

APRENDIZAJE EN CONTEXTO DE NUEVA ERA APRENDER CON LOS INDÍGENAS Y SUS PLANTAS DE PODER

Learning in the context of new age. Learning with indigenous people and their power plants

CARLOS ALBERTO STEIL

Universidade Federal de São Paulo/ Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil
steil.carlosalberto@gmail.com

ISABEL CRISTINA DE MOURA CARVALHO

Universidade Federal de São Paulo, Brasil
isacristmoura@gmail.com

FRANCISCO ABRAHÃO GONZAGA

Universidade Federal de Sergipe, Brasil
francisco_a.g@hotmail.com

Traducido del portugués por **ISABEL PEREZ**

Recibido: 9.03.20

Aceptado: 5.10.20

Resumen:

En este texto discutimos, desde cosmovisiones y practicas rituales indígenas accionadas por el movimiento Nueva Era, una experiencia de aprendizaje que cuestiona el saber hegemónico moderno. La reflexión que hacemos tiene como base empírica la etnografía realizada en el *Espacio Holístico Agora* y en el *Sitio Terra Zen*, en contextos de Nueva Era, en la región metropolitana de la ciudad de Porto Alegre, Brasil. En el trabajo de observación de campo pusimos la mirada en los procesos de aprendizaje intercultural por parte de sujetos

SOCIEDAD Y RELIGIÓN N°54, VOL XXX (2020), PP.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Los autores conservan sus derechos

blancos, escolarizados y de clase media, sobre prácticas chamánicas amerindias relacionadas al uso de *plantas de poder*, y a las tradiciones Maya, asociadas al *Sincronário da Paz*. Con base en los datos etnográficos, analizamos las concepciones de aprendizaje que son producidas en ese contexto, con énfasis en la idea de una *educación del cuidado*, donde la maestría se distribuye entre agentes humanos que actúan como guardianes y facilitadores del conocimiento, y no humanos (como las *plantas de poder*). Llamamos la atención sobre el papel de los rituales chamánicos indígenas como mediadores en el aprendizaje.

Palabras claves: Nueva Era, indígenas, aprendizaje, rituales, plantas de poder.

Abstract:

In this text we discuss, from indigenous worldviews and ritual practices, operated by the New Age movement, a learning experience that questions modern hegemonic knowledge. The reflection we make is empirically based on the ethnography performed in the *Espaço Holístico Agora* and in the *Espaço Terra Zen*, in New Age contexts, in the metropolitan region of the city of Porto Alegre, Brazil. In the field observation work, we looked at the processes of intercultural learning, by white, schooled and middleclass subjects, about Amerindian shamanic practices, related to the use of power plants, and Maya traditions, associated with *Sincronário da Paz*. Based on ethnographic data, we analyze the conceptions of learning that are produced in that context, with emphasis on the idea of a care education, where mastery is distributed among human agents, who act as *guardians* and *facilitators* of knowledge, and no humans, like *power plants*. We call attention to the role of indigenous shamanic rituals, as mediators in learning.

Keywords: New Age, Indigenous, Learning, Ritual, *Power plants*.

Partiendo de un extenso trabajo de investigación en campo realizado entre los años 2013 y 2016, vamos a describir uno de los contextos etnográficos de Nueva Era que observamos, donde la cuestión del aprendizaje toma un relieve

significativo¹. En el contexto específico que acompañamos, nuestra mirada estuvo direccionada prioritariamente hacia rituales asociados a las tradiciones indígenas chamánicas y Maya que se entrelazan con prácticas de Nueva Era. Los datos empíricos que recogimos llaman la atención sobre la presencia indígena por medio de objetos, plantas, sustancias y personas que poseen cierto protagonismo en esos contextos. En ese sentido, pretendemos mostrar que forma parte de la visión nueva erística cierta idealización de lo indígena que lo aproxima a la naturaleza y a los ideales ecológicos, en oposición a sujetos modernos. Buscaremos, de esta forma, llamar la atención del lector sobre la presencia indígena que permea tanto los espacios rituales como las redes de sociabilidad que se tejen en el compartir de una espiritualidad y de una ética ecológica que conforman un determinado estilo de vida que se pretende alternativo en relación a la sociedad de consumo. Aunque ya analizamos esta presencia en otra investigación, la cual dio como resultado el artículo sobre la mística Andina (Steil y Sonemann, 2013)², el contexto empírico que analizamos aquí trae nuevos elementos para pensar las conexiones entre tradiciones indígenas y Nueva Era.

