


ARTICLE

Espiritualidad y chamanismo: Rituales de ayahuasca bajo el giro subjetivo en Colombia

Jean Paul Sarrazin 

Sociología, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia
E-mail: jean.sarrazin@udea.edu.co

(Received 04 May 2020; revised 23 November 2020; accepted 10 December 2020; first published online 08 June 2022)

Resumen

El ritual chamánico de la ayahuasca ha sido adoptado, adaptado y reinventado en contextos urbanos y cosmopolitas de diferentes países del mundo, un proceso que ha estado fuertemente permeado por prácticas y creencias de tipo *new age*. Una de las versiones locales de este fenómeno se conoce en Colombia como “tomas de yajé”, donde participan ciudadanos no indígenas de clase media y alta en busca de alteridad tradicional e inspiración espiritual. La investigación que dio origen a este artículo se basa principalmente en observaciones etnográficas y entrevistas, gracias a las cuales se analizaron las maneras en que se interpreta esta forma de chamanismo, indagando particularmente sobre los usos y sentidos del concepto de espiritualidad en las narrativas de los adeptos a las tomas. Los resultados son discutidos a la luz de teorías sobre las subjetividades y las religiosidades en la modernidad, lo cual permite comprender mejor los fundamentos socioculturales y las implicaciones de esta espiritualización del chamanismo. Se concluye que el giro subjetivo de la modernidad tardía es un factor clave para entender la reciente valoración del ritual, el cual se ha convertido, paradójicamente, en un vehículo para la difusión de valores individualistas.

Palabras clave: espiritualidad; chamanismo; ayahuasca; individualización; subjetividades; modernización

Abstract

The ayahuasca shamanic ritual has been adopted, adapted, and reinvented in urban and cosmopolitan contexts in different countries of the world, a process largely influenced by New Age-type beliefs and practices. One of the local versions of this phenomenon is known in Colombia as *tomas de yajé*, where nonindigenous, urban middle and upper classes seek traditional alterity and spiritual inspiration. The empirical research that gave rise to this article is mainly based on ethnographic observations and interviews, focusing on the ways in which this form of shamanism is interpreted and, more specifically, inquiring about the uses and meanings of the concept of spirituality in the narratives of the people who attend these ayahuasca rituals. The results are discussed in the light of theories on subjectivities and religiosities in modernity, a theoretical framework that contributes to a better understanding of the sociocultural foundations and the implications of this spiritualization of shamanism. The article concludes that the “subjective turn” of late modernity is a key factor in understanding the ritual’s recent appraisal, paradoxically, as a vehicle for the diffusion of individualistic values.

Keywords: spirituality; shamanism; ayahuasca; individualization; subjectivities; modernization

© The Author(s), 2022. Published by Cambridge University Press on behalf of the Latin American Studies Association. This is an Open Access article, distributed under the terms of the Creative Commons Attribution licence (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted re-use, distribution and reproduction, provided the original article is properly cited.

Desde tiempos coloniales, los indígenas en Colombia han sido objeto de representaciones sociales con connotaciones negativas. Cuando no se les consideraba primitivos, menores de edad, salvajes o atrasados (Pineda 1997), se les temía por poseer poderes mágicos potencialmente diabólicos o maléficos (Taussig 2002). Particularmente, lo que hoy es conocido como un chamán era asociado a la imagen de un sacerdote-brujero con poderes oscuros (Jackson 1995, 314). Por otra parte, desde el pensamiento ilustrado, esa religión primitiva, en el mejor de los casos, no era más que un conjunto de creencias falsas que había que combatir y reemplazar por el conocimiento racional de la ciencia moderna (Taussig 2002).

Sin embargo, desde hace unas décadas y a escala transnacional, todas esas representaciones negativas se han debilitado y el chamanismo comienza a ser considerado como una forma de medicina alternativa y como conjunto de conocimientos valiosos relacionados con una cierta espiritualidad (Hamayon 2003; Labate y Cavnar 2014; Uribe 2008; Wallis 2019). Una de las expresiones contemporáneas de esta reciente valoración del chamanismo se conoce en Colombia bajo el nombre de “tomas de yajé”, las cuales se llevan a cabo en las grandes ciudades del país y para un público ciudadano, compuesto principalmente por individuos de clase media y con un capital cultural relativamente elevado. En estas tomas se realiza un ritual cuyo evento principal es el consumo de un brebaje constituido por dos plantas con efectos psicoactivos y con los nombres científicos de *Banisteriopsis caapi* y *Psychotria viridis* (Schultes 2004). El yajé se consume en otros países con territorios amazónicos como Ecuador y Perú, donde se le llama “ayahwasca” y donde también es valorado por ciudadanos locales y extranjeros (Amselle 2013; Fotiou 2016).

Así pues, más allá de considerar al yajé como un simple purgante,¹ un remedio o un alucinógeno más, se observa un creciente y globalizado interés por el chamanismo y la espiritualidad que acompañarían dichos rituales, lo cual implica un proceso de adaptación y reinención del chamanismo en contextos urbanos (Callicott 2016; Hamayon 2003; Labate y Cavnar 2014). En efecto, las tomas que se realizan en la capital colombiana y que constituyen el objeto de estudio de la presente investigación, son concebidas por parte de la población local como un ritual indígena tradicional o ancestral cargado de profundos significados espirituales y capaz de aportar bienestar y de transformar la vida de quienes asisten a él.

Ese proceso de espiritualización del yajé o ayahwasca ocurre también en el contexto de una mayor preocupación subjetiva por el bienestar propio y un incremento en el consumo de medicinas complementarias, alternativas y tradicionales en Occidente (Cornejo et al. 2019), en las cuales el concepto de espiritualidad también es recurrente (Frigerio 2016; Heelas 2014, 114). Dentro de esta tendencia, y tal como se ha observado en Colombia, los sujetos no se limitan a una terapia en particular, sino que combinan varias de ellas, por ejemplo, la cristaloterapia, la meditación, el yoga y las tomas de yajé (Sarrazin 2012). Paralelamente, estos mismos sujetos se interesan por diversas espiritualidades, religiones o filosofías como el budismo, el taoísmo o el chamanismo, identificadas como alternativas, tradicionales y no occidentales. Este conjunto de prácticas, creencias, lugares y referencias diversas constituye lo que Heelas y Woodhead (2005) llaman “holistic milieu”, expresión que podemos traducir como “entorno holístico”. Según la perspectiva holística, la salud humana depende de todas las dimensiones que componen su ser, entre las cuales se incluyen la corporal, la mental, la emocional y la espiritual.

Tal como lo encontraron Vélez Cárdenas y Pérez Gómez (2004, 297), entre las motivaciones más comunes que impulsan al consumo de yajé, se encuentran “el bienestar psíquico, caracterizado por sentimientos de tranquilidad, paz interior, y claridad mental”, así como la búsqueda de “soluciones y alternativas de manejo a situaciones personales”. Según estos autores, la mayoría de la población estudiada “considera que el yajé propicia el ascender en una escala espiritual” (Vélez Cárdenas y Pérez Gómez 2004, 303). Las personas

¹ Así se le consideraba en el pasado y en los sectores populares del país.

que recurren a las tomas de yajé no lo hacen únicamente con el fin de sanar una enfermedad o solucionar un problema práctico en particular. De estos rituales “no se espera ningún cambio sustancial en el mundo, sino una transformación subjetiva del individuo en sí mismo” (Caicedo 2013, 296). Este objetivo de transformación interior es muy moderno y no se limita a los grupos que realizan las tomas; como lo explicita Pedraza (1997, 112) en su estudio sobre la modernidad en Colombia, “el individuo moderno es aquel que cuestiona su historia y piensa, imagina y acomete su propia constitución y transformación, y lo hace en buena parte en el cuerpo, con el cuerpo y mediante el cuerpo”. Como se verá, muchos de los adeptos a las tomas dicen haberse interesado en ellas al asumir que se trataba de algo interesante, benéfico y conducente a la transformación de la persona en sus diferentes dimensiones. En estas narrativas, el concepto de espiritualidad tiene un lugar importante que se analiza críticamente en este artículo.

