentemente un viajero<sup>5</sup> en una búsqueda trascendental o exótica, el mal que curan con su soplo y su rezo los indígenas, suele ser el sinsentido, la depresión, la ansiedad. Según Taussig (2002), el chamanismo ha sido invadido por nuevas formas de fantasías colonizadoras, sin embargo, lo nuevo no son precisamente las fantasías que surgen desde el Atlántico Norte y hacen del “otro” lejano un ideal de sabiduría y pureza capaz de contrarrestar los males de “occidente”. Estas fantasías han atravesado la historia del Atlántico Norte desde que se puso a andar el proyecto de

---

<sup>5</sup> Los indígenas, colonos y campesinos, tanto en Sibundoy como en Iquitos, también son atendidos por los Taitas o curanderos de la comunidad, sin embargo, las motivaciones y creencias por las cuales ellos acuden a tomar ayahuasca son muy diferentes a la de los viajeros. Estas diferencias serán tratadas en otro capítulo.

occidente ¿Qué es entonces lo nuevo? Precisamente, una revisión de algunos momentos en los que se aprecia esta idealización, nos permitirá rastrear ¿cuándo? ¿cómo? Y ¿por qué? surge el cambio global que lleva a que suceda la transformación en el chamanismo que ya percibía Taussig en 2002, y que hoy se hace más evidente que nunca.

La creación de un sujeto moderno que se opone a un “otro” anacrónico ha sido la condición de posibilidad del proyecto de “occidente” (Trouillot, 2011). Desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX, el discurso hegemónico hacía del sujeto moderno y civilizado el objetivo común de la humanidad, en este sentido, el “otro” anacrónico, estaba en un tiempo primitivo, era salvaje e incivilizado, por ende, una vez colonizado, debía ser incluido en el proyecto moderno, debía ser civilizado y catequizado. Aunque en dicho periodo, este fue el discurso hegemónico, también hubo en diferentes lapsos personajes y movimientos que hicieron de esos mundos lejanos y anacrónicos una utopía. En ese tiempo ya había quienes fantaseaban con el “otro” lejano, y creían que el estado de naturaleza en que vivían esos otros, era un anhelo y una condición para la bondad humana.

Ya en el periodo que comprende entre el Siglo XVI y el Siglo XVIII puede verse la búsqueda de un ideal exótico desde el Atlántico Norte. Reportes de viajes, descripciones paraetnográficas y utopías ficticias llenaban las ansias del público expectante por conocer las realidades lejanas de un “Otro” lugar (Trouillot, 2011). Una primera referencia en literatura podría ser Thomas More, quien escribió una utopía en la cual ya se veía la idea del salvaje como un lugar para fantasear con la bondad y la justicia. También, Fray Bartolomé De Las Casas, Jean de Léry, Montaigne, Rousseau, se opusieron a las actitudes e ideales a través de los cuales “occidente” se legitimaba (Sarrazin, 2017). Todos ellos rescataban de una u otra forma la idea del “buen salvaje”. Para los personajes nombrados, al igual que para el viajero de hoy en día, el “Otro” lejano debía ser bueno, noble, cercano a la naturaleza y estaba investido de otras características positivas.

En el Siglo XIX, cuando ocurre en Europa el movimiento artístico y cultural denominado romanticismo, se aprecia, una vez más, una corriente que se oponía abiertamente a las ideas dominantes de su época remitiéndose a un “otro” lejano que contrarrestara los males de su cultura. Para sus representantes “la urbanización debía contrarrestarse con un retorno a la

naturaleza, la racionalización debía compensarse con un retorno a las pasiones, el progreso tecnológico no sería necesariamente mejor que la vida tradicional, y así sucesivamente” (Sarrazín, 2017, p. 237). Además, en la época del romanticismo, la crítica a la cultura dominante se ve acompañada de un interés por lo místico y lo oculto. En este contexto, se creó una geografía de la imaginación que recaía sobre “oriente”, en contraste a “Occidente”, y consistía en la proyección de países como Japón, China o India, como lugares que guardaban un contacto con espiritualidades antiguas, proveedoras de una gran sabiduría (Sarrazín, 2017). Friedrich Schlegel y Novalis, son dos románticos que exhortaban a Europa a prestar especial atención a la India para contrarrestar el materialismo propio de occidente (Said, 2007). Podemos ver que, en esta época, al igual que lo que sucedía en siglos pasados con la idea del “buen salvaje”, se atribuían características positivas a un “Otro” lejano en oposición a los valores de “Occidente”.

El pensamiento de los románticos fue retomado e impulsado por las contraculturas de los años 1960. En este periodo se ve aún más extendido el interés por las culturas ancestrales de Oriente y de algunas comunidades indígenas.

Esta mayor difusión se debe en parte al mayor desarrollo de las tecnologías de comunicación y de transporte. Las ideas de Rousseau, Voltaire o Diderot se difunden de manera más amplia, y a ellos se unen autores que de una u otra manera contribuyen a generar un interés por las culturas no occidentales, tales como Herman Hesse (con su famoso libro “Siddharta”), Emerson, Borges, Tolstoi, al igual que filósofos como Schopenhauer, Nietzsche o Bergson (Lenoir, 2000). Por otro lado, el siglo XX permitió la difusión de obras cuyos autores nacieron en Oriente (aunque en contacto constante y directo con las élites occidentales) como Ghandi o Krishnamurti. (Sarrazin, 2017, p. 240)

Desde Montaigne y Rousseau, hasta los románticos, y de los románticos hasta los hippies, podemos apreciar algunos ejemplos de una idealización del “otro lejano”, lo cual nos permite ver que las “fantasías” a las que se refiere Taussig (2002) no son realmente “nuevas”. Lo nuevo es el lugar que ocupan dichas fantasías en la etapa actual del capitalismo, y cómo la presumida aceptación de la diferencia cultural, pregonada por el multiculturalismo, se

instrumentaliza para la creación de nuevos mercados que se clasifican bajo el rótulo de alternativos. La cultura de terror que expone Taussig, hacía parte de la cara más nefasta de un paradigma inmunológico que trataba al otro como un virus, que lo eliminaba o violentaba a causa de su otredad (Han, 2012). Dicho paradigma empezó a transformarse en la década de 1960, cuando, por un lado, los movimientos sociales encabezados por los estudiantes y las contraculturas, protestaron masivamente contra la alienación de la sociedad de consumo y las diversas formas de opresión (sexual, racial, cultural, etc), y, por otro lado, cuando se empezaron a dar las condiciones para la posterior consolidación del neoliberalismo.

### **El espíritu posmoderno del capitalismo cultural**

Durante las décadas que siguieron a las protestas de 1968, empezaba a anunciarse desde la academia del Atlántico Norte que la modernidad había llegado a su fin. Los campos de concentración de Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, el despliegue de la guerra fría, parecían mostrar que el proyecto de la modernidad no iba por buen camino, la idea de progreso sobre la que se cimentó este proyecto empezaba a perder fuerza, se asistía a una desmitificación del futuro, una desmitificación de la modernización (Lipovetski & Charles, 2006), se cuestionaba que la igualdad pudiera llegar a construirse mediante los términos que había planteado la modernidad. Las protestas de 1968 y las contraculturas de esa misma década ya eran reflejo de las denuncias que años después expresarían en la academia los posmodernos, quienes ponían en tela de juicio las bases sobre las cuales se había construido la modernidad, criticaban los pilares sobre los que se había edificado el proyecto occidental, rechazaban el dominio de la razón, y “delataban que la consecuencia última de la autonomía prometida por la ilustración había llevado a la alienación total del mundo humano, que vivía bajo el peso irresistible de dos grandes plagas: la técnica y el liberalismo económico” (Lipovetski & Charles, 2006, p. 16). Todas estas críticas son similares a las que exponen muchos de los viajeros. La crítica de los viajeros es de hecho, una crítica posmoderna.

El término “posmoderno” puso de relieve un cambio de rumbo, que incluía, como muestra Lipovetsky (2006), un auge de consumo y comunicación de masas, un debilitamiento de las normas autoritarias y disciplinarias, un incremento de la individualización, un desinterés por las pasiones revolucionarias y políticas, una consagración del hedonismo, la transformación

de algunos metarrelatos (marxismo, freudismo, razón ilustrada, progreso, etc), la desmitificación del futuro, entre otros. Sin embargo, el prefijo “pos” muestra una cierta torpeza y ambigüedad en cuanto denota una superación de la modernidad. La propia propuesta posmoderna, de una forma ingenua y a pesar de las buenas intenciones, mantiene una característica fundamental de la modernidad, a saber, se plantea en los mismos términos que los otros “universales Noratlánticos” los cuales, “siempre son prescriptivos en la medida en que siempre sugieren, incluso si es de manera implícita, un estado correcto de cosas: qué es bueno, qué es justo, qué es sublime o deseable no sólo qué es sino qué debe ser.” (Trouillot, 2011, p. 88). El posmodernismo, al igual que los viajeros de hoy, no cuestiona la primacía de la geografía de la imaginación de “Occidente”, da por sentadas las narrativas que llorea, es el reflejo de una modernidad ensimismada, atrapada en su propia producción (Harvey y Targuieff citados en Trouillot, 2011, p. 137).

La razón para hacer énfasis en el posmodernismo es entender la crítica que exponen los viajeros como una prolongación de una sensibilidad posmoderna que no percibe cómo su denuncia, contrario a ser subversiva, reproduce las lógicas de un mecanismo de poder que escapa a su visibilidad. Los valores posmodernos expresados por los movimientos estudiantiles de 1968, fueron incluidos en el aparato ideológico del capitalismo contemporáneo. Por lo época de 1970, cuando diferentes cambios sociales, económicos, políticos y culturales hacían creer a los posmodernos que se asistía a una superación de la modernidad, en realidad se asistía, de nuevo, a una transformación del espíritu del capitalismo. Boltanski y Chiapello (2002), denominan espíritu del capitalismo, a la ideología que justifica el compromiso con el capitalismo. En este sentido, cuando hay transformaciones profundas en las condiciones de vida y de trabajo, este espíritu se modifica planteando convenciones universales sobre lo que es justo e injusto: “El espíritu del capitalismo debe responder a una exigencia de autojustificación, sobre todo para poder resistir a la crítica anticapitalista, lo que implica un recurso a convenciones de validez universal en cuanto a lo que es justo e injusto” (Boltanski & Chiapello, 2002, p. 33).

Durante la década de 1960, además de los movimientos contraculturales y estudiantiles, comienzan a verse diferentes cambios en las dinámicas políticas y económicas a nivel global. Tras el fin de la II Guerra Mundial, algunos economistas en Alemania y Estados Unidos,



como reacción teórico y política al Estado Benefactor, crearon el modelo económico denominado neoliberalismo. Aunque dicho modelo fue implementado inicialmente en la década de 1970 por las dictaduras de Chile y Argentina, y posteriormente en la década 1980 por Reagan en Estados Unidos y Thatcher en Inglaterra, se consolidó a nivel global con la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética. En este sentido, el neoliberalismo democrático que se consolidó globalmente tras la caída del Muro de Berlín en 1989, se presenta como un triunfo del humanitarismo libertario, se presenta como la entrada a una “aldea global”, una sociedad más abierta y libertaria, sin embargo, esto no es más que el discurso a través del cual el capitalismo se autojustifica. Aparentemente, ya se habría superado la sociedad disciplinaria y restrictiva que vigila a los ciudadanos y los somete. Aparentemente, con el neoliberalismo democrático, hoy cada quien es libre de construirse, de ejercer sus derechos como minoría, sin embargo, estos hechos que son en realidad un avance, hacen parte de una forma de gobierno en la cual el control se realiza a través de la libertad.

La regulación de la conducta deja de ser un asunto de control policial y pasa a ser un tema de autorregulación. Los individuos deben convertirse en “expertos de sí mismos” y establecer consigo mismos una relación de “autocuidado”, en tanto que agentes de su propia existencia. Deberán, por tanto, devenir empresarios de sí mismos y aprender a jugar con sus propias “competencias”. (Castro, 2010, p. 171)

Precisamente, todas las demandas por una sociedad más igualitaria, menos coercitiva, más tolerante frente a las otras razas y culturas, fueron cooptadas por el capitalismo e instrumentalizadas para la constitución de una nueva ideología global, que instrumentaliza los discursos de la libertad individual y el multiculturalismo: “el gesto de autocensura es consustancial al ejercicio del poder” (Žižek, 1998, p. 150). Las denuncias a “Occidente” y a la “modernidad”, que se expandieron desde la década de 1960, no impidieron que se estableciera una nueva técnica de gobierno económico, la cual no somete la libertad, sino que la explota: “la década de 1970 no sólo implicó la propuesta teórica y estética del posmodernismo, sino la metamorfosis del capitalismo bajo su aspecto neoliberal”(Andrade, 2009, p. 55).