Antes de adentrarnos a la etnografía, es necesario aclarar al lector sobre la forma en que este texto se elaboró. El texto resulta de una investigación más amplia titulada “Flujos y trayectorias de objetos religiosos”, coordinada por Carlos Alberto Steil y por Isabel Cristina de Moura Carvalho, donde se integraron esta y otras investigaciones sobre el aprendizaje desde una perspectiva antropológica. El trabajo de observación de campo en los espacios holísticos, que fueron parte del universo empírico de la investigación, fueron realizados, bajo nuestra orientación, por Francisco Abraão Gonzaga, estudiante

-
- 1 En este artículo utilizamos dos expresiones para referirnos a la Nueva Era: el contexto Nueva Era y el movimiento Nueva Era. Esto se debe a que designamos a la Nueva Era en un doble sentido que abarca, por un lado, un movimiento que reúne grupos sociales que tienen en común una espiritualidad que toma distancia de las religiones institucionales en dirección a una mística del self y de la naturaleza; y, por otro lado, un contexto donde esta visión del mundo se hace presente. El contexto Nueva Era incluye y sobrepasa al propio movimiento, difundiéndose para una gnosis que podríamos relacionar al espíritu del tiempo de la pos-modernidad. En este sentido, ambas expresiones utilizadas a lo largo de este artículo designan dos dimensiones de la Nueva Era, las cuales, aunque sean diferentes, se complementan.
 - 2 En el texto sobre la Mística Andina la investigación empírica quedó restringida a un movimiento específico, con una fuerte marca latino-americana y andina.

de iniciación científica. Sin embargo, los informes de campo fueron sistemáticamente discutidos en los grupos de investigación: *Núcleo de Estudios de la Religión* (NER) y *SobreNaturalezas*. Así, los apartes escritos en primera persona hacen referencia a las transcripciones del diario de campo de Francisco y aparecen destacados del cuerpo del texto. Los escritos en tercera persona son reflexiones que resultaron de la interpretación de los datos de campo por los tres autores, en diálogo con los compañeros de los dos grupos de investigación³.

APRENDIZAJE COMO PARTICIPACIÓN EN LA CULTURA

El aprendizaje será comprendido aquí como la participación en una comunidad de prácticas compartidas y situadas. Como reiteramos en otro trabajo reciente, aprender corresponde al compromiso activo que involucra simultáneamente cognición, emoción y corporalidad, y que acontece en el horizonte de un proceso relacional entre sujetos con diferentes niveles de habilidad (Carvalho, Steil y Gonzaga, 2020). Aprender en este juego relacional implica accionar recursos como la observación, la modulación de la atención, la repetición, la imitación, la aprehensión de códigos, gestos y actitudes, en un proceso que no es absolutamente consciente. Se trata de una cadena generativa de ajustes finos entre la observación y el acto de hacer, hasta que la habilidad en cuestión esté incorporada como un *habitus* individual y colectivo. De esta manera, aprender, al mismo tiempo que produce habilidades, también modifica al sujeto y al mundo en un proceso relacional. De ahí su carácter ontológico y simultáneamente ecológico. En esta elección teórico-metodológica nos alineamos con una tradición de pensamiento que puede ser remitida a diversos autores que comprenden el proceso de aprendizaje como actividad compartida, modulada por la cultura, como una trama humana y no humana, donde se entrelazan múltiples formas de vida y estilos de existencia.

