

LA FIEBRE DE LA AYAHUASCA

La resignificación de prácticas chamánicas y consumo de Yajé en Colombia



Luisa Fernanda Rojas

S2420627

Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos

Área Políticas Públicas

Docente Supervisor: Dr. Soledad Valdivia Rivera

Universidad de Leiden

Diciembre, 2019

Imagen de portada: "Coronas de Viaje". Sol Piñero. Lápiz sobre papel. La Haya, 2019.

TABLA DE CONTENIDOS

Introducción	4
Capítulo 1	6
Comodificación, exotización y movimientos nueva era. Una aproximación a los términos conceptuales	
1.1 <i>Comodificación cultural y el mercado de valor indígena</i>	6
1.2 <i>La exotización en el debate de la otredad</i>	9
1.3 <i>Los movimientos Nueva Era y las nuevas espiritualidades</i>	12
1.3.1 <i>Chamanismo y neochamanismos contemporáneos.</i>	13
Capítulo 2	17
Ayahuasca. Su estudio académico y su uso en las comunidades indígenas	
2.1 <i>Contexto histórico de la ayahuasca y sus estudios en el siglo XX</i>	17
2.2 <i>Usos de la ayahuasca dentro de las comunidades indígenas</i>	19
2.2.1 <i>El conocimiento de los chamanes y su legitimidad dentro de las comunidades indígenas.</i>	22
2.2.2 <i>Elaboración de la ayahuasca</i>	23
2.2.3 <i>Ceremonias de ayahuasca dentro de la población indígena</i>	24
Capítulo 3	27
Las dinámicas de la ayahuasca en contextos urbanos y su resignificación	
3.1 <i>Ayahuasca dentro del contexto urbano</i>	28
3.2 <i>Comodificación de la ayahuasca. Producción y oferta.</i>	30
3.2.1 <i>Mercado de ayahuasca en los centros urbanos</i>	33
3.3 <i>Consumos urbanos exotizados</i>	34
3.4 <i>Ayahuasca y su relación con los movimientos Nueva Era</i>	36
3.4.1 <i>Construcción de neochamanismos a partir del consumo no indígena de ayahuasca</i>	37
3.5 <i>Usos legítimos e ilegítimos de los rituales de ayahuasca en contextos urbanos</i>	40
Conclusiones	44
ANEXO	48
Bibliografía	49

INTRODUCCIÓN

La Ayahuasca o el Yajé amazónico (*Banisteriopsis Caapi*) es una sustancia de gran importancia para los pueblos indígenas del Alto y Bajo Putumayo al sur de Colombia, un área que se encuentra entre la selva Amazónica y la cordillera de los Andes. Las primeras investigaciones etnográficas que relatan los usos de la ayahuasca en contextos rituales dentro de varias comunidades indígenas del Amazonas se remontan a expediciones realizadas en el siglo XIX y posterior a la revolución contracultural de la década de 1960 donde los estudios sobre chamanismo y uso de sustancias psicoactivas tomó gran interés dentro de la academia.

Sin embargo, durante los últimos años se ha visto como un fenómeno de consumo de ayahuasca fuera del ámbito indígena ha tomado gran fuerza. Actualmente es muy común encontrar en ciudades como Bogotá ceremonias llamadas como “tomas de yajé” donde se debe pagar una cifra estipulada de dinero para poder acceder a un ritual chamánico donde se consume ayahuasca. La oferta desmedida de ceremonias de yajé y el consumo de tradiciones indígenas que incluyen una transacción monetaria suponen, en primer lugar, una reconfiguración de los usos de la ayahuasca en sus diferentes contextos fuera del ámbito propio de los pueblos indígenas y, en segundo lugar, la generación de recursos como efecto de las nuevas demandas de plantas psicotrópicas incita a la observación de una nueva reconfiguración de los rituales de ayahuasca dentro del mercado global.

Esta investigación analizará la resignificación que tiene el consumo de Ayahuasca por parte de población no indígena, la exotización y comodificación de las culturas étnicas. Asimismo, se estudiará la manera como se ha reconfigurado las ceremonias de ayahuasca que se realizan en ciudades como Bogotá y que gana cada vez más adeptos que buscan experiencias con plantas psicotrópicas y planteará cuales son los retos legales que supone el uso de la ayahuasca en las áreas urbanas.

Los objetivos principales de esta investigación son: en primer lugar, analizar el fenómeno de comodificación cultural y exotización que existe dentro de la oferta de rituales chamánicos. En segundo lugar, analizar la resignificación del consumo de ayahuasca en población no indígena en Colombia alrededor del neochamanismo y los movimientos nueva era. En tercer lugar, identificar los efectos económicos del mercado turístico del ritual de la ayahuasca. Por último, identificar la existencia de prácticas legítimas e ilegítimas dentro del contexto del consumo de ayahuasca

Las principales hipótesis que se tienen con respecto a esta investigación son: en primer lugar, la comodificación y la exotización de las culturas indígenas ha permitido que la participación en rituales chamánicos que involucra el consumo de psicotrópicos suponga una comercialización cultural que ha diseñado un ritual exclusivo para los consumidores no indígenas. En segundo lugar, la oferta desmedida de rituales chamánicos que involucran el consumo de sustancias psicotrópicas por parte de población no indígena en contextos

urbanos cambia radicalmente el significado y el uso ritual de la ayahuasca donde el imaginario de neochamanismo y nuevas espiritualidades juega un papel fundamental de análisis. En tercer lugar, el mercado turístico que existe detrás de las llamadas tomas de yajé en las ciudades de Colombia suponen una nueva configuración económica que transforma el significado de los rituales. Por último, el consumo de ayahuasca se encuentra dentro de un marco normativo en donde muchas veces se comenten prácticas que se encuentran en el límite de la legitimidad del ritual.

La presente tesis contiene tres capítulos que desarrollan información encontrada dentro de la investigación. El primer capítulo centra la discusión en las categorías de análisis donde se aborda el debate teórico de la comodificación cultural, la exotización, los movimientos Nueva Era y los conceptos de chamanismo y neochamanismo. El segundo capítulo hace un recuento histórico de los estudios realizados sobre la ayahuasca en el contexto académico, los usos tradicionales dentro de las comunidades indígenas y los nuevos usos urbanos de la bebida. En el capítulo tres se realiza el análisis de los datos obtenidos en la investigación de campo. Por último, se encontrará las conclusiones y resultados finales de la investigación.

Con el fin de analizar la resignificación que tiene el consumo de Ayahuasca por parte de población no indígena, la exotización y comodificación de las culturas étnicas y estudiar la manera como se ha reconfigurado la economía en las comunidades indígenas alrededor del negocio de las ceremonias de ayahuasca que se realizan en ciudades como Bogotá, se realizó un trabajo de campo en la ciudad de Bogotá de tres semanas y en el departamento del Putumayo de una semana donde se ejecutaron un total de siete entrevistas semiestructuradas consumidores de ayahuasca. Así mismo, se realizó una observación participante de tipo etnográfica en el Putumayo donde se registraron datos sobre el consumo de la bebida psicotrópica en contexto ritual indígena donde participaron cinco chamanes indígenas de diferentes comunidades, y a su vez tres observaciones de ceremonias de ayahuasca tanto en el casco urbano como en territorio indígena.

Para finalizar, se agradece a todas las personas que participaron de esta investigación, tanto a los chamanes como a los consumidores de ayahuasca que dieron su entrevista y que sus palabras fueron importantes para la culminación de esta investigación.

CAPÍTULO 1

COMODIFICACIÓN, EXOTIZACIÓN Y MOVIMIENTOS NUEVA ERA. UNA APROXIMACIÓN A LOS TÉRMINOS CONCEPTUALES

Plantear una investigación que examine los posibles efectos que tiene la llamada fiebre de la ayahuasca en Colombia podría contribuir a un conocimiento sobre la relación que tienen las prácticas tradicionales indígenas, el consumo de sustancias alucinógenas y los efectos que puede tener en la configuración del tejido social de las comunidades étnicas. Las nuevas lógicas de exotización y comercialización cultural que permea el consumo de ayahuasca en Colombia también permitirá analizar cómo las poblaciones indígenas de Colombia entran en las dinámicas del mercado donde se ofrece una experiencia alternativa que no corresponde a las lógicas internas de las comunidades. Ante el panorama actual, se evidencia como los usos tradicionales del yajé pueden ser modificados por una ola nueva de chamanes y curanderos que buscan nuevas formas de subsistencia y transforma los usos tradicionales de las sustancias psicotrópicas.

Por lo anterior, y para evidenciar la discusión de los nuevos consumos de ayahuasca, el siguiente capítulo se concentrará en el desarrollo y las discusiones académicas que existen alrededor de los conceptos y categorías clave como lo son la comodificación cultural, la exotización, los movimientos Nueva Era y nuevas espiritualidades y el chamanismo y neochamanismo.

1.1 Comodificación cultural y el mercado de valor indígena

De acuerdo con la Enciclopedia del Consumo y residuos, la comodificación es un término que refiere a la mercantilización y ha sido estudiado desde la teoría comercial. La economía marxista y en los últimos años ha sido objeto ampliamente discutido de la antropología y las ciencias sociales. Dentro del proceso histórico del surgimiento del capitalismo industrial globalizado, la comodificación hace parte del análisis sobre las culturas de consumo y en el lenguaje económico y el concepto ha sido usado desde la década de 1990 en el marco de la competitividad de los bienes y servicios. La creciente estandarización de los productos en relación con su valor hace que un *commoditie* se entienda como una mercancía equivalente a cualquier otra sujeta a los efectos de las transacciones económicas y a la disminución de los precios (Rathje & Zimring, , 2012).

Entender la comodificación desde la teoría Marxista lleva a una reflexión diferente. La crítica a los modelos de producción presupone que la comodificación es la transformación de los bienes en mercancías que se compran y venden en el mercado como *commoditie* es un

proceso asociado a la expansión del comercio en áreas no comerciales y donde entran a participar las relaciones sociales. Sin embargo, dentro de las ciencias sociales, se ha desarrollado una aproximación al concepto con unos puntos de debate adicionales, en el que se debe analizar como los mercados cambian los significados y relaciones sociales que rodean los objetos, lo que en otras palabras ocurre cuando los objetos pierden su significado original y son apropiados en otros contextos por otro tipo de consumidores (Rathje & Zimring, , 2012).

Zina O'leary (2011) plantea que en el creciente sistema económico global la comodificación de bienes es un concepto central en el entendimiento de los procesos de globalización en los países en vías de desarrollo, donde el valor monetario de un producto se edifica en relación con las relaciones que existen detrás. Sin embargo, uno de los desafíos de la antropología ha sido el entendimiento de los significados sociales y de cómo la economía capitalista ha permeado la vida social y si el mercado ha dado forma a las relaciones socioeconómica que se establece con la cultura. Desde esta mirada, se ha analizado que las comunidades locales no tienen una participación pasiva dentro de la economía, de hecho, logran entrar en la esfera del intercambio a través de la comodificación cultural. Este fenómeno puede ser entendido desde la producción y mercadeo de objetos, arte, rituales e identidad étnica que son parte del consumo actual y que se relaciona directamente con la mejoría de las condiciones socioeconómicas de las comunidades locales (Wallace, 2009).

En estudios realizados en la Amazonía brasileña se ha examinado como la economía global ha exaltado formas de vida propias que se convierten en productos con valor cultural. Para entender la apropiación de los objetos en la industrialización es necesario revisar de cerca los procesos de producción, intercambio y consumo, y como la circulación de objetos determina un tipo de relacionamiento entre objeto y consumidor final. Una manera de entender la dinámica es a través de las mercancías y la manera como se concierten en posesiones, ya que la palabra posesión denota que existe una identidad y que puede darse de dos formas: en el primer caso el comprador hace que el objeto sea personal, y el segundo caso plantea una redefinición de la relación comprador vendedor a partir de la interacción no anónima de los actores (Wallace, 2009).

Es por tanto importante destacar que el consumo resocializa las mercancías, pero en un proceso paradójico toda vez que se niega la mercancía y se destaca la relación íntima del vendedor-comprador (Miller, 1987). Sin embargo, es importante destacar que dentro del análisis de la comodificación es necesario entender que dentro de lo que se denomina *commoditie*, existen unos artículos de lujo donde la distancia reducida entre consumidor y comprador otorga un valor de exclusividad que se interpreta como auténtico, y quienes más buscan este tipo de conexión son las clases medias (Appaduari, 1986).

Para Miller (1987) un grupo de consumidores logra crear una cultura material que se construye a partir de sus propios imaginarios, y pueden dar forma a la producción local o artesanal. Esta influencia puede determinar en los diseños de la vestimenta, las artesanías, los bailes o rituales, y este fenómeno también puede ser entendido como una etnicidad

economizada, que refiere al mantenimiento y preservación de expresiones culturales y folclóricas dentro del campo de la entretención. A su vez, Miller (1987) también afirma que el mundo industrial a menudo saca provecho de las amplias posibilidades del consumo para encarnar elementos de la modernidad en regiones periféricas que adquieren nuevas prácticas de consumo, sin embargo, el concepto clave para el entendimiento de la commodificación cultural es la importancia de la construcción de un pasado, tradición que está directamente relacionada con una mayor mercantilización.

El proceso de la commodificación cultural y la incorporación de la identidad es mucho más complicado de los que la teoría clásica económica pretende dilucidar. De acuerdo con John y Jean Comaroff (2009) un nuevo concepto debe ser adscrito al análisis de la commodificación y son los *ethno-commodities*. Este concepto presupone que lo que se hace llamar “etnicidad” es un colectivo de subjetividades que se encuentra en el marco de lo cultural. Como afirman los autores, hoy en día todo refiere a lo étnico pero que oculta un lado corporativo y una objetivación de “experiencias ancestrales”, “cultura de mente abierta”, “redescubrimiento” entre otras que comparten una emoción, estilo de vida e imaginarios sobre el pasado y el futuro. Son entonces los *ethno-commodities* un producto del mercado al cual se le otorga un valor de “redescubrimiento” y que debe ser entendido más allá del simple intercambio mercantil precio-valor, toda vez que se inscriben dentro de una circulación en masa de carácter inagotable donde se reafirma esa noción de “etnicidad” dentro del marco o como referencia de lo cultural (Comaroff & Comaroff, 2009).

Analizar la commodificación de la identidad indígena se convierte entonces en un punto central de la discusión, y para algunos académicos es necesario remontarse a la historia colonial del continente americano toda vez que el periodo pre-capitalista evidenció una forma de mercantilización precaria e incipiente de las culturas étnicas y que desde esos tiempos se usaron en procesos de identificación propia de las comunidades (Castile, 1996), y de acuerdo con Rita Ramos (2006), también sobresalta el hecho de que las experiencias indígenas se traslapen con el lenguaje de consumo simbólico de la alteridad.

El caso presentado por Tanya Korovkin (1998) sobre la producción de artesanal en Otavalo, Ecuador es un ejemplo claro de la commodificación cultural indígena en América Latina. La industria creciente de textiles tradicionales en Ecuador supone para las comunidades locales un incremento en la economía de subsistencia y la investigación concluyó que la identidad cultural indígena se reforzó en la población que había negado su filiación cultural y que continuaban siendo hablantes de la lengua quechua en las zonas urbanas. Así mismo, un caso similar se presenta en Guatemala, donde la comercialización de artesanías se acompañó de una idea de preservación de la identidad de la comunidad Maya de la zona.

La alta demanda por experiencias también obedece a una intrincada red turística que se ha organizado alrededor de los rituales propios indígenas. Los estudios del turismo han tenido un abordaje multidisciplinar que se ha enfocado en la industria creciente relacionada con el entretenimiento y la venta de productos que cargan una representación de lo indígena

y que se muestran como experiencias diferentes (Ryan y Aicken, 2005; Grunwell, 1998). La oferta de productos culturales se integra al concepto de comodificación, donde las formas de vida y las tradiciones con una estructura simbólica compleja son transformados en productos de mercado que generan ingresos y crean nuevas formas de “preservación de tradiciones” (Maccarrone-Eaglen, 2009).

