

¿Tristes los psico-trópicos?
Acerca de Jean-Loup Amselle y de la “fiebre de la ayahuasca” en la selva
amazónica¹

Stefania Consigliere² – Piero Coppo³

1. Una metodología de investigación...
2. ... que es una toma de posición política.
3. Notas filosóficas.
4. Dentro el espejo.
5. La “hilerá” del chamanismo amazónico.
6. ¿Sanar?
7. Preguntas, sin contestar.

Resumen – En su volumen *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne* (Albin Michel, París, 2013) Jean-Loup Amselle propone una crítica de carácter iluminista racionalista de la “fiebre de la ayahuasca en la Amazonia peruana” claramente atribuible, según A., a las modalidades de la individuación en el Occidente tardo-capitalista. Los viajeros cada vez mas numerosos, que Amselle llama en su conjunto “turistas”, que para tratamientos, conocimiento o iniciaciones acuden a la selva y a sus representantes (*curanderos, vegetalistas, chamanes*) serían entonces los mas cumplidos representantes del individuo monista, doblegado sobre si mismo, privo de cualquier visión política que el capitalismo seductivo, espectacular y adictivo necesitaría para subsistir, desactivando cada instancia crítica en su interior. Los usuarios finales encontrarían justificaciones y refuerzos en la “hilerá del chamanismo”, constituida en el nivel mas bajo por “chamanes” y operadores turísticos, y al nivel mas alto por antropólogos e intelectuales que, en este periodo, reflexionan acerca de la diplomacia entre distintos mundos humanos. Las argumentaciones de Amselle, todavía, resultan en definitiva muy débiles. Para empezar, se encuentran problemas sustanciales de método: las informaciones recogidas presentan lagunas e imprecisiones, la bibliografía utilizada es parcial y la metodología misma, ya de por si ilegítima, muestra sus límites en el momento en el cual autoriza, descuidando cada cautela disciplinar, el uso de los datos *en contra* de los informantes mismos y en contrasentido respecto a sus posiciones. Además, el Autor realiza continuamente, sin explicitarlo, una serie de deslices entre “irracional”, “no-racional” y “racional” que, a la luz de las evoluciones epistemológicas y críticas del entero Novecientos, resultan injustificados y subrepticios. Al definir reaccionaria e irracional la revolución epistemológica actualmente en curso en las ciencias y en la filosofía, en definitiva Amselle se encuentra tomando la posición de quienes, en el encuentro entre mundos, quieren seguir creyendo – a pesar de todo – en la indiscutible superioridad de la cultura occidental.

Palabras clave – Amazonía, antropología, ayahuasca, epistemología, sanación, Ilustración, pensamiento crítico, racionalidad.

Jean-Loup Amselle, antropólogo de fama internacional, *directeur d'études* en la prestigiosa *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París, redactor en jefe de la revista *Cahiers d'études africaines*, conocido por sus anteriores trabajos sobre las cuestiones de la identidad, el mestizaje y el multiculturalismo, ha publicado en octubre del 2013 un volumen intitulado *Psicotrópicos* dedicado a la «fiebre de la ayahuasca en la selva amazónica». El intento del autor, claro desde las primeras paginas y continuamente reafirmado dentro

¹ Traducido al castellano por Emanuele Fabiano.

² Consigliere Stefania, antropóloga, DISFOR, Università degli Studi di Genova (www.unige.it) e Laboratorio Mapped (www.laboratoriomapped.org), email: stefania.consigliere@unige.it.

³ Coppo Pietro, medico etnopsiquiatra, ORISS (www.oriss.org) e Centro Studi Sagara (www.centrosagara.it), email: pierocoppo@gmail.com.

del texto, vale un largo comentario: mas allá de los contenidos etnográficos que presenta, en efecto, su texto es relevante para los problemas, las cuestiones y las preguntas que suscita; asimismo por el preciso posicionamiento que toma en el vasto campo de las relaciones entre el Occidente y el resto del mundo. En breve: estaría cundiendo, en el Occidente científico, iluminado y racional, una oleada de irracionalismo que aparece en todo coherente con las ultimas evoluciones del capitalismo contemporáneo, que Amselle define como nómada, o mejor aun chamánico o aditivo queriendo subrayar sutilmente la capacidad seductiva, sea simbólica que ligada al consumo de sustancias psicótropas o alucinógenas. En este capitalismo nómada, en el cual prevalecen el individualismo, la competición de todos contra todos, el “encapullamiento” (cocooning) y el repliegue del individuo sobre si mismo, los “psicotrópicos” proporcionarían instrumentos de subjetivación perfectamente en línea con las demandas del sistema. Es justo en el horizonte del declino del racionalismo occidental y de la expansión del nuevo orden capitalista que deberían situarse según Amselle, todas las formas de “exploración de si mismo” (*new age*, crecimiento personal, terapias alternativas etc.) que contribuirían a meter, y mantener, a los humanos en formas capital-compatibles; y entre otras, aquellas que motivan el turismo de larga distancia hacia chamanes y curanderos de las zonas tropicales del planeta.

Con “psico-trópicos” Amselle entiende al mismo tiempo una zona geográfica (los trópicos), y la meta, el movimiento, el tropismo del peregrinaje cada vez mas atestado por investigadores y exploradores, laicos y sabios, en buena parte originarios del Occidente o de las zonas occidentalizadas del planeta. Estos movimientos migratorios hacia otras fuentes de sabiduría, conocimiento y cura y sus representantes (que Amselle identifica, por la Amazonia, con los ayahuasqueros y, por el África, con los sacerdotes del *Bitwi*) no serían *nada mas que*⁴ un síntoma de la desviación neoromantica e irracionalista del pensamiento occidental (que fue, gracias a los Ilustrados, científico, materialista y positivista⁵) y de sumisión (alienación) al capitalismo ipermoderno de individuos desprovistos de capacidad critica, y esto de modo particular desde que el marxismo (y, mas en general, los movimientos de contestación, resistencia, acción y reflexión colectiva) estarían “fuera de moda”.

A fin de demostrar tal asunto, y en particular como el ayahuasca y el iboga “encadenan al individuo a si mismo en cuanto a sujeto encadenado al sistema”, y como peregrinos hacia los psicotrópicos no sería nada mas que “una vía imaginaria hacia su propia liberación” (p.12), nueva versión de las religiones del Occidente ya etiquetada como opio de los pueblos, el autor ha viajado a Perú entre el 2008 y el 2012, para una serie de estadías de casi un mes de duración cada una, con el objetivo de realizar una investigación de campo etno-antropológica sobretudo en las zonas de Tarapoto, Pucallpa e Iquitos, epicentros del “turismo ayahuasquero”. Cerca de 50 entrevistas no directivas a curanderos, turistas y sujetos involucrados en el fenómeno han sido grabadas en parte en aquellas zonas, pero también en Lima, Trujillo y París; y algunas se han llevado a cabo via email. A partir de este trabajo de *encuesta*, el autor presenta un volumen que, en pocas palabras, condena por entero la “hilera” del chamanismo amazónico.

1. Una metodología de investigación...

Aquí se abre una primera cuestión, de método.

4 Esta expresión, “nada mas que”recurre a menudo, tanto en una como en la otra formulación, en el texto de Amselle. Fue también usada frecuentemente por Freud, para, dice Isabelle Stengers (*Intervento al Master Etnomedicina ed Etnopsichiatria*, Genova, 2008, “i Fogli di ORISS” 31/32, 2009, pp 25-35) herir los sentimientos de superioridad de los seres humanos, así como han hecho Copérnico y Darwin. Desvela la “verdadera” natura del fenómeno reduciendone el sentido literal. Véase sobre el tema también en Coppo P. – S. Consigliere “Al di là di Totem & Tabù. Il punto di vista dell’etnopsichiatria”, en publicación por la revista *Palinsesti*.

5 Esta concepción considera de la tradición occidental solamente la cultura dominante y hasta el día de hoy ganadora; en realidad en los pliegues de la historia hay muchos ejemplos de otras concepciones del mundo y del modo para conocerlo y habitarlo, situadas a la periferia, o en las tramas de aquella hegemónica. Hablando de complicidad, deberían ser consideradas aquellas entre científicismo, técnicas, ideologías del progreso y de la evolución con la explotación desconsiderada y las destrucciones actuales.