Las convenciones incluidas por el capitalismo para justificar el neoliberalismo fueron, por un lado, la ineluctabilidad de la inmersión de los gobiernos del mundo en la nueva “aldea global”: en ese sentido, quienes no se amoldasen a estos cambios globales, estarían yendo contra el orden natural de los acontecimientos y resultarían acarreado graves consecuencias económicas. Dentro de esta idea de la globalización que se presentaba como ineluctable, era obligatorio incluir al capitalismo como el único modelo posible para entrar en estas dinámicas mundiales, en este sentido, toda crítica por la identidad individual y por la libre expresión sería aceptada, pero toda crítica que pusiera en cuestión el sistema socio-económico global, sería inmediatamente tachada de arcaica y comunista. La democracia multicultural, sirvió como justificación para dar un tono de justicia a la nueva forma de dominación socio-económica. Las luchas culturales, por la reivindicación de identidades raciales o de género, o la lucha ecológica, compondrían el escenario político. Tras la caída del Muro de Berlín, cualquier crítica explícita al capitalismo como modelo imperialista ya no tendría lugar en el mundo globalizado de la actualidad. De hecho,

Muchos izquierdistas, bajo la influencia del posmodernismo, piensan que estos valores -multiplicidad, libertad para elegir y reinventarnos a nosotros mismos- constituyen actitudes subversivas y revolucionarias, como si el poder defendiera aún valores conservadores. Para decirlo de una manera pasada de moda, todos esos valores posmodernos son los de la ideología dominante: olvídate de los viejos objetivos políticos, ahora eres libre de dedicar tu vida al sólo propósito de realizarte a todo nivel, desde llenarte de dinero hasta hacer el amor más seguido, pero también en un sentido espiritual (Žižek, 2013, párr. 7)

Así pues, quien lo ve superficialmente, podría asegurar que los viajeros que acuden a la Amazonía en busca de una experiencia trascendental y exótica, o aquellos que tras tener dicha experiencia hacen un centro de sanación espiritual, o aquellos que acuden desde lejos a donde el chamán para aliviar sus trastornos psicoemocionales, son reflejo del cansancio que produce la forma materialista de vida de “occidente”, o algunos podrían asegurar que son aventureros en busca de una auténtica alternativa al sistema. Quizá ellos mismos, como lo hacía Joe Tafour, el viajero estadounidense, como lo hacía Gabriel, un viajero uruguayo con el que

hice amistad en Sibundoy, o como yo lo aseguraba cuando dialogaba con él en mi primer viaje, estén seguros de que están rompiendo el molde, marcando la diferencia. Sin embargo, estos viajeros, al igual que sucede con el posmodernismo, perpetúan una falsa superación de la modernidad. Aquellos que creen subvertir el orden yendo lejos de “occidente” siguen reproduciendo las lógicas a través de las cuales se legitima la misma geografía del Atlántico Norte, aunque lo hagan a través de otro imaginario, el de la democracia neoliberal.

Los viajeros son engañados por las lógicas sutiles de una ideología que escapa a su visibilidad, que les hace creer que realmente están siendo alternativos. Santiago Castro (2015), establece un diálogo con Žižek en el cual expone el pensamiento del autor, con el fin de entenderlo, pero también de rebatir sus ideas. Castro dice que, cuando Žižek denuncia que el capitalismo contemporáneo cooptó las denuncias de los movimientos estudiantiles de 1968, se refiere básicamente a tres cosas:

en primer lugar, al nuevo “espíritu” que adquirió el capitalismo después de 1968, y que él mismo llama “capitalismo cultural” ... En segundo lugar... la filosofía de Foucault, Deleuze y Derrida, pensadores que anticiparon en la teoría lo que el capitalismo haría finalmente en la práctica. Por último, [la] praxis política heredera de los levantamientos juveniles del 68. (Castro, 2015, párr. 15)

Es precisamente la constitución del “capitalismo cultural” el que explica la práctica de los viajeros que buscan en la Amazonía una experiencia trascendental. La cultura de la tolerancia y el multiculturalismo a la que asistimos en la actualidad crea las condiciones perfectas para que todos sin excepción entren a jugar un papel en el mercado, como empresarios de sí. Este es el marco a través del cual podemos comprender el fenómeno creciente de viajeros que creen alejarse de “occidente”, para buscar una cultura más espiritual y menos materialista. Como lo dice Žižek, Foucault es uno de los autores que identificó en la teoría lo que el capitalismo haría en la práctica. Castro (2010), evidencia que Foucault se dio cuenta que ya no estábamos en una sociedad de vigilancia de tipo disciplinario, la técnica de gobierno neoliberal, ya no operaría “a través del encierro, sino creando un “medio ambiente” en el que los gobernados puedan moverse con libertad” (Castro, 2010, p. 50). En *nacimiento de la*

*biopolítica*, se muestra que, en la clase del 14 de marzo de 1979, Foucault decía a sus estudiantes que el nuevo problema era el de

una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en las que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental”. (Foucault, 2007, pp. 302–303)

Este es el comportamiento que diferencia al neoliberalismo del liberalismo clásico. El liberalismo que propusieron los economistas del Siglo XVIII postulaba que el libre flujo de mercancías regula el mercado, por ello el Estado debía dejar ser dicho flujo, no debía intervenir con ninguna ley restrictiva que lo obstruyera: la actividad estatal no va hasta donde la ley lo permite sino hasta donde la actividad libre de los mercados lo permite (Castro, 2010). Pero el neoliberalismo no es una recuperación de las ideas liberales. Los liberales clásicos se preguntaban si se debía o no intervenir en el curso natural del mercado. Los neoliberales, al no considerar el mercado como algo natural, se hacen una pregunta muy diferente ¿cómo debe ser la intervención del Estado? Para el liberalismo clásico la libertad depende del libre flujo de la competencia, para el neoliberalismo la libertad es establecida a través de unas condiciones de competencia. El neoliberalismo crea las reglas de juego. Con el fin de alejarse del intervencionismo estatal de los Estados de bienestar, en la tecnología de gobierno neoliberal, el Estado no interviene directamente sobre la economía, pero sí sobre el marco del mercado (Castro, 2010). En este contexto, el Estado ya no es responsable del individuo, sino que crea las condiciones para que el individuo sea responsable de sí (Castro, 2010). Esta transformación, creó las condiciones perfectas para que se pasara del capitalismo fordista al posfordista.

Desde este punto de vista, la producción se torna “inmaterial”, no porque carezca de materialidad alguna, sino porque lo que se vende como mercancía ya no son simplemente objetos materiales transformados y producidos en

fábricas, sino informaciones, símbolos, imágenes y estilos de vida que circulan por los medios de comunicación y que son producidos con nuevas tecnologías de investigación, diseño y marketing. (Deleuze, citado en Castro, 2010, p.220)

El capitalismo industrial pierde definitivamente su hegemonía y es reemplazado por el sector de servicios. Con la revolución digital, la producción de información, conocimiento y símbolos, pasa a ser el eje central de la acumulación global. El libre tránsito de mercancías, informaciones y servicios, son las reglas de juego que crea el Estado para que el individuo haga una empresa de sí. Los viajeros, como mostraré en el siguiente capítulo, son empresarios de sí mismos. El viajero cree poseer hoy lo que reclamaban los estudiantes en mayo del 68, “libertad de expresión” y “autonomía”, y precisamente cada libertad particular construye un nicho de mercado.

El “capitalismo cultural” al que se refiere Žižek corresponde a una la lógica del mercado en la cual los objetos ya no son adquiridos por su utilidad sino porque la experiencia de consumo llena nuestras vidas de significado (Castro, 2015). Lo importante es el capital humano, la experiencia hace que el sujeto sienta que se auto-regula y se auto-produce. Este consumo inmaterial es una experiencia que el sujeto hace sobre sí y que luego podrá capitalizar. Esta es la forma de consumo que se pone de manifiesto en el fenómeno de los viajeros que viajan a Iquitos en busca de una experiencia trascendental y exótica, lo cual pone de manifiesto que este fenómeno es una extensión de la ideología neoliberal de la producción del yo, la misma que es la causante del cansancio epidémico de la actualidad.

Desde que se puso a andar el proyecto moderno ha habido diferentes personajes y movimientos que han investido al “Otro” lejano de características positivas, en oposición a “occidente”, sin embargo, dichas posturas eran opuestas al discurso dominante en el que este era visto como salvaje e incivilizado. Después del 68, el capitalismo cambió su rostro por uno, supuestamente más permisivo, menos opresivo, pero este cambio solo era posible en la medida en que optimizaba una nueva forma de dominación, que es más sutil, y en cuanto escapa a la visibilidad de muchos, más peligrosa: el imperativo de ser “empresario de sí”, de optimizarse a sí mismo, de ser auténtico, es una carga que el sujeto lleva a sus espaldas, y

aunque le pesa no puede verla. El fondo de su cansancio no es la dominación disciplinaria que atribuye a “occidente”, sino la necesidad de ser libre y auténtico.

El viajero al dar por sentado “occidente”, así sea desde la crítica, desde la intención de emanciparse y liberarse de este, desconoce que la manera en la que se legitima hoy en día el Atlántico Norte no se opone en lo más mínimo a sus prácticas ni a su postura “alternativa” a occidente. La forma de dominación actual se apropia de los gustos por lo alternativo, de la necesidad de una experiencia trascendental. Necesidades y gustos que el viajero pone al descubierto en el mundo digital; y son registrados por bases de datos que le devuelven su gusto en forma de mercancía: aunque se sienta libre no es precisamente él quien dirige su conducta.

## **Parte II**

### **El empresariado de sí**

#### **Desnudamiento voluntario**

*Es obsceno el rostro desnudo, sin misterios, hecho transparente, reducido a su puro estar expuestos. Es pornográfica la faz que se carga con el valor de exposición hasta explotar (Han, 2013, p.51).*

La transparencia comunicativa de las redes y la web en general, debe empezar a considerarse con mayor seriedad por parte de la antropología. La información y diferentes dinámicas que suceden allí, la forma en la cual los individuos construyen su perfil, lo que se comparte por las redes, los grupos que allí se forman, las interacciones que día a día suceden, son una muestra de cómo se construye una subjetividad virtual que deviene en una exposición de la vida, de los pensamientos y los sentimientos: “en la sociedad expuesta, cada sujeto es su propio objeto de publicidad” (Han, 2013, p. 29). En otra época, para hablar con alguien que había tenido una experiencia con ayahuasca, por ejemplo, debía buscarse y establecerse un diálogo directo. Hoy eso es posible, pero no obligatorio. Muchas personas exponen sus experiencias en la red, muestran sus sentimientos y sus pensamientos, renuncian a la privacidad, hay una necesidad de mostrarse, de exponerse:

La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo está vuelto hacia afuera, descubierto, despojado, desvestido y expuesto. El exceso de exposición hace de toda una mercancía, que “está entregado, desnudo, sin secreto, a la devoración inmediata”. La economía capitalista lo somete todo a la coacción de la exposición. (Han, 2013, p.29)

El presente capítulo, usa como herramienta metodológica, en esencia, información que personas que han acudido al Amazonas en busca de ayahuasca han dicho sobre esta experiencia. Al menos 50 testimonios, que se encuentran en las páginas de algunos de los centros de sanación de Iquitos y en Youtube, son utilizados para recolectar información y reconocer patrones en el discurso de los clientes. Además de ser una herramienta

metodológica de gran valor, estudiar lo que sucede en la web, es necesario para comprender la forma en la que opera el neoliberalismo y el empresariado de sí.

Únicamente en la página web *bookyogaretreats.com* se ofrecen 37 retiros que ofrecen conjuntamente la experiencia del yoga y la ayahuasca. Como veíamos en los relatos iniciales, Adam, llegó al Sibundoy porque contactó a través de Facebook a un taita del Valle de Sibundoy. El centro de sanación Nihue Raho y siete centros de sanación más en Iquitos, cuentan con una sofisticada página en la que se exalta la exotividad de la experiencia por ellos ofrecida. También yo, antes de viajar al Putumayo busqué gran variedad de videos en Youtube que hablaban sobre los efectos de la ayahuasca.