Cabe notar de partida que, aunque el concepto de espiritualidad no es exclusivo de la modernidad tardía ni de una religiosidad en particular, los usos y sentidos que se le otorgan actualmente son muy propios de esta modernidad (Frigerio 2016; Van der Veer 2009) y están relacionados con procesos contemporáneos de desinstitucionalización e individualización del hecho religioso (Hervieu-Léger 1999; Beck 2009; Luckmann 1973). Aquí se destacan la espiritualidad holística (Heelas y Woodhead 2005) o de tipo *new age*, donde los individuos se vinculan constituyendo redes (Wood 2007), llevan a cabo un bricolaje,² de creencias y prácticas, priorizan la libertad individual (Hammer 2010) e idealizan una alteridad tradicional y étnica (De la Torre, Gutiérrez y Juárez 2016; Sarrazin 2012). En este marco surge lo que Townsend (2005) llama una “espiritualidad chamánica moderna”, cuyos adeptos efectivamente no conforman comunidades compactas u organizaciones al estilo de iglesias, sino redes temporales de individuos donde se intercambia información acerca del chamanismo y otras terapias o espiritualidades alternativas. Pero, considerando que el concepto de espiritualidad es sumamente difuso y polisémico,³ ¿qué significa entonces una “espiritualidad chamánica”? Lejos de suponer que la espiritualidad es un concepto más apropiado, neutral, transcultural o incluso más respetuoso para hablar del chamanismo, cabe preguntarse ¿qué podemos inferir del hecho que los sujetos de la población estudiada asocian el chamanismo a ese concepto?

En este artículo no se pretende entrar en los muchos debates, pugnas y tensiones que han surgido alrededor del chamanismo *à la new age* y la búsqueda de (o disputa por) un chamanismo auténtico (Shepard 2014; Stewart y Shaw 1994; Wallis 2003), ni se indaga sobre los efectos de este chamanismo urbano en las comunidades indígenas (Labate y Cavnar 2014). Tampoco se pretende denunciar la supuesta destrucción del chamanismo autóctono (Fotiou 2016), ni ahondar sobre la monetización capitalista de las relaciones interétnicas (Comaroff y Comaroff 2009). Por otro lado, aunque no se descarta que ciertas formas de (neo)chamanismo sean ajenas a las lógicas individualistas y podrían constituir alternativas culturales que rompan con las epistemologías euro-estadounidenses heredadas de la colonialidad (Scuro 2018), el presente artículo explora el marco cultural en el que surge la espiritualización del ritual chamánico, haciendo notar que existen evidencias de un proceso de individualización típicamente moderno (y por lo tanto heredero de la colonialidad). Esta demostración permitirá, por demás, aportar a la comprensión de las transformaciones de la espiritualidad alternativa en un sector de la población colombiana.

En una primera parte del artículo se presenta una breve contextualización sociohistórica de las tomas en Colombia, presentación que es seguida por la descripción de las prácticas y las narrativas en torno a esta forma de chamanismo urbano.

² Este concepto de Lévi-Strauss ha sido retomado por varios estudiosos de religión en la modernidad tardía (Hervieu-Léger 1999).

³ El libro editado por Flanagan y Jupp (2007) evidencia, además, que espiritualidad tampoco constituye una categoría analítica operacional y unificada en las ciencias sociales.

Posteriormente se discute el fenómeno en el marco de los procesos globalizados de individualización (Bauman 2003; Beck 2009; Beck, Giddens y Lash 2001) y subjetivización (Heelas y Woodhead 2005; Taylor 1994, 1996, 2007) de la modernidad. Finalmente, se analizan las implicaciones que tiene dicha espiritualización en las representaciones y valoraciones del chamanismo como alternativa para alcanzar el bienestar y la realización personal.

La metodología utilizada en la investigación empírica fue de corte cualitativo, privilegiando la observación etnográfica de las tomas y las entrevistas abiertas y a profundidad (Guber 2001) con veinte personas (diez hombres y diez mujeres) que residen en la ciudad de Bogotá y que han asistido a estos rituales.⁴ Dentro de esta muestra, seis personas han participado en tomas de manera regular (aproximadamente cada semana o cada mes) y a lo largo de varios años, mientras que las demás afirman que, si bien las tomas no son una práctica habitual, han participado en ellas en dos o más ocasiones. Los testimonios citados fueron obtenidos en el marco de diferentes tomas y talleres relacionados con el consumo de yajé, realizados entre los años 2008 y 2013.

En las entrevistas se indagó principalmente sobre la percepción de las tomas y del chamanismo en general, e igualmente se inquirió sobre las motivaciones particulares para asistir a los rituales. Por demás, se analizaron las narrativas sobre el tema que circulan en las redes sociales (virtuales o no) de la población estudiada. En ninguno de los casos se hizo un análisis segmentado que profundizara en variables como el género o la edad de los participantes.

Cabe aclarar finalmente que los resultados presentados a continuación no pretenden ser representativos de las tomas en general, ni de las narrativas a propósito de ellas. La diversidad de expresiones relacionadas con el yajé en las ciudades colombianas no permitiría tal generalización. En adelante hablaremos de las tomas refiriéndonos a una de las expresiones más ampliamente conocida, pero reconocemos que otras manifestaciones quizás merecerían un tratamiento aparte. Por otro lado, aunque las observaciones etnográficas permitieron conocer el comportamiento de los chamanes durante las tomas, la investigación empírica no profundizó en esta última categoría de personas, por lo que no hubo interacción directa con ellos, ni se estudiaron sus recorridos más allá de los rituales.

Breve contextualización de las tomas de yajé

Tradicionalmente y por fuera de las ciudades, el yajé es preparado y consumido en contextos rituales de las comunidades indígenas que habitan la amazonia y el piedemonte amazónico (especialmente las etnias inga, karegüaje, kamsá, kofán y siona). En algunas de esas comunidades el yajé sería una planta sagrada o una planta de conocimiento (Piaguaje 2000; Weiskopf 2002) que permite al chamán convertirse en un animal, viajar físicamente y transformar la naturaleza (Reichel-Dolmatoff 1979), así como establecer contacto con fuerzas o entidades invisibles, comunicarse y negociar con ellas, alterar o restablecer el orden cósmico, curar enfermedades e igualmente causarlas (Langdon 2014). Como ya es evidente, estos usos y sentidos del chamanismo no coinciden con las interpretaciones que la población estudiada realiza de las tomas, aunque es justamente allí donde se encuentra el más fuerte anhelo por encontrar un supuesto sentido ancestral, milenario y auténtico del chamanismo, tal como lo vivirían aquellas otras culturas.⁵

Los chamanes que presiden las tomas en Bogotá generalmente son personas que se identifican como indígenas provenientes del departamento del Putumayo, y más específicamente (aunque no solamente), de la etnia inga, donde se les denomina “taitas”.

⁴ Los nombres de todos los entrevistados fueron cambiados para preservar su anonimato.

⁵ Existen numerosas críticas sobre el supuesto carácter estático, uniforme y milenario del uso del ayahuasca en etnias indígenas (Labate y Cavnar 2014).