El autor declara haber producido una «sociología multisituada o extensiva y de ninguna manera, una antropología intensiva realizada en una sola localidad y por lo tanto, en este aspecto, una observación participante» (p. 20). En efecto, el texto se mueve entre la encuesta periodística, la investigación socio-antropológica y la denuncia. Es posible que, bajo la urgencia del debate, se haya escrito de prisa, y es tal vez por esta razón que presenta cierto número de errores materiales (por ejemplo: Rosa Giove no es psiquiatra sino médico; los estudios antropológicos acerca del perspectivismo difícilmente pueden leerse como “propagadores de fe chamánica”; el inglés *awareness* no es traducible al francés con *clairvoyance*, etc.).

Pero incluso admitiendo, y hasta justificando, la prisa, quedan otras cuestiones de mayor envergadura. Por ejemplo, aquella del posicionamiento del investigador en etno-antropología, planteada inmediatamente en *Introducción*: la «...sempiterna cuestión de la participación del observador y de su implicación en la vida de los protagonistas del campo estudiado, en particular, en este caso, en todo lo que gira alrededor de la asunción de ayahuasca» (p. 20). Amselle ha elegido estudiar el fenómeno sin participar nunca en una ceremonia que implicara el uso de este brebaje; lo que le valió la desconfianza de muchos de los entrevistados e, incluso, en algunos casos, el rechazo de toda posibilidad de comunicación. A pesar de lo que el Autor deja filtrar entre las líneas, de ayahuasca no se muere⁶; entre algunos grupos nativos esta sustancia es asumida más o menos regularmente de generación en generación por hombres, mujeres y niños, sin que haya sido posible demostrar, incluso en las más recientes y avanzadas investigaciones biomédicas, alguna toxicidad aguda o crónica (véanse los resultados del *he Hoasca Project* empezado en 1993 cuyos resultados han sido publicados en revistas científicas en los años siguientes). Se trata pues de un posicionamiento fuerte, que exige una motivación igual de fuerte. ¿Por qué, entonces en cuatro meses de entrevistas y exploraciones de campo junto a colegas antropólogos que conocen el fenómeno por haberlo vivido en muchas ocasiones, Amselle nunca ha tenido la curiosidad, disponibilidad o el valor de participar directamente de la cosa que lo interesaba y que iba estudiando?

Amselle afirma que compartir la experiencia de la ayahuasca con los “turistas místicos” o en búsqueda de curas hubiese sido del todo ilusorio a los fines de una comprensión del fenómeno, ya que se trataría una vez más de experiencias subjetivas, idiosincrásicas, únicas⁷. Además, afirma, se puede creer en que el uso de esta sustancia lleve a verdaderas enseñanzas, como afirman los curanderos amazónicos, solo si no tenemos en cuenta todos los fenómenos de sugestión activos en aquellas prácticas. Las visiones o “alucinaciones”⁸ serían entonces el resultado de idiosincrasias personales y no de conexiones con una alteridad activa. «Pensar de otro modo significaría suscribir el punto de vista místico del círculo de los promotores de la ayahuasca o de los antropólogos “perspectivistas” que atribuyen a esta planta propiedades antropomórficas y piensan que sea capaz de comunicar con los humanos y por lo tanto de dirigirlos y dotarlos de las enseñanzas » (p. 22).

La duda es clara y legítima. ¿Pero la mejor manera de documentar, refutar esta creencia eludiendo al mismo tiempo la desconfianza y la cerrazón de los informantes entrevistados, o a la sospecha que evitar la experiencia sea síntoma del temor a abandonar una distancia defensiva, o de temores por lo tanto idiosincrásicos, no sería participar al menos una vez a una ceremonia, antes, durante o después del trabajo de campo? En la *Introducción*, la respuesta es defensiva: «...no veo porque esta investigación resultaría deslegitimada por el hecho de haberme abstenido de asumir esta sustancia alucinógena.» Admitimos con gusto que la investigación no sea en absoluto, por esto, deslegitimada: así como no es

6 Ha sido documentado un solo fallecimiento causado por una crisis serotoninérgica en una persona que ya estaba asumiendo fármacos antidepresivos.

7 Todavía los primeros Autores que describieron las experiencias de grupo con el ayahuasca resaltan la frecuencia de extrañas concordancias entre lo vivido de personas que entre ellos, además, tenían muy poco en común.

8 El término “alucinaciones” es ambiguo, si no se aclara la naturaleza y las características del fenómeno al cual se refiere. Véase, por ejemplo, en Karl Jaspers 1959 *Psicopatología general*, Il pensiero scientifico, Roma, 1964 pp. 70 e segg; y también en Sacks Oliver 2012 *Allucinazioni*, Adelphi 2013. Véase también, por lo que concierne a las «alucinaciones» debidas a los psicótrópos, Fortier M. *Statut épistémique et ontologique des hallucinations. Contribution à une théorie des hallucinogènes*, Mémoire de Master 2 en philosophie contemporaine, 2011-2012, EHESS, ENS, Paris.

necesario someterse a tortura para investigar sobre tortura, ni hacerse iniciar al “mundo de abajo” para investigar la brujería, no es necesario haber tomado ayahuasca para hablar de la hilera chamánica amazónica. Al contrario, quien “habla desde afuera” dispone a veces de perspectivas inéditas respecto al fenómeno, y puede llegar a conclusiones de gran utilidad también por cuantos “están dentro” - pero con la condición que, conozca sus propios límites y haga buen uso de su poder. Y es justo aquí, que Amselle, subrepticamente confunde los planos, y hace valer su prestigio académico en cambio del conocimiento de primera mano.

Intentaremos explicarlo mejor. Como cada antropólogo sabe muy bien, emitir juicios acerca de sus propios “objetos de estudio” (sean ellos objetos, sociedades, creencias o prácticas) es una empresa extremadamente delicada, que demanda un refinado conocimiento del campo y una disposición de ánimo firmemente diplomática. Esto no significa que el juicio sea imposible, sino que, como recomendaba Devereux⁹, antes de pronunciarlo es mejor haber trabajado el propio controtransfert cultural: o sea saber distinguir entre lo que es nuestro (nuestros gustos o disgustos) y lo que es del otro.

En este libro Amselle expresa al contrario, basándose en una investigación socio-antropológica no muy meticulosa, un juicio personal, fuertemente idiosincrásicos y completamente negativo. Desacredita un fenómeno que exige antes de ser abandonado, mayores profundizaciones y emite su juicio a partir de una serie de razonamientos que en muchos casos, como veremos, son falaces. Operación como mínimo ambigua, que sería totalmente inaceptable si a llevarla a cabo hubiese sido un antropólogo que da sus primeros pasos (osea alguien que, por acceder a la hilera de la antropología, tuviera que demostrar conocer y respetar las más mínimas cautelas metodológicas que la disciplina se ha dado); se vuelve aún más dudosa en razón de la indiscutida fama del autor y del prestigio de su posición académica. Estamos pues frente a un evidente abuso de poder, visible y denunciante en base a las reglas fundamentales de la disciplina: Amselle se permite un juicio como aquel que da en base a su propio prestigio, y no en base a la meticulosidad de sus investigaciones. Operación temeraria y holgadamente criticable, cuyas razones deben encontrarse en otro lugar.

2. ...que es una toma de posición política

Desde su posición de gran académico, Amselle firma la condena de la “fiebre de la ayahuasca”; y todavía, el juicio que emite y las argumentaciones que emplea no son suyas, mas bien retoman y expresan la posición de un grupo (cultural, político, social) del cual aquí se vuelve el representante, que lo *hace hablar*. Es un punto crucial: el cuadro dentro del cual este texto se inserta es, de inicio a fin, político; no se trata, para Amselle y por su grupo, de comprender y explicar, sino de contrastar y combatir una cosmovisión divergente y, desde sus puntos de vista, peligrosa. Esta urgencia política sería el mayor valor del libro, *si fuera declarada*: si, o sea, se manifestara en los términos del desaliento y enfrentamiento entre posiciones, en vez de aquel del desprecio y de la descalificación.

La “fiebre de la ayahuasca” es el punto de vista de algo aún más inquietante y que genera una fractura en el mundo de la disciplina a la cual el Autor pertenece. Suscribir el punto de vista del reducido grupo de los promotores de la ayahuasca o de los antropólogos “perspectivistas” significaría asumir una posición regresiva, que él rechaza. « Esta cuestión así mismo desemboca en la formidable revolución epistemológica que concierne a nuestra época, revolución no en el sentido de un derrocamiento, sino de un retorno a un paradigma que se creía olvidado y que vuelve a surgir hoy en día bajo la forma de una nueva encarnación del romanticismo.» (p. 22). Si entonces de revolución se trata, ocurre tomar posiciones; y Amselle las toma con consecuencias e implícitos de gran relieve.