Entre estos autores destacamos la contribución de Jean Lave, para quien aprender es parte de la vida cotidiana y acontece en profunda sintonía con la participación y la pertenencia a una comunidad de práctica (Lave, 1988; Lave y Wenger, 1991; Gomes, 2019). En este mismo sentido podemos referirnos a las reflexiones de Ana María Gomes quien ha llamado la atención sobre la

3 Es oportuno enfatizar aquí que este modo de proceder tiene como punto de partida la crítica que se viene haciendo con frecuencia en el campo, a la división entre trabajo de campo y academia, como si fueran universos cerrados (L'Étoile, 2003; Ingold, 2016).

descentralización del aprendizaje de la transmisión de la cultura frente a las cuestiones de los diferentes modos de participación y acceso a las prácticas sociales. Del mismo modo, Gomes nos ayuda a disolver las oposiciones entre educación escolar/no escolarizada, formal/no formal y nos lleva a pensar en un concepto de aprendizaje que está presente en todas las modalidades y formas de aprender (Gomes, Faria y Bergo, 2019; Silva y Gomes, 2015).

Otra autora con quien hemos dialogado es la antropóloga Christina Toren, quien ha estudiado el aprendizaje a partir de contextos etnográficos en las islas Fiyi, destacando la dimensión ontogenética del aprendizaje como constitutiva de una socialidad determinada compartida por un grupo social (Toren, 2012a, 2012b). También en el camino de la comprensión ontológica, resaltamos las contribuciones de Tim Ingold quien toma el aprendizaje como un devenir, donde aprender y ser son la misma cosa. Es decir, el aprendizaje instituye los sujetos y el mundo en una única trama (Ingold, 2016; 2017). Igualmente, en el campo etnográfico destacamos otros dos autores: Alain Pierrot, quien se dedicó al estudio del aprendizaje en comunidades de Senegal, y Chantal Medaets, cuyo trabajo fue desarrollado en comunidades de pescadores en el estado de Pará, en la región del norte de Brasil. Pierrot, a partir de la observación de diseños producidos por niños, acuñó el concepto de “aprendizaje furtivo” (Pierrot, 2015, 2017). Medaets, al observar la relación entre los niños y los adultos en su trabajo de campo, concluye que los niños aprenden a pesar de los adultos. O sea, a un niño no se le enseña intencionalmente y este solo es reconocido como competente en algo cuando *se garante*, es decir, cuando demuestra el dominio de un quehacer (Madaets, 2017, 2020). Se configura así una situación curiosamente antagónica a aquella que naturalizamos: dos adultos enseñándole a los niños por medio de explicaciones, demostraciones repetidas y tolerancia con el desempeño imperfecto.

Estos diferentes aportes etnográficos, aunque referidos a comunidades indígenas o tradicionales, han servido de inspiración para que pensemos el aprendizaje en contextos urbanos de Nueva Era, en los cuales observamos una serie de aprendizajes intrínsecos a la participación de los practicantes en estos. Así, buscamos percibir cómo nuestros interlocutores se vuelven más o menos hábiles en el manejo de los instrumentos, de las hierbas, de los círculos rituales de acuerdo con el grado de inserción y el tiempo de permanencia en las comunidades de práctica de Nueva Era. Es decir, a pesar de la inexistencia de un libro revelado, de doctrinas y dogmas sistematizados, de teologías y ortodoxias instituidas, de liturgias y sacerdotes ordenados, los participantes de

los espacios holísticos aquí descritos aprenden furtivamente, en un devenir ontológico que los vuelve singulares y diferenciados en relación a la socialidad dominante que caracteriza a la clase media urbana moderna y escolarizada. Buscamos, entonces, narrar en este artículo un poco de aquello que aprendimos sobre este proceso de aprendizaje que otorga a los practicantes de los rituales de Nueva Era una dimensión de vida anímica inusual y diferente de la de otros habitantes de la ciudad de Porto Alegre que no participan de estas comunidades de práctica. De esta forma, esperamos explicitar algunos mecanismos pedagógicos de este aprendizaje común a ciertas modulaciones somáticas de valores y creencias, de gestos y sensibilidades que colocan a estos sujetos modernos, urbanos y escolarizados, en una fina sintonía con la naturaleza – sus plantas de poder y sus energías atávicas – y con los guías y maestros de saberes indígenas ancestrales, quienes actúan como conectores de mundos y de cosmologías divergentes.