El análisis de las sobre el consumo de rituales en la actualidad debe ir a la par del fenómeno del turismo a nivel mundial, y como desde la academia se ha abordado la categoría de análisis permitirá un entendimiento del complejo entrelazado de las tendencias actuales toda vez que, dentro del análisis de la comodificación, existe un paralelo que relaciona la manera como se establece el contacto entre los indígenas, sus rituales, y el consumo externo.

En principio el turismo es entendido como un movimiento de poblaciones humanas que no se encuentra ligado a los tiempos de guerra, y es un fenómeno que ha tomado cada vez más relevancia desde el constante crecimiento desde la postguerra que ha alcanzado un apogeo que parte desde la década de 1980 y se construye desde los procesos de globalización. La expansión del consumo turístico marca una tendencia a descubrir personas, naciones, lugares y culturas que son potencialmente convertidos en bienes. Valores importantes como la identidad de los pueblos indígenas se encuentran renegociados dentro de un esquema mercantil que beneficia la industria local que trae así mismo una paradoja en la que existe una nueva fuente de ingresos que impulsa las clases marginales pero que disminuye la importancia local de las culturas tradicionales sumiéndolo en una actividad de entretenimiento (Ryan & Aicken, 2005).

El ejercicio del turismo se entiende desde una esfera mucho mayor que corresponde a la mercantilización del entretenimiento, donde la cultura y lo identitario es un producto de consumo. Pero en el actual debate se encuentran dos posturas radicales: la primera sostiene que los consumidores, que en este caso son los turistas que buscan nuevas experiencias, generan configuraciones culturales que se basan en la idea de o auténtico y originario, y la segunda, retrata la cultura y sus expresiones como algo en constante dinamismo que se ha adaptado a mercado. De cualquier manera, la búsqueda por la autenticidad se ve enfrentada a la llegada de los turistas a la población anfitriona pues el contacto divide las prácticas que son mostrables al público y las que son reservadas exclusivamente para los miembros de las comunidades. Esta “autenticidad escenificada” es lo que en la mayoría de los casos es mercantilizado, y se afirma que los significados y valores simbólicos son modificados de acuerdo con las exigencias de los compradores, y que en tiempo son percibidos como manifestaciones culturales ancestrales (Kroshus Medina, 2003).

1.2 La exotización en el debate de la otredad

Las categorías de exótico, exotismo y exotización forman la columna vertebral del marco de entendimiento de los procesos que se interconectan con el análisis del fenómeno de la

ayahuasca, y como plantean Thedossopoulos y Kapferer (2016) lo exótico tiene múltiples e incontables connotaciones que residen dentro del imaginario social y que se asocian automáticamente con calificativos que remiten a lo maravilloso, peligroso, engañoso, perdido, pero que sin lugar a dudas, corresponde a las presunciones que se realizan o se tienen del otro, que en este caso en particular, correspondería a la alteridad indígena. Desde la etimología de la palabra, *exo* deriva del adverbio griego “fuera de” y el adjetivo *exótikos* que significa “desde fuera” lo que indica que la palabra en cuestión encuentra su raíz en la externalidad.

La larga historia colonial es el marco de referencia donde la antropología como ciencia asumió la tarea de entender aquellas partes del mundo donde se encontraba situado el otro diferente de occidente, y Urmi Bhattacharyya (2016) que hace una lectura de Michel Foucault, enfatiza que la noción de racionalidad fue promovida como un discurso de poder que tuvo la capacidad de dar forma y construir conocimiento, que se complementa con la visión de Kupper que resalta como la recolección de datos sobre otras culturas se presentaban como evidencia de la ausencia de condiciones socio históricas como las culturas no occidentales no lograron tener el mismo nivel de desarrollo. La comparación y el análisis evolucionista del siglo XIX legitimó la dominación política y la explotación económica de las colonias, lo que en resumen crea la base de la supuesta supremacía de Occidente.

Es entonces el agente alterizado una fuente ambigua en la que un sujeto colonialista relata su historia biográfica, pero al mismo tiempo, es el génesis de la mirada propia del colonizado. Lo anterior es una paradoja que se encierra dentro de lo llamado exótico (Díaz de Rada, 2015) y es una noción profundamente conectada con los conceptos de diferencia, diversidad y plantea la dicotomía del sujeto que percibe y el objeto que es percibido (Todorov, 1989). Es aquello que sale de la familiaridad lo que adquiere la cualidad de lo extraño, y en las líneas más recientes del debate, lo exótico hace referencia a la sensación de placer que puede generarse por el otro. Para el caso de Morales y Kleidermacher (2015) la palabra exotismo refiere a la percepción de la alteridad y la exotización es la polarización de las diferentes culturas.

En muchos casos, la palabra exotización es empleado dentro de un contexto en el cual de da sentido a una forma de representación del otro superficial donde prevalece un reduccionismo de lo diferente a los rasgos particulares de la cultura y que cargan con juicios de valor de acuerdo con el vínculo que se establezca con la alteridad (Morales y Kleidermacher, 2015). Sin embargo, según la línea de Thedossopoulos y Kapferer (2016) la noción que se tiene de lo exótico se expande en la dualidad de lo abstracto y lo concreto, y en el sentido que las practicas, ideas o valores demandan una reconsideración de los conceptos y teorías en las cuales todavía prevalecen los exotismos coloniales y que merecen una revisión académica o la ampliación de los puntos de vista. El problema del exotismo como una categoría particular de la praxis y la metodología antropológica cae a su vez en el riesgo del exotismo *per se*, por lo tanto, lo exótico debe entrar en categorías más amplias que incluyan el análisis de los procesos sociopolíticos.

En cuanto a lo que respecta a la exotización de la selva amazónica, Stephen Nugent (2016) expone que el exotismo del indígena amazónico tiene una larga trayectoria dentro de las ciencias sociales, en especial la antropología de la primera mitad del siglo XX y el autor encuentra un cliché entre la estrecha relación naturaleza-cultura. La representación del “buen salvaje” ha sido parte del material etnográfico y desafía los nuevos estudios que resultan de este lugar. En un afán por entender la complejidad de la selva, lo exótico no solo recae sobre la visión del otro o la alteridad, también la jungla presente aun caso particular de ultra-exotismo de la naturaleza.

La noción del “buen salvaje”, el determinismo de las formas de vida a los ambientes tropicales, las contribuciones de Claude Levi-Strauss y el registro fotográfico de las exploraciones tempranas al Amazonas codificaron por más de medio siglo al poblador de esta región. También la historia de explotación de recursos como el caucho y la madera, que se encuentra documentada en varias obras literarias como *La Vorágine* de José Eustasio Rivera, o la cultura corrompida por las misiones de occidente crea un escenario de discusión que refleja las especulaciones que existen dentro y fuera del ejercicio antropológico (Nugent, 2016).

Los conquistadores, exploradores, viajeros, misiones religiosas se reúnen en un conglomerado de creación y reproducción de una visión colonial que se une a una lógica de explotación de un paraíso virgen y prístino. En el análisis de la investigación de Levi-Strauss, Stephen Nugent evidencia como la exotización de un viaje evocativo y con material imaginativo contribuyó a la creación del imaginario del héroe antropólogo que busca entender prácticas a través de la aplicación de un modelo científico. A su vez se plantea que la naturaleza cargada de biodiversidad extravagante, abundancia de plantas medicinales y tóxicas, ríos, ciclos y lugares no contactados por el hombre occidental aportan a la creación de otro incomprendible.

Urmi Bhattacharyya (2016) concluye que la idea de lo exótico se encuentra entrelazada con discursos y el mantenimiento de las estructuras de poder, sin embargo, el discurso de lo exótico se entiende desde una perspectiva dinámica en la cual existen estrategias que interiorizan el discurso exótico, es decir, que las comunidades llamadas como otras utilizan el imaginario discursivo como una estrategia de auto idealización que es mucha as fuerte dentro de la lógica del mercado. Esta industria refuerza la idea de reconocimiento de un colectivo que se identifica como culturalmente distinto y único que invita a reflexionar sobre la interrelación que existe entre la exotización y la autoexotización. La autoexotización es también entendida como representación particular en la que se evoca un sentido de nostalgia por el pasado y la memoria y legitima su posición frente a sus aspectos distintivos.

1.3 Los movimientos Nueva Era y las nuevas espiritualidades

El rol de las religiones en la modernidad y el entendimiento de los movimientos Nueva Era ha correspondido a un campo de la sociología de las religiones y donde se han integrado conceptos tales como identidad, diversidad, cultura de consumo y su correlación con la expansión del capitalismo neoliberal. Uno de los autores más citados en el campo del estudio de los movimientos relacionados con las religiones es Emile Durkheim, quien enfatiza que la religión es inminentemente social y los actos religiosos son entendidos como una fuente de solidaridad e identificación de los individuos con la sociedad.

Si bien Emile Durkheim es un referente en el estudio de las religiones, la nueva ola de religiosidades no tradicionales que se formaron en los movimientos contracultura de la década de 1960 ha sido un fenómeno que ha llamado la atención de los académicos de las ciencias sociales (Cowan & Bromley, 2008). Una primera escuela de estudios de religiones Nueva Era se caracteriza por realizar un análisis histórico que discute problemas de contenido, definición y delimitación del movimiento Nueva Era, y donde también que las estructuras de los movimientos corresponden a la caracterización de un esoterismo de occidente enmarcado en el secularismo. Sin embargo, los estudios de la segunda escuela que son publicados en la década de los 2000 incluyen un rango más variado de estudios de caos en contextos específicos en diferentes partes del mundo (Frisk, Sælid, & Kraft, 2016)

Sin embargo, el termino Nueva Era sigue siendo una dificultad en los estudios contemporáneos de las religiones, ya que no existe una demarcación clara de tiempos y espacios donde se desarrolla el fenómeno, ya que se ha tratado de representar la “Nueva Era” desde tres puntos de vista: el primero parte de la base de los estudios de nuevas religiones, el segundo relaciona la Nueva Era con el esoterismo y la cultura secularizada y el tercero se inscribe en las expresiones modernas de la religión popular. De acuerdo con lo anterior, las tendencias investigativas encierran el termino en unas prácticas religiosas modernas que se encierran en un todo, y aunque en un principio determino los parámetros del fenómeno, se debe tener en cuenta el contexto popular original y el consumo cultural de las dinámicas del mercado de las últimas décadas (Possamai, 2005).

A pesar de las discrepancias que existen a la hora de definir el movimiento Nueva Era, los ejemplos específicos dan cuenta de las aproximaciones que se han tenido del entramado teórico. Para el caso de los países nórdicos el movimiento Nueva Era se ha construido como una alternativa a la Iglesia y en el marco de un concepto anti-religioso, y en otras partes del mundo existe una interacción entre la religión tradicional y lo Nueva Era. Uno de los tópicos menos estudiados dentro de la literatura es quizás la aproximación de la Nueva Era con las religiones indígenas, y que en principio existe la tendencia del movimiento Nueva Era de apropiar y distorsionar elementos de otras culturas, pero no solo se mantiene en la esfera de lo religioso, también se combinan sistemas funcionales son religiosos como las técnicas de sanación y terapias alternativas fusionadas con procedimientos científicos (Frisk, Sælid, & Kraft, 2016).

Jean Paul Sarrazín (2012) hace una recapitulación de las referencias centrales del movimiento Nueva Era donde destaca la dicotomía que existe entre Occidente y los sistemas de creencia del resto del mundo, y se critica la forma en la que se realizan juicios de valor alrededor de la noción de lo que realmente es la espiritualidad. Nociones como “la filosofía de Oriente o de los indígenas es más espiritual” son claro ejemplo del universo simbólico que existe detrás de los movimientos alternativos que se encuentran en la búsqueda de nuevas maneras de ser y de ver el mundo. También, se concibe como una forma de autoayuda que pretende el bienestar interior, la visión holística y la armonía global. Bajo estos preceptos, las tradiciones esotéricas y espirituales, que habían sido marginalizadas, adquieren un carácter emancipador ante la cultura occidental dominante, y prácticas como el yoga o la meditación son los referentes comunes de la expansión de una supuesta nueva conciencia.

Para Carlos Alberto Steil y Rachel Sonemann (2013) los movimientos Nueva Era en América Latina se han incorporado desde las tradiciones indígenas a través de los rituales, el sistema de creencias que hacen parte de una experiencia vivida por una población urbana de clase media. Factores como ecología y religión, se incorporan a un sistema de creencias y prácticas místicas, y figuras como la Pachamama se vinculan a movimientos con sentido ambiental y refuerzan la idea de conexión entre sujetos y naturaleza. El retorno de tradiciones indígenas es también asociado con filosofías de Oriente y es modelo que busca alejarse del institucionalismo de la Iglesia y en muchos casos se organiza de manera sectaria.

La búsqueda por fuentes y raíces “auténticas” de espiritualidad son promovidas por la ideología Nueva Era, donde existe un imaginario de las narrativas indígenas y se exalta el vínculo con el pasado ancestral y milenario de las mismas que no es verificable y/o cuestionable. Esta visión anclada en los tiempos remotos niega los procesos dinámicos de transformación de cualquier sociedad e incide en la fabricación de creencias con etiquetas que remiten a lo indígena en un contexto de mercado donde se realiza los productos ofrecidos. Adicionalmente, existe una idealización del pensamiento indígena a los cuales se les deposita una serie de valores que divinizan las figuras y se encuentran en un contexto donde las personas pueden elegir y combinar prácticas que se encuentran disponibles en el mercado. Es entonces el movimiento Nueva Era es una metanarrativa donde los individuos encuentran explicación a la incertidumbre de la esfera de lo privado y que aporte un sentido trascendental al mundo (Sarrazín, 2012).

1.3.1 Chamanismo y neochamanismos contemporáneos.

Desde la academia occidental, el chamanismo es una categoría de análisis que ha sido investigada desde el siglo XVIII, y aunque en un principio existió una fascinación por las historias sobrenaturales, la antropología ha desacreditado gran parte de la literatura histórica por falta de una metodología de estudio imparcial. Sin embargo, para la década de 1930 fue ampliamente aplicado a todo lo que correspondiera a lo supernatural, y

comúnmente se refirió a la palabra *chaman* como un especialista mágico-religioso que se encuentra en diferentes culturas alrededor del mundo y que pone en duda si realmente es un fenómeno global o simplemente un imaginario estereotipado construido por occidente (Reece, 2010).

Dentro de las fuentes más comunes citadas en el área de chamanismo encontramos a Mircea Eliade, que lo refiere esencialmente a formas de curación relacionadas directamente dentro de un contexto mágico-religioso, donde la figura del chamán hace alusión al médico que lidia con las enfermedades de sus pacientes desde lo sobrenatural o en un estado alterado de conciencia (Eliade, 1964). Así mismo Eliade edificó su investigación alrededor de registros etnográficos de chamanismo que hacían alusión a una serie de técnicas primitivas que permitían una percepción directa con lo divino y la descripción de los viajes del alma o vuelos chamánicos se relacionan directamente con un mundo de espíritus que tienen constante tránsito entre mundos cósmicos, sin embargo, Eliade no profundizó su investigación en el papel del chaman en la comunidad.

Muchos críticos del trabajo de Eliade afirman que sus argumentos generalizados, su primitivismo romántico, la poca relación entre los mundos físicos y espirituales y sobretodo su falta de trabajo de campo son razones por las cuales se crítica la falta de rigurosidad académica (Reece, 2010). En cuanto a los estudios más recientes de chamanismo se identifica que las practicas chamánicas varían de acuerdo con los diferentes contextos culturales y que existe un simbolismo que encuentra la realidad física con la realidad espiritual en concordancia con las cosmovisiones particulares (Reece, 2010).

El neochamanismo es el sello de la era posmoderna que ofrece nuevas formas de espiritualidad en relación con la naturaleza y el otro, y que encuentra oposición frente a las religiones occidentales particularmente porque se muestran dentro de un terreno “democrático” y tiene énfasis en la autoayuda, y es quizás representado por nuevas olas de espiritismo, brujería y misticismo (Atkinson, 1992). Para el caso de la ayahuasca, el neochamanismo yajecero supone una revalorización de lo indígena dentro del imaginario nacional y emergen figuras como los chamanes urbanos que logran articular discursos y puestas en escena que reivindican las expresiones rituales (Caicedo, 2015).