Una herramienta fundamental para que cada empresario de sí pueda comunicar al mundo su empresa, promocionarla y visibilizarla, es precisamente la revolución digital que llevó a la hegemonía del sector terciario. El mundo digital, el flujo informacional que se ve en internet, es condición de posibilidad de la expansión de las lógicas de mercado propias del neoliberalismo. Vemos millones de sitios en internet, millones de alternativas para construir la subjetividad, millones de opciones en el mercado; observamos una hipertransparencia comunicativa que se evidencia con más de 1.500 millones de usuarios en las redes sociales que ponen al descubierto la vida privada (Han, 2013). En la era digital, cualquier individuo es clasificado a partir de sus búsquedas. Los datos que el sujeto publica y exponen su vida privada, no son privados para nada, hacen parte del Big Data, una base de datos que recopila la información de cientos de millones de personas

La empresa de datos Acxiom comercia con datos personales de aproximadamente 300 millones de ciudadanos estadounidenses, esto es, de prácticamente todos. Acxiom sabe más de los ciudadanos estadounidenses que el FBI. En esta empresa, los individuos son agrupados en 70 categorías. Se ofertan en el catálogo como mercancías. Aquellos con un valor económico escaso se les denomina *waste*, es decir, basura (Han, 2015, p. 99)

Posible coincidencia, hoy que la búsqueda de una subjetividad libre y auténtica es proclamada y buscada sin cesar, que la búsqueda de canciones, productos y experiencias que se teclean en el buscador de Google, Facebook, Pinterest, etc, correspondan con la búsqueda



que el sujeto emprende por su “libertad”, su “felicidad” y su “autenticidad”. Sin embargo, esta búsqueda no es para nada privada, el Big Data registra y clasifica, para, una vez hecho el perfil del individuo, ofrecerle en forma de mercancía sus deseos. Deseos que suelen tener como cimiento la optimización del sí-mismo.

El mundo chamánico, la música de sanación, los chacras y otros temas recurrentemente buscados por los viajeros y buscadores de medicina, los clasifican como mercancía, luego, a la pantalla de su equipo les llegan los productos que consumen en su *alternatividad*. Lo alternativo exalta lo exótico, lo alternativo consume alteridad. Nos clasifican a partir del gusto, y ya ha demostrado Bourdieu que el gusto está estructurado en el inconsciente. De allí que Byung Chul Han argumente que hemos pasado del biopoder al psicopoder. De la sociedad disciplinaria, con mecanismos de vigilancia y castigo externos, pasamos a la sociedad del rendimiento en la que el sujeto es su propio vigilante y su verdugo, el panóptico actual vigila desde la red digital y no necesita imponerse por medio de la fuerza pues el sujeto se entrega a voluntad: “A los reclusos del panóptico benthamiano se los aislaba con fines disciplinarios y no se les permitía hablar entre ellos. Los residentes del panóptico digital, por el contrario, se comunican intensamente y se desnudan por su propia voluntad” (Han, 2015, pág. 21).

¿Es posible entonces hablar de una auténtica libertad? Sería mejor hablar de una libertad del capital, fomentada a partir de la sensación de autenticidad del sujeto. No es una auténtica libertad, es una “autenticidad” como base del mercado. En este sentido, no podemos decir que la postura del viajero sea alternativa, más bien es preciso darse cuenta de que la sensación de alternatividad fomenta un mercado alternativo. “Hoy se habla mucho de autenticidad. Como toda publicidad del neoliberalismo, se presenta con un atavío emancipador. Ser auténtico significa haberse liberado de pautas de expresión y de conducta preconfiguradas e impuestas desde fuera.”(Han, 2017, p. 38). Pero en la actualidad la dominación no se impone desde afuera. En el mismo momento en que el sujeto busca ser alternativo, definirse solo por sí mismo, autoproducirse y crearse solo con sus propias nociones del mundo, está reproduciendo la forma emblemática de producción del neoliberalismo contemporáneo: la producción del sí mismo, el empresariado de sí.

Precisamente, todo el movimiento en el mundo digital permite ver como internet es un espacio que es primordial para el desarrollo del sujeto neoliberal, para la conexión entre empresarios de sí, para la amplia difusión de experiencias sanadoras con ayahuasca, y demás experiencias que son publicitadas en la red.

### **El productor de la experiencia neochamánica**

Al menos cuarenta centros de sanación en Iquitos, cuenta Suárez en su investigación. A menudo, se puede ver que desaparece uno y aparece otro nuevo. Muchos de ellos, según Suárez son propiedad de

un extranjero que, después de tomar ayahuasca, decide aprender y, posteriormente, ofrecer el servicio a otros extranjeros, contratando a curanderos locales para que conduzcan las ceremonias. Es también frecuente la propiedad mixta: el extranjero aporta la plata y los contactos con el exterior, y el curandero el conocimiento de la medicina vegetal y los contactos en Iquitos necesarios para contratar trabajadores, construir casas, conseguir plantas, sembrar, etc. (Suárez, 2017, párr. 7)

Estas son dos de las formas más comunes en que se consolidan los negocios ayahuasqueros de Iquitos. Basta poner en el buscador de Google “ayahuasca retreat”, para encontrar varios centros de sanación, todos ellos en inglés, que ofrecen la experiencia de ayahuasca. *Nihue Rao, La Luna del Amazonas, Temple Of The Way Of Light, Arkana Siritual Center, Rain Forest Healing center, Aya Healing Retreats*, son algunos de los nombres de centros de sanación con ayahuasca en Iquitos que se encuentran en internet. Todos ofrecen una experiencia única y transformadora. Estos centros son, como lo dice Suárez, propiedad de extranjeros que tras tomar ayahuasca decidieron iniciar el emprendimiento del yagé.

Los dos casos abordados en este apartado, son ejemplos de este fenómeno frecuente: empresarios de sí que han capitalizado su experiencia con la ayahuasca. Viajeros que llegaron algún día al Amazonas, blasfemando de “occidente”, son hoy empresarios que hicieron un centro de sanación en la Amazonía, publicitan la experiencia de la ayahuasca en la red y la hicieron un medio de sustento económico.

Joe Tafour, médico estadounidense que montó un centro de sanación en Iquitos luego de tener una experiencia transformadora con la ayahuasca, muestra claramente cómo el sujeto tras vivir una experiencia que cambió el significado de su vida, la capitaliza. A más de cien dólares la noche ¿Quién está dispuesto a pagar este precio? Otros muchos que cuentan con el capital económico para vivir una experiencia transformadora. Pero dicha transformación no transforma las lógicas del capitalismo, reproduce la desigualdad. Tafour, en una entrevista con Suárez (2015) decía que algunas personas se molestan cuando se les dice el precio de la experiencia, pero él argumenta que está creando un ambiente cómodo para que la persona pueda disfrutar, además está dando empleo a una gran cantidad de indígenas de la comunidad. Tafour es el patrón y el indígena su empleado. Dice “romper el molde” al vivir de una forma alternativa, pero tiene contratos legales, salarios, ingresos regulares, horarios (Suárez, 2015). Tafour es un sujeto emprendedor que blasfema de las condiciones alienantes del “sistema”, pero que sin darse cuenta reproduce las lógicas del neoliberalismo. Es un emprendedor de sí. Ahora no estudia medicina sino “curación espiritual”, ya no cobrará por su saber alternativo en un consultorio de Estados Unidos sino en la selva amazónica de Iquitos. El costo de la experiencia no puede ser asumido por cualquier persona. Claramente, su producto tiene un nicho de mercado. Personas de clase acomodada que pueden utilizar cientos o miles de dólares para llegar a Iquitos a tener una experiencia con *ayahuasca*.

A través de internet pude hacerle un seguimiento a Tafour. Dejó de ser socio del centro de sanación en Iquitos y volvió a Estados Unidos. Ahora cuenta con una página web llamada [drjoetafour.com](http://drjoetafour.com), en la cual se ofrece su libro *The fellowship of the river*. El nombre de la página web permite ver con claridad que la empresa es él mismo, que lo que cuenta es el capital humano que posee, que adquirió tanto en la universidad como en su experiencia en la Amazonía. En su libro, Tafour habla de su experiencia y aprendizaje durante los años que vivió en Iquitos. El trabajo ya no es hecho por un “sujeto de interés” sino por un emprendedor: “El sujeto como singularidad maquínica que produce los medios para su propia satisfacción... todas las acciones de este sujeto (en términos de asegurar su salud, educación, bienestar) son vistas como inversiones que buscan el aumento del propio capital humano” (Castro, 2010, p.205).

En muchos casos el buscador de alternativas espirituales, está invirtiendo en sí para luego fomentar o consumir un mercado consolidado, el “mercado alternativo”. El “gusto alternativo” que se considera subversivo y auténtico, es la pieza emblemática de la forma neoliberal de producción del yo:

El imperativo de autenticidad fuerza al yo a producirse a sí mismo. En último término, la autenticidad es la forma neoliberal de producción del yo. Convierte a cada uno en productor de sí mismo. El yo como empresario de sí mismo se produce, se representa y se ofrece como mercancía. La autenticidad es un argumento de venta (Han, 2017, pp. 38–39)

También el caso de Alberto Varela, dueño de la multinacional más grande del mundo en la comercialización de terapias con ayahuasca, *Ayahuasca Internacional*, muestra cómo el sujeto convierte su experiencia en capital humano para producir grandes ganancias económicas. Alberto Varela fue un viajero que estuvo con los indígenas Kofanes, aprendiendo y “sanando”<sup>6</sup>. Luego montó una empresa llamada ayahuasca internacional, en la cual no es primordial la presencia de un taita indígena. Varela argumenta que el conocimiento y la conciencia son algo universal<sup>7</sup> y no hay nadie que puede proclamarse dueño de la ayahuasca. Además, dice que es primordial acompañar la terapia de ayahuasca con otras técnicas de psicoterapia para que la sanación sea real. Es decir, para Varela, la ayahuasca necesita de un saber experto gestado en el Atlántico Norte, para que la curación perdure en el tiempo. Por ello, aunque a veces se apoya de chamanes, ellos son prescindibles. Por el contrario, cuenta con “facilitadores”, que son en su mayoría personas de Europa que, tras sanar sus problemas psicológicos, convierten su experiencia sanadora en capital humano para esta empresa.

La figura del chamán encarnaba la alteridad por excelencia, era figura de respeto y de terror como lo muestra Taussig (2002). Hoy en día, el sujeto alternativo es chamán, la mimesis aniquila al otro, el otro ya no es necesario. El discurso terapéutico y de auto-ayuda, como veremos más adelante, hace de cada quien su propio sanador. Ayahuasca internacional y el

---

<sup>6</sup> Más adelante indagaré en el imperativo de sanación que es la motivación de muchos viajeros.

<sup>7</sup> Este argumento es muy propio del *New age* que abordaré más adelante.

conflicto con la comunidad Kofan, es una muestra clara de este hecho. Ya el taita Querubín y otras autoridades Kofanes, a las que se remite Varela para legitimar su conocimiento, han denunciado el uso que esta persona da a la medicina indígena. Varela dice en su página web, la cual también lleva su nombre ([www.albertojosevarela.com](http://www.albertojosevarela.com)), que el emprendimiento con el yagé lo empezó en 2001, que ya cuenta con más de 400 mil seguidores, los cuales se conectan a través de más de 30 sitios con los que cuenta en Facebook. En el canal de *ayahuasca internacional* de Youtube, pueden verse videos en los cuales los pacientes lloran, gritan, y comentan sus traumas más profundos en medio de las terapias organizadas por esta empresa, todo esto, mientras son grabados con el fin de publicitar como cualquier mercancía la experiencia que ofrece la multinacional ayahuasquera<sup>8</sup>. Algunos de estos videos alcanzan las cien mil visitas. No hay privacidad alguna, todo se graba, la hipertransparencia (Han, 2013) comunicativa fomenta la producción de información que puede ser consultada por clientes potenciales.

El argumento que utiliza la multinacional *ayahuasca internacional*, según el cual, nadie puede proclamarse como dueño de la ayahuasca, ya que la conciencia es algo universal es propio del discurso *New Age*. Además, esta multinacional, como mencioné anteriormente, recalca la importancia del acompañamiento psicoterapéutico a sus clientes que toman ayahuasca. A través de una indagación de los testimonios de los viajeros, pueden observarse dos grandes influencias en la forma en las cuales estas personas asumen la sesión de ayahuasca. Por un lado, el discurso terapéutico y de auto-ayuda. Por otro lado, el discurso *New age* o Nueva era. Según se evidencia en numerosos testimonios de personas que han ido a tomar ayahuasca en la Amazonía, la ceremonia es vista como una *terapia* alternativa para sanarse a sí mismo. Algunos autores, entre los que se destacan Nikolas Rose y Eva Illouz, indagan cómo el discurso terapéutico y de auto-ayuda, que se propagó en el Atlántico Norte tras el final de la Segunda Guerra Mundial, hace parte de una herramienta de gobierno neoliberal de la subjetividad. El surgimiento de un sinnúmero de terapias psicológicas y emocionales, de un saber experto sobre la subjetividad, influenció fuertemente la forma en

---

<sup>8</sup> Video de Ayahuasca Internacional: <https://www.youtube.com/watch?v=c1L8-kJ9FNk&t=178s>

la que los sujetos hablan sobre sus propios sentimientos, ambiciones y desilusiones (Rose, 1990).