Los inga tienen una larga tradición de intercambios con la ciudad de Bogotá, y son allí más numerosos que los indígenas provenientes de otras etnias de la amazonia (Caicedo 2013). Desde la primera mitad del siglo XX ya se habían establecido rutas de comercio entre el Putumayo y la capital (Sánchez 2004, 53), lo cual permitía que se intercambiaban hierbas y pociones cuya clientela pertenecía generalmente a las clases populares (Sarrazin 2011, 235). Así, desde hace décadas, la venta de estos productos, así como el ofrecimiento de servicios de curandería, propiciaron que algunos indígenas se instalaran en la ciudad y, con el ánimo de adaptarse a la clientela urbanita, comenzaran a realizar un proceso de adaptación de sus prácticas a los intereses de esta última (Caicedo 2013).

Entre la población estudiada se valora positivamente a los chamanes auténticos, es decir, individuos (hombres) de una edad avanzada, que procederían directamente de comunidades amazónicas rurales y que serían herederos de tradiciones chamánicas milenarias. Por demás, la autenticidad del chamán también se mide por su uso de ciertos aditamentos corporales como collares con dientes de animales, coronas de plumas de aves exóticas o ponchos con tejidos artesanales. Estos chamanes y sus descendientes viven la mayor parte del tiempo en Bogotá y viajan frecuentemente a sus comunidades rurales de origen (Sarrazin 2011, 244), lo cual les permite, entre otras cosas, traer a la ciudad los diferentes elementos que usan para los rituales.

Las tomas se realizan desde los años 90 en ciudades como Bogotá, Pasto, Manizales, Cali o Medellín. Entre los asistentes de aquellas primeras tomas se contaban principalmente ciudadanos intelectuales (antropólogos, médicos, artistas, etc.) y algunos extranjeros (Ronderos 2002; Sarrazin 2015; Weiskopf 2002). Con el tiempo, otras personas se han ido integrando a los rituales, interesándose cada vez más en el chamanismo y asumiendo un papel más activo en la organización de nuevas tomas y en la difusión de información relacionada con ellas. Cabe notar que el interés por este chamanismo se observa principalmente en personas con capital cultural elevado y se construye a través de la lectura de textos donde también se hace referencia a otras espiritualidades y terapias alternativas. El origen de esta literatura es notablemente anglosajón y dos de los autores más citados a lo largo de los años son Carlos Castaneda y Michael Harner.⁶ Ambos autores hablan del chamanismo como una oportunidad para la transformación interior del sujeto occidental.

Etnografía de las tomas locales

La dinámica de las tomas locales es la siguiente. Una persona contacta a un taita y le propone realizar un ritual. Esta persona intermediaria y organizadora transmite la información sobre la próxima realización de una toma entre sus conocidos y redes sociales, y a su vez les pide a sus interlocutores (generalmente por medio de dispositivos tecnológicos conectados a internet) retransmitir el mensaje a todos aquellos que puedan interesarse en el ritual. Gracias a la información consumida previamente a propósito de las tomas o sobre el chamanismo en general, algunas personas van con una idea bastante clara de sanación, transformación y/o búsqueda espiritual, el deseo de conocer más sobre las culturas indígenas, aunque muchos dicen ir simplemente “por curiosidad”. En todo caso, las personas que se encuentran allí no pertenecen a una organización formalmente constituida ni autodefinida como tal, ni tampoco se conocen todos entre sí y lo más probable es que algunos de ellos no se vuelvan a ver después de la toma.

Por otro lado, no existen lugares especiales y establecidos definitivamente para realizar los rituales. Normalmente el lugar del encuentro es la residencia de alguno de los

⁶ De manera más general, las representaciones positivas a propósito de las culturas indígenas locales están fuertemente influenciadas por el flujo globalizado de ideas producidas en el Norte global y por el auge transnacional del pluralismo (Sarrazin 2018). En particular, la influencia de Castaneda y Harner ha sido analizada en varios estudios (Bowie 2006, 192–196).

participantes del ritual, aunque se considera preferible que sea en una propiedad rural (o finca), de manera que el escenario se asemeje lo más posible al entorno natural de la selva. Quien organiza la toma pide a los asistentes una cantidad de dinero que varía en función del momento, el lugar y el poder adquisitivo del consumidor. Ante las diferentes críticas que han surgido a propósito de la monetización de las relaciones interétnicas y de la comercialización de rituales y tradiciones, organizadores y adeptos argumentan que el uso de dinero acá se justifica como un aporte o apoyo para ayudar con los gastos asociados al ritual, como la compra de las plantas y el desplazamiento del chamán. Los discursos sobre el valor y los beneficios del yajé y sobre el gran privilegio que representaría el hecho de acceder a esta faceta sagrada de las culturas indígenas, disimulan completamente un posible interés económico que pueda haber en este intercambio y permiten que nadie dude del sentido espiritual del encuentro. Asimismo, no se debe ver al organizador como un intermediario comercial ni alguien cuyo negocio sea ese, sino como un facilitador que tuvo la gentileza de establecer el vínculo entre un chamán y los urbanitas, además de ser una suerte de traductor cultural. Él también participa en el ritual y generalmente ha sido un consumidor de yajé durante varios meses o años.

La realización de una toma suele durar toda la noche, y reúne aproximadamente veinticinco personas. Delante del chamán hay un recipiente con el yajé. Él lo reza (según los propios términos de algunos chamanes) y pronuncia cánticos mientras agita ramas secas. Luego, invita a todos los que lo deseen a tomar su dosis del brebaje. Al cabo de un tiempo, la sustancia puede provocar vómito y diarrea, pero lo importante para el consumidor es sentirse en una suerte de trance y tener alucinaciones conocidas en el medio como “pintas”. Durante este tiempo, el chamán y sus compañeros indígenas también toman el yajé (en cantidades muy superiores a las de los invitados urbanitas) y continúan cantando, tocando la armónica, orando en su lengua (pero de vez en cuando con palabras en español como “bendito”, “santísimo” o “Jesús”), esparciendo humo de sahumero, desplazándose a veces por el salón y agitando ramas. Todo ello permite que la toma no se perciba simplemente como la ingesta de una droga o un alucinógeno, sino como un momento de espiritualidad y trascendencia.

Las imágenes y sensaciones percibidas se representan como una experiencia que cada individuo vive en su fuero interior y de las cuales tomará algunos aprendizajes. Las descripciones de las pintas son muy variadas, incluyendo formas abstractas, alusiones a animales, viajes, vuelos, familiares, amistades, recuerdos de niñez, así como imágenes religiosas, ya sean de la tradición católica (la Virgen, Cristo, etc.) o provenientes de Oriente (budas, mandalas, etc.). Según los adeptos al “yajecito” (algunas personas usan este diminutivo que resulta ser humanizante y afectuoso), no se debe creer que se trata de alucinaciones, y en absoluto debe considerarse el yajé como una droga más. Las pintas son entendidas como los medios para entrar al inconsciente y a las profundidades del espíritu, permitiéndonos acceder a mensajes, arquetipos o símbolos que, desde la percepción subjetiva de cada cual, proporcionarían enseñanzas y experiencias transformadoras para el resto de la vida.

Se dice también que el yajé es un “enteógeno”. Esta última palabra, según una participante, significa “sustancia que nos pone en contacto con la divinidad”; según otra persona, quizás ignorante de la lengua griega, la palabra provendría del griego *entheos*, cuyo sentido sería “dios adentro”. Estas representaciones reflejan y refuerzan la creencia de que las experiencias bajo el efecto del yajé tienen un carácter sagrado o espiritual, pero además dejan notar la importancia que se le da a la individualidad, a la interioridad, a lo personal. Así, frecuentemente se las describe como un “viaje interior” y la oportunidad de ponernos en contacto con nosotros mismos, con la divinidad que está adentro de cada persona, “el dios que todos somos y debemos descubrir”, “la diosa interior”, según algunas personas.