Las discusiones alrededor del neochamanismo aparecen de la mano de la revolución cultural de la década de 1960, donde la experimentación con drogas que alteraban los estados de conciencia enaltece la figura del chaman, por lo tanto, la búsqueda y el interés de academia por las prácticas que incluyeran la ingesta de sustancias alucinógenas fueron la oportunidad para promover un discurso encapsulado en la búsqueda de experiencias religiosas y de crecimiento espiritual que se encuentran en el marco de los patrones occidentales de las sociedades modernas. La adaptación de las practicas a contextos modernos de autoexploración personal ha tenido éxito dentro de un mercado que modifica los valores en términos de bienes espirituales que se ofrecen a las personas que buscan aventura o escape de la realidad en la que se encuentran inmersos y donde se toman

fragmentos de prácticas folclorizadas que responden a una serie de necesidades occidentales (Laderman, 2002).

Paul Johnson (1995) plantea que la discusión entre chamanismo y neochamanismo remite a una división sesgada que se interpreta dentro del ámbito evolucionista de sociedades modernas y primitivas, donde se asocia el neochamanismo a conceptos como el cambio, movimiento agencia y dinamismo, y el chamanismo a la reproducción de paradigmas míticos, sin embargo, lo que generalmente se cataloga como “tradicción” está en un continuo proceso de recreación activa, mutable. Es importante destacar que las principales características del neo-chamanismo discuten la relación existente entre los chamanes con el contexto de la modernidad radical lo que implica una racionalización de la sociedad, concepción universal del tiempo y espacio, confrontación con pluralidad de religiones y prácticas, y las necesidades de los sujetos a elegir una práctica dentro de las múltiples ofertas del mercado y la obsesión por la individualización de las experiencias.

El debate sobre el neochamanismo es aún muy controversial dentro de la antropología, no solo porque no hay consenso acerca de la definición del concepto de chamanismo, y muchos académicos han marginado el neochamanismo pues todavía guarda una relación neocolonialista en el entendimiento de este tipo de prácticas, y desde una visión *emic* de los pueblos indígenas hay una multiplicidad de opiniones respecto al neochamanismo que varía entre una condena al termino o un empoderamiento activo. El debate del neochamanismo parte de la construcción de una idea que se describe como un camino espiritual para el empoderamiento personal a partir de la utilización de estados alterados de conciencia y la visión del mundo del chaman, y uno de los textos primarios es el de Michael Harner, quien desde la antropología interpreto algunos rituales y exploró los estados alterados de conciencia a partir de la integración y practica de las ceremonias pertenecientes a los indígenas norteamericanos. Sin embargo, este acercamiento al neochamanismo permitió evidenciar que dentro del neochamanismo existe una apropiación en la que es posible identificar como nociones estereotipadas en la que se “aporta” un conocimiento espiritual de los pueblos aborígenes al mundo moderno (Wallis, 2012).

El problema del chamanismo y neochamanismo también radica en lo que se considera “genuino” o cuál es la verdadera autenticidad y legitimidad de las prácticas y qué relación tiene con el consumo de espiritualidades y que existe una romanización por parte de sus promotores (Atkinson , 1992). La discusión acerca del neochamanismo no puede ser universalizada ya que los contextos socioculturales permiten develar las especificidades de cada práctica, sin embargo, hay que tener en cuenta que se relaciona con una expresión occidental contemporánea (Johnson, 1995). Se ha explorado también como la relación comunidad-estado, la globalización y las redes económicas han tenido un efecto en los rituales chamánicos en tanto que ahora son objetos lucrativos dentro del mercado (Dubois, 2011).

Toda la información existente sobre chamanismo y neochamanismo ha tratado de ser comprendida desde una visión específica y particular que solo puede ser entendida dentro

del complejo de las experiencias espirituales. Al final, preguntas como ¿Cuál es la relación entre las comunidades con las tradiciones?, ¿Qué influencia tiene las instituciones estatales? ¿Cuáles son los procesos de intercambio económico y cultural? son los ejes de los nuevos contenidos etnográficos que implica unas visiones más amplias del estudio de las religiones nueva era en su conjunto (Dubois, 2011).

CAPÍTULO 2

AYAHUASCA. SU ESTUDIO ACADÉMICO Y SU USO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

El siguiente capítulo identificara la manera en la que la ayahuasca se ha estudiado dentro de un contexto académico desde el entendimiento de sus efectos en el cerebro humano, como los usos que se le ha otorgado dentro de las comunidades que han tenido un consumo ancestral. Es interesante extrapolar la manera como los estudios sobre la ayahuasca serán fundamentales para el posterior análisis en donde una nueva fascinación por descubrir los efectos de un enteógeno lleva a un entendimiento nuevo de los usos de la ayahuasca, en contraste con los usos que esta sustancia tiene sobre las comunidades indígenas en Colombia, quienes desde el chamanismo construyen una narrativa propia sobre como los alucinógenos hacen parte de su entramado sociocultural.

2.1 Contexto histórico de la ayahuasca y sus estudios en el siglo XX

El uso de sustancias que alteran los estados de conciencia tiene una historia milenaria. La configuración de rituales y su intrincada red simbólica se relaciona directamente con siglos de prácticas de gran conocimiento botánico que incluyen el consumo de plantas psicotrópicas y que en los últimos años ha sido ampliamente investigado por las ciencias sociales y naturales. La evidencia paleo etnobotánica de los usos arcaicos de las plantas indica que los psicoactivos han sido utilizados desde eras remotas dentro de contextos sociales y religiosos que se asocian a sanación y ceremonias que se vinculan a procesos de cohesión y comportamiento social. La liana del bosque húmedo tropical *Banisteriopsis Caapi* es usada por más de 70 grupos diferentes de indígenas de la selva amazónica, y en combinación con un sinnúmero de otras especies vegetales se obtiene un potente brebaje con efectos alucinógenos. Los primeros registros del *Caapi* se encuentran en la literatura de Richard Spruce a mediados del siglo XIX y posteriormente exploradores del Amazonas también documentaron los procesos de elaboración del Yajé y algunos de los efectos del consumo de la sustancia (Prance & Nesbitt, 2005).

Las expediciones realizadas por numerosos botánicos, etnólogos y antropólogos en selva amazónica han enriquecido los estudios realizados a las plantas y sus usos dentro del contexto de las comunidades indígenas. Se destaca especialmente el trabajo elaborado por Richard Evans Schultes a mediados del siglo XX, quien en múltiples publicaciones caracteriza la *banisteriopsis caapi* o *bejuco del alma*, una de las plantas alucinógenas más poderosas y celebradas encontradas en la selva (Schultes y Raffauf, 2004). Conforme a lo enunciado por Davis (2001) la ayahuasca, también conocida como yajé es una bebida intoxicante que surge

del proceso de combinación y algunas veces cocción de varias plantas, permite a los chamanes tener encuentros místicos con antepasados y espíritus animales.

Sin embargo, ¿cuál ha sido el interés por la investigación de la ayahuasca desde la academia en los últimos años? La creciente literatura que se puede encontrar sobre la ayahuasca se remite a el campo de la antropología, etnobotánica, neurología, farmacología y psicología, que desde un enfoque multidisciplinar buscan entender el uso de sustancias psicoactivas en diferentes regiones del mundo, y el gran impulso fue el movimiento contracultura de la década de 1960 y 1970. La síntesis de la molécula de LSD por Albert Hoffman y los estudios psiquiátricos realizados en primer lugar por estadounidenses y su distribución sin supervisión médica a las masas hizo que toda una generación experimentara estados alterados de la realidad, y para ese entonces ya o solo se trataba de LSD, fue también la búsqueda de sustancias y experiencias lo que se impuso atrajo a nuevos entusiastas a investigar los psicoactivos naturales tales como el peyote, los hogos mágicos, la ayahuasca, entre otros (Hanegraaff, 2012).

Es probable entonces que sin la revolución contracultural el interés por los rituales de ayahuasca no hubiese tenido tal impacto dentro de la academia y la cultura pop de occidente, de hecho, gran parte del entendimiento que se tiene sobre la ayahuasca dentro y fuera de contextos indígenas evidencia como el interés por los estados alterados de conciencia y los cambios de realidad llevan a una reinterpretación de los rituales desde una mirada occidental. De esta manera entonces se encuentra correlación con la visión exotizada que se ha tenido de aquellas sustancias y contextos rituales que vienen del interior de la selva amazónica o de las zonas más recónditas de México para encontrar una forma de dar sentido no solo al uso de sustancias en su contexto, sino la manera como esos estados producidos por un agente externo pueden ser usado en occidente.

La imagen de María Sabina en la revista Life, una indígena Mazateca de la región de Oaxaca conocida mundialmente por sus rituales con hogos de psilocibina presentó una nueva perceptiva de las sustancias alucinógenas, por lo que el concepto de enteógeno, un término acuñado por un grupo de etnobotánicos que se preocuparon por encontrar una terminología específica que diera cuenta del uso de un gran rango de sustancias alucinógenas en contextos religiosos tradicionales o rituales. El fenómeno de María Sabina trajo consigo una oleada de “turismo hippie” que encontró fascinación con los significados culturales de las ceremonias de hongos mágicos y que la catapultaron como una celebridad que se codeaba con las grandes personalidades del espectáculo de Hollywood y que enseñaba las bondades de los estados alterados de conciencia (Hanegraaff, 2012, Monteith, 2016).

Tal fue la revolución, que libros como el de Carlos Castaneda “Las enseñanzas de Don Juan”, donde un antropólogo se adentra en las prácticas mágico-religiosas de un indígena Yuki a través del consumo de peyote, un cactus sagrado popular de los desiertos del norte de México, y se destacan también figuras controversiales como Allen Ginsberg, William Burroughs y Michael Harner quienes viajaron a Suramérica para experimentar rituales de ayahuasca y quienes realizaron algunas descripciones de los efectos, entre ellos, las

alteraciones visuales, auditivas, la sinestesia y la disolución del ego y que a su vez empiezan a aprender las técnicas propias de los chamanes para reinterpretarlas y constituir una corriente occidental de neochamanismo (Monteith, 2016).

A su vez Terrece y Denis Mckenna ilustraron la naturaleza del consumo de enteógenos en la Amazonia Colombiana y varios de los libros escritos se convirtieron en clásicos de una nueva ola “*underground*” del chamanismo enteogénico con una visión que algunos catalogan como más madura de la contracultura y que ayudo a popularizar estas sustancias como beneficiosas para el ser humano de acuerdo a estudios exhaustivos que demuestran como el principio activo de la ayahuasca, la molécula DMT, actúa en el cerebro (Monteith, 2016).

Para entender este punto, Kennet Tupper (2008) resalta que la ayahuasca presenta un acertijo dentro de la política de drogas que es de carácter ontológico, en tanto que la regulación de las drogas hace parte de un entramado de que aporta una visión del mundo de acuerdo con las extensiones sociopolíticas del proyecto modernista del materialismo científico. Con lo anterior se busca ilustrar que se puede entender los enteógenos desde un punto de vista farmacológico donde se explica su funcionamiento desde la ciencia de la bioquímica y sus efectos en el cerebro, sin embargo, desde una perspectiva constructivista las drogas hacen parte de una red con numerosas construcciones culturales donde los efectos no solo hacen parte de una estructura bioquímica, sino que también, existe una simbología y unos determinados significados sociales que se le otorga a los enteógenos como la ayahuasca. Por lo tanto, los significados asociados a la producción, preparación, formas de consumo y categorización hace parte de un todo cultural en donde la ayahuasca no es solo una simple droga, alrededor de esta sustancia hay una construcción cultural que la asocia con la medicina y que se ha edificado desde el bagaje de los consumidores y de las mismas comunidades indígenas.

2.2 Usos de la ayahuasca dentro de las comunidades indígenas

A pesar de que existe una evidencia reciente de usos prehistóricos de plantas alucinógenas, la literatura científica todavía no logra dar certeza de los orígenes de la bebida o el ritual, por lo que ha sido la investigación etnográfica de la amazonia la que ha recolectado los relatos, que hacen parte de las tradiciones orales de los pueblos indígenas de la amazonia, donde se ha encontrado la mayor evidencia de los usos de la sustancia en contextos rituales y que corresponden a la cosmovisión propia de los consumidores (Wylie, 2013). Así mismo, la investigación sobre la bebida ha llevado a los investigadores a encontrar la raíz de la palabra ayahuasca, que deriva de un vocablo quechua que significa “bejuco del alma” o “bejuco de los muertos” y que fue ampliamente popularizado por la antropología para describir un brebaje y un fenómeno exclusivo que se encuentra a lo largo y ancho de la selva amazónica y que fue condensado bajo un mismo nombre (Roof, 2012). Las particularidades de cada uno de las

palabras empleadas para el brebaje como Yajé, Cappi, Dápa, Mihi, Kahi, Natema, Pindé, entre otras hacen referencia a un enteógenos de larga data con propiedades específicas que muestran el punto de partida de experiencias fuera del cuerpo y estados de conciencia alterados que edifican un sistema de creencias particular (Wylie, 2013).

De acuerdo con lo mencionado por Wade Davis (2001) Richard Evans Schultes documento algunos acercamientos con la ayahuasca en su paso por la región del sur de Colombia, en especial, la selva amazónica colombo ecuatoriana donde indígenas pertenecientes a la etnia Kofán mencionaron que el Yajé es mucho más que un instrumento para el chamanismo, de hecho, dentro de la comunidad actúa como una fuente máxima de sabiduría y es un medio que permite el intercambio de conocimiento de todos los individuos, por lo que no es extraño que las personas de tomen Yajé desde los primeros años de vida. En los relatos de Davis, el ritual de la ayahuasca es entendido como un maestro que enseña a sus discípulos los secretos de la selva.

A través de un performance ritual que consta de adornos corporales, trajes especiales, diálogos, cantos, agitación de plantas, uso de diferentes plantas como el tabaco o inciensos, música acompañada de Ícaros o dulzainas se logra una experiencia vivida. De acuerdo con la relación que se establece entre el conocimiento chamánico, el poder y el aprendizaje a través del performance ritual, algunos investigadores afirman que cada uno de los cantos transmiten la epistemología chamánica y dan cuenta de las enseñanzas que se obtienen a través del consumo de la ayahuasca, que generalmente hacen parte del mundo de los espíritus. Las fuerzas que operan en el espacio y tiempo no ordinarios y elementos tales como el sol, la luna y el trueno aparecen como figuras míticas de la esfera celeste donde no hay una marcada diferencia entre la tierra y el cielo. Si se tiene control sobre los cuerpos celestes se tendrá manejo del clima, las estaciones, la producción agrícola y la buena caza (Langdon, 2013).

De acuerdo con el trabajo de campo realizado para la presente investigación, en una observación participante con cinco chamanes de la Amazonía se pudo extraer cuatro razones por las cuales el consumo de ayahuasca tiene trascendencia para las comunidades indígenas y la manera como es empleada dentro de un contexto étnico.

En primer lugar, para el chamán Guajiro la ingesta de la ayahuasca se realiza especialmente dentro del contexto de la curación. Durante la estancia en su casa en la selva amazónica, en repetidas ocasiones mencionó que dentro del yajé existen diferentes especialidades, en su caso, usa la bebida para curar y únicamente dentro del contexto medico tradicional. Asimismo, Para Esteban y Fabian el yajé tiene un gran poder de curación. La pinta, o visión de la alucinación, tiene efectos que permiten la superación de traumas, pero también existe conocimiento de poder que no generalmente es empleado para la curación, es usado para el control de la mente de las personas.

En segundo lugar, Para el caso de los Kofanes, el aprendiz a chaman Adonias menciona que el yajé hace parte de un entramado que cohesiona a la comunidad y es la primera fuente de transmisión de conocimiento. Así como los niños van a la escuela, en estas comunidades

es aceptado que los menores empiecen los consumos de yajé, toda vez que les permite conocer las plantas de la selva, el ambiente, los ciclos de la vida y los conocimientos más resguardados de las comunidades. Habla Adonias Muños que el yajé es una cosa misteriosa, es una medicina, pero a su vez representa el poder y que se encuentra en la delgada línea del bien y del mal en el control de las fuerzas de la naturaleza. Las historias de transformación de la materia y el control de las fuerzas de la naturaleza son muy comunes dentro del mundo ayahuasquero y la sabiduría tradicional de la comunidad. Adonias enfatiza la capacidad de los chamanes de transgredir la forma humana para convertirse en jaguares, tigres o serpientes de la selva, así mismo enfatiza en la capacidad que tienen para controlar la naturaleza, entre ellas el trueno, las lluvias y los ciclos de las siembras y es igualmente importante la necesidad de poder dentro de los chamanes, es decir, el respeto del chamán depende de su nivel de conocimiento y control sobre la bebida. Las decisiones tomadas dentro de las comunidades son consultadas dentro del estado alterado que produce la ayahuasca y nuevamente se menciona las especialidades que cada chamán puede tener dentro de las funciones que realiza, es decir, aparece la figura de brujo que es un personaje que maneja las fuerzas negativas de la naturaleza y envía maleficios a las personas de la comunidad, así como se encuentran los curanderos, los sabedores de la naturaleza, y los que se encargan de enseñar a los más jóvenes.