### **Autosanación chamánica: psicologización del consumo de ayahuasca**

Es interesante analizar la forma en la cual los viajeros, en diferentes testimonios, enuncian su “experiencia” con la ayahuasca. En la revisión de más de 50 testimonios de viajeros que tomaron ayahuasca en *Nihue Rao* y en el *Templo Del camino De La Luz*<sup>9</sup>, y de diferentes personas que han subido a Youtube la descripción de su experiencia, se escuchan frecuentemente este tipo de afirmaciones: “es una experiencia que cambio mi vida”, “mejoró mi relación conmigo”, “me puso en contacto con la parte de mí que no veía”, “Me permitió ir a la raíz del problema”, “es como una clínica espiritual”. Por otro lado, muchos viajeros suelen hacer referencia al “gran espíritu de amor”, al “amor universal”, o a la “consciencia universal”. Una de las cosas más llamativas de la forma en la cual el viajero describe su experiencia es la forma en la cual asume esta como una terapia transformadora. En los testimonios, se pueden ver una y otra vez las mismas motivaciones que los llevaron a viajar, a sanarse en un centro de sanación en la Amazonía.

Ya hemos abordado en un apartado anterior el hábito del sujeto neoliberal como empresario de sí. Pero cuando se indaga en la forma en la que el viajero se asume a sí mismo y asume su “experiencia”, se hace visible que la gran mayoría aborda esta experiencia sin tener en cuenta las visiones locales sobre la ayahuasca, más bien la asumen desde un discurso terapéutico que es muy afín al discurso neoliberal del empresariado de sí. Este discurso terapéutico es un reducto del Atlántico Norte que es crucial para comprender cómo se ofrece y cómo se consume la ayahuasca en la actualidad por parte de los extranjeros que viajan a la Amazonía.

Aunque Nikolas Rose y Eva Illouz trazan genealogías diferentes, el primero en Europa y la segunda en Estados Unidos, para la comprensión de la popularización del discurso terapéutico y la psicologización de la vida cotidiana, ambos están de acuerdo en algo. El

---

<sup>9</sup> Testimonios de viajeros que tuvieron la experiencia con ayahuasca en Nihue rao: <https://www.nihuerao.com/index.php/es/testimonios>. Testimonios de viajeros que tuvieron la experiencia con ayahuasca en El Templo Del Camino De La Luz: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLXREqZn20tWjqljhC5bVf1nfzIiwVqgDs>

discurso terapéutico tiene sus inicios en una narrativa del yo muy antigua: la “confesión” cristiana. Lo que hubo fue una modificación en el saber experto con respecto al “yo”. Ya no es la iglesia sino la psicología la que otorgaría las narrativas para que los individuos se interpreten a sí mismos (Castro, 2010).

La psicoterapia analítica, la terapia Gestaltica, la terapia del comportamiento, la terapia racional emotiva, la terapia centrada en el cliente, la terapia de los constructos personales, son algunos ejemplos del sinnúmero de terapias que han entrado a explorar y regular el campo de la psique después de 1950 (Rose, 1990). A la gran variedad de movimientos de potencial humano y crecimiento personal, que han surgido desde la década de 1960, podemos agregar el famoso “coaching” (espiritual, místico, empresarial) tan promocionado y tan de moda hoy en día. Debe tenerse en cuenta también la religiosidad Nueva Era que consiste en tablas de salvación hechas a la medida del yo, y que pregonan que el cambio en la conciencia planetaria se dará únicamente a través del despertar de la conciencia individual<sup>10</sup>. Todas estas terapias y movimientos han hecho que el discurso terapéutico entre a jugar un rol protagónico en casi todos los aspectos de la vida, la salud, el trabajo, la empresa, la espiritualidad, etc. Esto puede apreciarse también en los miles de libros de auto-ayuda y autobiografías que cuentan al lector como superar sus males psico-emocionales a través de diferentes técnicas terapéuticas. De una u otra forma, todos tienen en común la autorrealización.

La crítica cultural de 1970 y algunos historiadores, muestra Rose (1999), han abordado el fenómeno de expansión de los discursos y prácticas terapéuticas con una suerte de melancolía. Según ellos, todas estas prácticas psicoterapéuticas y de desarrollo personal son narcisistas y reflejo de la supremacía de los intereses individuales sobre los intereses colectivos. Pero, para ir más allá de esta condena, Rose propone entender la espectacular expansión de los discursos psicoterapéuticos desde el final de la Segunda Guerra mundial, como un fenómeno fuertemente relacionado con un cambio en las técnicas de gobierno y la forma en la que se establecen ciertos sistemas de verdad. Su interés es por “los nuevos regímenes de verdad instalados por los saberes sobre subjetividad, las nuevas formas de decir cosas plausibles sobre otros seres humanos y sobre nosotros mismos” (Rose, 1990, p. 3). En

---

<sup>10</sup> Los inicios de la religiosidad Nueva Era también es ubicada por algunos autores en movimientos de potencial humano que surgieron en la década de 1960 en Estados Unidos

este sentido, es importante comprender por qué se construyen estos regímenes que llevan a que el sujeto se autogestione, por qué se introducen diferentes técnicas terapéuticas de autorregulación afines a la forma de gobierno neoliberal.

Rose (1999) permite ver con claridad cómo la técnica de subjetivación ha entrado a jugar un papel protagónico en todos los aspectos de la vida: las emociones, el éxito, el fracaso, la vida familiar, la vida empresarial, la relación con el cuerpo y la mente, y la relación con los otros. Sin embargo, es Illouz quien, al indagar en la narrativa de autorrealización, muestra cómo se construyó una idea de “sanación” que resuena inmensamente con los testimonios de los viajeros. Una vez más, debemos volver sobre la década de 1960 cuando la psicología, que ya se había distanciado del determinismo Freudiano, tomó una gran visibilidad en la lucha por la liberación sexual, el autodesarrollo y la vida privada (Illouz, 2007). Illouz muestra que la psicología de Maslow y de Rogers tuvo una especial importancia en la popularización de ciertas ideas en cuanto al desarrollo personal. La base de la psicología de Rogers era la idea de autorrealización, según la cual, la condición humana tiene inherente una motivación para llevar al máximo sus posibilidades. También para Maslow el ser humano tendía a la autorrealización, sin embargo, hubo una hipótesis clave de este psicólogo que tuvo una gran resonancia: el temor al éxito es lo que impide a una persona la grandeza y la realización personal. En este marco de ideas se popularizó una idea de enfermedad y sanación: la persona enferma sería la que no es ella misma, y la persona sana sería la persona autorrealizada, así pues, salud y autorrealización pasaron a ser sinónimos (Illouz, 2007). En esta idea de autorrealización

resonaba la crítica política al capitalismo de la década de 1960 y la exigencia de nuevas formas de expresión personal y bienestar definidos en términos no materiales. Pero la corriente terapéutica fue más allá en el sentido de que planteó la cuestión del bienestar con metáforas médicas y patologizó la vida común (Illouz, 2007, p. 104)

En la década de 1960, la ética de la pequeña burguesía que tenía miedo al placer y una relación de pudor y modestia con el cuerpo, empezó a ser modificada por una pequeña burguesía que impondría un nuevo deber: el deber de placer (Bourdieu, 1998). En la



búsqueda de cumplir con el deber de placer, la pequeña burguesía en ascendencia, combina su imperativo de placer con la búsqueda de la expresión propia y el propio cuerpo, sustituyendo una ética personal por “un culto a la salud personal y una terapéutica psicológica” (Bourdieu, 1998, p. 372).

Tras la difusión global de esta corriente terapéutica, a través de todas las terapias descritas anteriormente, de la amplia difusión de libros de autoayuda, y de la psicologización de todos los aspectos de la vida, se refuerza una vez más el imperativo de ser empresario de sí, de que cada acto cuenta con un propósito con respecto a la optimización del *yo*. Esto nos permite comprender que los viajeros que montan un centro de sanación o hacen un negocio con la ayahuasca, no son los únicos que están inmersos en el empresariado de sí. Todos aquellos que fuimos a tomar ayahuasca con el ideal de optimizarnos y autorrealizarnos, estamos utilizando técnicas compatibles con el gobierno neoliberal del empresariado de sí.

Quizá en la gran popularización de los discursos terapéuticos en el Atlántico Norte, que se ha extendido hasta nuestros días, esté la respuesta, a por qué no se distinguen claramente patrones de profesión entre los viajeros en los que se indagó. Abogados, financieros, artistas, fiscales, psicólogos, empresarios, antropólogos, y otros profesionales, acuden a la Amazonía en busca de una experiencia con ayahuasca, casi la totalidad manifiestan su experiencia y sus motivaciones desde el lenguaje terapéutico de autorrealización y autosanación. Precisamente, esta psicologización personaliza la experiencia, imposibilitando la comprensión de esta como una práctica enclavada y enclavante. Práctica que corresponde a una posición del individuo en la estructura de las condiciones de la existencia (Bourdieu, 1998). Por ello es importante resaltar que la gran mayoría de viajeros, tal como lo han evidenciado Caicedo (2013) y Sarrazín (2015) con las personas que consumen mercados alternativos, son individuos con un cierto capital cultural y económico. Los viajeros son sujetos:

clase media y alta (típicamente media-alta), con educación superior, un capital cultural elevado y fuertemente occidentalizado, y un acceso constante a tendencias culturales del Norte global, entre las cuales se incluye... la valoración del pluralismo, una preocupación por la salud y el bienestar

personal, así como un marcado interés por la espiritualidad, el ecologismo y los viajes (Sarrazín, 2015, p. 173).

Los intereses y gustos de los viajeros son producto de la clase social a la que pertenecen, de sus posibilidades económicas. Son ellos mismos quienes confeccionan una práctica que, aunque se pretende alternativa, no tiene en cuenta el pensamiento popular del que surge sino sus necesidades y gustos. Tablas de salvación hechas a la medida, menús especializados como muchos ejemplares de cultos Nueva Era (Torre, 2014).

*El Templo Del Camino De La Luz*, es el nombre del centro de sanación con ayahuasca más grande de Iquitos. El nombre del sitio permite tener una idea de la aproximación que tienen muchos viajeros a la ayahuasca. Buscan que la medicina les muestre un camino, la forma de sanarse y de conocer la luz. Pero, si las ceremonias tienen un vínculo tan fuerte con la aproximación a la terapia emocional gestada en el Atlántico Norte ¿dónde queda el “otro”? ¿Dónde está realmente la lejanía si la práctica es hecha a la medida del turista? Los problemas y expectativas de los nuevos pacientes/clientes, son abordados por ellos mismos desde un discurso terapéutico que surgió en el Atlántico Norte. La sanación que buscan “lejos” es un constructo social de su cultura, y de su clase social, otro componente de “occidente”. La lejanía está más en el imaginario del viajero que en la práctica. La lejanía geográfica no responde a una lejanía real. En muchos casos, el fenómeno de los viajeros que buscan ayahuasca en la Amazonía ha tendido a la psicologización de la práctica local, a la inmersión de un discurso experto (el de la psicología), que se ha sobrepuesto al saber del curandero, quien pasa a ser en algunos centros de sanación, un subalterno del empresario y el profesional.

Aunque muchos viajeros dicen que buscan algo lejano, lo que está lejos es curiosamente aquello que no aceptan: lejos de sus hábitos sanos está el consumo de licor por parte de algunos Taitas. Lejos de su vegetarianismo está la matada de la gallina y el marrano. Lejos de su ansia de visión y la relevancia que da a las propiedades alucinógenas de la planta, está la ayahuasca como purga física sin visión. Lejos de la sanación del sí mismo, está el *mal ojo*,

*el mal viento*<sup>11</sup>. Lejos del “amor universal”, está la brujería. Lejos del “gran espíritu”, esta Taita Cristo y Taita Dios.

La diferencia real, aquello en lo cual el indígena se diferencia realmente, suele ser ignorado o en algunos casos, causa de molestia para el viajero. Se ignoran aquellos aspectos de la alteridad que no son consumibles, que no son comercializables. “La sociedad de consumo cambia la alteridad atópica a favor de diferencias consumibles, heterotópicas” (Han, 2014, p.10). *Venga al templo del camino de la luz, Venga a encontrarse con su ser interior, Venga a tener una experiencia exótica en la Amazonía*, estas invitaciones responden a un enclausamiento de la práctica popular de ayahuasca. A una inmersión de las tecnologías de sanación del yo del Atlántico Norte, que en casos invisibilizan el propósito y el uso de las tecnologías locales de utilización de las plantas medicinales ¿Quién visibiliza las diferencias estructurales que hace que solo ciertas personas tengan acceso a este tipo de experiencias? ¿Dónde quedan los aspectos locales de la ayahuasca que no son atractivos para los extranjeros? ¿Dónde queda la curación que no se centra en la autorrealización?

---

<sup>11</sup> El mal ojo y el mal viento son causas de enfermedad comunes en el Valle de Sibundoy. Las personas acuden al curandero para sanarse de estos males que serán explicados más adelante.