EL AMBIENTE Y LOS APRENDIZAJES CHAMÁNICOS EN EL ESPACIO HOLÍSTICO AGORA

Francisco: Mayo de 2013. Un miércoles de noche serena en Porto Alegre, comencé mi recorrido de campo. Caminando por un oscuro y silencioso barrio residencial de la zona sur de la ciudad, tuve cierta dificultad en identificar mi destino: El Espacio Holístico Agora. Aparentemente, se trataba de una casa, como sus demás vecinas, sin ninguna identificación externa que señalara lo contrario. Apenas cuando toqué la puerta y me atendieron, pude tener la certeza de que estaba en el lugar correcto. Al cruzar el hall de entrada y alcanzar una pequeña área delimitada, al fondo de la casa se abrió para mí un mundo desconocido de olores, colores, objetos, personas, imágenes y sonidos que contrastaban con la expectativa que se tiene al ser recibido por primera vez en cualquier otra residencia de aquel barrio. El *Espacio Holístico Agora* realiza sus actividades en un salón decorado por bambús, libros, imágenes orientales, instrumentos musicales, yerbas, pulseras, fajas indígenas y un gran número de otros objetos rituales que reposaban en la espera del momento ritual en que se accionarían. Al entrar, me invitaron a componer la rueda y sentarme con otros hombres que fumaban pipa, en la nube de humo producido por las pipas y por el incienso que quemaba en el centro del salón. Entonces, me di cuenta de que yo estaba siendo acogido en un grupo que se reunía semanalmente para hacer estudios sobre en chamanismo y sobre el *Sincronario de la Paz*.

Como podemos observar en el extracto anterior, la inmersión en el espacio denso de los objetos, de las cosas, de los sonidos y de los olores se acompaña de un proceso de aprendizaje en el que a la par con los rituales, se nos presenta

un programa de estudios que tiene por objetivo introducir a los participantes del grupo en las tradiciones: del chamanismo y del Sincronario de la Paz. El chamanismo, o el neo chamanismo, como demostró José Guilherme Magnani, en el contexto urbano de la ciudad de Sao Paulo, se constituye como una de las vertientes principales de la Nueva Era (Magnani, 2000, 2013). Como en los grupos estudiados por Magnani, aquí también hay una evocación de los chamanismos practicados en sociedades indígenas. Esa evocación, sin embargo, no significa una mera transposición de una práctica tradicional para un contexto moderno. Una primera distinción de fondo que se debe hacer es que en el neo chamanismo, practicado en el contexto de grupos urbanos de Nueva Era, la búsqueda de planos no ordinarios de conciencia está potencialmente al alcance de todos, mientras que en las sociedades indígenas, esta posibilidad se restringe a pocos especialistas que pasaron por largos procesos rituales de iniciación. Aunque se puedan considerar los talleres, los cursos, los rituales y las técnicas difundidas en la Nueva Era como sucedáneas de los procesos tradicionales de iniciación chamánica, hay una distancia infranqueable entre esos universos y prácticas.

Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini Cappel propusieron otra manera de distinguir el chamanismo practicado por y para grupos indígenas específicos y el chamanismo urbano, practicado en rituales de Nueva Era, llamando este último “chamanismo de interfaz” (Losonczy y Mesturini Cappel, 2013: 10)⁴. El “chamanismo de interfaz”, según las autoras, se determina por el encuentro entre poblaciones indígenas y blancas, y se caracteriza por una gran plasticidad ritual. La coexistencia de esas dos formas de chamanismo acompaña el proceso de colonización, atravesando históricamente el catolicismo y las religiones de matriz africana en Brasil y en muchos países latinoamericanos, y originando múltiples formas de sincretismos religiosos. Más recientemente, el chamanismo de interfaz adquiere un nuevo impulso con la emergencia del movimiento Nueva Era. Su presencia se puede observar tanto en el uso ritual, practicado en los espacios holísticos que se diseminaron en los centros urbanos, como en su inscripción en prácticas terapéuticas que permean las

4 El concepto de “chamanismo de interfaz” fue apropiado por Elise Capredon a partir de la proposición de Anne-Marie Losonczy y Silvia Mesturini Cappel, en su etnografía sobre los Baniwa, un pueblo indígena del Noreste amazónico cuyos miembros se convirtieron mayoritariamente al cristianismo evangélico a mediados del siglo XX. En el artículo, publicado en *Horizontes antropológicos*, la autora presenta la “pajelança” baniwa como una expresión de lo que sería el “chamanismo de interfaz” (Capredon, 2018)

organizaciones de salud, definiendo políticas integrativas y complementarias (Toniol, 2018).