La información anterior se confirma con las numerosas investigaciones realizadas por Reichel-Dolmatoff se realiza una caracterización de algunas narrativas contadas por los indígenas de sus usos propios del Yajé, donde se relaciona la experiencia alucinatoria con una serie de imágenes propias de la selva en las que los ríos, el jaguar las serpientes en especial la anaconda, que es un animal que por su forma se asemeja a la apariencia del bejuco de la ayahuasca y que hacen parte de un repertorio de visiones. Algunos de los relatos orales de las comunidades Siona y Mau Huna de la Amazonía colombo ecuatoriana tenían visiones que les permitían viajar por otras dimensiones, tener encuentro con entidades sobrenaturales e incluso la capacidad de convertirse en otros animales. Dichos viajes chamánicos muestran la variabilidad de las representaciones en las que se utiliza el Yajé (Willey, 2013). Así mismo, dentro de las investigaciones realizadas por Esther Langdon (2013) y Alhena Caicedo (2015), los taitas o chamanes que adquieren un conocimiento avanzado son capaces de materializar sus saberes y convertirlos en pequeños cristales que se insertan en el cuerpo de los más sabios y que pueden ser transmitidos a las siguientes generaciones a través del paso de dichos materiales.

En tercer lugar, para el chamán Libardo Matapi que hace parte de una región específica de la Amazonia Colombiana, la ayahuasca es consumida en ceremonias especiales que corresponden a los cambios de las cosechas y a eventos astronómicos específicos y que también se consume dentro del contexto de rituales de paso que diferencian los hombres jóvenes y adultos de las comunidades. Para el caso del consumo de ayahuasca en la región del Vaupés, en las comunidades indígenas que se encuentran a la altura del río Apaporis, el uso de la ayahuasca hace parte de un uso exclusivo que solo involucra a los hombres que

pertenecen a los linajes de curanderos y se usó en exclusivas épocas del año donde se celebra alguna ocasión especial o evento planetario específico (Schultes & Raffauf, 2004).

Por último, En un relato contado por Esteban se menciona que la ayahuasca permite hacer sesiones exclusivas de conocimiento de la selva. Las visiones que muestra la ayahuasca hacen una “radiografía” de la diversidad de las plantas amazónicas y la madre naturaleza o la misma deidad que aparece en la alucinación es la que detalla las funciones de la flora de la amazonia.

Dentro de la literatura encontrada sobre los usos de la ayahuasca dentro de las comunidades y contrarrestando con lo encontrado en campo se puede identificar que para los indígenas del Putumayo la ayahuasca tiene un origen sagrado, la planta es considerada un medio para acceder a una dimensión sagrada, de conexión con las divinidades y espíritus de la selva que guían al chamán en el mundo y que se encuentran en constante sincretismo con las nociones judeocristianas que establecen marcos de referencia dentro de la experiencia de la ayahuasca, o dicho en otras palabras, las representaciones y los imaginarios resultantes del Yajé hacen parte de las dinámicas históricas prehispánicas y coloniales, donde los proyectos y misiones evangelizadoras tuvieron gran alcance (Caicedo, 2015; Taussig, 1998).

2.2.1 El conocimiento de los chamanes y su legitimidad dentro de las comunidades indígenas.

Las funciones y prácticas del chamán dentro de las comunidades indígenas del sur de Colombia han sido caracterizadas por diferentes estudios antropológicos que se han centrado en la mirada *emic* de los sujetos de estudio. Gran parte de la etnografía recolectada presenta datos que han realizado descripciones detalladas sobre el papel que cumple el chamán, y entre ellas se destaca que por ser parte de una cosmología en la cual existe una mediación entre el mundo de la visible y lo invisible y sus actuaciones van encaminadas a mantener el bienestar de la comunidad. Los mundos fractales dotados de múltiples universos y seres animados hacen parte de las regiones invisibles que solo son revelados a partir de la ingesta de Ayahuasca (Langdon, 2013). El chamán es entonces una autoridad dentro de las comunidades de carácter espiritual y en algunos casos también político, y su papel dentro de la estructura de la sociedad en la que habita se determina por sus linajes, años de aprendizaje y dedicación a la práctica y consumo de ayahuasca.

Para que un taita tenga la habilidad de curar a través de la ayahuasca debe someterse a un aprendizaje de años con ayuda de un guía, debe probar de muchos tipos de yajé y ver todos los tipos de pintas (termino coloquial para las alucinaciones y visiones de la ayahuasca) que se pueden tener, así mismo, una vez en la selva, debe aprender a dominar las platas de curación. Una vez el chamán aprenda a dominar los tipos de soplos, las canciones de curación y la visión de las demás personas, se considera que el chamán ha alcanzado un

estado diferente al del aprendiz, por lo tanto, puede empezar a guiar poco a poco cada una de las tomas de ayahuasca.

Así mismo se considera que en la selva los chamanes son puestos a prueba constantemente dentro de la dualidad del bien y del mal, donde eventualmente deben elegir el camino que tomaran, ya sea para convertirse en curanderos o para ser expertos en lanzar maleficios (Caicedo, 2015). Taussig (1998) afirma que la constante diferenciación entre lo bueno y lo malo dentro de los conocimientos chamánicos deriva del proceso de evangelización en el que existió una demonización de los saberes de los pueblos indígenas de la región. Y esta afirmación es evidente cuando se contrarresta con la información recolectada en campo toda vez que los chamanes mencionaban que existen otras funciones oscuras de la ayahuasca que prefiere evitar. Cada vez que Guajiro toma la bebida, manifiesta que los espíritus de sus antepasados se reúnen y la madre (remedio) lo envuelve y resguarda. Existe también una visión sincrética de las visiones en tanto que figuras como Jesús, La Virgen María o Dios son recurrentes dentro de los relatos contados por el Chaman y que juegan con las propias cosmovisiones del sentido espiritual de la selva.

La información anterior se confirma a través de la investigación realizada en el trabajo de campo donde Guajiro, el chamán que visite se denominaba así mismo como un médico tradicional que transita entre el mundo visible y el mundo espiritual y que su principal función es sanar a las personas que se encuentran enfermas. El chamán Guajiro empieza a conocer del mundo del yajé gracias a su abuelo, quien también fue chaman de la comunidad y le hablo de las primeras enseñanzas. El aprendizaje de Guajiro fue reforzado posteriormente cuando realizó un viaje a la amazonia ecuatoriana y estuvo 2 años consumiendo ayahuasca todos los días, realizando dietas específicas donde la sal y el azúcar fueron restringidas, no se podía mantener relaciones sexuales y se encontraba en completo aislamiento. Todas las enseñanzas que tuvo en su vida dicen que lo convirtieron en un maestro de la ayahuasca y menciona en varias oportunidades que es la gente quien lo busca en su casa en Puerto Leguizamo en busca de curación. Gran parte de las enseñanzas también son transmitidas a partir de sonidos o melodías que se conocen comúnmente como Ícaros, y que permiten también la sanación que aleja a los malos espíritus.

2.2.2 Elaboración de la ayahuasca

El ritual de la ayahuasca dentro de las comunidades indígenas no solo se centra en el consumo de la bebida, el aprendizaje se sitúa desde el momento mismo en el que el chamán aprende cultivar en las pequeñas huertas el bejuco de la ayahuasca y las demás plantas requeridas para obtener el efecto específica de la bebida. De acuerdo con Bristol (1966) la preparación de la ayahuasca se reserva a un grupo muy reducido de personas, dentro de las cuales se encuentra el chamán, quienes son las que tienen el conocimiento de la cocción. Este momento importante dentro de las comunidades del sur de Colombia, especialmente en la

región del Putumayo se realiza en un espacio denominado como la “cocina del Yajé” y se rige bajo una serie de reglas que mantienen viva la tradición de la bebida. Por ejemplo, las mujeres no participan de la cocción, y las mujeres embarazadas o con la menstruación no deben acercarse al área de cocción ya que dentro de su cosmovisión afectaría tanto al cocinero como a la bebida.

Una vez son recolectadas las plantas necesarias para la preparación de la bebida de ayahuasca las maneras de preparación pueden variar, sin embargo, lo que sí es una constante es la necesidad del chaman de conocer el procedimiento que se debe llevar a cabo. En el caso documentado por Bristol (1966) en el Valle de Sibundoy en Colombia (región del Putumayo en la cordillera de los Andes) se consume generalmente Yajé cocinado, es decir, se prepara a fuego de leña y se preparan cuidadosamente cada una de las hojas que van en la receta.

Guajiro comenta que la enseñanza del consumo de Yajé es el proceso más importante ya que todo empieza en la cocina. La selección de las plantas y el proceso de cocción del brebaje contiene gran parte de la sabiduría que la planta, y es tan importante este punto que de acuerdo con la combinación de ciertas dependerá el efecto que tenga a la hora de consumirlo. La cocción y la ingesta es la manera como los antepasados trascienden, desde la transformación de las plantas en el fuego hasta el consumo de la bebida y son ellos los guías en el proceso de aprendizaje. Esas primeras experiencias de ayahuasca son determinantes, ya que el maestro puede evidenciar si el aprendiz es apto para recibir el conocimiento necesario de la planta.

Para Libardo Matapi, plantea que el secreto del yajé se encuentra en la cocina donde se elabora la bebida, la dieta que lleve la persona que administra y la calidad de la alucinación que se pueda tener. Menciona que dentro de la diáspora que ha sufrido la ayahuasca y las ceremonias que se realizan fuera de la selva generalmente son realizadas por personas inexpertas que buscan “emborrachar” o purgar a los asistentes, pero no les da la posibilidad de la visión. Generalmente cuando se desconoce la persona que cocina la bebida y su procedencia, es cuando salen las malas prácticas a relucir.

2.2.3 Ceremonias de ayahuasca dentro de la población indígena

Estos usos diferenciados de la ayahuasca a lo largo de la selva amazónica demuestran como la relación con dicho enteógeno es diferente en cada uno de los pueblos indígenas y las investigaciones etnográficas demuestran como la relación con la ayahuasca se ha estructurado dentro de un sistema de creencias que tiene diferentes finalidades sociales, culturales y curativas. Las diferentes narrativas de las personas de la selva evidencian una relación estrecha con el conocimiento otorgado por el consumo de la planta que cada día se encuentra en constante transformación por las diferentes presiones que enfrentan los diversos consumos de enteógenos por fuera del contexto indígena.

En cuanto al ritual, la observación participante realizada en la casa del Chamán Guajiro en la selva Amazónica evidencia la manera como la comunidad interactúa con la Ayahuasca en el contexto local:

Para esta oportunidad, un domingo en casa del Taita Guajiro, se presentaron aproximadamente 8 personas (tanto indígenas como no indígenas) en búsqueda de una medicina que logre realizar una sanación holística a los problemas físicos y espirituales que las personas. A la ceremonia, que se realizó en las horas de la noche, llegaron 7 personas, 4 de ellas eran parte de la comunidad indígena y las restantes son habitantes de la zona que se llaman coloquialmente como colonos (sin ninguna filiación étnica), quienes extendieron sus hamacas en la casa y esperaban a que fuera la hora perfecta para ser llamados por el taita y tomar la bebida. El chamán se dispuso a servir la bebida en medio de la noche (sin luz) pero esta vez pude evidenciar que el taita no usaba ningún tipo de adorno indígena. Generalmente en las tomas que se realizan en Bogotá el chamán está cubierto con collares de dientes de jaguar o babilla, coronas de plumas, inciensos, pero esta vez nada. Cada persona se acercó, tomó la tacita correspondiente y se sentó a esperar los efectos del remedio, nombre que se usa generalmente para la sustancia. Los primeros momentos transcurren en total silencio y se espera a que la sustancia haga efecto en los próximos 30 minutos. Una vez transcurre el tiempo, los primeros efectos de la sustancia son del estado llamado comúnmente como “purga”, donde generalmente el paciente experimenta vómitos y en algunos casos diarrea.

Para este punto de la noche, las personas que han tomado yajé ‘hace parte de diferentes contextos, principalmente se encontraban personas no indígenas habitantes de otros lugares de Colombia que van a la selva exclusivamente a continuar con tratamientos que ya tienen un tiempo largo con el chamán Guajiro, y personas que consumían por primera vez que afirmaban tener algún tipo de maleficio y que esperaban ser liberadas de las ataduras que tenían. En mitad de la noche es posible escuchar gritos y lamentos de las personas que se encuentran bajo la sustancia, y es en ese momento en el que se observa como el chamán empieza el canto de los Ícaros de la selva, que son melodías que acompañan el proceso de sanación de las personas y también utiliza el sonido de la dulzaina, que, según el chamán, son melodías que la ayahuasca le dice que realice. En este caso particular una persona experimentó un mal viaje, pues gritaba que lo sacaran del estado de borrachera, para lo cual el chamán empezó a realizarle una serie de soplos de tabaco.

Al final de la ceremonia, cuando ya amanece, el chamán habla con cada una de las personas y les comenta las experiencias y percepciones que él tuvo de la noche, da algunos consejos y recomienda si es necesario, visitar un médico occidental para tratar enfermedades que no se pueden aliviar desde el estado de la ayahuasca.

Así como lo menciona Carlos Alberto Uribe, las tomas de ayahuasca y la manera como se interactúa en comunidad con la bebida puede entenderse desde un aspecto cultural de la bebida. Si bien las personas que pueden adquirir los conocimientos sobre la ayahuasca se encuentran dentro de un linaje específico de taitas y chamanes, las personas de la comunidad consumen constantemente ayahuasca para curarse o fortalecer los lazos entre los

individuos. Sin embargo, dentro del contexto mestizo que hay en la selva amazónica del Putumayo, personas campesinas o con diferentes contextos socioculturales también se acercan a la bebida para dar fin a sus constantes males. Este tipo de medicina dentro de las poblaciones colonas y campesinas de las partes más apartadas de Colombia son aceptadas y ampliamente difundidas en la zona, razón por la cual en la observación participante fue posible encontrar tomadores principiantes de diferentes partes del putumayo que se acercan a los chamanes para curación de males físicos y de carácter espiritual (Uribe, 2002).

El descubrimiento sobre los usos de la ayahuasca desde hace más de 1000 años abre el debate sobre cómo ha sido y actualmente se configura el ritual de consumo de sustancias psicoactivas dentro de contextos rituales. El entendimiento del contexto del consumo de la ayahuasca en Colombia y las nuevas formas que resignificación del ritual fuera del contexto indígena trae al debate conceptos tales como el Chamanismo y neochamanismo, los movimientos Nueva Era, el turismo y la comodificación y la exotización que se hacen necesario evaluar para enmarcar el papel fundamental de la ayahuasca hoy.

CAPÍTULO 3

LAS DINÁMICAS DE LA AYAHUASCA EN CONTEXTOS URBANOS Y SU RESIGNIFICACIÓN

Para efectos de esta investigación, este capítulo contiene el análisis de las entrevistas y las observaciones participantes realizadas en los grupos de participantes objeto realizadas en el mes de junio de 2019. En términos generales, esta investigación toma 2 grupos de actores, en primer lugar, se realiza investigaciones participantes con los Chamanes que son los sabedores indígenas de la ayahuasca en Colombia y que utilizan la bebida dentro de sus usos y costumbres y, en segundo lugar, se realizan entrevistas a 7 personas consumidoras habituales de ayahuasca en Colombia que se han acercado a los rituales por medios de ceremonias realizadas en las grandes ciudades de Colombia, entre ellas Bogotá, Medellín o Cali.