Aparte de las pintas, el brebaje suscita otras emociones y comportamientos dispares: algunos individuos se sienten atemorizados y comienzan a llorar, otros se sienten

agredidos por los demonios y comienzan a pelear, y hay quienes se quedan reposando acostados junto a sus amigos o sentados en una esquina. A la mañana siguiente, ciertas personas describen su experiencia, narran su viaje. Para algunos, es bastante agradable o al menos interesante, mientras que, para otros, se trataría de un conjunto de sensaciones difíciles de soportar. Según aquellos que toman yajé desde hace un tiempo, las personas que sufren son las que “no tienen equilibrio interior”, que tienen demasiados “problemas psicológicos” o “cosas malas en su alma”; la planta haría ver todas esas cosas malas con el fin de liberarnos de ellas, favoreciendo la expulsión de todo lo que contamina el espíritu y el pensamiento mediante sueños, lágrimas y comportamientos delirantes o violentos.

A la mañana siguiente, algunos expresan que se sienten mejor, más ligeros, más apaciguados, liberados, más sanos, calmados, o dicen sentir que han comenzado a “ver las cosas de otra manera”. Aunque no todos afirman querer repetir la ceremonia, la fuerza de esta vivencia impresiona invariablemente a los novatos. Cada cual tendrá algo que contar a sus conocidos, y para algunos una transformación interior o espiritual habrá empezado a efectuarse. Gracias a esta experiencia diferente, extraordinaria, se avecina un posible y deseado cambio en la vida personal.

Actualmente existen diferentes expresiones de las tomas, unas más tradicionales que otras, donde la combinación con elementos de tipo *new age* es más o menos evidente. Debido al aumento de la demanda y a una mayor difusión de estas, han surgido también tentativas de presentar versiones supuestamente más auténticas, donde se garantizaría el reconocimiento y la recuperación del sentido espiritual del yajé. Con el fin de encontrar ese sentido y las enseñanzas que pueden aportarnos las culturas indígenas, el consumidor tiene la posibilidad de asistir a talleres que duran un fin de semana y que implican el desplazamiento de los urbanitas hacia un lugar un poco alejado y campestre (siguiendo en parte el esquema de un retiro espiritual). La asistencia a estos eventos suele ser más numerosa que a las tomas descritas previamente, e implica una serie de medidas empresariales tales como la utilización de estrategias de publicidad más sofisticadas, el alquiler de lugares más amplios y de vehículos para el desplazamiento de los asistentes, así como la contratación de personas a cargo de las actividades complementarias. En estos talleres suele haber personas (no indígenas) que dictan charlas o conferencias que dotan las tomas de un sentido místico, esotérico y espiritual. Durante estos días también podemos encontrar actividades como danzas circulares sagradas, taller para despertar todos nuestros sentidos, caminatas ecológicas de reconexión con la madre tierra, temazcales o sesiones de respiración holotrópica, todas ellas constituyentes del entorno holístico. En general, este tipo de actividades se presentan como parte de una recuperación cultural de tipo decolonial que “revalora los saberes marginalizados de otras culturas” y permite “reconectarnos con nuestro ser interior, con la naturaleza y con el universo entero”, según uno de los organizadores.

Focalizando en las narrativas sobre las tomas y el chamanismo

Después de la toma y las actividades complementarias, se invita a los participantes a que hablen de sus experiencias y sentimientos. Se trata de una sesión de “reconstrucción simbólica de la experiencia”, de acuerdo con la publicidad de uno de estos eventos. Veamos algunas de las narrativas de los participantes.

Según un experto en mercadeo, “la experiencia del yajé proporciona más serenidad, más tranquilidad, tanto en la vida cotidiana como en mi trabajo, allí donde la presión es fuerte”. El yajé nos ayuda a “sacar cosas de la cabeza”, por ejemplo, los malos recuerdos, y permite “deshacer nudos psicológicos”, dice una socióloga. Por otro lado, una de las razones frecuentemente citadas es la búsqueda de la tranquilidad; la naturaleza y la sabiduría indígena tradicional son vistas como un antídoto al estrés de la vida urbana

y moderna. La toma es incluso equiparada a la meditación como técnica no occidental para combatir el estrés. Así, un filósofo afirma que el yajé y la meditación son equivalentes en tanto que permiten “la modificación de la conciencia para asumir la vida de una mejor manera”.

Las narrativas que relacionan los estados mentales, emocionales o espirituales con la sanación son frecuentes. Un profesor de educación física nos habla de sus razones para ir a una toma: “Un médico me dijo sobre el poder de este remedio, lo ensayé y tuvo efectos muy positivos a nivel físico y espiritual [. . .] me siento más en armonía con mi entorno, me siento tranquilo, progresé en muchos aspectos”. Una médica, trabajando en su consultorio particular, afirma: “siempre estuve interesada por las diferentes prácticas medicinales existentes. Creo que hay que explorar, por eso experimenté con una toma. Pienso que todas las formas terapéuticas son complementarias y que son beneficiosas para la humanidad en general”.

Un biólogo, especialista en el medio ambiente, nos dice que “en estos [talleres] se puede conocer este remedio de una manera más seria, en un entorno de desarrollo personal, lo que da sentido a la práctica. Esto va en contraposición a la comercialización de la planta como un simple alucinógeno”. Todas estas afirmaciones, que también encontramos en las redes sociales de estas personas, contribuyen a construir un sentido compartido de las tomas. Como dijo otra persona, “es importante la guía de expertos [no indígenas] al participar en estas tomas, porque de lo contrario se pierde su sentido espiritual original”. El sentido es entonces construido previamente gracias al consumo de información producida por intelectuales no indígenas.⁷ Una artista plástica, a propósito de las charlas que se imparten antes de las tomas, añadió, “estas reuniones son importantes porque muestran la asociación entre el yajé y los saberes milenarios [indígenas] de una manera más clara y enriquecida; nos muestran que hemos despreciado lo indígena equivocadamente por culpa de una perspectiva colonialista y eurocentrista”.

En cuanto al chamán (palabra que no es de origen americano y muy poco difundida localmente hasta hace un par de décadas), este se representa ahora como un líder espiritual de los indígenas, alguien que todavía conoce la espiritualidad indígena que se está perdiendo, o alguien que conoce la naturaleza, que hace rituales, o que tiene mucho para enseñarnos. Se rechaza el sentido banal o vulgar del chamán como simple curandero o persona con poderes sobrenaturales. En cambio, se trataría de la encarnación de una sabiduría otra, lejana y ancestral, útil para nosotros los occidentales. Asimismo, el chamanismo sería un sistema dentro del cual toda la filosofía indígena estaría condensada (James y Jiménez 2004), y los rituales de yajé constituyen una buena ocasión local para conocer algo de ese chamanismo sobre el cual se ha oído hablar y se ha leído. Como dice un diseñador gráfico, “yo quería venir a conocer a los taitas y a las culturas indígenas con sus procesos culturales en una forma más directa”.

La idealizada diferencia cultural que representa el chamanismo se relaciona con las posibilidades y necesidades de un cambio positivo. Una actriz nos dice: “me gusta la idea de la existencia de diferentes culturas que viven de manera diferente y perciben el mundo de manera diferente [. . .], que ofrecen alternativas. Esta es una forma de conocimiento para nosotros mismos”. La metáfora del vuelo hacia otros mundos u otras dimensiones está relacionada con este deseo de experiencias que generen una transformación interior, un cambio de mentalidad, y la solución a problemas existenciales.

Cabe recordar que las personas interesadas en el yajé o en las culturas indígenas también se inclinan por otras expresiones como la meditación trascendental, el yoga, el budismo o las terapias florales. Algunas de ellas prueban varias de estas tendencias y pasan de una a otra a lo largo de un proceso de consumo ecléctico que también es

⁷ Estos intelectuales han jugado un papel preponderante en el proceso de valoración de las culturas indígenas en la escena nacional y transnacional (Sarrazin 2015).

típico del *new age* en Colombia y otros países (Sarrazin 2012). No existe, entonces, una especie de lealtad a una corriente específica, ni, por lo tanto, una adhesión exclusiva al chamanismo. Los *new age* se conciben como “cosmopolitas en búsqueda de la espiritualidad de ‘los no occidentales’” (De la Torre 2016, 19). Se espera que cada una de estas formas de conocimiento contribuya al bienestar general y al desarrollo personal.