### Parte III

#### La distinción

*“Ustedes siempre con lo del amor y la paz... eso son pendejadas. La ayahuasca es una guerra espiritual. Hay muchos demonios, muchos brujos. Esto es para machos”<sup>12</sup>(Curandero de Iquitos, En: Suárez, 2018)*

Llegué por la noche a la casa del Taita para despedirme, al otro día me devolvía a Bogotá. **Después de servirme conejo y cuy, me contó una historia de su juventud**, de los años en que estaba aprendiendo con su abuelo la ciencia del yagé. Hace como 50 años:

*Verá: cuando llegué a la casa de mi abuelo ya era de noche, había unos aprendices chumados<sup>13</sup> a un lado de la casa y al otro lado había pacientes. Entonces el abuelo me dijo “venga nieto” y me dio un totumito con yagé. Me acosté en el piso a esperar alguna instrucción del abuelo.*

*Después de un rato llegó un vecino, diciendo que un fulano le andaba robando los animales, llevaba un algodón con la pisada<sup>14</sup>. El abuelo cogió el algodón y lo examinó, se dio cuenta que ese de verdad era ladrón y era malo, entonces le dijo al vecino cuánto costaba el trabajo. El vecino salió y fue a buscar la plata, trajo lo que consiguió y una gallina. Entonces mi abuelo le dio yagé. Yo seguía acostado en el piso, tenía los ojos cerrados, pero estaba escuchando todo. Cuando abrí los ojos me di cuenta que el abuelo me estaba viendo, y cuando se dio cuenta que yo no estaba chumado, me dijo: “me gusta usted nieto, usted es fuerte, me gusta... siéntese, verá, voy a hacer algo, pero no es para que usted lo aprenda, es malo. Cuando yo vuelva écheme copal”.*

---

<sup>12</sup> Así alegaba un indígena shipibo al dueño gringo de un centro de sanación. Sacado de *Ayahuasca entre dos mundos* de Carlos Suárez Álvarez.

<sup>13</sup> Chuma, es como llaman en Sibundoy y en otros escenarios en los que se toma yagé, a la borrachera producida por la planta.

<sup>14</sup> En el Valle de Sibundoy algunos curanderos examinan un algodón que previamente ha sido puesto en contacto con alguna persona, para darse cuenta si la persona está enferma, por qué está enferma o también para saber si la persona es buena o mala. En este caso, el abuelo analizó un algodón que llevaba impregnado el rastro del ladrón.

*Luego tomó yagé y aguardiente, y yo ahí. El empezó a agitar el waira<sup>15</sup>, así vea, y entonces el sayo que tenía puesto calló al piso, encima quedaron los collares que llevaba puestos. Yo me estregué los ojos, “será que estoy chumado, pensé” y me estregaba los ojos, pero no. Vi que se empezó a hacer como un bulto ahí donde cayó el sayo, y de pronto lo vi salir hecho águila por la puerta. Y yo ahí, estaba muy asustado. Después como de una hora volvió a entrar, se metió debajo del sayo, ahí mismo empezó a formarse él otra vez. Yo estaba quietico donde me había dejado, pero de lo asustado se me olvidó echarle copal; el abuelo ni podía moverse, me movía los ojos como gritándome que me acordara del copal. Me acordé y le sahumé. Entonces después de un tiempo el abuelo ya se pudo mover.*

*Cuando se despertó el vecino, el que había mandado a hacer el trabajo, el abuelo le dijo que no quería volver a verlo nunca y que tenía que rezar muchas padres nuestros y ave marías todas las noches, pidiendo perdón, **que si no rezaba iba a quedar cojo y manco**. A mí me dijo que no aprendiera eso, que me fuera para la casa y no le dijera a nadie lo que había visto. Cuando llegué a la casa mi papá estaba curando a una vecina y me vio, yo estaba pálido, me dijo que qué me pasaba, y le dije que nada. Él me dijo, verá, “yo sé que su abuelo se convirtió, pero tranquilo, no le diga a nadie no más”. Ese que mandó a hacer el trabajo todavía está vivo, y verdad que quedó cojo y manco.*

A partir de una revisión de lo sucedido y lo contado aquel día que el Taita me dijo la historia de su abuelo, se pueden apreciar tres factores que permiten diferenciar la percepción y la práctica de la ayahuasca, por parte de los viajeros, con respecto a la percepción y práctica de la ayahuasca que tienen los indígenas locales. Encuentros y desencuentros, gustos y disgustos, no todo es como lo publicitan en la red. Hay gustos, percepciones y hábitos de los viajeros que los *distinguen* de los hábitos y gustos locales. El gusto es un elemento de distinción (Bourdieu, 1998). El capital económico y cultural de los viajeros se pone de manifiesto allí donde se ponen de manifiesto sus gustos y sus actos de percepción y apreciación de las prácticas. La comparación entre ambos grupos nos permite apreciar, cómo se construyen socialmente los síntomas, cómo las prácticas rituales responden a estas construcciones y el mal entendido presente en la relación entre el viajero y el indígena. Los

---

<sup>15</sup> Racimo de plantas que utilizan los curanderos para barrera las malas energías.

tres factores de diferenciación que analizaré en el presente apartado son: las motivaciones para tomar ayahuasca, la alimentación, y las imágenes religiosas.

### **Llegó un vecino, diciendo que un fulano le andaba robando los animales:**

Como hemos visto en el segundo capítulo, en la gran mayoría de las descripciones que hacen los viajeros, todo está centrado en su experiencia, en la relación consigo mismos. La práctica de los viajeros, toma forma en función de nociones psicoterapéuticas centradas en la sanación del *yo*. Por el contrario, la sanción de las personas locales, o la aproximación a la medicina, tiene en la mayoría de los casos una relación dialógica con un “otro”, con algo externo, ya sea un ente o una persona. El vecino de la historia llegó donde el abuelo para solucionar un problema concreto, le estaban robando los animales y necesitaba solucionarlo. En la expresión del chamanismo local “la práctica ritual se encamina a hacer actuar a las entidades del otro mundo para resolver cuestiones concretas en este mundo” (Caicedo, 2015, p.189).

Conocí a María en el bus que me llevaba de Pasto a Sibundoy en mi primer viaje. María es una mujer Inga de aproximadamente 50 años. Cuando le conté que iba a estar con un taita, me preguntó que si iba a tomar remedio. Ante mi afirmación, María prosiguió a contarme su historia con el yagé. Una historia que empezó veinte años atrás, antes de que su marido la dejara por una bruja. María me contó cómo se había dado cuenta a través del Taita Pacho, que la mujer que le había quitado a su marido lo había hecho a través de un embrujo.

Cuando llegué al Valle, estuve unos días viviendo solo en una habitación. Después de una semana, muchas personas me hablaban del Taita Marcelino, entonces fui a su casa en compañía de un viajero mexicano. Allí me quedé quince días. El Taita recibía diariamente muchas visitas de las personas del Valle. Pude averiguar que muchas de ellas iban para solucionar problemas relacionados con la brujería. Así mismo, cuando estaba con Taita Miguel él andaba curando a un hombre de Mocoa con un problema venéreo causado por una mujer celosa que le había mandado la infección de la que padecía. Días después mostré al Taita la foto de una amiga que tenía una fuerte alergia en sus labios, me dijo que le pidiera el favor de que se pasara un algodón por el cuerpo y se lo mandara para examinarlo. Cuando tenía el algodón consigo, me dijo que a mi amiga le habían hecho brujería. En Iquitos, Suárez (2018) afirma que aquellos que dejan de ser turistas y se adentran en el tema del

curanderismo, perciben que la brujería y las guerras espirituales hacen parte de la escena chamánica local.

Muchas otras visitas que recibían el Taita Marcelino y el Taita Samuel, eran de personas que querían curarse del mal ojo o el mal viento. El mal ojo, según me decía Taita Miguel, es causado por alguien con sangre pesada, con mala energía, que a través de la mirada causa un daño, produce un maleficio. Es un mal que tiene como raíz la envidia y la interacción con las energías presentes en otros seres humanos. El mal viento sucede porque se pasa por un lugar donde está el frío de un muerto, de un alma que no ha descansado; este frío se adhiere al desafortunado causándole un daño grave. Es un mal que tiene como raíz el contacto con entidades del otro mundo. Ya sea por brujería, por mal ojo o por mal viento, es claro que las causas principales por las que acuden muchos habitantes del Valle de Sibundoy a donde los curanderos, son producidas por lo que viene de afuera.

Si pudiese hablarse de una práctica tradicional de la ayahuasca, no en cuanto una práctica estática en el tiempo, sino acorde a la forma en que la asumen en la actualidad los propios indígenas, sin duda, debería contemplarse la brujería, el mal viento, el mal ojo y otros elementos de enfermedad causados por entes del mundo espiritual. No obstante, el viajero que busca una experiencia tradicional no espera que le digan que tiene un mal ojo o que le han hecho brujería, por el contrario, quieren encontrarse con el maestro interior, con lo más profundo de sí mismo, con la sanación personal. Para él la terapia de ayahuasca es una técnica de autorrealización.

Los albergues de Iquitos no ofrecen tratamientos “tradicionales” a los clientes. Esto lo ve con claridad Suárez (2018) quien afirma que muchos chamanes modernos, extranjeros e interesados en el tema de la ayahuasca, se molestan cuando él dice que no hay en la selva amazónica un solo albergue que de un tratamiento tradicional. Los centros de sanación espiritual utilizan los elementos tradicionales (las plantas)

... para alcanzar distintas metas, dando por resultando un sistema médico a la occidental (con perdón), que satisface los problemas y expectativas de los nuevos pacientes/clientes. Los albergues ayahuasqueros son reductos de

Occidente, conquistas territoriales adecuadas a su hábitos morales, económicos, alimentarios e higiénicos” (Suárez, 2018, p.67)

Hubo algo que llamó mi atención en los quince días que estuve donde Taita Marcelino y el mes y medio que viví con Taita Samuel. El encuentro entre el chamán y el viajero se reducía a la toma de yagé, en cambio las personas del Valle acudían durante el día a consultar diferentes temas con los taitas. Las personas iban por consejos para sus vidas, llevaban a sus niños porque no habían dormido o no habían parado de llorar, para sanar la fiebre o el mal ojo, para que les barrieran las malas energías. Las personas van a contarles problemas en el trabajo, en la familia y en el amor. Les llevan fotos de familiares que se encuentran enfermos para que los curen desde la distancia. Van a averiguar quién les ha hecho brujería. Se ve una distinción epistemológica y moral en el acercamiento al chamán, en cuanto los campesinos e indígenas locales se acercan con el fin de solucionar problemas más “mundanos”, mientras que los viajeros se consideran en una búsqueda “trascendente”, en la cual el chamán es apenas un puente para que ellos ejerzan su propia sanación y accedan a la tan anhelada visión.

El viajero coincide en cierta medida con la descripción hecha por Caicedo (2009) de aquellos consumidores de yagé, que en el contexto del neochamanismo, se hacen agentes de su propia sanación, poniendo en un segundo plano el papel del chamán:

La figura del chamán solo se retoma como modelo y desaparece su papel como agente activo del proceso. Aprender a «chamanizar» equivale entonces a «encontrar el chamán que hay en mi interior», «descubrir mis potencialidades internas» y de esa manera «curar el malestar que me embarga». Pero solo yo como individuo puedo experimentar el proceso. Es en este sentido que la experiencia terapéutica se convierte también en una búsqueda de trascendencia que concibe la curación como forma de emancipación y que hace deslizar la dimensión terapéutica hacia una dimensión puramente espiritual e individual (Caicedo, 2009, p.22).

El viajero está buscando su propia sanación, su propia experiencia trascendental, su propósito. Otro factor que muestra la gran influencia del ansia trascendente y del discurso terapéutico en los viajeros que buscan ayahuasca en la Amazonía, es su creencia en que todo



tiene un significado profundo, un propósito: “En la narrativa terapéutica todo tiene un propósito y un significado oculto” (Illouz, 2007, p.107). El viajero, muchas veces quiere encontrar el motivo profundo de sus males, el secreto que hay detrás de la ayahuasca. Puede llegar a ser decepcionante la enseñanza de Taita Floro quien dice : “Le voy a contar un secreto: no hay ningún secreto” (Garzón, 2004). El secreto, para el viajero, se esconde detrás de las visiones, pero, como afirma un curandero de Iquitos entrevistado por Suárez (2015) “cuando estás ansioso por visión, no estás preparado para visión”. Puedo asegurar que, en oposición a las motivaciones de los indígenas locales, la motivación más grande de los viajeros es tener una revelación, una visión, una experiencia trascendental, y en muchos casos sufren una decepción cuando no encuentra las pintas y las visiones.