Fue necesario realizar dos tipos de métodos de investigación en tanto que el acercamiento a los chamanes solo fue posible a través del contacto directo con el territorio donde estos se encontraban, es decir, implicó un desplazamiento hacia el Putumayo (territorio del sur de Colombia en límite entre la Amazonía Colombiana y Ecuatoriana) donde no solamente se realizaron diferentes conversaciones con los chamanes, también fue posible asistir a varias ceremonias de Ayahuasca dentro del contexto ritual indígena.

En las entrevistas realizadas a consumidores de ayahuasca, la totalidad de estas se realizaron en la ciudad de Bogotá, que es el foco de las ceremonias para población no indígena y los criterios de selección se basaron en las repetidas experiencias de yajé que las personas han tenido, es decir, que por lo menos hayan participado de más de 3 rituales de ayahuasca en su vida, esto con el fin de tener información más específica de las ceremonias de ayahuasca en contexto urbano y en relación con la adaptación y reconfiguración de las mismas.

Cada una de las entrevistas realizadas fue única, sin embargo, se siguió con una estructura de preguntas que permitió identificar los usos de la ayahuasca dentro de las comunidades indígenas y dentro de las personas que visitan las ceremonias pero que no se encuentran en el contexto antes mencionado. Tanto para Chamanes como para consumidores de yajé existió un formulario de preguntas diferentes donde principalmente se indago acerca de los consumos de ayahuasca en cada uno de los contextos diferentes de las ceremonias. Así mismo, a partir de las preguntas abren un panorama a la construcción de nuevos chamanismos y espiritualidades, comercialización de los rituales y la bebida de Yajé y usos específicos de la bebida dentro de las personas que se encuentran dentro y fuera del ámbito indígena.

3.1 Ayahuasca dentro del contexto urbano

En las últimas décadas Colombia ha sido testigo y epicentro de un fenómeno particular. Los rituales de consumo de ayahuasca se han extendido dentro de la población no indígena en varias ciudades capitales. De acuerdo con Caicedo Fernández (2014) las prácticas urbanas de consumo de ayahuasca ocurren en lo que popularmente se llama “tomas de yajé” y son ceremonias privadas bajo la guía de un taita o chamán que por lo general pertenece a las comunidades indígenas del Putumayo (Kofán, Kichwa, Kamëntsa, Inga y Siona). En principio, las personas acuden a estos rituales buscan una alternativa terapéutica o de sanación con un componente espiritual y se relacionó a principios de los años 1990 con grupos élite de intelectuales, artistas o estudiantes de ciencias sociales. Hoy en día es una práctica muy común dentro de la clase media colombiana y extranjeros que se ven atraídos por el consumo de plantas psicoactivas (Caicedo, 2010).

Para el antropólogo Carlos Alberto Uribe (2002; 2008) el yajé se ha convertido en un ala de las medicinas alternativas a las que recurren las personas cuando el sistema de salud no encuentra razón a las dolencias. El chamanismo y las vertientes neochamánicas hacen parte de un mercado de creencias y modas propias que tienen sentido dentro de la aldea global. Las cualidades nómadas, exóticas, mesiánicas y llenas de folclor que se ven en “las tomas de yajé” no se encuentran puras o aisladas, por el contrario, son expresiones sincréticas de lo urbano y lo local.

También el antropólogo Carlos Alberto Uribe (2002) afirma que el apogeo de las tecnologías de comunicación ha reducido la brecha entre los mundos locales y globales que se acompañan de procesos de homogenización y contra tendencias de lo diverso, plural, étnico o alternativo son las tendencias que marcan las propiedades nonadas y móviles del chamanismo. Una red de tendencias y modas que se inscriben dentro de “la Nueva Era” y las realidades de las comunidades indígenas distan de los imaginarios y fantasías que se crean alrededor de la visión del chamán semidesnudo que no habla español y que reparte yajé dentro de las malokas¹ más perdidas de la selva amazónica.

Los sistemas emergentes en donde ahora se ubican los rituales de ayahuasca trae consigo investigaciones que se han realizado en Colombia sobre las razones por las cuales las personas consumen este tipo de bebidas. En principio la investigación arroja que la sanación a nivel físico y emocional, la espiritualidad, los intereses académicos y las curiosidades de tipo alucinatorio hacen parte del conglomerado motivaciones que encuentran los sujetos para participar de dichos rituales, además los rangos de edades se encuentran entre los 18 y 65 años muestra el interés variado por el consumo y como las

¹ Construcciones arquitectónicas hechas en madera y materiales de la selva que se identifican como lugar ceremonial. Construcciones propias de los indígenas de la selva amazónica.

personas con más edad se interesan por tener experiencias que se enfoquen en la sanación de dolencias físicas (Velez & Perez, 2004).

¿Cómo se entiende el consumo de ayahuasca dentro del contexto urbano y en que consiste la experiencia? Numerosos estudios han realizado un esfuerzo por entender los efectos de la ayahuasca en el cuerpo, en principio se puede decir que este potente psicotrópico², una vez consumida la dosis, produce en primera instancia un efecto coloquialmente conocido como “chuma” o borrachera donde los individuos experimentan sensaciones de malestar e indigestión que vienen seguidas por el efecto de “purga”, donde el las náuseas, el vómito y la diarrea tienen un efecto purificador y de limpieza que prepara al consumidor para las visiones. “La Pinta” corresponde al fenómeno alucinatorio que experimenta cada uno de los individuos y se manifiesta como una alteración en la percepción del tiempo y el espacio, también modifica la percepción auditiva, táctil y se resaltan algunas imágenes de figuras geométricas de tipo caleidoscopio, imágenes de la selva, místicas o religiosas con colores fuertes y brillantes (Velez & Perez, 2004). En palabras de uno de los entrevistados para efectos de esta investigación se relata una experiencia de ayahuasca en contexto urbano y la naturaleza del ritual con población no indígena:

Fuimos advertidos previamente del respeto que se merece el brebaje, que nos iba a penetrar en un mundo surrealista en el cual ella nos mostraría un conjunto de situaciones que debíamos saber interpretar según nuestras propias vivencias, creencias, enfermedades, problemas, que el taita estaría muy pendiente de cada reacción (vómito, diarrea, gritos y gemidos, lloros, contorciones y movimientos descontrolados) para poder “guiar” y zanjar satisfactoriamente cualquier situación que pudiera ser traumática. Después de desocupar tu estomago e intestinos entras en un estado de sopor que te transporta a niveles subliminales de consciencia donde se empiezan a agudizar tus sentidos auditivos,(percibes conversaciones que por la distancia en que se encuentran los hablantes sería imposibles de escuchar en estado normal) se potencializa tu sensibilidad reticular, ves el color de las energías que rodean a las plantas, los objetos, ves como esas energías se intercomunican las unas con las demás formando como una gran red arácnida multicolor, de tus miembros alcanzas a ver el flujo de energía que los rodea y emana de ellas, y entonces empiezas a comprender el “poder” de la “medicina que te acabas de tomar (Entrevistado 1)

Como se evidencia en el relato anterior, en los contextos urbanos la ayahuasca sigue siendo parte de un ritual propio de los pueblos indígenas y para acceder a dichos encuentros la carta de presentación del guía espiritual se conecta con un linaje indígena que debe evidenciarse

² La ayahuasca dentro del contexto académico farmacológico es identificada como un alucinógeno, psicotrópico y enteógenas. Cada uno de los conceptos refiere a un mismo estado alterado de consciencia, solo que los enteógenos es un término que refiere al uso de sustancias psicoactivas dentro de un contexto ritual.

dentro de la toma de ayahuasca, es decir, que una vez la bebida sale de la selva, esta es administrada dentro de un contexto ceremonial con el fin de mantener las estructuras simbólicas de la alucinación y que son conducidas dentro de un marco de síntomas propios que produce la bebida. Así como es narrado en la experiencia del consumidor de ayahuasca entrevistado, toda la ceremonia se dispone para la curación y se sigue una serie de pasos que son conocidos por los tomadores expertos que aconsejan a los más jóvenes sobre las situaciones que ocurren dentro de cada ceremonia, entre estas, los vómitos, las diarreas y como se sienten las alucinaciones.

3.2 Comodificación de la ayahuasca. Producción y oferta.

Dentro de la estructura capitalista, donde sujetos y objetos entran en constante circulación en escalas cada vez mayores, existe un fenómeno en donde existe una desterritorialización de las culturas y los objetos son despojados de su contenido simbólico y material (Giddens, 1999; Labate, 2000). A su vez, la trascendencia de las imágenes del otro, que en este caso es el indígena con sus rituales, empieza a ser construido a partir de la mercancía que adquiere un valor, pero enfocado al mundo del consumo de la ayahuasca, existe una tensión entre los modelos tradicionales del consumo de la bebida y los nuevos tipos de rituales donde se fabrican experiencias simbólicas relacionadas con los dones terapéuticos y recreativos (Labate, 2000; Lash & Urry, 1994).

De acuerdo con lo narrado en una de las entrevistas con consumidores habituales de ayahuasca, la nueva dinámica del ritual supone que la ayahuasca es un producto que se convierte en un commodity dentro del mercado con un valor no solo económico sino también cultural, donde entran a jugar factores tales como la trascendencia dentro del uso en las comunidades y existe un esfuerzo por mantener aquello que se liga con la tradición de un ritual. Sin embargo, existe una mirada dual en la que las personas consumidoras de ayahuasca buscan la experiencia más auténtica del ritual, y a pesar de ser en gran medida críticos ante el consumo desmedido y superficial de la ceremonia a partir de su relación como producto del mercado, es aquí en donde se puede observar como la comodificación de los rituales de ayahuasca entran en un redescubrimiento en donde se debe reafirmar la etnicidad y el vínculo con el pasado (Comaroff & Comaroff, 2009) . Durante las entrevistas realizadas, existieron opiniones con respecto a la oferta que existe de ayahuasca en contextos urbanos:

La oferta me parece complicada. Existe una prostitución de lo que es el yajé como tal, en el mundo globalizado la búsqueda de experiencias y la forma de acceder es mucho más fácil, hay una juventud álgida de respuestas. Hay mucho taita falso, hay unos que abusan de mujeres, y algunos taitas primerizos. La gran oferta se ve permeada por los aspectos económicos. Y creo que esa no es la dinámica (Entrevistado 2)

El ver el yajé como una parte experimental hacia la diversión o así un esquema “espirituooccidentaloides”, tanto afecta como a la población indígena porque los taitas toman otros caminos se empieza a cobrar se meten otros intereses y también afecta a la población blanca porque implica que existe una oferta insegura de tomas de yajé. Con respecto a la oferta del yajé me parece importante hacer una mirada hacia el tema del acceso a la medicina como una búsqueda permanente del ser a encontrar respuestas pero que siendo occidentales es una búsqueda basada en el ya. Eso ha generado una demanda grande del uso de la medicina y los taitas, médicos o curacas algunos han decidido comercializarla y con eso generar una fuente de ingresos a la que no tenían como llegar, cambiando entonces el sentido espiritual por uno comercial el uso de la planta de unos y de otros se transformó en un negocio perdiendo su esencia (Entrevistado 3)

En Cali me ha parecido una salvajada, a veces las ceremonias son de 300 personas para una toma de ayahuasca y a veces uno queda muy perdido (Entrevistado 4)

Lo anterior, explicado en otras palabras, se remite a la manera como los tomadores de ayahuasca se encuentran en la dualidad entre aquellas prácticas que a su entendimiento consideran son genuinas y auténticas, de las que son ‘falsas’ o ‘profanas’, y generalmente, los tomadores recurren a indagar sobre el pasado de chamán, a conocer un poco de la cultura indígena a la cual pertenece cada uno, la frecuencia con la que salen de sus territorio para ofrecer ayahuasca, entre otras cosas que lo único que pretenden es dar razones arbitrarias frente a lo que debería ser un consumo responsable o no, pero que no problematiza el porqué de la alta demanda en términos de la renegociación de los valores en el nuevo mercado de consumo de drogas con carácter ritual. Adicionalmente, la idea de lo genuino y lo falso está relacionado con la forma en la que un ritual se considera seguro o inseguro, toda vez que los tomadores de ayahuasca asocian las experiencias más auténticas con aquellas que no representan riesgos en ningún sentido de la palabra.

Comercializar o vender los activos a nivel de farmacopea y a nivel religioso. Es un modo de ingreso para las comunidades que requieren dinero ya que requieren papel dinero. Comercializan lo que la selva porque no tienen otros modos de vida viables (Entrevistado 5)

El nuevo mercado de sustancias psicoactivas que alteran los estados de conciencia ha generado un negocio en donde se ha transformado el ritual de la ayahuasca. Ahora es fácil ver como en mercados locales de la selva amazónica se venden los frascos de la bebida

embotellada y se desconoce el origen de esta y que generalmente son comprados por personas inexpertas dentro del mundo chamánico que buscan nuevas oportunidades económicas fuera del contexto indígena, por lo tanto, existe una ruptura entre el primer proceso de elaboración de la bebida y de quienes las administran. Esta información recolectada dentro de las investigaciones etnográficas y en la observación participante realizada en el Putumayo evidencia como la comodificación no solo ha operado en la forma del ritual, sino que también la bebida y su producción en serie es también un objeto comodificado, en tanto que estas botellas son compradas por chamanes inexpertos que buscan ofrecer tomas de ayahuasca en las ciudades como un medio de sustento económico rentable y que no solo es un fenómeno que se presenta en dentro de Colombia, sino que también varias personas extranjeras pagan cifras elevadas para ofrecer el brebaje en diferentes partes del mundo.

Querubín (Chaman de los indígenas Kofanes reconocido por sus ceremonias de ayahuasca) se la pasa de gira por Alemania y por el mundo ofreciendo tomas de Yajé y son cosas que yo no entiendo (Entrevistado 4)

Es por tanto que el fenómeno de la ayahuasca ha trascendido fronteras y es la razón por la cual en tiendas SmartShop en Holanda es posible encontrar *Banisteriopsis Caapi* como elemento fundamental para preparar brebajes en la comodidad de la casa, y también que chamanes colombianos ofrezcan las tomas de ayahuasca dentro del contexto globalizado. Es por tanto el proceso de comodificación algo que se produce dentro de los rituales, pero también sobre la sustancia en sí misma.

Es entonces los rituales de la ayahuasca un mercado de curanderos que salen a las ciudades con la idea de sanar enfermedades propias de las sociedades contemporáneas, como la depresión, la ansiedad, la superación de traumas, cánceres, entre otras y que solo se sustenta a partir del “voz a voz” o el testimonio de personas que dan fe de tal curación. Existe también por parte de la comunidad no indígena una tendencia al mesianismo y al pensar que los chamanes y el conocimiento de la selva es único, revelador y salvador.

Las tomas con Taita Isaías se convirtieron en algo muy comercial. Ya eran muchas personas que seguían al Taita por sus curaciones y cada vez se hacía más extrema la ceremonia. Las mujeres no podíamos cruzar las piernas, y nos obligaban a hacer un montón de cosas para poder tomar y yo me cansé (Entrevistado 4)

En su hasta ahora primitivo concepto de lo simbólico y los efectos psicológicos del yajé, los indígenas eran totalmente ajenos a que las percepciones generadas por la medicina pudieran ser interesantes a los “blancos” (entiéndase foráneos a la tribu), además creían que la “medicina” no haría el mismo efecto que en ellos, ya que la

planta “reconoce” a quien debe servir y el “blanco” nunca sería considerado digno de recibir sus bondades. Así que su oferta se volvió un “negocio interesante” para los culturizados indígenas que muy pronto comprendieron como satisfacer dicha curiosidad. A pesar de que se trata de mantener un sigilo y ética ceremonial no dejan de encontrarse con entidades detractores de dicha práctica exportadora que corrompe lo sagrado de la planta (Entrevistado 1)

Es por tanto en la cita anterior que se ve como los tomadores de ayahuasca y los chamanes confluyen en una dinámica de oferta y demanda de la planta donde las nociones de los usos tradicionales y no tradicionales entran en juego y hace preguntarse la manera como puede ser entendida la noción de dinámicos y transformaciones culturales. En cierta medida, los tomadores de ayahuasca, al buscar una experiencia “lo más tradicional posible” contribuyen en la generación de nuevas dinámicas de la ayahuasca que replantea el término de “tradicción” e integra la manera en la que las se puede dar continuidad a una actividad que remite a una nueva identificación cultural (Castile, 1996).