Otro aspecto para resaltar es que en el *Espacio Holístico Agora* el aprendizaje de la práctica chamánica ocurre en un grupo de estudios, mientras que el aprendizaje en las sociedades indígenas ocurre de forma implícita, de manera que hacerse chaman se deriva de una vocación que se inscribe en la cultura y en la tradición del grupo. Este contraste observado también por Galinier en el contexto mexicano de Nueva Era, lo llevó a establecer una diferenciación entre el *endochamanismo*, vivido y practicado en las comunidades indígenas originarias y el *exochamanismo*, que concierne a las prácticas en las cuales el público es externo a la comunidad nativa, aunque como hace la salvedad el autor: “el chamán pueda ser un indígena, portador de una cosmología o tradición indígena” (Galinier, 2013: 107).

En el mismo sentido, al denominar las prácticas observadas en el contexto urbano de Nueva Era como neo chamánicas, Magnani resalta que su aproximación al chamanismo indígena es de carácter apenas evocativo, una vez que tanto los procesos de adquisición de las técnicas de salida del plano ordinario de consciencia como las cosmologías que acompañan cada uno de estos son enteramente diferentes (Magnani 2013: 87). Así, si en las comunidades originarias el sentido del chamanismo lo dan el mito y la tradición, en el contexto de Nueva Era está abierto a múltiples interpretaciones que se discuten sobre todo en los grupos de estudio. Esas interpretaciones, por lo tanto, están circunscritas en los límites de un campo semántico establecido por la Nueva Era, que les otorga una *gramática generadora de sentidos* que terminan paradójicamente produciendo estándares colectivos compartidos que configuran los chamanismos locales.

La segunda corriente que se estudió en el grupo de estudios del *Espacio Holístico Agora*, a la que se refiere Francisco, es el Sincronario de la Paz. Esta corriente de Nueva Era, inspirada en la tradición Maya, fue creada por José Argüelles, autor del libro *El factor maya* y uno de los ideólogos que propagó internacionalmente el anuncio de la profecía maya sobre los cambios decisivos que ocurrirían en la fecha de diciembre del 2012, la cual marcaría el comienzo de una nueva era (De La Torre y Campechano, 2014). Desde el año 2000, Argüelles comenzó a difundir *La ley del Tiempo* como la referencia para un modo de vivir de acuerdo con el Calendario de las 13 Lunas, con meses de 28 días, que había sido idealizado por los mayas. En la visión de su creador, este calendario sería una cuenta perfecta del tiempo y su adopción evitaría las destrucciones ambientales que amenazan al planeta Tierra. Al ser natural,

armónico, uniforme y ordenado, este calendario debería sustituir el actual calendario gregoriano, percibido como una imposición arbitraria para extender el dominio latino sobre la humanidad⁵. Como observan De La Torre y Campechano, “muchos seguidores de la Nueva Era, sobre todo los que tienen inquietudes ambientalistas y ecofeministas, han adoptado el Calendario de las 13 Lunas, considerando que éste permitiría reestablecer la armonía de los seres humanos con el cosmos y con el ciclo femenino de 28 días” (De La Torre y Campechano, 2014). A su vez, el Calendario no proclama únicamente un estilo de vida, sino también una utopía, una vez que abre la posibilidad de acceso para la humanidad a una nueva consciencia cósmica en armonía con los ciclos del universo.

En el programa de estudios sobre el Sincronario de la Paz, en el Grupo de Estudios del *Espacio Holístico Agora*, están incluidos además de las enseñanzas fundamentales sobre el movimiento, el dominio y la aplicación de la fórmula que permite hacer el cálculo del *kin* de los participantes del grupo. El *kin* es una unidad representativa del Sincronario de la Paz, que atribuye ciertas características a las personas de acuerdo con su fecha de nacimiento, aproximándose a un signo astrológico del sistema zodiacal. Se trata, en verdad, de un complejo sistema en el cual cada *kin* es una unidad compuesta por una frecuencia de luz (*sello*) y una frecuencia de sonido (*tono*). *Sellos* y *tonos* traen un mensaje específico. La asociación entre un *sello* y un *tono* dan origen al *poema del kin*, que desvenda tanto las características vinculadas al sujeto que nació bajo el regimiento de su respectivo *kin* como proporciona instrucciones sobre cómo actuar en el mundo. Estas breves informaciones sobre uno de los recursos de acceso a la identidad personal y de orientación para el accionar cotidiano más difundido por el Calendario Maya dejan transparecer la complejidad del sistema desarrollado exhaustivamente en las obras de Argüelles y de los ideólogos del Movimiento del Sincronario de la Paz.⁶ Sin