Un chamán de Sibundoy entrevistado por Carlos Pinzón, Gloria Garay y Rosa Suárez (2004) afirmaba:

Para aprender a conocer el mundo de las plantas y del poder hay que gastarse toda la vida. Esto no es fácil, hay que pasar por tres etapas: paciencia, conciencia y ciencia. Lo primero es aguantar por muchísimo tiempo la ocasión de iniciarse. Hay que pasar por tratos muy duros (...) Eso es pa' guapos. Uno ve cosas horribles y dura horas viéndolas y esas pintas se dan a cada rato (...) Cuando uno ha visto lo malo y sentido las pintas más linditas y puede tener toda esa calma y saber, empieza la ciencia. Esto no termina nunca. Hay que conocer y conocer por las pintas todas las cosas, tomar para poder curar (...) (Taita del Sibundoy, citado en, Carlos, Suárez, & Garay, 2004, pág. 146)

Paciencia, conciencia y ciencia, un proceso de toda la vida, un camino que requiere de tiempo y de dolor. No es un asunto de goce, de una experiencia, tampoco se trata de una visión. Sin embargo, en la aproximación que hace el viajero, en la mayoría de los casos, quiere una visión, la quiere ya. La paciencia, no es un don que se ejercite mucho en la actualidad. Quien tenga el capital necesario, puede obtener con solo un click lo que desea, tener acceso a cualquier mercancía, a cualquier experiencia: “el neoconsumidor lo quiere todo, todo inmediatamente, y la menor avería o demora le pone furioso. La hipervelocidad es ya otro motivo de irritación y descontento” (Lipovetski, 2008, pág. 46). Esto se ve con claridad en

aquellos viajeros que no reciben la respuesta que esperaban, la experiencia por la que viajaron. Parece que en último término el viajero busca un goce místico, experimentar la sanación a partir de un encuentro con lo sobrenatural.

Vomito, diarrea y ¿a dónde están las pintas? Contrario a lo que muchos piensan cuando emprenden el viaje, la ayahuasca no va a conectar a las personas mágicamente con una experiencia trascendental, al menos eso no pasa la mayoría de las veces. Incomodidad, vomito, diarrea.... Y no siempre acompañado de hermosas visiones como las pintadas por artistas como el peruano Pablo Amaringo (*imagen 1*). Sin embargo, estas imágenes que circulan en la red influyen mucho a los viajeros en busca de experiencias.

En una entrevista hecha por Carlos Suárez a Harry y Sam, dos viajeros que venían de Canadá, Sam expresaba: “Sabíamos que habría purga y limpieza, pero pensábamos que eso estaría combinado con visiones en la misma ceremonia, no mucha purga durante muchas ceremonias antes de penetrar en las visiones”. Andy, un estadounidense entrevistado por Suárez, al igual que Tafour, es socio de un centro de sanación espiritual. Dice que se encuentra “bloqueado” en ayahuasca, porque hace rato no tiene visiones, que ya le han dicho que debió ser que le hicieron brujería.



*Visión de ayahuasca, de Pablo Amaringo, En Pablo Amaringo y el color de la ayahuasca*  
(La Klave, 2016)

La denominación que se le da en Sibundoy y en Iquitos al brebaje: “ayahuasca” o “yagé”, se refiere directamente a la liana, la cual no produce visiones por sí sola. Las visiones son producidas por la mezcla entre esta liana y la hoja de chacruna (*Psychotria viridis*), que contiene dimetiltriptamina (DMT). A diferencia del campesino o indígena, el viajero hace énfasis sobre todo en la visión y en el DMT. La purga es algo por lo que hay que pasar para tener una visión, es lo que piensan muchos. Suárez (2015) (2018), identifica algunos testimonios de lo que sucede cuando los viajeros no acceden a la visión:

Esto no es un agradable paseo. Ayahuasca va a sacar la Mierda de ti... Muy decepcionados. Decepcionados porque nuestras expectativas eran que nuestras preguntas obtendrían respuesta. Pero no fue así. En vez de eso nos hemos purgado él por detrás y yo por la boca. Y creo que Sam tiene la misma visión que yo: nosotros no “creemos” en cosas. Nada de fe ciega, nada de fe ciega. Y francamente la ayahuasca hasta el momento no me ha... En este momento no me quedo con esto de la ayahuasca porque no me ha dado guía (Harry, viajero canadiense, En: Suárez, 2015)

En referencia a un par de amigos que viajaron a Iquitos preocupados por su salud espiritual dice:

Las primeras tomas de ayahuasca son pavorosas: esperaban ver serpientes de colores y se hunden en un universo oscuro y nauseabundo. Vomitan y cagan hasta la extenuación. Tras la tercera noche, uno de ellos reporta haber expulsado un objeto duro, del tamaño de una pelota de ping pong. Se purgan, sí, pero no hay respuestas, no hay visiones. Se declaran decepcionados. (Suárez, 2018, p. 125)

Aunque en los testimonios que se encuentran en las páginas de los centros de sanación de Iquitos y sus canales de Youtube, siempre se habla de experiencias transformadoras y positivas, también la decepción es un fenómeno frecuente. Ya hemos visto que las motivaciones que llevan al viajero a buscar la ayahuasca nada tienen que ver con las motivaciones tradicionales por las que los sujetos locales se aproximan a la medicina.

Es muy diferente la experiencia de la persona que gusta de tomar ayahuasca porque necesita purgar el cuerpo, encontrar quién le está haciendo brujería, hacer un embrujo a la persona que le ha estado robando los animales, a la experiencia de la persona que gusta de la ayahuasca porque quiere encontrar respuestas profundas con respecto al sí mismo, tener visiones sobre el propósito de la vida, o el amor universal.

Ya hemos analizado la primera distinción entre indígenas locales y viajeros en lo referente a las motivaciones para tomar ayahuasca. El siguiente factor a resaltar de aquel día en el que el taita me contó la historia de su abuelo, no está inmerso en la historia, sino en el contexto en el cual me contó la historia, específicamente, en el plato de comida que me fue servido antes del relato.

### **Después de servirme conejo y cuy, me contó una historia de su juventud**

Es común ver, en los escenarios donde se encuentran los indígenas y los viajeros en Sibundoy, que las personas de la comunidad se burlan de los hábitos alimenticios de los extranjeros. Muchos de los viajeros, sobre todo los venidos de otros países, tenían hábitos sanos de alimentación: o solo pescado, o veganos, o vegetarianos. Este tema se aprecia con mayor facilidad en el Valle de Sibundoy que en Iquitos, pues en las tradiciones peruanas de la ayahuasca, la dieta (ayuno con plantas y comida ligera) es un componente fundamental previo a las tomas de ayahuasca. Por el contrario, en Sibundoy, se puede identificar a partir de la alimentación un elemento notable de distinción.

Que la medicina me había cogido duro por no comer caballo, decía entre risas Taita Marcelino. Que parecía un pajarito solo comiendo fruta y semilla. Mientras tanto, un francés en la cocina no entendía la broma, o al menos no le causaba ni un poquito de gracia “no sé de qué se ríen, los animales también sienten como las personas”. Incluso llegó a decir “no deberían comer carne”. Al taita y a la familia les causaban muchísima gracia estos comentarios. El amigo francés estaba molesto.

La cocina era el lugar de reunión, allí, muchas de las anécdotas jocosas que compartía la familia de Taita Marcelino sobre los viajeros, tenían que ver con su vegetarianismo. Que ese no comía carne y después de varios meses comió, que ese otro no recibía ni la sopa con

sustancia, que antes de que yo me fuera tenía que comer caballo. Además, el taita y su familia comían tremendo plato de comida justo antes de la ceremonia de ayahuasca, por el contrario, muchos viajeros, optaban por ayunar o comer muy suave durante el día.

Otra tarde, previo a una ceremonia, Taita Samuel nos dijo a mí y a una viajera argentina (también vegetariana), que le acompañáramos donde su hermana. Alegría por la visita y matada de gallina. Me obligué a comer, para mostrar respeto a la familia, para no hacer el desplante. Mi amiga argentina no comió, me decía que yo iba a soñar con la gallina. Unas semanas luego, una familiar del Taita necesitaba plata y tenía un marrano “no me diga que van a matarlo, Taita”. El Taita reía, mientras pasaba el totumo de chicha. “Yo no voy a estar cuando lo maten”. Ni yo ni los otros tres viajeros que había ese día quisimos estar presentes en el momento del sacrificio. Me fui a consentir un caballo al potrero del lado. En la alimentación sana o *light* de los viajeros, se pone de manifiesto un gusto de lujo, que difiere del gusto por necesidad presente en las comunidades con menor capacidad económica (Bourdieu, 1998).

Hemos visto anteriormente que las condiciones de existencia de los viajeros son objetivamente enclasables. Estas condiciones determinan un sistema de esquemas de percepción y apreciación en el viajero (un gusto, según Bourdieu, 1998). Es decir, la forma en la que el viajero asume la experiencia está determinada por los gustos propios de su clase. Aunque podría pensarse que el carácter de la práctica de consumo de ayahuasca en la Amazonía por parte de los viajeros, se asemeja a una suerte de movimiento contracultural (contra su clase social), en cuanto exalta los valores de la naturaleza y el cuerpo, en contraposición a los valores propios del contexto citadino, podemos ver que esta “contracultura”, al igual que la burguesía y la pequeña burguesía, genera en las prácticas muchas formas de *distinción* con respecto a las clases populares (Bourdieu, 1998). Este grupo de personas ejerce diferentes comportamientos que son asumidos por ellos como legítimos, en cuanto mantienen, por ejemplo, la salud y la ligereza corporal y espiritual (vegetarianismo, yoga, ayahuasca como terapia). Comportamientos estos que se oponen a los de las culturas locales (consumo de grasa y carne, ayahuasca como purga física). El último factor de distinción que quiero resaltar se pone de manifiesto en la advertencia que el abuelo de la historia hizo al vecino que le pagó por hacer el trabajo.

## **Que si no rezaba iba a quedar cojo y manco**

*“Sale el mal, entra el bien, como entró Jesús a Jerusalén”* recitaba el abuelo Pacho mientras me soplaba tabaco y me ortigaba con pringamosa.

Una noche estábamos compartiendo en la cocina de la familia Kamëntsa, con la que estuve varios meses; hablábamos de Dios. Alberto, el hijo del Taita Miguel, me decía que Dios era el único que sanaba, el Taita Mayor. Adam, el viajero polaco estaba presente y mostraba algo de molestia cuando nos referíamos a Dios. Nos dijo que él prefería cuando se le llamaba “el gran espíritu”. Que eso de Dios, le sonaba a religión. Con Adam practicábamos meditación Zen en las mañanas. En varios albergues de Iquitos, la terapia de la ayahuasca se acompaña con la práctica del yoga, el tai-chi, o el *mindfulness*.

A parte de la ausencia de visión y la alimentación, la religión es muchas veces razón de desencuentro. Ben era un viajero francés, tenía más de treinta y había llegado al Putumayo hace unos días. Me comentó que las dos experiencias que había tenido con el yagé no eran lo que esperaba. Uno de los taitas tenía en la maloka varias imágenes religiosas de Cristo y la Virgen María, además rezaba el padre nuestro antes de la ceremonia, este hecho molestaba a Ben pues, según sus palabras, eso no era lo que estaba buscando. Antonella, una amiga argentina con la que viví dos meses en la casa de un taita en Putumayo, vino hace poco a visitarme a Bogotá y me comentó que a ella también le había molestado que un taita rezara el padre nuestro en una ceremonia de yagé, que precisamente ella trataba de alejarse de la institución religiosa y por ello le defraudaba encontrar estos ritos católicos en medio de una ceremonia indígena. Lo mismo le sucedió a un amigo colombiano que también vivió la misma decepción al escuchar el padre nuestro en una ceremonia de ayahuasca.

Debido a la influencia de la catequización, en el Valle de Sibundoy, se ve una suerte de sincretismo entre la práctica local de ayahuasca y las figuras cristianas (Pinzón et al., 2004). De hecho, en varias conversaciones con mamitas Kamëntsa, me decían que en las eucaristías los sacerdotes decían que eso del yagé era pecado. Una de las mamitas que me comentaba esa denuncia de los sacerdotes, es esposa de un aprendiz del Taita Miguel, y ella misma me pedía, un día que viajé de Sibundoy al Santuario de las Lajas para acompañar a la mamá de una amiga, que le encendiera velas a la virgencita rogando por la familia. En la maloca del

Taita Domingo y en la del Taita Marcelino, pueden verse diferentes imágenes propias del cristianismo. También, puede escucharse en medio de los rezos que hacen los taitas en las ceremonias, referencias a Taita Cristo, a Taita Dios, a San Miguel Arcángel. O como se muestra en la historia puesta al comienzo de este apartado, el abuelo le dijo al vecino que rezara padres nuestros y ave marías para que no quedara cojo y manco.