3.2.1 Mercado de ayahuasca en los centros urbanos

La alta demanda de yajé en Colombia también obedece a una intrincada red turística que se ha organizado alrededor de los rituales chamánicos. Los estudios del turismo han tenido un abordaje multidisciplinar que se ha enfocado en la industria creciente relacionada con el entretenimiento y la venta de productos que cargan una representación de lo indígena y que se muestran como experiencias diferentes (Ryan y Aicken, 2005; Grunwell, 1998). La oferta de productos culturales se integra al concepto de comodificación, donde las formas de vida y las tradiciones con una estructura simbólica compleja son transformados en productos de mercado que generan ingresos y crean nuevas formas de “preservación de tradiciones” (Maccarrone-Eaglen, 2009).

El fenómeno del turismo en dentro de las ceremonias de ayahuasca es importante de destacar en tanto que es una actividad que implica un desplazamiento de un grupo de personas que demandan por un sinnúmero de experiencias auténticas, originales y tradicionales dentro de un marco cultural diferenciado pone en evidencia las dinámicas que se presentan cuando los rituales con enteógenos entran en el nuevo mercado de bienes y servicios. Para los casos de la amazonia peruana y ecuatoriana, la creación de centros de sanación a partir de la ingesta de ayahuasca propone un nuevo entendimiento de la resignificación de la ayahuasca, sin embargo, se debe destacar que en Colombia la relación con el consumo de rituales desde la perspectiva turística difiere de los otros países.

En Colombia es el chamán quien viaja a los centros urbanos a para ofrecer la bebida, y es en las ciudades donde el turismo ayahuasquero se produce a partir de una invitación al querer realizar una experiencia nueva dentro de espacios relativamente seguros.

En Colombia se ha expandido el uso (consumo) del yajé a partir de que el conflicto armado obligó a desplazarse a los indígenas y campesinos, empujándolos hacia las ciudades. ¡¡Estos desplazados llevaron consigo sus costumbres que poco a poco impregnaron a los ciudadanos que curiosos por la novedad quisieron participar en sus ritos y ceremonias!! Arraigándose entre los diferentes grupos de “buscadores”, “navegantes”, “exploradores”, “espiritualistas”, “espiritistas” o como se quieran llamar en su grupo, que en lugar de procurar integrarse cada vez se vuelven más sectarios, precisamente por el conflicto armado mismo (Entrevistado 1)

Como lo explica uno de los entrevistados, es probable que ir a la selva en un país inmerso en el conflicto armado no haya sido una opción para desarrollar una industria turística dentro de las propias comunidades que son consumidoras habituales de ayahuasca, pero por otro lado, la búsqueda de nuevas rutas de comercialización demuestra la manera como se logra suplir una demanda de rituales a partir de las adaptaciones a cada uno de los contextos que se muestran dentro del territorio colombiano.

3.3 Consumos urbanos exotizados

Todas las personas consumidoras habituales de Ayahuasca en cascos urbanos entrevistadas hacen alusión a una tendencia en alza que se ha tenido el consumo de rituales de ayahuasca en los últimos tiempos y como un objeto que décadas atrás fue de uso exclusivo para los indígenas de la selva amazónica empieza a ser comercializado en los grandes centros urbanos con sujetos que no se vinculan con las cosmovisiones indígenas. El nuevo interés de consumo corresponde a varias razones: en primer lugar, existe una curiosidad académica del estudio de los efectos de la Ayahuasca y su contexto ritual dentro de las ciencias sociales, naturales, botánica, psiquiatría, entre otras (Uribe, 2008). En segunda medida, se encuentra como el consumo corresponde al hecho de la exotización de experiencias que vienen directamente de la selva amazónica y en tercer lugar el encuentro de diferentes religiones alrededor de las sustancias psicoactivas muestra la existencia de movimiento alternativos Nueva Era donde se vincula la idea de la naturaleza y es una alternativa al dogma de la religión católica o donde pueden confluir diferentes sistemas de creencias.

En el caso de la antropóloga entrevistada, se evidenció como el acercamiento al Yajé se produjo dentro de un marco académico que fue el punto de partida para iniciar una investigación sobre la ayahuasca:

Tenía un potencial para ser investigado antropológicamente, este ligado a un esfuerzo académico e intelectual. Existen sitios específicos en Bogotá para las

tomas que tratan de acercarse a las construcciones indígenas que se encuentran en la selva (Entrevistado 6)

Así como es enunciado por Urmi Bhattacharyya (2016) y Stephen Nugent, dentro del estudio antropológico el exotismo por la selva amazónica y la necesidad por racionalizar aquellos discursos que vienen de lugares que se pueden identificar como paraísos prístinos en donde existe una alteridad que solo puede ser entendida desde la aplicación de un modelo científico. Carlos Alberto Uribe (2008) y enfatiza que las minorías profesionales de ciudad que hacen parte de una clase social media alta y que investigan desde el discurso de la racionalidad los posibles usos y efectos de la bebida de ayahuasca en su contexto. Este interés por el estudio de la bebida ha correspondido a un movimiento contracultura que ha estimulado la investigación de sustancias que alteran los estados de conciencia dentro de un marco científico y también de las ciencias sociales.

Es también interesante la manera como dentro de las comunidades indígenas la constante investigación académica ha generado cierto recelo en términos de la información que se comparte y que se guarda, toda vez que fue recurrente escuchar la desconfianza a las personas que tienen encuentros con los chamanes exclusivamente por a información académica que de ahí puede derivar.

Algunas preguntas tales como las razones por las cuales la ayahuasca se ha difundido en Colombia y las razones de consumo entre la población indígena arrojaron información sobre la construcción de imaginarios exotizados que existe detrás del consumo de sustancias alucinógenas, y para el caso de las opiniones sobre la mercantilización del ritual supuso que el dinero de la transacción se emplea como parte de una retribución o agradecimiento por las curaciones ofrecidas por el chamán.

Si la significancia de lo exotismo lo vemos desde sus rarezas o singularidades Indudablemente que existe una gran variedad de las mismas, ¿dependiendo de la creatividad del “Taita” y sus acólitos! Ahora si la significancia alude a las originalidades culturales vistas desde las raíces mismas de las etnias nativas, también es válido darse (presentarse) ocasionalmente (Entrevistado 1)

Un tipo con colmillos de jaguar con plumas de no sé dónde pues claro que eso es impresionante y es exótico. Tanta hermosura y lo bello que hay detrás es muy exótico y dan ganas de tomarlo. La relación que tengo con la planta es muy maternal (Entrevistado 4)

Elementos como “la selva”, “la madre naturaleza”, “medicinas de la selva”, “remedios” hacen parte del vocabulario propio de las personas que experimentan los rituales de ayahuasca en las ciudades, y a pesar de encontrarse en centros urbanos, la conexión con aquello que viene de la selva, entendida como el lugar prístino y paradisiaco, tiene relevancia. Así mismo,

dentro de los rituales en la ciudad la estética de los chamanes hace parte de una puesta en escena que se asocia a una visión primitiva de los rituales de ayahuasca que supuestamente se celebran en los rincones más recónditos de la jungla. Las coronas de plumas que utilizan los chamanes, los collares de dientes de leopardo, tigre, jaguar o cocodrilo, los sahumerios de plantas secas que vienen directamente de la selva, el tabaco, y la música de Ícaros (cantos tradicionales) lleva a las personas que viven el ritual a un universo que solo existe en ese espacio ceremonial alimenta una visión del indígena amazónico salvaje que a su vez es maravilloso y peligroso y demuestra que existe un supuesto conocimiento muy antiguo que debe ser aprendido por la gente no indígena que pertenece a la sociedad globalizada de hoy.

Los nuevos consumos de ayahuasca se deben a varias circunstancias, en principio la búsqueda de nuevas espiritualidades globales que lleva a las personas a acercarse a nuevas formas de encuentros psicodélicos que cumplan la función medicinal y a su vez de búsqueda exótica de experiencia que se venden como renovadoras y de alto impacto que en los imaginarios de los consumidores logran un supuesto cambio de vida.

3.4 Ayahuasca y su relación con los movimientos Nueva Era

En el caso de las tomas de ayahuasca relacionadas con los movimientos Nueva Era, se puede evidenciar que de acuerdo con lo dicho por Sarrazín (2012) dentro de los imaginarios de las narrativas indígenas existe una distorsión y apropiación de los elementos de diferentes sistemas de creencias que enfatizan la figura de la Pachamama o la naturaleza como un ente no solo de carácter orgánico, también en términos que le dan características de madre y que ponen en evidencia la cosmovisión alrededor de la figura exotizada de la selva. Como se verá a continuación en los extractos de las entrevistas realizadas, existe una noción en la que la ayahuasca es un sistema de creencias que permite la integración de varias religiones:

El uso occidental del yajé se entremezcla con La Nueva Era, movimientos hippies, y también una aproximación individualista y psicoterapéutica. Tiene un contexto ecléctico, se mezcla budismo, psicodelia, y es el marco conceptual en el que se experimenta el viaje” (Entrevistado 6)

“Se establece como otro tipo de religión. La religión no aporta nada. La gente ha perdido la confianza en las instituciones religiosas. La pedofilia el dinero y todo eso hace que pierdan la confianza. Las personas también asociaban la naturaleza con Dios. Entre menos humanidad haya más cerca de Dios. Oleada de experiencias espirituales acercándonos a la naturaleza por medio de sustancias como el Yajé y las ceremonias” (Entrevistado 5)

Estas creencias heterogéneas caracterizadas por una combinación de elementos semánticos de diferentes culturas que busca formas novedosas de ver y entender el mundo dentro del marco de la globalización parte de una idea en la que hay un individuo que pertenece a un mundo en crisis, o que está *enfermo* y que a través de sustancias y rituales de ayahuasca busca una *curación* y un significado de carácter ontológico distinto al dado por las religiones judeocristianas (Hanegraaff, 2001; Frisk, 2001; Caicedo, 2009).

3.4.1 Construcción de neochamanismos a partir del consumo no indígena de ayahuasca

La visión de la Nueva Era encuentra una correlación con los discursos de neochamanismo y religiosidades chamánicas. A partir de la resignación en un contexto urbano que permite que personas se inscriban dentro de una serie de prácticas que son apropiadas y transformadas en función de las nuevas necesidades del hombre occidental. Es aquí donde llega la discusión sobre si el neochamanismo en efecto hace referencia a un conocimiento puro indígena y a una cosmovisión propia del otro o si hace parte de una invención e interpretación de prácticas que buscan un origen exótico de lo indígena para ser comercializadas en el mercado del consumo capitalista (Alberts, 2015; Caicedo 2009).

Los acercamientos a las ceremonias son variados y cada uno de los consumidores relata diferentes experiencias con respecto al conocimiento inicial de los efectos que tiene la sustancia sobre el cerebro y sobre la alteración de la percepción. Las citas a continuación relatan la manera como los consumidores de ayahuasca llegan a las ceremonias de ayahuasca y la manera como se concibe una idea de chamanismo en relación con experiencias personales y el mundo indígena:

Yo llevo trabajando con indígenas y siempre pensé que la oportunidad de tomar el yajé debía darse más que buscarla. Fui por casualidad con lo Kametsa y me invitan a tomas Yajé. Más que conocer o experimentar me hizo sentir curiosidad por algo que me trajera paz y necesita unas respuestas en ese momento de mi vida. El chamán y el Yajé me ayudaron (Entrevistado 3)

Conocía al yajé porque mi tío ya había tomado en algunas ocasiones, sabía de la experiencias y sabía de cómo era el tema cuando era estudiante en la universidad muchos compañeros tomaban yajé, pero yo no me sentí en el momento correcto. Cuando conocí a Nohora Muchavisoy, indígena del putumayo fue cuando probé la ayahuasca. Era un tema de vivir una experiencia personal y de conocer la planta. (Entrevistado 2)

El yajé me llegó como una idea y quería entender todo el rito ceremonial (Entrevistado 4)

Yo tome ayahuasca por morbo y curiosidad por probar la bebida. Yo tuve una novia europea que quería tomar ayahuasca y eso me hizo buscar donde podíamos tomar los dos. Era algo nuevo que quería probar y sabía que debía buscar a los indígenas (Entrevistado 7)

De acuerdo con las entrevistas realizadas, gran parte de los tomadores que ofrecieron sus testimonios sobre la toma de ayahuasca busca una experiencia que sea cercana con el mundo indígena, y si bien el mundo de la ayahuasca está dominando por indígenas en su gran mayoría, parte de la legitimidad de la ceremonia se sustenta en la exotización del mundo del otro diferenciado y del entorno del cual viene y el hecho mismo de consumir una experiencia nueva genera un ambiente “místico” que quiere ser develado. Sin embargo, las crecientes tomas de ayahuasca que se realizan en los cascos urbanos muestran la manera como una nueva generación de personas ofrece la bebida comprando exclusivamente la bebida embotellada, lo que dentro de la oferta de ceremonias más auténticas trae una discrepancia dentro de lo que consideran los tomadores “la verdadera experiencia de la planta”.

La popularización del yajé es porque si sana. Es curiosidad lo que impulsa a la gente a tomar. Hay gente que se aprovecha, y he viajado a partes de Colombia en las que en cada lugar se ofrece en todo lado y a todas horas. La planta quiere sanar. Yo recuerdo que una mujer visitaba mucho a él Taita para que la sanara y ella llevaba unas fotos de su enfermedad. El Taita le echaba grasa de serpiente, hacía rezos especiales para sanar una hernia discal, ese caso era un testimonio (Entrevistado 4)

Si bien la mayoría de las personas que consumen ayahuasca lo hacen por razones de carácter médico y espiritual, donde la consigna “la ayahuasca cambió mi vida” es común dentro de los tomadores primerizos y recurrentes. Una especie de cambio se identifica en la ayahuasca, como si las personas estuvieran dentro de una experiencia personal e individual que revelara ciertos patrones al interior de cada una de las psiques y que fuera necesario modificar con el fin de conseguir resultados satisfactorios. La idea del cambio de vida es también una frase muy utilizada por los mismos chamanes que ofrecen la ayahuasca, toda vez que, de acuerdo con las investigaciones de campo realizadas en la selva amazónica, los taitas o curanderos como se hacen llamar dicen ser los sabedores de un conocimiento exclusivo que tiene el poder de sanar enfermedades y males que la medicina alopática ha considerado como crónicos o incurables.

A partir de lo anterior se identifica como la creación de un discurso de la vida del yajé en las personas se ha edificado en relación con un valor netamente exclusivo que muestra

como una medicina relegada al olvido es nuevamente redescubierta y que tiene una industria mercantil detrás que atrae a personas a vivir una experiencia de cambio únicamente a través del consumo de un ritual que utiliza enteógenos. Es entonces sobre este punto que es posible mencionar la manera como se reestructura el neochamanismo, y es a través de prácticas que involucran población no indígena se da un nuevo significado a la curación y al papel que tiene el chamán.

Dentro del trabajo de campo realizado con población indígena fue determinante a la hora de conocer cuáles son los contextos de uso tradicional del yajé y consumo de ayahuasca dentro de contextos urbanos. Algunas preguntas tales como la importancia del yajé en las comunidades o las razones por las que el ritual se expandió en Colombia fueron importantes a la hora de revisar los resultados de la investigación. Inicialmente, las comunidades indígenas tienen usos diferentes de la ayahuasca dentro de sus comunidades y los rituales que son ofrecidos al público no indígena tienden a modificarse y tener otros objetivos. Así mismo, y en contraste con la información obtenida directamente de los indígenas, las preguntas orientadas a la población consumidora de ayahuasca ajena al contexto étnico presento una interpretación propia de los rituales de consumo de la bebida que se conjugan en la relación de una experiencia única que remite a una “ancestralidad”, pero que también se habla de la manera como los rituales han sido adaptados por otras comunidades indígenas que no se han relacionado con las sustancias psicoactivas pero que han empezado a incursionar en el campo como lo ilustra la siguiente cita:

Claro, el manejo del Yajé tiene un conocimiento ancestral y un manejo especial de la planta. El conocimiento científico no se compara con lo tradicional. Las ceremonias entre cada uno de los pueblos y como incluso se puede entender que otros pueblos indígenas que no tienen la tradición del yajé pero que recientemente la están adaptando significa que existe un interés de mi parte por saber de la bebida (Entrevistado 2)

Para la gente que no tiene ninguna filiación con los pueblos indígenas, encontrar un génesis o una raíz de lo que es la ayahuasca es necesario porque hace parte del respeto que se tiene con la persona que ofrece el ritual y la bebida en sí misma. Cada una de las ceremonias que son publicitadas en redes sociales como Facebook o Instagram hacen alusión a una serie de normas que son necesarias seguir para no tener lo que se conoce como “un mal viaje”, unas instrucciones dictadas al pie de la letra que son de gran importancia para los nuevos tomadores y que advierten de los efectos físicos y psicológicos del ritual. Entre las recomendaciones se encuentran la dieta necesaria que se debe seguir, la ropa adecuada para llevar, los implementos necesarios para poder pasar la noche, y ropa extra para usar en caso de algún infortunio.