En unas cuantas páginas (pp. 25-49), el Autor arregla sus cuentas con todo un mundo, una tendencia que anima la etno-antropología del vigésimo siglo. Para él, durante el Novecientos el Occidente ha sido marcado por el declino del racionalismo provocado por el afirmarse de la ipermodernidad, de los *cultural studies* y del post-colonialismo. Lo cual hubiera producido graves daños por el uso generalizado del relativismo cultural y por el abandono de la idea de unidad, de la universalidad de la especie humana. YA en Lévi-Strauss esta deriva era, según el autor, presente en potencia, en particular en los textos redactados para la Unesco como *Raza e historia* o *Raza y cultura* ; pero mitigada por otra línea de pensamiento, esta universalista, de oposición entre natura y cultura, como en *Las estructuras elementales del*

9 Devereux G. 1967 *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris 2012.

parentesco .

Entre sus discípulos, todavía, ha prevalido la otra línea de investigación, aquella ligada al “pensamiento salvaje” (un oxímoron por Amselle?). Los herederos contemporáneos de Lévi-Strauss luego han dado un ulterior salto, rechazando legitimar la distinción entre natura y cultura y mostrando como cada cultura trate a su modo específico esta oposición, a veces juzgándola del todo irrelevante. Es el fin, entonces, de la idea que bajo o sobre la multiplicidad y diversidad cultural, de las muchas y diferentes visiones del hombre en el mundo, haya una sola naturaleza: universal, real y válida para todos, cuya verdad debería ser investigada y documentada por el único “conocimiento verdadero”, el de la Ciencia. Por supuesto, experimentar y adoptar esta perspectiva puede ser una “catástrofe”: abre para el conocimiento y la tradición occidental un barranco que puede dar vértigos. Aquí es conveniente dejar la palabra al Autor:

El post-Lévi-Strauss, antes que el post-estructuralismo, es por lo tanto un iper-relativismo. Exige un igual trato, una “caridad epistémica” hacia todas las culturas, cada una portadora de una “epistemología” o de una “ontología”, lo cual es la característica del relativismo cultural, pero que llega mucho más lejos en la dirección de un iper-relativismo generalizado que atribuye un idéntico estatuto epistemológico a todos los “reinos”, sea que se trate del reino vegetal, animal o humano. Dentro de esta nueva configuración, es posible pensar que las plantas amazónicas “enseñen” o “dirijan”, o que los animales de la selva puedan ser dotados de formas de pensamiento como los humanos que los cazan. (p. 27)

Esta revolución epistemológica, de la cual ya se divisaban los gérmenes en Jacques Derrida o Elisabeth de Fontaney, encuentra en Bruno Latour, Marshall Sahlins, Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, Benny Shannon y en el movimiento conocido en antropología como *ontological turn* su desarrollo y su cumplida enunciación. Proponiéndose estudiar aquella que llama “la hilera chamanica”¹⁰ en la Amazonia, entonces Amselle elige un modo y un trayecto que le permite constatar, o bien denunciar, « la coherencia intelectual que une el discurso anti-cartesiano, sabio, institucionalizado, que aspira quitar al hombre el dominio y la posesión de la naturaleza, a aquel de nivel inferior [de la hilera] ocupado por los promotores de la ayahuasca como Jan Kounen, Jeremy Narby o Vincent Ravalec» (p. 28).

Estos últimos – artistas, expertos de comunicación y antropólogos “desclasados” y autodidactas – funcionarían como correa de transmisión de las posiciones elaboradas por el reducido círculo de los expertos y universitarios promotores de las teorías de los mundos múltiples, hacia la gran audiencia. Todos ellos compartirían «la idea según la cual es necesario integrarse con el grupo investigado, retomando así en ello el principio batesoniano del rechazo de la distinción entre sujeto y objeto de la investigación» (p. 41).

Esta es la nueva antropología o la nueva filosofía irracionalista que se está edificando bajo nuestros ojos... y se puede concluir que no existe solución de continuidad entre antropología, chamanismo y turismo porque ha desaparecido la distancia de los antropólogos respecto a la brujería, fenómeno que trataban un tiempo atrás como sistema de creencias y no como un sistema realmente existente. Todo el movimiento de disociación puesto en acto con la Ilustración, aunque consideraba desafortunadamente a los chamanes, así como a los curas unos impostores, unos estafadores o unos ilusionistas capaces de engañar a sus clientes, tenía todavía el mérito de interrogarse sobre la veracidad de esta o aquella práctica. No podemos hacer otra cosa que deplorar que esta corriente de ideas haya subido un vuelco total de perspectiva con el desarrollo del romanticismo y la rehabilitación de visiones que a esta altura son consideradas otras tantas objetivas como el mundo físico.

La antropología romántica y post-moderna se conforma entonces de ahora en adelante con registrar el conjunto de los discursos emitidos a propósito del chamanismo y de la brujería sin dar la prioridad o la preferencia a uno cualquiera de los enunciados emitidos a propósito. “Anything goes” decía un tiempo Paul Feyerabend: todo es igual, y la brujería azande vale cuanto la física teórica, ella misma en búsqueda de la “partícula de Dios” y de la existencia de otros universos que no estarían regidos por sus leyes. En frente a la puesta en equivalencia de todas estas “epistemologías” o de todas estas “ontologías”, la sola oposición viene de los adversarios del ayahuasca, prohibida en Francia desde el 2007, y sobre la cual

10 “Hilera” que, como precisa a p. 77, hay que entender en el sentido de los economistas: el proceso de producción del chamanismo amazónico que agrega valor al producto que concibe.

Miviludes¹¹ se obstina en hallar [y a perseguir, nota de los AA] la mas mínima publicidad. (pp. 44-47)
Como se ve, la puesta para Amselle, que se apresta a estudiar como antropólogo y etnólogo el fenómeno de la “fiebre de la ayahasca en la selva amazónica”, es muy alta. Por ejemplo, suscitar el fantasma, o la posibilidad, de dinámicas de brujerías respecto a las cuales podría no ser suficiente el no creerlo para sentirse protegidos¹². Si bien, además de ser una cuestión de principios: está en juego la certeza que existe *una* verdad, que existe un solo mundo del cual solo la tradición cartesiana detiene las llaves, que se puede investigar con los instrumentos del pensamiento lógico y de la tradición científica que resultan de la “grande partición”¹³; el resto *no debe ser otra cosa que* creencias, supersticiones, engaño: irracionalismo, neoromanticismo. Y ya no revolución (como pretenden los fautores de la “nueva” onto-epistemología¹⁴ sino *retroevolucion*, regreso, re-hundimiento sin ninguna ganancia por el conocimiento en un pasado, en el *dark side* que los Ilustrados habían, o al menos así parecían, disipar¹⁵. Solo de esta manera el mundo vuelve bajo nuestros pies, y podemos pisarlo.

3. Notas filosóficas

Antes de seguir con el análisis del texto, vale la pena detenerse sobre algunos pasajes filosóficos, aparentemente sencillos, pero que en realidad, como caballos de Troya, esconden lo grueso del ejercito conceptual movilizado por el Autor. Al hacer un elenco de los “académicos románticos”, Amselle escribe:

(todos ellos) pertenecen a una corriente anti-cartesiana y anti-iluminista, en una palabra anti-racionalista, que expresa su fe en el trance, en la hipnosis y en lo invisible, fenómenos asociados, y ellos mismos asociados a las premoniciones, a las intuiciones y a la telepatía. La fuerza de esta corriente fundamenta sobre la doble pertenencia de sus miembros al mundo académico y al mundo de lo irracional (...). (p. 106).

Es un buen ejemplo de la modalidad argumentativa de este texto que en varias ocasiones pone fenómenos y corrientes distintas, y a veces incompatibles, en la misma caldera: aquella de “todo lo que no es iluminista”. Veámoslo en detalle. Para empezar: anti-cartesiano y anti-iluminista no son sinónimos de anti-racionalista. Es posible seguir siendo perfectamente racionalistas (osea, suponer que la realidad sea gobernada por leyes que, al menos en línea de principio, son comprensibles a la razón humana) también sin oponer *res cogitans* y *res extensa*; y no siempre la confianza en la razón conlleva a la asunción del proyecto político de salida de la minoría de edad. Seguimos: trance, hipnosis e invisible (una practica

11 La *Mission Interministerielle de Vigilance et Lutte contre les Dérives Sectaires*, que depende directamente del primer ministro del gobierno francés, ha intentado inútilmente condenar los representantes de algunas instituciones que, en América Latina, usan las “plantas maestro” de la tradición amazónica en la cura de la toxicomanía.