La desilusión del viajero es causada por las prenociones que tiene de lo que debe ser el “ser indígena” y de lo que debe ser “el chamán auténtico”. El viajero “sabe mucho” del nativo y sus prácticas antes del encuentro. Esta prenoción ha sido construida por una imagen eco-etno del indígena, que es propia de las representaciones de la etnicidad en el multiculturalismo neoliberal. Esta representación hegemónica sobre la alteridad es estimulada por el exceso de información que circula en la red con respecto a esa otredad “exótica” y “auténtica”. En esta información se promocionan lenguas, vestimentas y cosmovisiones, pero, no se visibiliza cómo esta exaltación cultural del “otro” se da a la par de su desalojo armado de tierras, su empobrecimiento y su persecución (Vera, 2017). La percepción del viajero es una *equivocación*, desde la perspectiva de Viveiros de Castro (2014), “una falta de comprensión de que las comprensiones [...] no están relacionadas con formas imaginarias de ‘ver el mundo’, sino con los mundos reales que se están viendo” (Viveiros De Castro, 2004, p. 11). El mundo real que ven los indígenas es el que determina sus comprensiones.

Alcida Rita Ramos (1992), muestra cómo el proceso de burocratización al que fueron sometidas las ONG’s en la década de 1990 llevó a que su interés primigenio —la defensa de los pueblos indígenas— terminara perdiéndose en medio de la racionalidad técnica y administrativa de las organizaciones. En este contexto, el indígena de carne y hueso es cada vez más ininteligible y resulta suplantado por un “indio hiperreal” que se acomoda a las necesidades burocráticas de la institución. El indígena que se opone a ser entendido bajo las lógicas burocráticas de la ONG, es suplantado por un “indio hiperreal” hecho a la medida de los indigenistas y funcionarios (Ramos, 1992).

Me parece pertinente hacer una comparación entre la situación que expresa Ramos y la situación de los viajeros que buscan ayahuasca en la Amazonía. El indio de carne y hueso, aquel que come carne, se toma sus tragos, se enferma de mal viento, resiste o ejerce la

brujería, aquel que dice que no hay secreto, que reza a taita Dios, también aquel que se ha visto abocado al cambio a raíz de la violencia ejercida por la colonización y la catequización, que tiene problemas de trabajo debido a disfunciones estructurales, es invisibilizado y reemplazado por un “indio hiperreal” que se amolda a las necesidades del sujeto clase media, privilegiado económicamente y cuya necesidad esencial es la autosanación y la autoproducción. El indígena real es reemplazado por un indígena emplumado, que vive en armonía con la naturaleza y que tiene la cura sagrada para los males de occidente.

A diferencia de Iquitos, en el Valle de Sibundoy, no hay aún todo un mecanismo publicitario que excite el deseo de yoga, terapia, dieta ligera y demás prácticas afines al gusto y capital del viajero. Hay algunos pocos movimientos en la red, algunas invitaciones que exaltan la exotividad de la experiencia con ayahuasca, pero no un aparato tan sofisticado como el que se presencia en Iquitos. Por ello, hay una industria inmensa en torno a la ayahuasca en Iquitos que no hay en el Valle de Sibundoy. También creo que el hecho de que en Iquitos la práctica de la ayahuasca de las culturas locales, esté fuertemente ligada a una dieta vegetariana y de plantas, es más afín al gusto del viajero, que la práctica del Valle, en la cual no suele verse una dieta tan estricta. Uno de los elementos comunes en la publicidad que hacen los albergues de Iquitos es la dieta con “plantas maestras”. Por ello se ve, al menos en lo que refiere al alcance de esta investigación, que la alimentación sea un elemento distintivo más en el Valle de Sibundoy que en Iquitos. En Iquitos el paquete que se ofrece al viajero, ya incluye la dieta.

También, los elementos que disgustan al viajero, se aprecian mayormente en Sibundoy, pues en Iquitos, como hemos visto, la práctica está hecha a la medida del cliente. En Iquitos el cliente se despierta en medio de la selva, con los sonidos de la naturaleza, en silencio, como lo busca. En el Valle de Sibundoy Adam solía despertarse molesto en la casa de la familia Kamëntsa en donde dormíamos, porque desde muy temprano ponían Vallenatos a un alto volumen. En los albergues de Iquitos se dice a los clientes que hay cámaras de seguridad 24 horas. En el Valle de Sibundoy, Sam me comentó que un hombre que le dijo que era taita lo metió en una habitación y le dio ayahuasca, cuando estaba bajo los efectos de la planta, no sabía ni siquiera donde estaba el baño y escuchaba la novela televisiva que veían en la habitación contigua. En Iquitos hay todo un aparato hecho a la medida del viajero, en Sibundoy no. Lo más parecido que hay son las malocas que han empezado a construir algunos



taitas para recibir a sus pacientes. Malocas que, a diferencia de los centros de Iquitos, suelen tener imágenes religiosas que en muchos casos no satisfacen el gusto alternativo del viajero.

El gusto alternativo del viajero es la expresión que se opone al gusto popular. “Los gustos (esto es, las preferencias manifestadas) son la afirmación práctica de una diferencia inevitable.” (Bourdieu, 1998, p. 53). Bourdieu, dice que el *habitus* es

estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas [pero también], estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. (Bourdieu, 1998, p. 170)

En este sentido, el *habitus* del viajero, que es gran medida inconsciente y ha sido estructurado en él a través de la clase social, la familia y la formación escolar, es el que estructura la práctica de ayahuasca en Iquitos. Lejos de ser una práctica “otra”, la práctica de los viajeros en la Amazonía tiende a tomar la forma de una práctica que reafirma las disposiciones y necesidades éticas y estéticas de los clientes. Antes que expresar una simple preferencia, el gusto del viajero muestra una oposición hacia lo Otro. Allí donde se distingue la práctica hecha por las culturas locales de la práctica de los viajeros, se pone de manifiesto que el auge de consumo de ayahuasca por parte de viajeros refleja una “aceptación de la diferencia cultural” que es solo posible en la medida en que la práctica es acomodada al gusto del agente que tiene el capital económico (*yoga and ayahuasca retreat, venga a sanar su alma, venga a conectarse con la naturaleza*).

## Conclusiones

### **Identidades restrictivas: el sujeto indiferenciado y el otro folclórico.**

En este trabajo se ha mostrado que la práctica de consumo de ayahuasca en la Amazonía por parte de viajeros del mundo, es una reproducción de Occidente. Por un lado, esta práctica mantiene una sensibilidad posmoderna, y mientras lo hace, incurre en los mismos errores del posmodernismo: es reflejo de una modernidad ensimismada, atrapada en su propia producción. Los viajeros que quieren huir de Occidente o que buscan emanciparse de pautas de conductas impuestas desde afuera, dan por sentado a “occidente” y no se percatan que sus prácticas reproducen un espíritu del capitalismo que se alimenta de su crítica y su necesidad de emanciparse consumiendo prácticas “alternativas”. Una muestra de este hecho es, precisamente, el lenguaje terapéutico y autoafirmador con el que los viajeros describen su experiencia con la ayahuasca.

En este contexto, personas clase media y clase alta provenientes de diferentes lugares del mundo, invierten su capital económico en la optimización de su capital humano, y en el consumo de experiencias que llenan su vida de significado. De esta forma, el capital que no llegaría a la Amazonía según las lógicas desiguales de la distribución de la riqueza, llega gracias a las necesidades de autoproducción de miles de viajeros. La exotividad del indígena construye una identidad comercializable, una identidad que en la medida que satisface los deseos de exotividad y lejanía de personas que cuentan con capital económico, se ha convertido en la principal fuente de ingresos de la comunidad indígena de Iquitos. En los famosos albergues o centros de sanación de Iquitos, se confecciona una práctica hecha a la medida de sus clientes.

Cuando se evidencia que la práctica de consumo de ayahuasca en la Amazonía por parte de los viajeros, contempla más sus intereses de autoproducirse y autogestionarse, que las nociones indígenas con respecto al mundo de los espíritus y la ayahuasca, es prioritario cuestionar la tan pregonada aceptación de la diferencia cultural. Es claro que ha habido algunos avances en la arena sociopolítica que han llevado a que algunas minorías sean menos discriminadas, sin embargo, dichos avances han sido abordados de una forma demasiado halagüeña, sobre todo, por parte de sujetos que se elogian a sí mismos por su aceptación de

la diferencia cultural. El elogio indiscriminado y superficial de la diferencia cultural tiene como consecuencia la reproducción del nicho del Salvaje, a pesar de las buenas intenciones (Trouillot, 2011). ¿Cuál es entonces la igualdad de la que tanto se habla? ¿Cuál la otredad que es aceptada en la democracia multicultural?

El “otro folclórico” es aceptado, “el otro real” no. Basta echar un vistazo al panorama nacional. En Colombia, los indígenas del Cauca han llevado a cabo liberaciones de la madre tierra, han trabado carreteras y hecho paros en la lucha por sus derechos territoriales, pero, en la medida en que estas actitudes si ponen en cuestión el libre flujo del capital, estos indígenas son usualmente descritos en la opinión pública como vándalos, son llamados a no obstruir el desarrollo de la Nación. «La tolerancia liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de “comidas étnicas” en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro “real” por su “fundamentalismo”» (Žižek, 1997, p. 13) ¿Quién acepta o rechaza? El sujeto indiferenciado (Trouillot, 2011). Aquél que desde un lugar privilegiado se siente en condiciones de definir la diferencia, de catalogar qué es lo diferente, e incluso de vanagloriarse por su aceptación de la diferencia cultural.

El indígena es investido con una identidad restrictiva que le deja pocas opciones en la definición de sí mismo. Al fin y al cabo “los pasajeros”, como son llamados los turistas ayahuasqueros en Iquitos, aquellos con el capital económico para tener una experiencia transformadora, están llevando el dinero y aunque “no hay un trabajo estable para los recursos de la casa, en tres o cuatro sacos [de ayahuasca] ahí ya hay recursos para la casa”. En últimas, al indígena le parece bien que vayan los extranjeros “para seguir teniendo más trabajo”, “ahí está el dinero”. Ante una condición de vulnerabilidad socioeconómica, el negocio de la ayahuasca es una oportunidad para la comunidad. Claro está que el pasajero no se pregunta por las diferencias estructurales que hacen que esa persona indígena, no tenga recursos para la casa a menos que se involucre en la producción, venta o distribución de la ayahuasca para satisfacer su necesidad. En el pasado, las bonanzas económicas de la Amazonía (quina, caucho, madera, coca) “hacen parte de la extensa lista de productos que, históricamente, han sido objeto de extracción y de comercialización, procedentes de la selva amazónica colombiana, sin que esa riqueza efectivamente se haya traducido en bienestar para sus habitantes” (Gómez 1999, p.31). En la actualidad la comercialización de la ayahuasca, otra

bonanza, produce mayores ganancias al extranjero que monta un albergue, o a aquel que recibe la ayahuasca en otros países del mundo para distribuirla, que al indígena que cultiva la ayahuasca para venderla, o aquel que tiene que ir a zonas cada vez más lejanas de la selva para encontrar bejucos de la planta. Aunque la comunidad se beneficia de esta industria, al igual que ha pasado con otros productos, el grueso de las ganancias no se queda con ellos

Los viajeros reproducen la ideología del neoliberalismo democrático, el cual asegura el flujo del capital a partir de la formación de empresarios de sí que se autoregulan y se autoproducen. Esto se da a través de la gestión “tolerante” de la diferencia cultural. En este marco, el fenómeno creciente de viajeros que buscan ayahuasca en la Amazonía, es fomentado por empresarios de sí que, al querer ser auténticos y emanciparse de pautas de conducta impuestas desde afuera, buscan en una “alteridad radical” (Caicedo, 2015) otra forma de autoproducirse, de autosanarse. Mientras tanto, esa “alteridad radical”, ese “otro lejano”, que desde siempre ha sido condición de posibilidad del proyecto del Atlántico Norte, se amolda a la identidad restrictiva que le ha sido otorgada con el fin de encontrar un medio de subsistencia. El “otro folclórico”, el otro “hiperreal” que es la única diferencia tolerada por el neoliberalismo democrático (en cuanto no pone en cuestión el libre flujo del capital), es encarnada por el chamán. La figura del chamán es una diferencia consumible y su práctica sobrevive y es valorada en la medida en que se amolda al mercado mundial y a las lógicas terapéuticas impuestas desde afuera. Irónicamente, esa “alteridad radical” (Caicedo, 2015) que buscan los viajeros, no es tanto una alteridad como un reflejo de sí mismos, de su búsqueda auténtica y alternativa, de su emprendimiento y su ansía de experiencias trascendentales. Una vez más, la misma geografía de la imaginación y la misma geografía de la administración son reproducidas, pero ahora, a través de una técnica de gobierno que se vuelve invisible ante los ojos de un sujeto que vuelca la mirada solo sobre el sí mismo.