Dentro de esta tendencia, algunas personas deciden ofrecer terapias donde se combina el yajé con otras formas de conocimiento. Uno de ellos es Antonio, especialista en psicología comunitaria, quien realiza tratamientos para acabar con la adicción a las drogas. Para este psicólogo, lo que se logra no es simplemente abandonar la adicción, sino la transformación integral (holística) de los adictos mediante una serie de sesiones de psicoterapia, ayunos e ingestas repetidas de yajé. Según él, la eficacia de su método es sorprendente: “los jóvenes no sólo se alejan de las drogas definitivamente, sino que se convierten en admiradores de las culturas ancestrales, comprenden el significado espiritual del yajé y se vuelven conscientes de la importancia de preservar las tradiciones indígenas”.

De forma espontánea e insistente, Antonio, haciendo eco a las palabras de otros entrevistados, habló de una “crisis de Occidente”, frecuentemente asociada a la vida moderna y al capitalismo. Refiriéndose particularmente a la adicción a las drogas, Antonio añade: “Tomemos, por ejemplo, el uso de las drogas en Europa o América del Norte. ¡Viví allí y era impresionante! Es triste ver cómo estas personas perdieron por completo el sentido de su existencia. Los occidentales utilizan drogas para llenar el enorme vacío que el capitalismo deja en sus vidas. [...] Su consumo de drogas o alucinógenos es netamente egoísta y hedonista, buscan obtener de inmediato cualquier cosa, sentir un placer que dura sólo unos minutos, para regresar a la depresión y al vacío”. El consumo de yajé representaría lo opuesto: “En primer lugar, porque el yajé no lleva a ningún tipo de dependencia. Además, porque el yajé nos permite sacar aquello que nos intoxica”; y finalmente, “porque, como los indígenas nos enseñaron, con el yajé aprendemos que no somos simplemente un ego, somos parte de la naturaleza y del universo. La experiencia del yajé es espiritual, nos da las herramientas para afrontar el destino en un estado mental más saludable”.

Respecto a su carrera en particular, Antonio manifiesta:

Me di cuenta de que la psicología está inserta en la colonialidad del saber y no va a resolver los problemas reales del hombre, que no está a favor del hombre [su bienestar, su felicidad]. La psicología, basada en el paradigma moderno de la ciencia, pretende resolver los problemas del hombre por medio de la razón. Pero el hombre es algo más que un ser racional. Es necesario tener en cuenta las emociones. Es por eso que me interesé en otras corrientes, por ejemplo por la psicología de la Gestalt y humanista, y más tarde llegué a lo indígena.

La evocación de los problemas y defectos de la cultura occidental —comenzando por su medicina— se encuentra en las narrativas de la mayor parte de entrevistados. Según un filósofo entrevistado, “la vida moderna en las grandes ciudades es plana, monótona y vacía. La cultura occidental nos vende la idea de que estamos siempre insatisfechos y que tenemos que llenar ese vacío con el consumo. Pero debemos encontrar la manera de sentirnos bien por nuestros propios medios, sin consumir algo exterior, aprender a estar satisfechos consigo mismos interiormente”. Ese interior, que se opone a la materialidad exterior, corresponde a la dimensión espiritual que, a diferencia de Occidente, otras sociedades sí cultivarían, llenando así satisfactoriamente aquel vacío. Respecto a esas otras culturas, Antonio afirma: “la cultura oriental, como el mundo esotérico y el mundo indígena, que antes se despreciaban, en realidad están mucho más cerca del sentido de la vida”. De hecho, para el filósofo mencionado arriba, “el mundo indígena está mucho más cercano a la espiritualidad que la cultura occidental. En ellos [los indígenas], se pueden encontrar

muchas más respuestas a nuestras necesidades más importantes a nivel emocional, afectivo, espiritual . . .”.

Alejandro, escritor y actor, toma yajé desde los años 90, luego de haber sido alcohólico. Él asegura que el yajé no lo ha “convertido en un santo”, pero su salud “ha mejorado” y ha disminuido su “estrés”. Luego de haber vivido en varias temporadas con los indígenas del Putumayo, considera que el yajé es “una alternativa importante”, pero que no se le debe nunca separar de su “verdadero sentido en el ritual”; “el yajé pueden venderlo en pastillas, pero la espiritualidad del ritual no se puede comercializar”. Por demás, enfatiza que es esa espiritualidad la que genera “los verdaderos cambios en la persona”. Aclara, sin embargo, que “el yajé nos muestra cosas, pero cada cual lo interpreta como quiera”. El yajé, entonces, nos ayudaría a sanar espiritualmente, por eso “depende de uno mismo”.

Para finalizar, cabe notar que, en todos los casos observados durante nuestra investigación empírica, el intercambio de ideas entre el chamán proveniente de comunidades indígenas amazónicas y los asistentes a las tomas es mínimo o nulo. Por demás, no es el chamán quien organiza los talleres, no es la persona que dicta las charlas, ni es quien provee los discursos que dotan de sentido a las tomas; todo ello está a cargo de urbanitas dotados de buenas capacidades retóricas. En síntesis, no son los indígenas quienes han generado esta visión terapéutica y espiritual del yajé y del chamanismo en general.

Discusión

La relación entre espiritualidad y transformación interior históricamente se ejemplifica en un movimiento bastante notorio e influyente en América: se trata del Movimiento del Potencial Humano, iniciado en los años 60 en California, Estados Unidos, y cuya figura más célebre es el psicólogo humanista Abraham Maslow. Como su nombre lo indica, en este movimiento se busca potenciar las capacidades del ser humano y superar las limitaciones personales, al tiempo que se resignifica la espiritualidad de acuerdo con una visión centrada en el individuo y el amor a sí mismo (Cornejo et al. 2019; Frigerio 2016).

Este tipo de ideas se ha ido propagando en nuestras sociedades occidentalizadas y también ha propiciado la reinterpretación de prácticas y doctrinas provenientes de tradiciones no occidentales. Primero ocurrió con la reinterpretación de lo oriental, siendo la meditación y el yoga ejemplos notorios, hoy en día muy conocidos en Colombia. Diversas tradiciones religiosas del mundo han venido a ser consideradas como “materia prima simbólica eminentemente maleable” disponible para ser adaptada a los intereses y criterios del sujeto moderno (Hervieu-Léger 1999, 59). Por ejemplo, la práctica oriental de la meditación se convirtió en una técnica espiritual que, por lo mismo, podía ser útil para mejorar la salud integral y, en consecuencia, favorecer el desarrollo y la realización personales. No se trata entonces de la adopción de espiritualidades de orígenes étnicos (el concepto mismo es, recuérdese, muy occidental y moderno), sino de la reinterpretación de elementos culturales diversos como si fuesen espiritualidades.⁸ Este marco interpretativo permitió igualmente la valoración del chamanismo y los rituales asociados a él. Es así que las personas en Colombia han llegado a equiparar una toma de yajé con una sesión de meditación: ambas prácticas contribuirían al bienestar y al desarrollo subjetivos, potenciando el crecimiento mediante el autoconocimiento y la armonización cuerpo-mente-espíritu.