12 Negar la existencia de la brujería (como fenómeno físico, y en cuanto modalidad de relación entre humanos marcada por intenciones de sometimiento, vejación y maleficio) significa desconocer las modalidades de acción, y entonces, para quien se adentra en mundos donde la brujería es una practica y un modelo compartido, significa no disponer de instrumentos de decodifica y protección. Arriesgando la seguridad personal.

13 Véase Stengers Isabelle, 1994 “La grande partizione”, trad. it. in *i Fogli di ORISS*, 2008, 29/30, pp 47-61

14 “Nueva”, aunque a lo largo de toda la historia del occidente ha sido preparada, alimentada y sostenida por corrientes minoritarias, “heréticas” y revolucionarias.

15 Acerca del epíteto “romántico”, que Amselle reserva a sus objetivos críticos, vale la pena notar que históricamente el Romanticismo no nace como respuesta a la Ilustración, mas bien son coevos; y que en ello las instancias arcaizantes y reaccionarias conviven con instancias revoluconarias aun mas profundamente anticapitalistas de aquellas marxistas. Véase, en propósito, Löwy Michael – Sayre Robert 1992 *Révolte et mélancolie*, Payot, Paris.

extra-occidental la primera, una técnica europea la segunda y una conceptualización occidental de fenómenos extra-occidental la tercera) son términos que se refieren a teorías, contextos, momentos históricos y fenómenos muy distintos que de alguna manera están inequívocamente asociados, como el Autor implica, a premoniciones, intuiciones y telepatía (fenómenos, a la vez, del todo deshomogeneos). En fin, es posible notar el deslizamiento, en apenas algunas líneas, entre anti-racionalismo e irracionalismo.

La polémica filosófica sobre racionalismo, anti-racionalismo e irracionalismo es larga y sutil, y admite muchas posiciones. Todo depende, en última instancia, de que cosa se entiende por *razón*. Cuando Amselle, y con él una buena parte de racionalistas, escribe “razón”, entiende en realidad “pensamiento lógico-deductivo”. Es una interpretación de “razón” válida cuanto cualquier otra, pero es necesario precisarla: en caso contrario, se corre el riesgo de imponer de modo subrepticio la propia interpretación como la única válida. Movimiento que replica, en ámbito terminológico, una imposición aun más drástica: aquella de la propia modalidad de razón como la única válida, que rechaza todas las otras en el calderón magmático, y despreciable, de lo irracional. En esta chusma de parias están, según la definición de Amselle, Bruno Latour, Philippe Descola, Marshall Sahlins, Jacques Derrida (explícitamente mencionados); y después, implícitamente, Isabelle Stengers, Tobie Nathan, Mike Singleton; todo el feminismo; el paradigma indiciario de Ginzburg; la analogía de Melandri; la arqueología de Foucault; la individuación de Simondon; todo el psicoanálisis y, más en general, todas las elaboraciones del conocimiento que no se fundamentan solo sobre la lógica deductiva (incluso sin movilizar la artillería teórica, notamos que el infierno de réprobos ofrece una compañía mucho más agradable del paraíso racionalista).

Aquí se sitúa, en la economía argumentativa de Amselle, el ataque a Feyerabend: “Anything goes” decía antaño Paul Feyerabend: todo es igual, y la brujería azande vale cuanto la física teórica (...)» (p. 47). Frases como esta se encuentran muy a menudo en cierta literatura “racionalista”: al punto que un lector distraído, o joven, podría creer que Paul Feyerabend hubiera dicho precisamente que “anything goes”, que todo es igual a todo, que no existe algún criterio posible para discriminar entre posiciones, prácticas, resultados e hipótesis. Lástima que no sea la verdad y que la citación sobre la cual se basa el falaz razonamiento sea simplemente *errónea*: una verdadera traición del pensamiento de Feyerabend, y además del empeño mínimo que cada intelectual debería invertir en el revisar sus propias fuentes. Feyerabend nunca ha dicho que todo funciona, que todo es ciencia, todo está bien; al contrario, ha dicho que es ciencia cualquier cosa que funcione, «anything *that* goes». No todo funciona, todo es ciencia; sino todo lo que funciona es admisible como pensamiento legítimo. Entonces, Amselle permitiendo, la brujería azande, en cuanto dispositivo conceptual explicativo, predictivo y activo entre una población específica, es algo que funciona exactamente como la física teórica es un dispositivo teórico que funciona en nuestros laboratorios.

Es instructivo que los traidores de Feyerabend dejen caer, de su posición más celebre, justo la construcción relativa del *that*, aquella misma que, en el relativizar, deja abierta la cuestión del funcionamiento, de los criterios, de las expectativas. Es la mejor manera para desactivar la potencia crítica y hacer como que la cuestión no esté más en discusión. Feyerabend proponía estar atentos al mundo, acoger los mensajes divergentes sin reducirlos a la fuerza a nuestro código interpretativo: ciencia es todo lo que funciona; lo cual deja justamente abierta la cuestión del tiempo, de las circunstancias, del mundo, de los ámbitos de este funcionamiento. *L'anything goes* del hiper-relativismo, al contrario, es la otra cara del universalismo colonialista: del momento en que la única verdad (aquella racionalista, lógica, deductiva, científica) ya no puede ser más universal, entonces ya no habrá más ninguna verdad; todo vale todo y ningún discurso puede contrastar (apelándose al sentido común, a la razón, a la ética) aquel de quien detiene más poder – porque la única diversidad que cuenta es la cantidad de poder que se detiene.

En esta oposición, Amselle lucha en contra del hiper-relativismo desde la posición de un universalismo que, a razón, puede ser definido colonialista, según el cual solo el racionalismo científico y occidental produciría saber válido, verdadero saber. Y en el traicionar el relativismo atento de Feyerabend, además toma posición en contra de un siglo y medio de reflexiones sobre la multiplicidad, el complementarismo, la epistemología y las ontologías múltiples, las ciencias plurales, las reflexiones filosóficas sobre el fundamento; en contra de todas las experimentaciones que, moviéndose en los

confines entre saberes, culturas y sujetos, han permitido la elaboración creativa de lo que ha caracterizado la entera empresa cognoscitiva del siglo pasado: el surgir, en el corazón mismo de las ciencias más formales y rigurosas (incluyendo la lógica), de la contradicción y de la paradoja¹⁶.

4. Dentro el espejo

Aclaradas sus propias posiciones e intenciones, que son también las motivaciones del trabajo de campo (en total cuatro meses en cuatro años) y de la metodología abrazada, el autor prueba entrar “en el interior del espejo”, o sea buscar el motivo que induce el peregrinaje de tantos hijos del Occidente hacia la selva amazónica. Estos peregrinos, considerados como turistas, estarían en «búsqueda de sí mismos a través de la frecuentación de otros»¹⁷. ¿Pero cuál sería, según Amselle, la alteridad que los atrae?

Por un lado, una *alteridad postiza*. Como en otros trabajos había demostrado que las identidades fuertes no existen, que las etnias y las tribus son constructos variables de dinámicas sociales y económicas, así también en la selva amazónica y los representantes de las tradiciones de cura no tendrían sustancia, serían *nada más que* construcciones culturales, hoy en día resultados directos de operaciones masmediáticas¹⁸. Por otro lado, una *alteridad endo-psicológica*, porque según Amselle, «el objetivo de ciertos viajeros se sobrepone parcialmente o totalmente al campo de intervención de los psicoanalistas».

Puesto que se trata de alteridad, la referencia a Lacan es obligatoria. El sujeto moderno, obligado al placer por la obsolescencia del Otro, es empujado a consumir todas las ofertas que la sociedad hipermoderna propone en el mercado de la construcción del Yo disponibles en todas las experiencias, también aquellas ofertas por la contra-cultura, empezando con el psiquedelismo y la New Age. ¿Ahora bien, por qué estos “turistas”, en vez de consumir en el lugar de origen sustancias que hoy en día circulan, aunque ilegales, en los mercados clandestinos y en internet; hacen largos, agobiantes y dispendiosos viajes a África o la Amazonia para consumir iboga o ayahuasca? «¿Acaso no es porque lo que se busca es un *coaching* ritual y exótico, realizado en el ámbito del bosque tropical, de la “selva”, término omnipresente en la literatura sobre el chamanismo?» (p. 55).