El problema no es el hecho sino la pretensión del hecho. El hecho de que la práctica llevada a cabo por los viajeros tenga una dinámica totalmente diferente a las dinámicas locales, es una consecuencia de las disposiciones sociales y culturales de los agentes que ejercen la práctica. Disposiciones ellas inconscientes. El problema es la perpetua pretensión emancipatoria que tiende a vanagloriarse a sí misma sin darse cuenta que su obrar es un obrar más del desbarajuste que es el cuerpo social, ignorando que su práctica es al igual que otra

un producto social. Es dicha pretensión la que imposibilita darse cuenta de los problemas estructurales que se perpetúan a partir de su intención *alternativa*, de la desigualdad socioeconómica intrínseca a sus búsquedas. Puede ser difícil de comprender, para un sujeto que obra únicamente en función de la optimización del sí mismo, que ese sí mismo no es algo especial, que es uno más. Y que lo que lo diferencia no es su actuar auténtico, sino su necesidad última de diferenciarse de todo y de todos, de convencerse de que su obrar es el obrar legítimo.

### **Pensando desde el aislamiento: en defensa de la desilusión.**

Creo que es necesario darse cuenta que alejarse de “occidente”, va más allá de jugar un rol alternativo en su dinámica. Debemos darnos cuenta que ese sistema es ante todo un sistema de pensamiento que ha estructurado nuestra visión del mundo. En esta medida cuestionarlo es cuestionarnos, es cuestionar esos lugares donde pensamos que estamos llevando a cabo acciones legítimas o emancipatorias ¿Qué es emancipatorio? El problema estructural del capitalismo no es directamente la negación de lo trascendente, no es nada que pueda entrar a jugar un rol en el mercado, el problema estructural es la negación del otro real y de su epistemicidio (reproducción colonial de occidente), un énfasis en la acumulación de dinero y experiencias, y ante todo, la distribución desigual de la riqueza (condición de subsistencia del capitalismo).

Hoy escribo desde el aislamiento a razón de el Covid-19, ya llevamos más de un mes en cuarentena. Paradójicamente la solidaridad global a la que asistimos tiene su trasfondo en la salvación individual, si me quedo encerrado no me contagio y no contagio a otros. Pero hoy más que nunca se evidencia la desigualdad estructural. Muchas personas pasan hambre o deben salir a exponerse para conseguir su alimento, mientras otros muertos del susto comen palomitas de maíz mientras observan las noticias en sus televisores última generación ¿Quién está dispuesto a desacomodarse realmente? A cuestionar su estatus de vida, a deshacerse de lo innecesario, a detener el goce desenfrenado, así sea un goce espiritual. Cuántos yoguis experimentados, ayahuasqueros neochamánicos, o meditadores trascendentales, que hablan del amor universal, son capaces de redistribuir sus excedentes.

Cuidado, cualquier acción que intente poner en cuestión el libre flujo del capital será tachada de terrorista, radical, fundamentalista. Es de hecho esta alarma la que puede darnos un indicio de si nuestras acciones realmente cuestionan el orden hegemónico que subsiste con la reproducción de las desigualdades. Si nuestra acción es celebrada, publicitada u objeto de emprendimiento, es posible que solo estemos reproduciendo la lógica neoliberal de producción del yo. Pero si nuestra acción deja de ser políticamente correcta, incomoda a más de uno, y es criticada por los privilegiados, es posible que estemos planteando una acción que, al menos, trasciende el goce del yo, el engaño neoliberal de la libertad. Es hora de retomar el pensamiento y la acción colectiva. El estado de crisis generado por la pandemia no es lo nuevo, llevamos tiempo en una crisis que se diferencia de la pandemia en que su progresión es más lenta pero también mucho más letal. La pandemia ha matado a 220.000 personas, la crisis atmosférica mata a 7 millones al año (Santos, 2020). Entonces debemos darnos cuenta que el capitalismo es insostenible y no tiene futuro. En este momento de crisis aguda y veloz, es hora de pensar un cambio “epistemológico, cultural e ideológico que respalde las soluciones políticas, sociales y económicas, que garanticen la continuidad de una vida humana digna en el planeta” (Santos, 2020, p.84).

La agencia humana tiene lugar, pero es posible que esta agencia, en tanto se dirija a cuestionar un sistema de pensamiento y un sistema económico anclado en el goce, no nos lleve a conclusiones como las expresadas por muchos viajeros “pude encontrarme con lo más profundo de mí”, “ver lo que antes no veía”. Las acciones que se oponen al capitalismo no han de ser gozosas. Es importante reivindicar el lugar del dolor. Hoy el imperativo máximo es la felicidad y el éxito, pero nos encontramos en la época con más trastornos psicoemocionales, con más depresión y ansiedad. Todos los trastornos neurológicos imperantes en este tiempo, quizá alborotados con el encierro de la pandemia, lejos de ser ocasionados por una negatividad inmunológica, son producto de un exceso de positividad; la superproducción, el superrendimiento y la supercomunicación hacen parte de la violencia ejercida por el exceso de positividad (Han, 2012). Es tal el imperativo de un ser positivo y exitoso, que hoy es el propio sujeto el que se vigila y se castiga por no gozar lo suficiente. En la época del pensamiento positivo, cada vez cuesta más asumir la negatividad implícita en el acto de vivir, la negatividad cuya esencia fundamental e ineluctable es la muerte.

Es importante volver a hablar de la muerte (no es casual que la última reflexión de Byung-Chul Han esté dirigida a ella), es primordial dejar de separar la espiritualidad de la realidad material. La búsqueda de trascendencia no debe cegar la mirada a los problemas estructurales del capitalismo. En contraste con las tablas de salvación hechas a la medida del yo, emblemáticas de la religiosidad Nueva Era, es importante revisar opciones que no estén hechas a la medida del yo, sino que lleven a su desarme. Byung-Chul Han y Slavoj Žižek, dos de los filósofos contemporáneos más relevantes, concuerdan desde puntos epistemológicos divergentes en que el capitalismo neoliberal ejerce su dominación a través del imperativo del goce, ambos concuerdan en que es importante ponerle freno a este imperativo.

En el contexto de la pandemia ambos autores tienen posiciones encontradas. Mientras Žižek (2020) afirma que el virus asesta un golpe mortal al capitalismo, Chul-Han (2020) teme que el estado de crisis y conmoción, como ha sucedido antes, lleve a la implementación de un nuevo sistema de gobierno y que el capitalismo continúe con mayor pujanza. Temo decir que estoy más del lado de Han. Žižek no aboga por la agencia humana y cree que el capitalismo, al ser un sistema insostenible, explotará desde adentro. Han nos dice que no podemos dejar la revolución en manos de un virus, somos nosotros, los seres humanos dotados de razón quienes debemos repensar y restringir radicalmente el capitalismo destructivo (Han, 2020). Se deben pensar economías solidarias basadas en la reciprocidad, no solo entre humanos, sino con todos los seres de la naturaleza. Pero lo primero que debemos sentir realmente es una desilusión genuina de este sistema de pensamiento que nos ha estructurado, allí, en ese dolor puede sembrarse una semilla para una acción colectiva.

Desde la antropología y demás ciencias sociales, podemos contribuir a esa desilusión fructífera. Los primeros en desilusionarnos debemos ser nosotros mismos. El autosocioanálisis propuesto por Bourdieu (2006), es un ejercicio incómodo, pero nos permite darnos cuenta de que las acciones que creemos legítimas, empezando por nuestro ejercicio académico y nuestros temas de investigación, no son más que un resultado de nuestras propias condiciones sociales de producción. Así al menos, podemos alejarnos de la pretensión de nuestros actos. Una vez hallamos empezado a desarmar nuestra visión del mundo, podemos seguir desenmascarando aquellos escenarios en los cuales se reproducen

las diferencias estructurales y se legitima una vez más la supremacía de Occidente (colonial y desigual). A medida que desenmascaremos las prácticas y los escenarios en los cuales se reproducen las mismas lógicas, estaremos en capacidad de pensar en soluciones radicales a este sistema de pensamiento que no conduce a ningún lado.



## Bibliografía

- Andrade, L. M. (2009). La posmodernidad como una metamorfosis de la ideología colonial. *Argumentos : Estudios Críticos de La Sociedad*, 22(61), 51–63.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2002). Del espíritu del capitalismo y del papel de la crítica. In *El nuevo espíritu del capitalismo* (pp. 1–57). AKAL.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: ANAGRAMA.
- Caicedo, A. (2009). Nuevos chamanismos Nueva era. *Universitas Humanística*, 68(68).
- Caicedo, A. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Castro, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad en Foucault. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno*. México: AKAL.
- Clavijo, J., & Ramírez, A. F. (2016). Autoanálisis y apherodisia: entre el disciplinamiento académico y la transgresión. *Revista Colombiana de Sociología*, 39(1), 147–165.  
<https://doi.org/10.15446/rcs.v39n1.56345>
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France: 1978-1979* (p. 401). p. 401. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garzón, O. A. (2004). *Rezar, soplar, cantar : etnografía de una lengua ritual*. Quito: Abya-Yala.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2015). *Psicopolítica Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Retrieved from Herder

- Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2020, March 22). La emergencia viral y el mundo del mañana. *ELPAÍS*. Retrieved from <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones del capitalismo*. Buenos Aires: Katz.
- La Klave. (2016). Pablo Amaringo y el color de la ayahuasca. Retrieved April 30, 2020, from <https://redespress.wordpress.com/2016/06/04/pablo-amaringo-y-el-color-de-la-ayahuasca/>
- Lipovetski, G., & Charles, S. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Madrid: ANAGRAMA.
- Lipovetski, G., & Richard, B. (2008). *La sociedad de la decepción*. Barcelona: ANAGRAMA.
- Pinzón, C., Suárez, R., & Garay, G. (2004). *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ramos, A. R. (1992). The Hyperreal Indian. *Traducido Para La Catedra SscI: Clara Otalora*, 1–18. Retrieved from [http://sc02d0c22b37070f6.jimcontent.com/download/version/1395279674/module/8786663469/name/El indio hiperreal. Ramos.pdf](http://sc02d0c22b37070f6.jimcontent.com/download/version/1395279674/module/8786663469/name/El%20indio%20hiperreal.%20Ramos.pdf)
- Rose, N. (1990). Introducción. *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*, 1–35. Retrieved from <http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/>
- Rose, N. (1999). *Governing the soul. The shaping of the private selg* (second edi). London: FREE ASSOCIATION BOOKS/LONDON/NEW YORK.
- Said, E. (2007). *Orientalismo* (Segunda ed). Barcelona: DeBolsillo.
- Santos, B. de sousa. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO.
- Sarrazin, J. (2011). Transnacionalización de la espiritualidad indígena y turismo místico. *IV Congreso de La Red Internacional de Migración y Desarrollo*, 12.
- Sarrazin, J. P. (2015). Representaciones sobre lo indígena y su vínculo con tendencias culturales globalizadas. *Anagramas - Rumbos y Sentidos de La Comunicación*, 14(27),

163–184. <https://doi.org/10.22395/angr.v14n27a9>

Sarrazin, J. P. (2017). La Idealización de la alteridad: reflexiones sobre sus fundamentos en la historia occidental. *Anagramas - Rumbos y Sentidos de La Comunicación*, 16(31), 229–246. <https://doi.org/10.22395/angr.v16n31a10>

Silva, R. (2012). De la viga en el ojo propio. Sobre el autoanálisis como fundamento de las ciencias sociales - Homenaje a Pierre Bourdieu en los diez años de su muerte. *Co-Herencia*, 9(16), 13–35. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.9.16.1>

Suárez, C. (2015). Ayahuasca, Iquitos y Monstruo Voráz. Retrieved from <http://www.ayahuascaiquitos.com/>

Suárez, C. (2017). El paciente siempre tiene la razón. O cómo se transforma el curanderismo amazónico para atender la demanda chamánica de Occidente. *V Congreso de La Asociación Latinoamericana de Antropología*, pp. 1–16.

Suárez, C. (2018). *Ayahuasca entre dos mundos*. Libros del Mono Blanco.

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

Torre, R. de la. (2014). Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião & Sociedade*, 34(2), 36–64. <https://doi.org/10.1590/s1984-04382014000200003>

Trouillot, M. R. (2011). Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno. In *Universidad del Cauca CESO- Universidad de los Andes*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>

Vera, A. (2017). “Indígena eco-espiritual”: re-jerarquizaciones raciales y nostalgias de autenticidad en tiempos multiculturales. In A. Vera (Ed.), *Malestar social y desigualdades en Chile* (pp. 251–280). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Viveiros De Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2(21), 3–22. Retrieved from <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti%0Ahttp://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol>

2/iss1/1

Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. In *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137–188). Buenos Aires: Paidós.

Žižek, S. (2013). En: Nota de prensa Fondo de Cultura económica. Contra el goce.  
Retrieved from <https://www.fce.com.ar/ar/prensa/detalle.aspx?idNota=182>

Žižek, S. (2020, April 1). Coronavirus: un golpe a lo Kill Bill al sistema capitalista. *Revista G7*. Retrieved from <https://revistag7.com/coronavirus-un-golpe-a-lo-kill-bill-al-sistema-capitalista/>