5 En la retórica del Sincronario de la Paz, el conteo gregoriano aparece como responsable por una serie de disturbios: de los problemas sociales más generales a las catástrofes ambientales. En suma, el calendario gregoriano sería inadecuado y su sustitución se ve como urgente gracias a los siguientes factores: (a) su artificialidad: gracias a la débil correspondencia con los ciclos naturales y cósmicos; (b) su irregularidad: por tener años (bisiestos) y meses de duración desigual, además de semanas “quebradas”, situadas entre dos meses consecutivos; y (c) el irrespeto a los ciclos lunares, pues el sistema gregoriano opera con un año solar de 365 días, siendo aún irregular (ya que cuenta con los años bisiestos), lo que se agrava aún más por desconsiderar la influencia lunar.

embargo, más allá de las teorías y cálculos, los participantes del *Espacio Holístico Agora* rescatan del Sincronario de la Paz tanto el ideal de reconexión con la naturaleza, la búsqueda del perfeccionamiento interior y la sacralización de lo femenino así como diversos rituales que son recurrentes en sus encuentros, como la *Plegaria de las Siete Direcciones*, que consiste en una oración con referencias a los puntos cardinales, al cielo, a la tierra y al corazón⁷.

En fin, aunque el chamanismo y el Sincronario de la Paz aparezcan como distintos en las clasificaciones de la red de los movimientos que componen la Nueva Era, en la experiencia del *Espacio Holístico Agora* están juntos como líneas que se entrelazan para tejer la espiritualidad que sustenta las creencias y la vida en común de sus seguidores. Las enseñanzas ofrecidas por los dirigentes en el grupo de estudio, con frecuencia enfatizan en las complementariedades entre ellos, en un trabajo constante para establecer correspondencias entre sus discursos, ritos y prácticas.

Francisco: Sin interrumpir la reunión, me incorporaron a la dinámica del grupo. Diego se presentó como *guardián* del *Espacio Holístico Agora*. Luego fue el turno de Alfredo que se presentó como *facilitador* del evento. En el curso de la reunión, Alfredo se mostró una persona bastante experta en las actividades que condujo. Ya en ese primer contacto, fui introducido a una serie de enseñanzas básicas que deben ser incorporadas para pertenecer al grupo. Aprendí con Alfredo que la pipa es más que un simple objeto. Su mediación, en el uso sagrado del tabaco, lo hace un objeto relacional, capaz de integrar a las personas al grupo. Por eso, decía Alfredo, cada uno debe tener cuidado en cuanto al manejo y a las relaciones que entabla con su pipa.

Observamos, en el extracto arriba destacado, otra dimensión del aprendizaje vivido en el *Espacio Holístico Agora*: la del cuidado en relación a los objetos mediadores de lo sagrado. En este caso, el cuidado hacia la pipa que se le pide a los neófitos. O sea, el aprendizaje aquí necesita la mediación de objetos, dispositivos, gestos y ritos por medio de los cuales lo invisible se deje tocar. El

6 Podemos citar aquí dos obras de José Argüelles que tuvieron gran influencia sobre sus seguidores (Argüelles, 1987, 2011) y de uno de sus principales discípulos, John Major Jenkins, (Major Jenkins, 2009).

7 Este ritual está referido aquí, especialmente, porque aparecerá en otros contextos que hacen parte de esta etnografía, apuntando entonces hacia una permeabilidad intensa del Movimiento Sincronario de la Paz en los rituales y prácticas de nuestros interlocutores.

aprendizaje práctico presentado en el grupo no propone una alienación del practicante en relación al mundo material, por el contrario, estamos en presencia de un aprendizaje que valora las mediaciones y que camina en contravía de concepciones que caracterizan el movimiento de abstracción racional y de negación del cuerpo como instrumento de conocimiento.