Es justamente esta necesidad de una locación exótica a motivar su puesta en escena, la publicidad que hacen las películas y los relatos mediatizados de adeptos y promotores. Pero hay otra razón: «la asunción de sustancias psicótropas hechas a solas, de manera autodidacta... está frecuentemente al origen de una sensación de carencia percibida por el consumidor ocupado en un camino de búsqueda sobre sí mismo. La búsqueda de un contexto o de un encuadramiento personificado por un maestro o por un chaman es considerado entonces como el completamiento benéfico de este camino» (p. 57).

En la Amazonia entonces se encontrarían reunidas las condiciones de un encuentro con diferentes alteridades: a la propia sombra (*dark side*) endopsicológica, a la figura del maestro o chaman representante de otra cultura, se puede agregar aquella, radical, de la selva y de los espíritus percibidos o encontrados en el curso de las ceremonias en la selva. En estos “caminos psico-mágicos”, gracias, según el autor, a la acción combinada de las plantas y del chamanismo, sería posible para los “turistas” “acceder al mundo de los “fantasmas” (*revenants*), de los espíritus, a los temas edípicos o simplemente a aquellos relacionados a la configuración familiar (p. 61).

Amselle resume en este punto las historias de algunos “casos” encontrados y entrevistados y concluye: El conjunto de los testimonios aquí presentados revela la superación de la problemática edípica relacionada al psicoanálisis y a la anexión de estos distintos caminos “psicoterapéuticos” en una oferta y una demanda globales que comportan indudablemente también aspectos relacionados a la brujería y mágicos ... El conjunto de estas entrevistas a turistas chamanicos muestra que nos encontramos, desde hace algunas décadas, en una nueva configuración caracterizada por el fin de las grandes narraciones y en particular de aquellas centradas en el psicoanálisis, el marxismo y los derechos del hombre. Dentro de este nuevo espacio el Edipo y la lucha de clase han dejado el campo a otro tipo de discurso que consagra o hace resurgir lo espiritual y todo lo que a ellos acompaña: la contracultura, la psicodelia, la New Age, en breve cierta forma de irracionalismo que se ha vuelto perfectamente legítima.

16 Véase Consigliere S. 2014 *Antropo-logiche. Mondì e modi dell'umano*, en publicación.

17 Cfr. El número especial de los *Cahiers d'études africaines* 2009/1-2 (n° 193-194) “Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres”.

18 Véase la película *Birdwatcher - La terra degli uomini rossi* de Marco Bechis.

Por otra parte, no ha sido suficientemente subrayado que esta revolución espiritual camina al mismo paso con la revolución “indigenista” o “indianista”, que enviste las Américas del Norte, del Centro y del Sur. La temática de la Madre Tierra, de la Pachamama es una idea que en efecto se encuentra presente tanto en el chamanismo, en las ONGs que se ocupan de los “pueblos autóctonos”, en los discursos de los gobiernos indigenistas como en el vocabulario de los turistas místicos. (pp. 64-66)

Las grandes narraciones de las que habla el Autor han nacido todas en un Occidente que ha tratado, con menor o mayor éxito, de exportarlas o imponerlas al mundo entero, en su intención imperial y universalista. Su obsolescencia es otro síntoma del declino de la hegemonía del Occidente: pero también del tomar fuerza de otras voces que finalmente logran hacerse escuchar, como aquellas nativas e indigenistas. Que no pueden más que chocar la sensibilidad de quien, justo como Ameselle, ha defendido y defiende la inexistencia de cualquier identidad de pueblo que motive diferenciaciones y reivindicaciones culturales, políticas, organizativas, locales distintas de aquellas impuestas por el nuevo capitalismo globalizante y des-territorializado y de sus agencias internacionales.

Puesto que los relatos, recogidos por el Autor o leídos en informes ya publicados, de las vivencias de los “turistas” que viajan a los “psicotrópicos” refieren a menudo importantes *insight* (que conducen a veces al reajuste de las configuraciones familiares, o a la reducción de conflictos parentales), el verdadero objetivo del peregrinaje sería aquel de encontrar algo que se sobrepondría parcialmente o totalmente al campo de intervención de los psicoanalistas, por ser al mismo tiempo menos absorbente, tedioso y caro.

Ameselle cita entonces, también para atenuar su racionalismo (y para mostrar al lector que, aun rechazando la experiencia de una ceremonia, está consciente de la fascinación de la “otra parte”, la *dark side*), algunas experiencias en Mali: su iniciación en la divinación geomántica interrumpida por la muerte de su maestro peul, su experiencia de investigación sobre los cultos de posesión con el amigo Jean-Marie Gibbal, amistad interrumpida cuando Gibbal había llegado (¡nada menos!) a poder pensar la existencia de las entidades invisibles convocadas en aquel dispositivo y la realidad de la brujería¹⁹. Y recuerda, sobre todo, sobre su inquietud en el contacto con todo lo que habita la normalidad cotidiana de los pueblos africanos con los cuales ha trabajado, «sumergidos hasta el cuello en la brujería»²⁰.

Luego, durante un momento difícil de su vida y en la estela de esta «fascinación repulsiva» por lo invisible y lo irracional, ha decidido emprender un psicoanálisis. Aquella cura le ha permitido, gracias al acceso a la “otra escena” (al inconsciente) y al transfert con el analista, recordar recuerdos sepultados en la profundidad, reconfigurando su universo familiar. Vicisitudes, estas, que cita en el libro «para subrayar la proximidad de los rituales anti-brujería ya citados, como el chamanismo peruano o los *Jiné Don* del Mali con el ritual psicoanalítico. Lo cual sería, en razón de otros aspectos, una especie de exorcismo dado que se propone a través de la palabra (algunos dirían las confesiones) y por lo tanto a través una especie de catarsis, de volver a ordenar la configuración familiar» (p. 70). Pero existirían diferencias importantes.

Por cierto, el psicoanálisis no pretende dar a la pareja fatal analizado-analista la posibilidad de acceder a lo “invisible” o a “otros mundos” o de comunicar, por ejemplo, con los muertos. La inmersión en el subconsciente remite en efectos solo a la memoria del individuo y a las abreacciones y la anamnesis hace resurgir solo recuerdos que aquí estaban profundamente disimulados. De esta manera el psicoanálisis o la “psicología de lo profundo” se fundamenta en un postulado de racionalidad que excluye la existencia de otros universos, y en particular aquel de un “mundo de los espíritus”. (p. 72)

Por lo tanto, la ceremonia chamánica y la cura psicoanalítica tendrían en el fondo la misma finalidad, poner orden en la psique del sujeto dando un nuevo lugar, y una nueva forma, al dispositivo familiar. Y ahora bien ¿Porque los que se llaman “revolucionarios” no extienden a la moda psicotrópica amazónica la misma crítica que planteaban al psicoanálisis y a la ideología que vehícula? O sea aquella de ser cómplice de un orden social, gracias a la normalización de los individuos que, a través del trauma

19 El camino hecho con Gibbal debe haber tomado tratos inquietantes después de la repentina muerte de éste último, atribuida por sus informantes africanos a la publicación de algunos detalles sobre las iniciaciones que los maestros *Jiné Don* le habían revelado, bajo el orden del silencio.

20 Acerca del tema, véase de Coppo P. 2007 *Negoziare con il male*. Stregoneria e controstregoneria dogon, Bollati Boringhieri, Torino.

psicoanalítico²¹, terminarían por conciliarse con el dispositivo familiar (y ante todo con la castración simbólica propia del Edipo)?

En efecto: el chamanismo tropical centrado en el ayahuasca, que sea tradicional o “neo”, y a pesar que no existen, como he postulado aquí, diferencias fundamentales entre estas dos formas, no sería solamente una ideología de nuestra época, lo cual es suficiente, sino construiría al mismo tiempo un nuevo (¿y último?) avatar del capitalismo bajo su forma adictiva. Encadenando dos veces, al sistema y a si mismo, al “turista” post-moderno que no encontraría en el trance tropical una fuga o un alivio, sino una realización perfecta de si mismo en cuanto sujeto alienado . (p. 74)

Observación que desmintió todo lo que los “turistas” dicen de si mismos y de su relación con la vida cotidiana en el Occidente tardo-capitalista²²; y que, al hacer esto, desmiente el corazón ético y epistemológico de la entera antropología contemporánea: recibir lo que los sujetos dicen de si.