Pero todo lo anterior no es interesante simplemente como proceso de apropiación, traducción, hibridación o reinterpretación de la alteridad cultural. Al enfatizar sobre nociones siempre centradas en el yo como la transformación de sí, la autorrealización, la reflexión sobre el actuar propio y el autoconocimiento, vemos que las tomas están

⁸ Este discurso también se encuentra en ámbitos institucionales colombianos, como es el caso de algunos de los principales museos colombianos (Sarrazin 2020).

marcadas por el proceso de individualización de la modernidad tardía, en el cual los sujetos se conciben como seres separados, procurando ser libres y autónomos, dueños y responsables de su propio destino (Beck, Giddens y Lash 2001). En palabras de Bauman (2003, 20) “la ‘individualización consiste en hacer que la ‘identidad’ humana deje de ser un ‘dato’ para convertirse en una ‘tarea’”. Una consecuencia de ello es que el sujeto se considera como el único responsable de su propio éxito o fracaso, por lo que debe observarse, revisarse y autoevaluarse constantemente, buscando además recursos para cuidarse a sí mismo, estar en óptimas condiciones y desarrollarse plenamente. Este es el sujeto de una modernidad reflexiva e individualista (Beck, Giddens y Lash 2001), sobre quien se impone un imperativo de realización propia, un trabajo sobre sí, una cultura de sí (Delory-Momberger 2015). Todo lo anterior conduce a diversas búsquedas terapéuticas, espirituales o religiosas. Este es, efectivamente, el tipo de sujeto que hemos encontrado en las tomas y en el entorno holístico.

El proceso general de la individualización se relaciona con el giro subjetivo de la modernidad, el cual tiene sus orígenes en una visión romántica manifiesta al menos desde el siglo XIX (Taylor 1996, 2007). Allí se plantea que cada ser humano es diferente (individualidad) y debe encontrar su propia esencia o un “Yo auténtico” donde estarían sus verdaderos sentimientos, pensamientos y deseos. Así, esta individualidad implica una serie de nociones ontológicas, deontológicas y epistemológicas: cada uno de nosotros, como individuo separado, puede descubrir sus particularidades humanas, y debe vivir de acuerdo con ellas, evitando ceder ante la presión de un modelo impuesto por la sociedad, la tradición o las autoridades (Taylor 2007, 475). El individuo libre, con su punto de vista personal y único, al acercarse a las diferentes doctrinas del planeta, debe interpretarlas a su manera, construyendo un significado subjetivo, propio e independiente (Taylor 1994). Desde esta perspectiva, el individuo debe liberarse de las imposiciones de una institución religiosa (la Iglesia, en el caso latinoamericano), ya que esto opacaría su subjetividad (Roeland 2009, 46–47). Este elogio de la autenticidad, la libertad y la autonomía individuales, cuyos orígenes encontramos ya desde el siglo XVIII (Beck 2009), se ha difundido cada vez más en la población latinoamericana (Carozzi 1999; Da Costa 2020; Parker 2016; Rabbia et al. 2019). En Colombia, este fenómeno se observa principalmente en sectores de las clases media y alta con capital cultural elevado (Sarrazin 2017), aunque no se descarta que también pueda observarse en sectores de estratos socioeconómicos bajos, tal como ocurre en otros países latinoamericanos (Parker 2016, 24).

Parte de este giro subjetivo se manifiesta en el crecimiento del número de personas que se identifican como espirituales pero no religiosos (Flanagan y Jupp 2007; Houtman y Aupers 2007; Frigerio 2016). En las representaciones sociales, la espiritualidad permite una creencia libre, de acuerdo con la subjetividad individual, más íntima y personal, sin organizaciones jerárquicas, obligaciones canónicas, ni lealtades excluyentes, tal como ocurriría en las religiones. Cuando Heelas y Woodhead (2005) analizan este fenómeno, plantean una subjetivización (*subjectivization*) del hecho religioso en la actualidad.

El hecho contemporáneo de asociar el chamanismo y la espiritualidad implica que el primero no se concibe como una religión institucionalizada a la cual se pertenece y que impone su dogma, sino como una filosofía o sabiduría sin obligaciones ni jerarquías, de la cual se pueden tomar elementos libremente, según los criterios, gustos y sentires personales. El chamanismo se subjetiviza, se reinventa bajo el giro subjetivo, se convierte en parte de aquella espiritualidad que busca el individuo libre y preocupado por su realización personal. Por eso, aunque se dice —supuestamente retomando y revalorando las culturas indígenas— que el yajé es una “planta sagrada”, en realidad ella y el ritual que le es asociado se convierten en un instrumento para la realización de un yo que es, como Durkheim (1982) ya lo había notado, el nuevo ser sagrado.⁹ Es así que

⁹ Sobre la sacralización del yo en la actualidad, ver Aupers y Houtman (2010, 12).

encontramos en la población de estudio la referencia a un dios adentro (el enteógeno) que es posible (re)descubrir con la ayuda del yajé.

Y siguiendo los ideales de autenticidad y autoconocimiento del giro subjetivo, vemos que el yajé permitiría entrar en contacto con una esencia o naturaleza interna que todos tendríamos, pero de la cual nos hemos alejado. Como dice Taylor (1996), en Occidente se cree que la sociedad ha creado una barrera que nos impide acceder a nuestra esencia o nuestro verdadero ser. El yo auténtico se erige como la principal autoridad del conocimiento (Watts 2018, 347). La creencia en esa esencia de donde surgirían finalmente las respuestas más acertadas a las preguntas existenciales, es parte del fundamento ontológico y epistemológico sobre el cual se basa esta valoración moderna del chamanismo.

A partir del principio de autonomía personal, aquel yo interior y profundo —espiritual— debe ser, en el fondo, quien decida lo que es válido y apropiado para el sujeto. En palabras de Taylor, el ideal consiste en restablecer el contacto con ese yo verdadero y orientar nuestras vidas de acuerdo con su “impulso interior” (Taylor 1996, 377). Esta es una deontología particular que se manifiesta localmente y que es, dicho sea de paso, antitética al discurso tradicional católico y evangélico (mayoritario en el país) donde un dios externo al yo constituye precisamente la fuente última de la moral, la verdad y la autoridad. Los sujetos de la población estudiada se distancian muy explícitamente de aquel discurso tradicional y además rechazan cualquier figura de autoridad (incluso la de un chamán) que pretenda imponerse de manera permanente sobre el pensamiento o el comportamiento individuales. En consecuencia, lo que domina es un discurso según el cual cada persona debe vivir el yajé a su manera, interpretando la experiencia subjetivamente y sacando de ella lecciones espirituales de acuerdo con su propio recorrido personal. Esto corresponde con la “ética de la autenticidad” que Taylor describe, donde se asume que “cada uno de nosotros tiene un camino original que debe transitar”; la norma interiorizada es la de “vivir de acuerdo con nuestra originalidad” (Taylor 1996, 394).

Cabe anotar, finalmente, que este proceso de individualización y subjetivización no debe ser confundido con una construcción verdaderamente solitaria, única y privada de los significados, las verdades y los valores. Primero, porque es evidente que una ética de la autenticidad se ha constituido socialmente y se ha convertido en la norma interiorizada en estos sectores de la población. Por otro lado, esta vivencia aparentemente personalizada del chamanismo no constituye una “religión privada”, según los términos de Luckmann (1973). Ya Durkheim (1982, 395) nos había advertido que los “cultos individuales” son en realidad “individualizaciones de fuerzas colectivas”. Por la misma senda, Wood y Bunn (2009) notan que, entre los adeptos a la espiritualidad alternativa, los conceptos que cada individuo considera como propios tienen su origen en procesos de socialización. Carozzi (1999), Flanagan y Jupp (2007), Frigerio (2016) o Hammer (2010), igualmente, insisten en la construcción intersubjetiva y el carácter colectivo de las representaciones en los medios de espiritualidad alternativa donde se pregona la autonomía individual. En el entorno de las tomas, el lenguaje, los valores y las verdades son colectivizados en los encuentros o en las ceremonias, así como a través de los flujos de información e intercambios comunicativos. Estos procesos de socialización no solo inciden en las narrativas que los sujetos construyen a propósito de los eventos, sino también en la manera en que perciben y sienten sus experiencias (Versteeg y Roeland 2011). Así, cabe enfatizar que el proceso de subjetivización e individualización que se observa en el entorno social de las tomas no es contradictorio con la constitución de una comunidad de sentido en donde se aprehende colectivamente una espiritualidad chamánica.