Todo dentro del ritual se encuentra perfectamente medido e incluso existen formas de actuar específicas cuando alguno de los asistentes tiene una mala experiencia, por

ejemplo, el chamán y los asistentes pueden intervenir con cantos y rezos para calmar a la persona, aunque cuando eso sucede, los chamanes se limitan a explicar que las personas que gritan lloran y entran en pánico se encuentran dentro de un proceso de curación en el que la planta o deidad del yajé les está mostrando el buen camino.

Es en este momento que el ritual adquiere una dimensión diferente dentro de los contextos urbanos y que son prácticas que se rehúsan a desaparecer. De hecho, este fenómeno de reinención de la bebida en un contexto urbano también puede entenderse desde una mirada en la que los dinamismos de la nueva producción estimulan la preservación de rituales y son evidencia de la transformación del chamanismo.

3.5 Usos legítimos e ilegítimos de los rituales de ayahuasca en contextos urbanos

Varias de las personas entrevistadas para estas investigaciones mencionaron los efectos negativos que tienen las tomas de ayahuasca. La nueva información que salió a relucir sobre los peligros que existen alrededor de las ceremonias y las categorías que identifican dentro del mundo de la ayahuasca sobre los “chamanes buenos” y “chamanes malos” que hacen referencia a las malas prácticas que se realizan dentro de los contextos rituales donde se involucra población no indígena.

Las sustancias tienen peligros por parte de quien te da a consumirlo. Hay personas que no lo consumen responsablemente y hay taitas que tampoco son responsables (Entrevistado 2)

Dicha diferenciación de los chamanes buenos y los chamanes malos remite a una serie de situaciones en determinados contextos donde se utilizan las tomas de ayahuasca con el fin de vulnerar los derechos de las personas participantes de los rituales y demuestra la falta de legislación que existe en Colombia al respecto del consumo indiscriminado de sustancias como la ayahuasca. Si bien la ayahuasca es una sustancia que se no se encuentra criminalizada dentro de Colombia debido a que hace parte del acervo cultural de los pueblos indígenas, las conductas transgresoras que se presentan dentro de los rituales y que han sido denunciadas ante los entes legales correspondientes muestran una cara oculta de los riesgos que a los que se someten los tomadores con la bebida. Casos de personas que han muerto dentro de los rituales e incluso historias relacionadas con abusos sexuales, como lo es el caso del chamán Orlando Gaitán, que durante las ceremonias abuso a un sinnúmero de mujeres salen a la vista de la investigación.

Estas viejas que contaban de forma desgarradora que les daba yajé y que el mismo taita las violó. Hay un abuso de confianza por parte de algunos taitas que solo buscan la plata (Entrevistado 4)

En contraste con la información obtenida en campo en la investigación participativa y la etnografía realizada en la selva amazónica, varios de los chamanes hablaron de cómo es posible identificar diferentes tipos de curanderos falsos en la medida en que dichas personas compran la bebida embotellada y muchas veces no saben cuál es el contenido de la botella. En algunas ocasiones mostraban que las botellas solo contenían una planta que se conoce comúnmente como “borrachero” y que lo único que produce es que las personas consumidoras se sumerjan en mareos y vómitos y no exista una “verdadera curación”.

Dicha información se contrarresta con el vacío jurídico que existe en Colombia en la regulación de ayahuasca y lo lejano que se encuentra el debate dentro de las instituciones correspondientes y se plantea la pregunta en donde si efectivamente es necesaria una regulación o no de la alta demanda de rituales que existe hoy en día en Colombia.

Dentro de la cosmovisión indígena, la ayahuasca es considerada como un maestro y medicina que permite a las comunidades indígenas relacionarse de una manera particular con su entorno. Los usos de sustancias que alteran los estados de conciencia son muy utilizados para identificar enfermedades de tipo físico y espiritual, tomar decisiones con respecto a la organización política de la comunidad y dentro de un aspecto más metafísico se utiliza para sanar o enviar algún tipo de maleficio.

Saber que se está consumiendo Yajé con un taita seguro que lo lleve al verdadero viaje espiritual que lleva el yajé Tomar en territorio permite estar más cerca de la planta y en el viaje espiritual El conocimiento que tienen las comunidades indígenas sobre el tema es muy valioso y se debe estar con alguien que realmente sepa y no con el primero que se aparezca. Los riesgos aparecen si se está en buenas manos, y se puede mitigar (Entrevistado 2)

El verdadero Taita, Mamo, Chaman, etc., nunca aceptaría brindar yajé a personas que no fueran de su tribu, que no estuvieran bajo su tutela, es decir a desconocidos (Entrevistado 1)

Es la percepción del chaman un rasgo importante dentro de las prácticas rituales que se celebran en los espacios urbanos e indígenas. Si bien el chamán tiene un rol específico dentro de las comunidades indígenas, cuando esta figura se encuentra dentro del mercado de la sustancia su rol se adecua a las necesidades de la población no indígena que acude regularmente a las tomas de ayahuasca. El rasgo característico que toma la figura del chaman es “guía espiritual y curandero” y es quien, con experiencia, logra acompañar el estado alterado de conciencia al cual entra cada uno de los asistentes al ritual.

Sin embargo, esta figura que tiene muchas solicitudes en las ciudades ha generado una suerte de chamanes improvisados que buscan nuevas oportunidades dentro del mercado laboral informal y que en muchos casos generan nuevos espacios donde confluyen todo tipo de prácticas que se sustentan en la revalorización de lo indígena desde lo que el “hombre blanco” piensa que es lo indígena (Caicedo, 2009).

Es interesante como algunos de los entrevistados las características de los chamanes se fundamentan exclusivamente dentro de la puesta en escena de lo que es ser chaman indígena, casi como una figura que sigue un estereotipo único que se rodea de personas que buscan ser iniciadas en el proceso de conocimiento de la planta.

Esto también lleva a pensar como la palabra indígena es un todo o globo que no distingue singularidades, por lo tanto las practicas neochamánicas se caracterizan por presentar ceremonias rituales en donde confluye un sabiduría de los pueblos indígenas de la amazonia, con música de tambores propias de los indígenas norteamericanos, donde también se consumen otro tipo de enteógenos como hogos mágicos o peyote, las ceremonias se realizan en temazcales, y así un sinnúmero de prácticas que integran una heterogeneidad y buscan explicaciones trascendentales a la existencia y que se ocultan dentro del esquema de productos de consumo masivo (Caicedo, 2009).

Es interesante destacar la manera como el relacionamiento voz a voz es importante dentro de las ceremonias de yajé que son orquestadas dentro del ámbito. En la mayoría de los casos de las personas entrevistadas hacen referencia a una sabiduría popular de los efectos de la bebida y con quien es bueno o malo realizar el ritual. Si bien hay un intento de los rituales de ayahuasca por abarcar su publicidad dentro de las redes sociales donde se promocionan constantemente las tomas, la mayoría de las personas que llegan a las ceremonias son invitadas por algún conocido que los remite con su chaman de confianza. Es por tanto interesante mostrar que la confianza es el principal rasgo del mercadeo que hay detrás de las bebidas y rituales del yajé.

Entendimiento, claro que si en muchas comunidades indígenas el yajé se consume como planta o remedio para el alma y el cuerpo (Entrevistado 2)

“Yo lo había escuchado antes de la ayahuasca, empecé a investigar a leer, buscar en internet, vi en medios que había muerto un joven en ayahuasca, mirar testimonios. Las personas se quedan en el estado de trance, pero también que había cambios interesantes. Los que más buscan la bebida son los blancos. La visión de la ayahuasca como producto es también muy común dentro de los tomadores habituales no indígenas (Entrevistado 7)

Una amiga del colegio me recomendó y ella me contacto con Santiago, una persona que ya había tomada. Yo lo llamé y le dije que quería tomar Yajé, nos vimos hablamos, me explico todo el proceso y como debía ir preparada. Lleva

tu papel, agua, cobijas, porque vas a pasar una noche extraña y a mi todo me pareció parte de la ceremonia. Parte de la instrucción era que yo debía ir con una intención. Alejandra, una de las personas que fue conmigo en la primera toma me enseñó que yo debía ser súper respetuosa. Debía entrar con respeto a la ceremonia (Entrevistado 4)

La sabiduría popular dentro del ritual del yajé es de suprema importancia, no solo para alertar de los efectos, también es la que otorga legitimidad a los chamanes que ofrecen ayahuasca en las ciudades. Si bien la oferta de rituales es muy común encontrarla en las redes sociales y muchos tomadores primerizos llegan de esa manera, en varios de los entrevistados se observó que quienes los introdujeron en el mundo de los rituales de ayahuasca eran personas que ya habían tenido algún tipo de contacto con un chamán y podía recomendarlo porque su experiencia fue positiva. Esta legitimidad de la experiencia es la que permite que exista una reproducción y continuidad de los rituales, y los chamanes empiezan a tener cierto reconocimiento dentro de la comunidad consumidora de ayahuasca. Este punto se relaciona directamente con la necesidad de la reinención del chamanismo en las ciudades y la manera como un chamán debe asumir su rol fuera de las comunidades indígenas.

En varias oportunidades los mismos chamanes reconocen que deben viajar constantemente a Bogotá con el fin de dar continuidad a los trabajos de curación de sus pacientes, como si cada uno de ellos tuviera un historial clínico y debiera ser atendido varias veces para una curación satisfactoria. Incluso en muchas oportunidades, si el chamán evidencia que la persona tiene algún tipo de maleficio o se encuentra en un estado de salud delicado, se recomienda un número específico de tomas de ayahuasca y curaciones personalizadas que tienen un precio adicional. Y ya en caso de requerir visitar espacios privados de sus “pacientes” como las casas o recintos de trabajo para alejar malas energías, estas acciones adicionales también tienen un valor específico y son patrocinadas en las ceremonias convencionales de ayahuasca.

Las curaciones personalizadas se realizan por lo general bajo los efectos de la sustancia, y el chamán dedica parte de su tiempo a realizar rezos especiales, acompañados de varios ungüentos con olores muy característicos que son aplicados en la cabeza o ciertas partes del cuerpo, golpes con plantas sagradas que dicen “ahuyenta los espíritus negativos” y soplos de tabaco.

Todo el conocimiento que se ha creado a partir del contacto entre el mundo indígena con el mundo occidental trae la nueva oleada de intercambio de saberes que se combinan con el fin de darle un sustento de caracteres ontológico y epistemológico al ritual dentro de un contexto que no hace parte de las comunidades indígenas. Dicha legitimidad solo es posible ser entendida bajo los preceptos del neochamanismo y los movimientos Nueva Era que permiten enmarcar la necesidad por encontrar una serie de prácticas que aporten sentido tanto a los rituales como a los tomadores de la sustancia.

CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación se evidencio la manera como los diferentes consumos de ayahuasca en Colombia se han transformado. La salida de la ayahuasca de la selva amazónica a las grandes ciudades ha traído un nuevo sector de adeptos interesados en consumir una planta que es vendida como “milagrosa” y que puede ser la “cura definitiva para todos los males”. Si bien la ayahuasca se ha usado dentro de las comunidades indígenas con fines específicos que hacen parte de su acervo cultural y de sus dinámicas sociales, una nueva generación de personas en búsqueda de experiencias místicas a partir del consumo de enteógenos aparece en la escena y la oportunidad del consumo globalizado dentro de las redes mercantiles ha generado un nuevo fenómeno que no solo se refiere a las drogas, sino a la manera como una sustancia es resignificada y adaptada a nuevos contextos de carácter urbano.

Con respecto al primer objetivo de la presente tesis se concluye que el debate sobre la comodificación cultural que tiene la ayahuasca es entonces relevante, no solo por la entrada de la ayahuasca al mercado, donde existe un servicio ofrecido por un chamán con un determinado costo y existen unos clientes que se encuentran a la espera de consumir un brebaje, también es importante considerar la manera como esta comodificación ha incorporado un valor único y exclusivo en el que no solo se consume una droga que altera los estados de conciencia como se realiza con otras sustancias psicoactivas, se consume un brebaje exotizado, alimentado de una carga cultural que va más allá del intercambio mercantil. ¿Por qué es exotizado el ritual de la ayahuasca? Para responder esta pregunta es necesario evidenciar que las tomas de Yajé en Colombia hace parte de la visión que se tiene con respecto al otro, que en este caso corresponde al indígena, sus costumbres y la selva amazónica de la cual proviene. Este sujeto diferente permite establecer una relación de valor en la que se le otorga una valoración positiva que remite a una estética particular y a un entendimiento occidental de las características que debe tener la otredad que viene de la jungla.

Dichos imaginarios que se crean alrededor del otro, indígena selvático, hacen parte de aquella serie de rasgos que buscan consumir ese valor agregado. En este punto se podría decir que hay dos formas de interpretar la situación de comodificación de la ayahuasca: por un lado, es una forma de generar nuevos ingresos para las poblaciones indígenas del sur de Colombia que constantemente migran a las ciudades para ofrecer la experiencia ritual. En segundo lugar, puede entenderse que la comodificación también remite a la resignificación de una tradición con el fin de obtener un mayor ingreso al respecto, o, dicho en otras palabras, la gran estética detrás de los rituales la utilización de atuendos especiales, las curaciones personalizadas que realiza el chamán, y todo el catálogo de servicios hace que el trabajo realizado adquiera valor.

Con respecto al segundo objetivo se concluye que al realizar un análisis de las nuevas dinámicas de los rituales de ayahuasca fuera del contexto indígena es posible encontrar que la resignificación y los nuevos valores de la experiencia se enmarcan en corrientes Nueva Era y neochamánicas. La oferta desmedida de rituales de ayahuasca inunda las redes sociales y es fácil y en ciudades como Bogotá, Cali o Medellín, las tomas de ayahuasca son parte de un entramado de un mercado de creencias donde a grandes rasgos existe una adaptación de las religiones y creencias indígenas son adoptadas para exaltar diferente tipo de discursos de carácter ontológico que den lógica a las crisis que vive las sociedades urbanas, entre ellas, la falta de un sistema religioso diferente a la Iglesia, la necesidad de encontrar formas alternativas de curación, y sobre todo la adaptación que tiene los rituales de ayahuasca para reafirmarse a partir de cualquier creencia, razón por la cual incluso se pueden ver algunas representaciones de sistemas religiosos orientales dentro de las tomas de ayahuasca, donde enseñan técnicas de meditación, se combinan con clases de yoga, se escuchan tambores de los indígenas norteamericanos y se exalta la figura de la Pachamama o madre naturaleza.

El querer encontrar sentido a los rituales de ayahuasca en un contexto urbano con tomadores no indígenas también implica que existe una reconceptualización del chamanismo. Como bien lo menciona Esther Langdon (2012), el chamanismo es una categoría que si bien ha tenido gran relevancia dentro de la antropología por lo estudios etnográficos enfocados en el efecto de sustancias alucinógenas y los estados alterados de conciencia ha sido una interpretación occidental de otras realidades socioculturales y cosmovisiones, el neochamanismo en el que se inscriben las actuales tomas de ayahuasca en contextos urbanos en Colombia presenta un nivel de fascinación por una nueva demanda de creencias que ya no pertenecen a una población específica, sino que ha entrado en una dinámica casi democrática en donde cualquier persona tiene acceso a este tipo de rituales.