5. La “hilera” del chamanismo amazónico

En esta segunda parte, el autor describe, a partir de las informaciones recolectadas, la hilera del chamanismo amazónico estudiada a través de las distintas fases y los diferentes actores que intervienen en el proceso para aportar valor al producto terminado. Se describen así ante todo, no sin algunas imprecisiones y omisiones de relieve²³, los «propagadores de la fe chamánica» (Jan Kounen, Jeremy Narby e Vincent Ravalec), «galaxias mediáticas», los «soportes escritos», los «medios audiovisuales», las «transmisiones radiofónicas», «los institutos y las manifestaciones diversas», los «sitios web», las «agencias de viajes chamánicos», las «direcciones regionales del turismo».

Según «los empresarios chamánicos» (Jacques Mabit, Guillermo Arevalo, Augustin Rivas y otros) y las variadas tipologías de “turistas” (místicos, aquellos en búsqueda de curas, aquellos que se proponen a los empresarios chamánicos como discípulos). En esta “hilera”, cuyo objetivo sería agregar valor al producto ofrecido, la parte de los “turistas” en el mejor de los casos tiene que ver con sugestión, credulidad, exotismo, superstición, adhesión a los preceptos del nuevo capitalismo (gozar sin límites); en el peor de los casos, con manipulaciones, charlatanería, explotaciones, imposturas, sometimientos, brujerías psico-mágicas.

¿Pero no hay en lo absoluto nada más, algo vivo, en toda esta historia? Este montón de humanos involucrados: quien lo hace por dinero, quien por el poder; quien, por ingenuidad o sufrimiento, se somete inútilmente a largos viajes, situaciones de difíciles sobrevivencias, desorientaciones a veces peligrosas; que en los lugares del saber, o en los laboratorios de la comunicación, sigue ciegamente, con tal de estar a la moda, una tendencia peligrosa... ¿Todo esto por nada, mejor dicho, por una retroevolución, para volverse aun más un “sujeto alienado”?

Bajo la mirada distante e indagadora de Amselle los psico-trópicos aparecen dramáticamente tristes, doblegados a una copia barata, regresiva, de lo que ya sabemos y que no puede darnos o decirnos nada útil, nuevo o bueno. ¿Sin embargo estamos seguros que sea justo y solo así, *nada mas que* esto?

6. ¿Sanar?

En el ultimo capitulo el Autor trata un nudo crucial, un nudo que esta en el centro de toda una reflexión de la antropología medica y de las disciplinas de la cura. Lo que estarían buscando los “turistas” del chamanismo amazónico podrían ser similares a una curación, en el sentido no estrictamente medico del termino. Foucault (en la ultima parte de su vida) y Pierre Hadot han

21 Trauma psicoanalítico: trabajo sobre el revestimiento y transformación de las ordenaciones profundas de la persona.

22 Véase, por ejemplo, Fotiou E. 2010 From medicine men to day trippers: shamanic tourism in Iquitos, Peru, Thèse en Anthropologie, University of Wisconsin-Madison.

23 Por ejemplo: Rosa Giove, del Centro Takiwasi, además de no ser un psiquiatra tampoco ocupa un papel determinante en la promoción de la ayahuasca; mientras el Centro de Medicina Tradicional de Mayantuyacu de Pucallpa, que ha recibido recientemente el honor de un artículo en la revista National Geographic, no ha sido ni siquiera citado.

desarrollado una interesante reflexión sobre la analogía entre “sanación” y “cura de sí”, anudándose a la tradición filosófica griega. Filosofía y medicina se ocuparían de la misma cosa, de la sanación del alma y del cuerpo, resultados posibles de una atenta e inteligente cura de sí mismo. Este punto de vista permitiría dar un sentido a las afirmaciones de algunos “chamanes” según los cuales todos los “turistas”, también aquellos “místicos”, estarían enfermos que no tienen consciencia de serlo, en búsqueda de un remedio para completarse, nutrirse, y finalmente sanarse. Pero, según Amselle, esta atención a la cura de sí mismo, sea en el campo espiritual sea en aquel corpóreo, tendría como efecto el aislamiento del ambiente en el cual el sujeto evoluciona.

En este sentido, los “ejercicios espirituales” y la “sanación de sí”preciados por Hadot y Foucault, justo como la mística sufí o las consultas chamanicas, pueden ser vistas como técnicas de manutención psicológicas eminentemente conservativas, en el sentido que remiten la manifestación o el sufrimiento del individuo al individuo mismo impidiéndole entonces que culpe a la sociedad en la cual vive... Es entonces activo en el chamanismo amazónico dirigido a los extranjeros en el sentido amplio del termino, osea a todos los que no habitan los lugares donde ejercen los chamanes, un proceso de reconfiguración o de rectificación global de los sujetos que aspira a volver a ordenar o mas bien a reconstituir un orden en sus almas y en sus cuerpos. Reconstruir la persona, reunir las piezas esparcidas de la psique del sujeto de manera que acepte su condición, esto parece ser justo el objetivo de los pacientes y de los chamanes, que han sabido adaptar perfectamente la oferta a la demanda.... Es porque el Occidente tiembla sobre sus fundamentos, duda de sí mismo, de sus valores de “crecimiento”, de “desarrollo”, que los chamanes se proponen acudir en su ayuda dotándolos de un “suplemento del alma”. (p. 209-211)

Dicho todo esto, el Autor se pone la pregunta final: «¿Que es lo que sana, cual es la sustancia o el agente que está en la fuente de la sanación deseada u obtenida?» (p. 211). Y responde; la fuerza que sana estaría en el encuentro con la “alteridad radical”, con el exotismo humano llevado a su extremo, bajo la forma del buen salvaje y de la selva amazónica. Allá mismo hay que buscar las causas de la eficacia simbólica de las terapias actuada por los chamanes. Y entonces: «ocurriría preguntarse en particular si no es el *mundo no-humano* o el *mundo anterior al hombre* que, en una perspectiva ecológica, es primariamente buscado por toda clase de pacientes que se van en la Amazonia» (p. 212). Es por esta razón que para sanar ocurriría primeramente absorber la planta, en cuanto sustituto del poder terapéutico del actor humano, el curandero.

La “alteridad radical que sana” estaría entonces aquí representada por la planta, una especie de “naturopatía” que excluiría al humano de su campo de intervención... el otro no-humano [estaría] buscado en cuanto a factor de mejoramiento, como si la sociedad misma fuera incapaz de brindar ayuda a sus miembros en dificultad. Es entonces del lado de la naturaleza que convendría buscar la sanación, del lado de una naturaleza que no ha sido ensuciada por el pecado original ... (p. 213)

Esta “alteridad que sana”, traducida en la cosmovisión del autor, *no seria nada más que* «el consumo de lo que viene llamado la “naturaleza primordial” a través de la puesta en escena de la “selva” periurbana donde están colocados los *lodges* y los *albergues*, y aun mas la “selva profunda” que acoge los lugares donde se realizan las “dietas”...» (p. 214).

Así que: sanar, sobretodo en el contexto del chamanismo amazónico donde las cuestiones psicopatológicas tienen una enorme importancia, consiste a veces esencialmente en “hacer correr al hurón”, en el desplazamiento del síntoma, en el operar un *replatrage* del alma y del cuerpo del sujeto para hacerlo volver a las filas. Y, en este marco, la “medicina espiritual” amazónica, aun mas que la biomedicina occidental, seria entonces un formidable instrumento para mantener el orden. (pp. 217-218)

Por lo tanto, son estas la conclusiones de la obra acerca de los instrumentos de normalizacion de los individuos: «Que la normalizacion se haga a través de la reconfiguración del sujeto en su pasado, como en el psicoanálisis o en el marco mítico de su sociedad, como en el chamanismo, esto no cambia nada el hecho que en los dos casos se trata justo de una operación de *recadrage* social de los individuos» (pp. 220-221). Que se trate de psicoanálisis, chamanismo o neo-chamanismo, estamos siempre ante la presencia de una regimentación de los individuos.

En el neo-chamanismo practicado en Europa, no es necesario que el sujeto sea separado de su ambiente familiar ... porque caiga en manos de un proceso de alienación. Pero la particularidad del chamanismo amazónico centrado en el ayahuasca no está en el hecho que aliena [como en las sectas] al

paciente a un individuo, en este caso el chaman, mas bien está en someter a un individuo a través de una planta. En consecuencia, la fuerza de la institución chamánica estaría en el hecho de meter su propio destino en las manos de un reino no-humano mas bien vegetal. Es entonces a través del vegetalismo, concebido como la nueva religión de las clases medias occidentales o de la élite del Sur, que se experimentaría esta fiebre de la ayahuasca que se ha propagado en estas últimas décadas en la Amazonia peruana. (p. 221)

De noche, todas las vacas son grises; y no hay duda que este trabajo de un académico francés no proporcionará elementos de interés en este campo, mas bien sustentará las intenciones oscurantistas de quienes, en nombre de la “razón” y de la “ciencia”, consideran peligrosa, primeramente por si mismos, cada apertura y cada forma de conocimiento viviente.