El ideal de autonomía personal no debe confundirse —desde el punto de vista analítico— con la evocación de un individuo aislado. Dicho ideal se manifiesta principalmente a través de un rechazo por las ortodoxias, las imposiciones institucionales y la búsqueda personal de sentido más allá del credo oficial y los rituales establecidos por las iglesias (Parker 2016, 24). La autonomía como paradigma de la modernidad está cada

vez más presente como una manera de defender las decisiones individuales por encima de las institucionales (Da Costa 2020, 5).

Pero tal emancipación supuesta del individuo con respecto a las instituciones no implica la ausencia de procesos sociales y relaciones de poder. Aunque en el medio estudiado no se impone una sola autoridad institucionalizada, es innegable que existen figuras de autoridad, las cuales son múltiples, descentralizadas y con una incidencia parcial y temporal sobre los sujetos.¹⁰ En el caso de este chamanismo subjetivizado, inciden figuras como los intermediarios u organizadores de las tomas y de los talleres, algunos chamanes o neochamanes, conferencistas, *coaches* o, de manera notable, los autores de los libros (generalmente de origen anglosajón) y muchos otros tipos de publicaciones digitalizadas que son consumidas por la población.

En general, la modernidad vive la multiplicación de diferentes tipos de guías espirituales y terapeutas que vienen a tomar el lugar de las autoridades formalmente establecidas por instituciones religiosas (Bourdieu 2000, 102–107). Estos guías son buscados por parte de un sector poblacional que valora la autonomía y pretende llevar a cabo lo que Bourdieu (2000, 106) llamó una “autogestión espiritual”. Dicho ideal de autogestión se aprehende en sociedad y surge entre personas con un capital cultural elevado que rechazan la delegación de las decisiones morales a una élite de autoridades institucionales (Bourdieu 2000; Sarrazin 2017). En el caso de la población estudiada, ese capital cultural incide en los gustos, intereses y preocupaciones respecto a temas como el bienestar personal y la espiritualidad, y permite comprender los mensajes sobre el chamanismo de una manera apropiada, es decir, no como creencias en entidades sobrenaturales, sino como aportaciones de tipo espiritual para la transformación interior.

Por otra parte, el “culto al individuo” que se observa también en estos medios no significa su aislamiento ni su desinterés total por cualquier causa o interacción social; significa, más bien, que el yo se convierte en el valor supremo y en el ser más importante del universo. El yo se sacraliza y, con ello, las acciones en su favor se convierten en la prioridad absoluta. Esto no implica que los individuos rechacen toda adhesión a colectivos o movimientos con símbolos y objetivos construidos en la intersubjetividad. Así pues, el culto al yo y la individualización que se hacen presentes en el medio de las tomas no se generan por un aislamiento del individuo, sino, por el contrario, son tendencias que el individuo aprehende en la socialización.

Conclusión

La asociación de un concepto occidental como espiritualidad a una práctica de origen indígena permite que esta última sea valorada positivamente. Sin embargo, es importante reconocer que esa caracterización no es simplemente una forma más justa, más neutral o más precisa de hablar del ritual, sino que implica su incorporación al marco cultural del individualismo y la subjetivación. Así, un criterio pragmático, terapéutico y centrado en el yo provee sentido a este proyecto —aparentemente decolonial— de recuperación de tradiciones autóctonas como el chamanismo.

Heelas y Woodhead (2005) consideran que una religiosidad solo podrá tener éxito en la modernidad tardía si se acomoda al giro subjetivo. Aunque un pronóstico tan general puede parecer demasiado avezado, lo cierto es que el chamanismo ha sido valorado en un influyente sector de la población colombiana gracias a su reinterpretación bajo los principios del giro subjetivo. Esta reinterpretación, a su vez, se basa en (a) una ontología en la que existe un yo separado y con una esencia interior; (b) una epistemología según la cual

¹⁰ Esto es lo que Wood (2007) denomina *nonformative authorities*.

las verdades tienen un origen subjetivo y experiencial; y (c) una deontología que prescribe el deber de realización y progreso personal.

Este chamanismo no es una religión a la que los modernos se están convirtiendo, sino uno más de los reservorios de significantes flotantes que se imaginan originados en comunidades tradicionales, pero que en realidad hacen parte de la religiosidad moderno-tardía, es decir, una religiosidad marcada por la noción de un sujeto libre, autónomo y en búsqueda permanente de transformación interior. Así, una toma, más que ser una cura, se convierte en una herramienta espiritual cuyo sentido depende de su funcionalidad en el muy moderno proyecto de progreso individualizado.

Y aunque las narrativas de espiritualización del chamanismo se presenten como la expresión de un pensamiento alternativo o decolonial, donde la espiritualidad vendría a reemplazar el materialismo de un mundo capitalista, es necesario resaltar que los principios de libertad individual, autonomía o progreso personal, sobre los cuales depende la valoración positiva de este chamanismo, son hoy hegemónicos y están armónicamente engranados con las lógicas culturales del capitalismo tardío. En cierta manera, lo que en realidad se está promocionando en estos rituales de espiritualidad chamánica, es la versión contemporánea de lo que Durkheim (1898) consideró —anticipándose bastante— la religión que toma fuerza entre los intelectuales de la modernidad liberal, a saber, el culto al individuo, el individualismo.

Jean Paul Sarrazin es doctor en sociología (suma cum laude, Universidad de Poitiers, Francia), máster en migraciones y relaciones interétnicas (Universidad de Poitiers), antropólogo con opción en filosofía (Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia). Actualmente trabaja como profesor e investigador asociado al Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia, Colombia. Es el coordinador del grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad (Universidad de Antioquia, Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación, Colombia). Ha enseñado en la Universidad de Los Andes (Bogotá) y fue profesor invitado en el programa de postgrados de la Universidad de Bayreuth, Alemania.

Referencias

- Amselle, Jean-Loup. 2013. *Psychotropiques: La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*. París: Albin Michel.
- Aupers, Stef, y Dick Houtman. 2010. "Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital". En *Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, editado por Stef Aupers y Dick Houtman, 1–30. Leiden: Brill.
- Bauman, Zygmunt. 2003. "Individualmente, pero juntos". En *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, editado por Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, 19–26. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich. 2009. *El dios personal: La individualización de la religión y el "espíritu" del cosmopolitismo*. Barcelona: Paidós.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash. 2001. *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bowie, Fiona. 2006. "Anthropology of Religion". En *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, editado por Robert A. Segal, 3–24. Malden, MA: Blackwell.
- Caicedo, Alhena. 2013. "La alteridad radical que cura: Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia". Tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Callicott, Christina. 2016. "Introduction to the Special Issue: Ayahuasca, Plant-Based Spirituality, and the Future of Amazonia". *Anthropology of Consciousness* 27 (2): 113–120.
- Carozzi, María Julia. 1999. "La autonomía como religión: La nueva era". *Alteridades* 9 (18): 19–38.
- Comaroff, John, y Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- Cornejo, Mónica, Martín Borja, Carolina Esteso y Maribel Blázquez. 2019. "El giro saludable: Sacrificio, bienestar y su relación con la espiritualidad contemporánea". *Athenea Digital* 19 (2): 1–22. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2125>.
- Da Costa, Nestor. 2020. "Non-affiliated Believers and Atheists in the Very Secular Uruguay". *Religions* 11 (50): 1–13. <https://doi.org/10.3390/rel11010050>.