El neochamanismo que se presenta en los consumos de ayahuasca urbanos plantea no solo una exaltación de las formas en las que los tomadores de ayahuasca no indígenas interpretan las nociones de la cosmovisión indígena, es también una fascinación por el otro indígena dentro del marco del mercado y el consumo y es la necesidad de entender que las prácticas y tradiciones no son aisladas, por el contrario, se encuentran en constante transformación y reinvención. A pesar de que muchos consumidores de ayahuasca claman por tener experiencias auténticas que los traslade a lo más perdido de la selva amazónica, el neochamanismo en este caso es la categoría que nos habla de la transformación en cuanto a la creación de nuevos discursos en torno a los sistemas de creencias y la manera como estos se encuentran regidos por una idea de consumo.

Con respecto al tercer objetivo se concluye que es importante resaltar que los efectos económicos de la mercantilización de la ayahuasca dentro de las comunidades indígenas han tenido grandes efectos en la manera como se concibe el ritual de la ayahuasca. Por un lado, existe una utilización propia del ritual dentro de los contextos exclusivamente indígenas que tiene pocas coincidencias con los rituales ofrecidos para la población no indígena, entre

estas, la constante dentro de los consumos indígenas y no indígenas giran en torno a la curación física y espiritual.

Sin embargo, la mercantilización supone las desconexiones entre los procesos que a su vez entran en el mercado de valores. En este punto la comodificación actúa sobre dos frentes: el primero se relaciona con la comodificación exclusiva del ritual y todos sus agregados de curaciones personalizadas que se encuentran en una tabla de precios, y por el otro la comodificación de la bebida, la cual es el motor principal de los rituales. El hecho de poder encontrar la bebida ya lista para la venta supone entonces que cualquier persona, sin importar su procedencia puede hacer uso personal y/o comunal de la ayahuasca, simplemente al comprar la bebida embotellada es posible hacer un negocio mucho más rentable al incluir toda la estética del ritual, y es quizás la explicación de la forma como se ha visto que la ayahuasca ha realizado una diáspora a nivel mundial, donde no solo se consume dentro de los centros urbanos colombianos, sino que también es posible encontrar tomas de la bebida en países como Holanda.

Dentro de las comunidades indígenas la mercantilización de la ayahuasca entonces se vuelve una forma de vida que genera grandes ingresos al chaman que administra la bebida y su legitimidad como chaman sabedor ya no es otorgada dentro de la misma comunidad, sino que por el contrario depende de la cantidad de personas que asisten a sus rituales en la esfera de las calles de Bogotá y otras ciudades de Colombia. Dicha reputación del chaman es también otorgada por el testimonio de sus tomadores, quienes dan fe de las curaciones realizadas por el chamán y quienes recomiendan a más personas para que asistan a las ceremonias, lo que cada vez más acerca a nuevos tomadores e impulsa su popularización, es decir que va en aumento.

Hablar del turismo dentro de la Ayahuasca y las dinámicas que se presentan en Colombia supone entender varios panoramas. En principio las tomas de yajé en Colombia se edifican sobre la necesidad del chaman de movilizarse a las grandes ciudades para ofrecer sus curaciones, por lo tanto, la movilidad de personas que tienen las intenciones de consumir ayahuasca y oferta de la bebida es exclusiva de los grandes centros urbanos y se pueden encontrar todo tipo de paquetes. Sin embargo, en Colombia la explotación turística de la ayahuasca todavía no ha alcanzado los niveles de oferta que se encuentran en países como Perú o Ecuador donde existen grandes centros de consumo de ayahuasca en la selva amazónica y que demuestran gran sofisticación a la hora de presentar las ceremonias de ayahuasca. Asumir que en Colombia la ayahuasca se rige quizás por una actividad exclusivamente de entretenimiento no permitiría entender las dinámicas que existen detrás de un sistema tanto de creencias como de curación emergente y que cada vez tiene mayor importancia.

Con respecto al último objetivo de esta tesis se hace énfasis en la necesidad de problematizar la manera como la gran cantidad de tomas de ayahuasca en Colombia plantean una discusión en el marco de la legalidad, pues si bien dentro de la legislación Colombiana no existe ningún tipo de restricción frente al consumo de ayahuasca por parte de los usos y

costumbres de algunos pueblos indígenas del territorio nacional, la comodificación de los rituales de ayahuasca si plantea la necesidad de revisar las prácticas de consumo dentro de un marco normativo. ¿Por qué es necesario activar dicho debate? En primer lugar, porque hace parte de consumo de psicoactivos por parte de grupos grandes de personas, que en muchos casos llegan a ser más de 300 asistentes y todos en estados alterados de conciencia, y en segundo lugar por los riesgos que representa su consumo dentro de las ceremonias orquestadas en los grandes centros urbanos.

A lo largo de esta investigación fue evidente que las tomas en Colombia hoy por hoy están en su apogeo y gran interés, pero entrando en detalle de las situaciones que se viven dentro de las ceremonias varios testimonios de abusos sexuales (que a su vez también se han dado a conocer en los medios de comunicación) y muertes deja en entredicho la manera cómo funcionan las curaciones y demuestra los altos niveles de vulnerabilidad en el que quedan las personas que consumen ayahuasca dentro del ritual. De acuerdo con lo anterior la problematización de los límites de la legalidad del consumo recae sobre la necesidad de esclarecer el debate de la procedencia de las botellas de ayahuasca que llegan a las ciudades y la más difícil, la legitimación de los espacios de consumo y de las personas que administran la bebida.

La resignificación de los rituales de ayahuasca y su consumo hacen parte de un entramado, que como se ha demostrado a lo largo de esta tesis, se encuentra íntimamente relacionado con la comodificación cultural, la exotización de la cultura y las nuevas formas de mercantilización que reconfiguran unos nuevos usos y entendimientos de las ceremonias de yajé en contextos urbanos fuera del ámbito indígena. Por lo tanto, en uno de los retos más grandes de la comodificación de los rituales es saber la manera como se debe abordar el debate legal del consumo de rituales con enteógenos y que abre las puertas para que se analice de qué manera en que el marco legal puede entrar a tomar un papel importante dentro del mercado de la ayahuasca.

ANEXO

Lista de entrevistas realizadas		
Entrevistado	Afiliación o rol	Temas tratados
Entrevistado 1	Consumidor de Ayahuasca	Información sobre el consumo de ayahuasca en población no indígena, descripción de los rituales, las alucinaciones, las razones de consumo, los peligros de la sustancia y el ritual.
Entrevistado 2	Consumidor de Ayahuasca	Información sobre el consumo de ayahuasca en población no indígena, descripción de los rituales, las alucinaciones, las razones de consumo, los peligros de la sustancia y el ritual.
Entrevistado 3	Consumidor de Ayahuasca	Información sobre el consumo de ayahuasca en población no indígena, descripción de los rituales, las alucinaciones, las razones de consumo, los peligros de la sustancia y el ritual.
Entrevistado 4	Consumidor de Ayahuasca	Información sobre el consumo de ayahuasca en población no indígena, descripción de los rituales, las alucinaciones, las razones de consumo, los peligros de la sustancia y el ritual.
Entrevistado 5	Consumidor de Ayahuasca	Información sobre el consumo de ayahuasca en población no indígena, descripción de los rituales, las alucinaciones, las razones de consumo, los peligros de la sustancia y el ritual.
Entrevistado 6	Consumidor de Ayahuasca	Información sobre el consumo de ayahuasca en población no indígena, descripción de los rituales, las alucinaciones, las razones de consumo, los peligros de la sustancia y el ritual.
Entrevistado 7	Consumidor de Ayahuasca	Información sobre el consumo de ayahuasca en población no indígena, descripción de los rituales, las alucinaciones, las razones de consumo, los peligros de la sustancia y el ritual.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberts, T. (2015). *Shamanism, Discourse, Modernity*. Farnham : Ashgate.
- Appadurai, A. (1986). Introduction: Commodities and the Politics of Value. In A. Appadurai, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (pp. 3-63). London: Cambridge University Press.
- Atkinson , J. M. (1992). Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology*, 21, 307-330.
- Bhattacharyya, U. (2016). From primitive to culturally distinct: Patachitra and Self-Exoticization in West Bengal. In B. Kapferer, & D. Theodossopoulos, *Against exoticism. Toward the transcendence of relativism and universalism in anthropology* (pp. 115-137). New York: Berghahn Books.
- Bristol, M. (1966). The Psychotropic Banisteriopsis Among the Sibundoy of Colombia. *Botanical Museum Leaflets*, 21(5), 113-140.
- Caiuby Labate, B. (2000). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- Caiuby, B., Y Canvar, C. (2018). *The expanding world ayahuasca diaspora. Appropriation, integration and legislation*. London: Routledge.
- Caicedo, A. (2009). Nuevos chamanismos Nueva Era. *Universitas humanística*, 68, 15-32.
- Caicedo, A. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Callicott, C. (2016). Introduction to the Special Issue: Ayahuasca, Plant-Based Spirituality, and the Future of Amazonia. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 113–120.
- Castile, G. (1996). The Commodification of Indian Identity. *American Anthropologist*, 98, 743-749.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cowan, D., & Bromley, D. (2008). *Cults and new religions : a brief history*. Oxford: Blackwell.
- Davis, W. (2001). *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá: Banco de la República.
- Díaz de Rada, Á. (2015). La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social. *Revista de antropología social*(24), 433-449.

- Dubois, T. A. (2011). Trends in Contemporary Research on Shamanism. *Numen*, 58(1), 100-128.
- Eliade, M. (1964). *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Portland: Princeton University Press.
- Frisk, L., Sælid, I., & Kraft, E. (2016). The New Age. In J. Lewis, & I. Tøllefsen, *The Oxford handbook of New Religions Movements* (pp. 469-481). New York: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Grunwell, J. (1998). Ayahuasca Tourism in South America. *Antropology of Tourism*, 8(3).
- Hanegraaff, W. (2012). Entheogenic Esotericism. In E. Asprem, & K. Granholm, *Contemporary Esotericism* (pp. 392-409). New York: Routledge.
- Harner, M. (1990). *The way of the shaman*. New York: Harper & Row.
- Holman, C. (2010). *Spirituality for sale An analysis of ayahuasca tourism*. Arizona: Proquest.
- Johnson, P. (1995). Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in New Age Ritual Appropriation. *Religion*, 25(2), 163-178.
- Kapferer, B., & Theodossopoulos, D. (2016). Introduction. Against exoticism. In B. Kapferer, & D. Theodossopoulos, *Against exoticism. Toward the transcendence of relativism and universalism in anthropology* (pp. 1-24). New York: Berghahn Books.
- Korovkin, T. (1998). Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador. *Economic Development and Cultural Change*, 47(1), 125-54.
- Kroshus Medina, L. (2003). Commoditizing culture: Tourism and Maya Identity. *Annals of Tourism Research*, 30(2), 353-368.
- Laderman, G. (2002). Shamanism in the New Age . In C. McDannell, *Religions of the United States in Practice* (pp. 268-283). Princeton: Princeton University Press.
- Langdon, E., & Santana de Rose, I. (2012). (Neo)Shamanic Dialogues Encounters between the Guarani and Ayahuasca. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 15(4), 36-59.
- Langdon, E. (2013). La visita a la casa de los tigres. La contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias. *Revista colombiana de Antropología*, 49(1), 129-152.
- Langdon, E. (2016). The revitalization of yaje shamanism among the Siona: strategies of survival in historical context. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 180-203.

- Maccarrone-Eaglen, A. (2009). An analysis of culture as a tourism commodity. *Tourism, Culture & Communication*, 9(3), 151-163.
- Méndez Lcentspez, M. (2007). Estados alterados v/s no-ordinarios de conciencia: Un Marco transpersonal-Integral para Comprender la Ingesta Ceremonial de Enteógenos (1). (PONENCIAS CONGRESO / COMMUNICATIONS CONGRESS). *Revista Electronica Cuadernos De Neuropsicologia*, 1(3), 182-195.
- Miller, D. (1995). Consumption and Commodities. *Annual Review of Anthropology*, 45, 141-61.
- Miller, M., Moore, C., Capriles, J., & Albarracin, J. (2019). Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116(19), 9469-9474.
- Monteith, A. (2016). The Words of McKenna: Healing, Political Critique, and the Evolution of Psychonaut Religion since the 1960s Counterculture. *Journal of the American Academy of Religion*, 84(4), 1081-1109.
- Morales, O., & Kleidermacher, G. (2015). Representaciones de migrantes senegaleses en la sociedad porteña de Buenos Aires: apuntes sobre exotismo y exotización. *Etnográfica*, 19(1), 29-50.
- Muir, S. (2007). The Good of New Age Goods: Commodified images of Aboriginality in New Age and alternative spiritualities. *Culture and Religion*, 8(3), 233-253.
- Nugent, S. (2016). The exotic Albatross: Exotic indians, Exotic Theory. In B. Kapferer, & D. Theodossopoulos, *Against exoticism. Toward the transcendence of relativism and universalism in anthropology* (pp. 65-84). New York: Berghahn Books.
- O'Leary, Z. (2017). *The social science jargon buster*. London: SAGE Publications.
- Possamai, A. (2005). *In Search of New Age Spiritualities*. Aldershot: Ashgate.
- Prance, G., & Nesbitt, M. (2005). *The Cultural History of Plants*. New York: Routledge.
- Rathje, W. L., & Zimring, C. (2012). *Encyclopedia of Consumption and Waste: The Social Science of Garbage*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Rita Ramos, A. (2006). The Commodification of the Indian, en: D. Posey, & M. Balick, *Human Impact on Amazonia. The rol of traditional ecological knowledge in conservation and development* (pp. 248-264). New York: Columbia University Press.
- Reece, G. (2010). Shamanism. In H. J. Birx, *1st Century Anthropology: A Reference Handbook* (pp. 200-209). London: SAGE Publications.

- Ryan, C., & Aicken, M. (2005). *Indigenous Tourism: The Commodification and Management of Culture*. Eastbourne: Elsevier.
- Roof, W. C. (2012). *Encyclopedia of Global Religion*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc.
- Sarrazin, J. -P. (2012). New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 139-162.
- Scuro, J. (2018). (Neo)chamanismo. Aspectos constitutivos y desafíos analíticos. *Horizonte Antropológico*, 259-288.
- Shepherd, R. (2002). Commodification, culture and tourism. *Tourist Studies*, 2(2), 183-201.
- Schultes, R. E., & Raffauf, R. F. (2004). *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonía Colombiana, sus plantas y sus rituales*. (C. A. Uribe, Trans.) Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Steil, C., & Sonemann, R. (2013). Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil. *Relig. soc.*, 33(2), 78-101.
- Taussig, Michael. 2002 (1987). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Editorial Norma.
- Todorov, T. (1989). *Nosotros y Los Otros*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Tupper, K. (2018). The economics of ayahuasca: money, markets, and the value of the vine, en: B. Caiube, & C. Canvar, *The world ayahuasca diaspora. Reinventions and controversies* (pp. 183-200). London: Routledge.
- Uribe, C. A. (2002). *El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Uribe, C. A. (2008). El yajé, el purgatorio y la farándula. *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, 6, 113-131.
- Velez, A., & Perez, A. (2004). Consumo urbano de yaje (ayahuasca) en Colombia. *Adicciones*, 16(4), 1-11.
- Wallace, R. (2009). Commoditizing culture: The production, exchange, and consumption of couro vegetal from the Brazilian Amazon. *Ethnology*, 48(4), 295-313.
- Wallis, R. (2012). JOURNEYING THE POLITICS OF ECSTASY: Anthropological Perspectives on Neoshamanism. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 3(6), 20-28.
- Weiskopf, J. (2002). *Yajé, el nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores.

- Winkelman, M. (2005). Drug Tourism or Spiritual Healing? Ayahuasca Seekers in Amazonia. *Journal of Psychoactive Drugs*, 37(2), 209-218.
- Wylie, L. (2013). Fragments of things': The aesthetics of yagé. In L. Wylie, *Colombia's Forgotten Frontier: A Literary Geography of the Putumayo* (pp. 183-209). London: Liverpool University Press.
- York, M. (2001). New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, 16(3), 361-372.