7. Preguntas, sin respuestas

Una primera cuestión concierne al juicio que Amselle formula sobre los motivos de los peregrinajes hacia otras fuentes que no sean aquellas propias del Occidente. ¿Como antropólogo social, Amselle se ha construido un cuadro de las condiciones de vida de los lugares desde los cuales provienen estos investigadores? Porque una cosa es tildar de irracionalismo o de fascinación sirenica, y por lo tanto de sometimiento al mito de la naturaleza y del buen salvaje, a alguien que, proviniendo desde el mejor de los mundos, se mueve hacia una alteridad exótica, buscando por capricho algo mas, un lujo del cual en el fondo no tendría necesidad.

Otra cosa es tachar a quien se mueve, en busca de salud (también en su acepción de salvación), desde un infierno a baja intensidad, un infierno que Karl Marx, para citar a un autor que es muy querido por Amselle, había previsto como el dominio total del capital. En este segundo caso, la migración no es de ninguna manera opcional para los amantes del exotismo y del esoterismo, sino el intento de hallar respuesta a una necesidad vital, que no encuentra en la sociedad de origen, una posible satisfacción (también porque el psicoanálisis entretanto ha pasado de moda, y es inaccesible a una gran mayoría en razón de su setting, de la duración y del costo elevado).

Entrando mas en lo concerniente a lo que los peregrinos encuentran en otro lugar, cuando lo encuentran, funcional a satisfacer su sed y a justificar las fatigas, los riesgos y los gastos de viaje, Amselle habla del encuentro con una «alteridad que sana». Pero, esta alteridad inmediatamente intuida como encuentro con «el mundo no-humano o el mundo anterior al hombre» es reducida a lo que ya es notorio, y a un notorio triste: «el consumo de lo que llaman “naturaleza primordial” a través de la puesta en escena de la selva peri-urbana». Y la atención se mueve desde el efecto que este encuentro ha obtenido en los peregrinos hacia la calidad de su experiencia (“consumo”) y al estatuto ontológico de la cosa encontrada, descalificada a ilusión, seducción, ingenuidad, colusión con una puesta en escena.

En realidad la literatura psicológica, psiquiátrica y psicoanalítica es rica de referencias sobre la importancia de las relaciones con el Otro y a los efectos traumáticos (nutritivos o destructivos) que esto puede ocasionar. En el debate con el amigo Rolland, ya Freud lidiaba con el “sentimiento oceánico”; y siempre buscó reducir, frente al peligro del irracionalismo y del misticismo, estas experiencias a fenómenos intra-individuales (el perturbador, etc.) para-fisiológicos o patológicos. Como a decir: *no son nada mas que* proyecciones, alucinaciones, distorsiones de la realidad, síntomas de patologías mentales. Pero otros, y no solamente Jung, han dado a aquellas experiencias dignidad y autonomía, como contacto – por cierto delicado y potencialmente peligroso – con la esfera sobra-humana del “numinoso”. La “Tercera fuerza” de la psicología (transpersonal, humanística, psicosisintesis) ha incluido del todo en su cosmovisión, en su visión de los humanos en el mundo, una dimensión sobrehumana que involucraría todo y sería activa, incluso institucionalizandola (en formas mas o menos antropomorfas: Dios, conciencia cósmica, etcétera).

También en el ámbito de los movimientos alternativos y new age, esta dimensión es llamada “espiritualidad”. El termino es por cierto poco adecuado, por un lado porque demasiado cercano a tradiciones religiosas, como el cristianismo, refutada por quienes han luchado y luchan en contra de sus funciones de sometimiento y resignación; por el otro porque resuena la separación entre espíritu/alma

y materia/cuerpo que impide entender los fenómenos de conexión, transmutación y continuidad entre energía y materia bien conocidos por todos los sistemas de sabiduría tradicionales y modernos, incluyendo obviamente física atómica y cuántica. Por lo tanto decir que los peregrinos están en búsqueda de experiencias “espirituales”, de la “espiritualidad”, no ayuda; al contrario, levanta divisiones y diferencias. No es un buen punto de partida para entender el sentido de un movimiento, de una necesidad, antes que este esté cerrado en una forma²⁴.

Lo que se encuentra mas allá del mundo de los humanos no es comprensible para los humanos, que se pueda manipular, decible; y esta afirmación vale, obviamente, como presa de posición *política*. «El Origen (*fusi*) ama esconderse» y la «armonía no visible, de aquella manifiesta [es] mas poderosa» observa Heráclito (Fr. 116 e 117).

«El Dao del cual se puede hablar no es el eterno Dao. Los nombres que se pueden nombrar no son nombres eternos»: así comienza el Tao Te Ching. En el siglo XIII Jalal al-Din Mevlana escribía: «Escucha la flauta y su lamento, como canta la separación. “Me han separado, cortándome, del juncal. Desde entonces mi lamento hace gemir al hombre y la mujer: llamo a un corazón lacerado por la separación para revelar el dolor del deseo; cada ser que esté lejos de su fuente aspira el momento en el cual será unido a ella”».

Es entonces una falta, una sustracción, un defecto, lo que mueve la búsqueda de lo que no es decible, perceptible, nombrable y que se puede encontrar solamente en el experiencia directa, nutritiva, iluminadora y en la cual todavía para los humanos es imposible, o extremadamente peligroso y difícil, residir. Esta experiencia tiene que ver con la salud, en el sentido antiguo del termino (de su raíz sánscrita *sam-*, integro, luego el griego *olos* y finalmente el latín *salus*). El movimiento va entonces hacia la entereza, la superación de la separación, la necesidad de construir puentes, conexiones. Nuevamente, todo lo que podría ser interpretado, y reducido (como por la tradición psicoanalítica) a la nostalgia del vientre materno; y los peregrinos podrían ser vistos como indóciles en encarnar (posiblemente a través del pasaje de la castración simbólica) la resignación de lo incompleto y su soledad .

Pero también es posible leer las cosas de otra manera, como la situación existencial de la especie humana que es *por su naturaleza* incompleta, abierta, carente. La búsqueda no sería entonces nostálgica y regresiva, sino evolutiva: búsqueda, después de la separación a veces extrema y traumática como en las sociedades industriales y post industriales, de una posible conexión y continuidad con otras formas de vida o de existencia pero que no sea incierta, y por lo tanto en grado de contrastar y valorizar la necesarias diversidades. Ver las cosas en este modo permite comprender sea la miseria humana en las condiciones de la modernidad y de la ipermodernidad (negada por los anteriores intentos históricos de comunismo), la experiencia de una continuidad y comunidad viviente, transversal y no regresiva, con todo lo que habita el espacio-tiempo en el cual está permitido evolucionar.

Esta experiencia, aunque fugaz, disuelve la separación entre cuerpo y espíritu en la inmediatez entera del estar. La necesidad de continuidad se vuelve comprensible saliendo del modelo antropológico vigente en la modernidad occidental, adoptando por ejemplo aquel africano, como descrito por I. Sow²⁵: humanos como densificados al cruce de tres rectas: una que junte al pasado (los ancestros) y al futuro (los descendientes); una que junte a nuestra memoria biográfica; una que junte a todo lo que existe junto a nosotros en el espacio-tiempo en el cual nos encontramos. En aquel modelo, los humanos están desnudos, intersecciones de una red, de un tejido global. Nosotros, modernos e ipermodernos, si no reconocemos, honramos, nutrimos estas continuidades, sufrimos como seres de una Especie nacida por la separación.

Tal vez es esto, a parte de la pasión por el conocimiento, la necesidad fundamental que motiva a los peregrinos a hacer experiencia de sí en continuidad con el Otro en contextos donde esta continuidad es siempre respetada y trabajada, porque se le reconoce lo terrible y junto al poder sanador, de nutrimento para la Especie que se ha separado.

Esto es todo lo que se puede decir acerca de la pregunta, a la cual a veces se ofrecen respuestas que,

24 Respecto a esto, para encontrar un punto de inicio no comprometido por el pasado y útil para las preguntas que pone, véase también el Capítulo 5 “Né spirituale né meccanico” del libro di Bateson G – M. C. Bateson 1989 Dove gli angeli esitano, Adelphi, Milano 1989.