- De la Torre, Renée. 2016. "Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age". En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, editado por Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez, 17–29. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Jalisco.
- De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez y Nahayeilli Juárez. 2016. *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Jalisco.
- Delory-Momberger, Christine. 2015. *La condición biográfica: Ensayos sobre el relato de sí en la modernidad avanzada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Durkheim, Émile. 1898. "L'individualisme et les intellectuels". *Revue Bleue* 4 (10): 7–13.
- Durkheim, Émile. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Flanagan, Kieran, y Peter Jupp. 2007. *A Sociology of Spirituality*. Aldershot, RU: Ashgate.
- Fotiou, Evgenia. 2016. "The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism". *Anthropology of Consciousness* 27 (2): 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>.
- Frigerio, Alejandro. 2016. "La ¿'nueva'? espiritualidad: Ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 18 (24): 209–231.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Hamayon, Roberte. 2003. "Introducción à chamanismes: Réalités autochtones, réinventions occidentales". *Revue Diogenes* 9: 7–54.
- Hammer, Olav. 2010. "Individual Choice and Social Conformity in New Age Religion". En *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, editado por Stef Aupers y Dick Houtman, 49–67. Leiden: Brill.
- Heelas, Paul. 2014. "CAM: Healing the Person, Spiritual Humanism, and the Cultivation of Humanity". En *Present-Day Spiritualities*, editado por Elisabeth Hense, Frans Jespers y Peter Nissen, 113–140. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004260061>.
- Heelas, Paul, y Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- Houtman, Dick, y Stef Aupers. 2007. "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in Fourteen Western Countries, 1981–2000". *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3): 305–320.
- Jackson, Jean. 1995. "Preserving Indian Culture: Shaman Schools and Ethno-Education in the Vaupés, Colombia". *Cultural Anthropology* 10 (3): 302–329.
- James, Ariel José, y Andrés David Jiménez, eds. 2004. *El chamanismo: El otro hombre, la otra selva, el otro mundo; Entrevistas a especialistas sobre magia y la filosofía amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Labate, Beatriz, y Clancy Cavnar. 2014. *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Nueva York: Oxford University Press.
- Langdon, Jean. 2014. *La negociación de lo oculto: Chamanismo, medicina y familia entre los siona del Bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Luckmann, Thomas. 1973. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme.
- Parker, Cristián. 2016. "Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America". *Latin American Perspectives* 23 (3): 15–30. <https://doi.org/10.1177/0094582X15623771>.
- Pedraza, Zandra. 1997. "El debate eugenésico: Una visión de la modernidad en Colombia". *Revista de Antropología y Arqueología* 9 (1–2): 115–159.
- Piaguaje, Francisco. 2000. "Uno se transforma con el espíritu del yagé". *Visión Chamánica* 2: 35–50.
- Pineda, Roberto. 1997. "La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia". *Alteridades* 71 (4): 107–129.
- Rabbia, Hugo, Gustavo Morello, Nestor Da Costa y Catalina Romero, eds. 2019. *La religión como experiencia cotidiana: Creencias, Prácticas y narrativas espirituales en Sudamérica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba; Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú; Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1979. *El chamán y el jaguar: Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. México: Siglo XXI Editores.
- Roeland, Johan. 2009. *Selfation: Dutch Evangelical Youth between Subjectivization and Subjection*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Ronderos, Jorge. 2002. "Neochamanismo urbano en Los Andes Colombianos: Aproximación a un caso: Manizales y el eje cafetero en Colombia". *Novum* 26: 141–178.
- Sánchez, Luisa Fernanda. 2004. "La ciudad de paisanos: La construcción de la identidad étnica indígena en Bogotá a partir de un caso de migración". Tesis de maestría en antropología, Universidad de Los Andes, Bogotá.
- Sarrazin, Jean Paul. 2011. *Du marxisme au chamanisme: Naissance d'un indigénisme local à l'heure globale*. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes.

- Sarrazin, Jean Paul. 2012. "New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena". *Revista Colombiana de Antropología* 48 (2): 139–162.
- Sarrazin, Jean Paul. 2015. "Representaciones sobre lo indígena y su vínculo con tendencias culturales globalizadas". *Anagramas: Rumbos y Sentidos de la Comunicación* 14 (27): 163–184.
- Sarrazin, Jean Paul. 2017. "¿Guiados por Dios o por sí mismos? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas". *Cuestiones Teológicas* 44 (102): 373–396. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v44n102.a07>.
- Sarrazin, Jean Paul. 2018. "Crítica al elogio de la diversidad cultural". *Signo y Pensamiento* 37 (72): 1–13. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.syp37-72.cedc>.
- Sarrazin, Jean Paul. 2020. "La espiritualización del objeto arqueológico: Análisis de las narrativas contemporáneas sobre lo indígena y la diversidad en dos museos colombianos". *Chungara: Revista de Antropología Chilena* 52 (2): 305–315. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562020005000802>.
- Schultes, Richard. 2004. *El bejuco del alma: Los médicos tradicionales de la Amazonía Colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá: El Ancora Editores.
- Scuro, Juan. 2018. "Plantas sagradas en Brasil: Entre neochamanismo y religión y entre nacionalización y transnacionalización de identidades/alteridades". En *Entre trópicos: Diálogos de estudios nueva era entre México y Brasil*, editado por Carlos Alberto Steil, René de la Torre y Rodrigo Toniol, 83–112. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Shepard, Glenn. 2014. "Will the Real Shaman Please Stand Up? The Recent Adoption of Ayahuasca among Indigenous Groups of the Peruvian Amazon". En *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, editado por Beatriz Labate y Clancy Cavnar, 16–39. Nueva York: Oxford University Press.
- Stewart, Charles, y Rosalind Shaw, eds. 1994. *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. Londres: Routledge.
- Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Norma.
- Taylor, Charles. 1994. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Townsend, Joan. 2005. "Individualist Religious Movements: Core and Neo-shamanism". *Anthropology of Consciousness* 15 (1): 1–9.
- Uribe, Carlos. 2008. "El yajé, el purgatorio y la farándula". *Antipoda* 6: 113–131.
- Vélez Cárdenas, Andrea, y Augusto Pérez Gómez. 2004. "Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia". *Adicciones* 16 (4): 297–308.
- Van der Veer, Peter. 2009. "Spirituality in Modern Society". *Social Research: An International Quarterly* 76 (4): 1097–1120.
- Versteeg, Peter, y Johan Roeland. 2011. "Contemporary Spirituality and the Making of Religious Experience: Studying the Social in an Individualized Religiosity". *Fieldwork in Religion* 6 (2): 120–146. <https://doi.org/10.1558/fiel.v6i2.120>.
- Wallis, Robert. 2003. *Shamans/Neo-shamans: Ecstasy, Alternative Archaeologies and Contemporary Pagans*. London: Routledge.
- Wallis, Robert. 2019. "Art and Shamanism: From Cave Painting to the White Cube". *Religions* 10 (54): 1–22. <https://doi.org/10.3390/rel10010054>.
- Watts, Glenn. 2018. "On the Politics of Self-Spirituality: A Canadian Case Study". *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 47 (3): 345–372. <https://doi.org/10.1177/0008429818764114>.
- Weiskopf, Jimmy. 2002. *Yajé: El nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores.
- Wood, Matthew. 2007. *Possession, Power, and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot, RU: Ashgate.
- Wood, Matthew, y Christopher Bunn. 2009. "Strategy in a Religious Network: A Bourdieuan Critique of the Sociology of Spirituality". *Sociology* 43 (2): 286–303. <https://doi.org/10.1177/0038038508101166>.