25 Sow Alfa Ibrahim 1977 Psychiatrie dynamique africaine, Payot, Paris

apenas ingresadas en el pensamiento y en las lenguas de los humanos, toman formas y contenidos históricos, por lo tanto parciales, determinados por las culturas, por las tradiciones, por particulares momentos y condiciones. Ninguno de los cuales es universal, ninguno corresponde a verdad o a la entereza de la experiencia agotándola: entonces, ninguno puede pretender ser el Verdadero.

Respecto a la hipótesis mas interesante entre aquellas formuladas por Amselle, osea que sea el contacto con un “Lugar Otro”²⁶ en cuanto “lugar otro” (y entonces la experiencia de una “alienación”) lo que sana, ocurre tener dos distintos niveles: aquel de la posibilidad del “lugar otro”, y aquel de las pistas de acceso específicas del “lugar otro”. Probemos a explicarlo detenidamente. Si se admite, como hace la mayor parte de la antropología, que cada uno es formado por la cultura a la cual pertenece, entonces ocurre también constatar que cualquier forma es también, siempre, una flexión que puede volverse patológica. En el vocabulario de de Martino, cada modo histórico de la *presencia en el mundo* tiene sus pistas de crisis, a partir de la simple calcificación de la forma (que se vuelve rígida e inmutable, serrada al devenir) hasta la apocalipsis cultural. En esta ambivalencia de la forma, la posibilidad genérica de salir del propio horizonte (biográfico, cultural, familiar, social etc.) y de la coacción que inevitablemente este contiene constituye la apertura que consiente la experiencia, traumática, de la cura.

En su forma extrema es la apertura hacia un “lugar otro” *pre-individual*²⁷: el *mare magnum* indefinido que precede la individuación. La salida, la exposición al otro, es lo que permite revitalizar, viéndolo desde el exterior, la calcificación de la propia individuación: lo cual significa también comenzar a disolverlas. Dicho de otra forma: la “cura”, en un sentido mas amplio, implica la ruptura (traumática o delicada, no hay importancia) del caparazón que, en el contener, oprime; es el acceso a lo que vuelve posible el devenir; es la posibilidad de contactar “lo que está afuera/antes” de los humanos. Y es justo lo que hoy en día, dentro de los confines del Occidente, esta impedido: por la antropización de todo el ambiente, material e inmaterial, y por la sumisión perfectamente funcional e intercambiable, reglamenta la coacción productiva y no admite en ningún punto tiempos muertos, pausas, fiestas, metamorfosis subjetivas, exploraciones divergentes, intensidades diferenciales, silencios, suspensiones, etc.).

Pasa por esto que los sujetos que sufren (que a veces pueden ser también, de la masa, lo mas indóciles a las normalidades prescritas, y entonces los marginales mas creativos y sensibles) vayan a buscar un “lugar otro” (un “lugar otro” geográfico) aquel “lugar otro” (un lugar otro “condición de posibilidad” de la individuación) que el Occidente obstaculiza.

A partir de esta necesidad genéricamente humana, y porque la exposición salvaje a lo pre-individual es peligrosa (se corre el riesgo de la dispersión, el no regreso, la locura) cada uno de los colectivos ha trabajado a su modo la manera de contactarlo: para ir y volver. Lo que los turistas del alma encuentran en el “lugar otro” (en el “lugar otro” geográfico y cultural) son justamente modos sabios y específicos de acceder al “lugar otro” pre-individual que utilizan distintas “tecnologías del sacro”²⁸ como plantas, danzas, música, ayunos, aislamiento y otros. Cada una de estas pertenece a una cosmovisión específica, con su lenguaje, su propia epistemología y su ontología que es necesario compartir para darle un sentido a la experiencia.

Cada dispositivo por lo tanto se refiere a contenidos y conceptos específicos, a veces muy lejanos de los

26 Traducimos el termino italiano “Altrove”, substantivación del adverbio homónimo, con la expresión “Lugar Otro”, osea elegimos “otro” en razón de la raíz latina en común con el termino italiano “altro” (del latín *alterum*, acusativo de *alter*), en el sentido de “distinto” o también “distante”. Tal expresión no sirve tanto a proporcionar una representación espacial, y por lo tanto a trazar una separación física o geográfica, cuanto a describir un lugar en cualquier modo diferente respecto a aquel, o aquellos, al interior de los cuales el individuo habitualmente se coloca: un espacio no familiar, extrañante, no civilizado o civilizado según líneas distintas de aquellas conocidas. [N.d.T.]

27 Simondon Gilbert 1964-1989 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon, Grenoble.

28 Para aclarar: por “sacro” se entiende aquí lo que esta separado del profano: técnicas, espacios, ritos que se ponen fuera del espacio-tiempo del cotidiano. Véase, por ejemplo de Martino E. 1955 *Il nesso mitico-rituale*, in de Martino *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di Marcello Massenzio, Argo, Lecce, pp. 139-158; y también Laughlin Charles D., McManus John e D'Aquili Eugene G. 1992 *Brain, Symbol & Experience. Toward a Neurophenomenology of Human Consciousness*, Columbia University Press, New York.

nuestros, y que afilian a quien los recurre a otros modos de conceptualizar lo pre-individual. Los dos niveles (individual/pre-individual) están de todos modos siempre presentes: en caso contrario, el viaje sería definitivamente peligroso (o imposible). Una cosa es lo peligroso y poderoso “lugar otro” “oceánico” que precede la individuación; otra cosa es el “lugar otro” culturalmente específico, que declina al primero en sus formas posibles, ya humanas y por lo tanto más seguras.

En fin, por lo que concierne a la crítica a aquella parte de la antropología que se ha abierto a la multiplicidad de los mundos y entonces también a las diferentes onto-epistemologías, hay que relevar un equivoco bastante común cuando se discute de ontologías múltiples: aquel de imaginar que los mundos de los otros estén contruidos en base a otros entes respecto a los nuestros, pero siempre en base a una misma operación de definición de entes. Esto significa interpretar las distintas cosmovisiones así como interpretamos, en matemáticas, los conjuntos de distintos postulados (por ejemplo, las geometrías no euclidianas). El resultado es que al final estamos obligados a preguntarnos acerca de la existencia (o menos) de los entes previstos por las otras ontologías, cuestión que puede ser impropia y que es culturalmente determinada, dado que nuestra ontología parte justamente del presupuesto de la existencia de los entes.

Pero: ¿y si las ontologías de los otros no tuvieran nada que ver con el *to on* griego? Bird-David, Strathern y otros describen la existencia de *ontologías relacionales* (en las cuales la relación es primaria, y no el ser); Viveiros de Castro habla de *ontologías pronominales* (en las cuales todo depende de la posición de quien habla); y otros más²⁹. El horizonte que se está abriendo en estos años dentro de la antropología presenta un conffronte cerrado, y sumamente refinado, con la filosofía y con los presupuestos del pensamiento “occidental”, y es muy difícil en pocas palabras descartarlo como “propagador de la fe chamánica”. Amselle lanza en su libro acusaciones de irracionalismo solo a partir de la primera posición, aquella que proyecta sobre otros mundos la sombra de nuestra definición de “ente” (y de razón, de conocimiento, de progreso), sin discutir la segunda y sin enfrenar la cuestión de la diplomacia entre mundos: aquella que se abre cuando, finalmente, se acepta que todas las culturas tengan igual dignidad.

Se mueve entonces desde una posición defensiva: defiende el privilegio hegemónico de la cultura racionalista occidental respecto a cualquier otra clase de experimentación humana, a cualquier otra modalidad de conocimiento, a cualquier otra postura respecto a los otros humanos y de los no humanos. Posición en la cual se propone quedar en su propia protección respecto a una alteridad (de pensarnos y pensar en los otros) que podría hacer tambalear su propia identidad y aquella de los grupos que representa.

29 Strathern Marilyn 1988 The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia. University of California Press, Berkeley; Viveiros de Castro Eduardo 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism «The Journal of the Royal Anthropological Institute», Vol. 4, No. 3 (Sep., 1998), pp. 469-488; Bird-David Nurit 1999 "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. «Current Anthropology», Vol. 40, Supplement, Special Issue: Culture. A Second Chance? pp. S67-S91; Holbraad Martin 2012 Truth beyond doubt: Ifá oracles in Havana. «HAU - Journal of Ethnographic theory» 2 (1), 2012, pp. 81-109.