Guardián y *facilitador* son los términos usados por Diego y por Alfredo para definir sus papeles como maestros en el *Espacio Holístico Agora*. Se observa, aquí, un dislocamiento en relación a los sentidos predominantes de conocimiento y aprendizaje a los que estamos habituados⁸. Diría que la concepción del aprendizaje, aquí accionada por el término *guardián*, nos distancia de una visión de la educación que se remite a la idea de transmisión de un contenido abstracto que debe ser inculcado en la cabeza de alguien. Es deber del *guardián* presentar al neófito la diversidad de cosas, objetos, símbolos, plantas, imágenes, figuras, cuadros, de distintas procedencias culturales que componen el espacio físico del salón. Estamos, por lo tanto, distantes de los ambientes despojados de las aulas que caracterizan el ambiente escolar. Es decir, el papel del *guardián* es, fundamentalmente, el de garantizar que los objetos y símbolos materiales sean mantenidos y estén disponibles como mediadores de la experiencia de lo sagrado. En fin, el neófito es invitado, por el *guardián*, a recorrer, mediante un ejercicio de atención, la profusión de objetos, plantas, animales y cosas que pueden conducirlo a otras dimensiones de lo real.

El *facilitador* también refuerza una concepción de educación que se distancia de la visión moderna racionalista. Al presentarse como *facilitador*, Alfredo está demarcando una concepción de aprendizaje en el que el conocimiento no está de antemano dado, como un contenido objetivo, desvinculado de la vida. Por lo contrario, él emerge en y de la experiencia del aprendiz. El *facilitador*, a diferencia del profesor, no es detentor de un conjunto de conocimiento sistematizado que se separó de la vida al ser transmitido de generación en generación. Si existe conocimiento, es fundamentalmente *performance* y

8 Como nos recuerda Ingold en su artículo *El dédalo y el laberinto*, hay dos raíces etimológicas latinas para la palabra educar. La primera es educare: criar, cultivar, inculcar un estándar de conducta aprobado en conjunto con el conocimiento que lo sustenta. El otro término latino es educere, o sea, ex (fuera) + ducere (llevar). En ese sentido, dice Ingold: “educar es llevar al novicio para el mundo de afuera, en vez de - como es convencional hoy - inculcar el conocimiento en sus mentes” (Ingold, 2015: 23).

experiencia. El *facilitador* no tiene una materia por enseñar ni el neófito tiene un contenido por aprender, pero ambos tienen todo por experimentar y vivenciar.

Francisco: La primera vez que participé, Alfredo insistió en acompañarme personalmente, alertando que mi dosis de rapé había sido preparada con cuidado, para mi iniciación. Al rito del rapé, se siguió una ronda de cantos al ritmo producido por tambores, sonajeros y maracas, también asociados a las tradiciones indígenas. Caí en la cuenta, entonces, de que la mayoría de las canciones hacían referencia a pueblos indígenas, con énfasis para la reverencia a la *pachamama* y a la naturaleza. Otras se cantaban en español, en las cuales aparecían palabras tales como: *tabaquito es medicina* o *tabaco purificador*. En fin, de a poco, me fui dando cuenta de que estaba entrando en un movimiento de espiritualidad con una fuerte perspectiva indígena, practicado por personas blancas, escolarizadas, de clase media, que ocurría en un barrio residencial de una moderna metrópolis brasileña.

Los rituales de Nueva Era que venimos describiendo, como podemos observar por el párrafo anterior, evocan el ideal de una cultura indígena que se materializa en el uso de objetos, símbolos y elementos que evocan un mundo “primitivo” idealizado. En tal evocación, podemos destacar dos recursos relacionados a los sentidos que son accionados para crear un ambiente capaz de establecer una ruptura con lo cotidiano y transponer al sujeto a otra dimensión extraordinaria de la experiencia sensorial. El primero es el olfato que, estimulado por el rapé, conduce al practicante a un estado alterado de consciencia que se expresa mediante una sensación de gran tranquilidad y bienestar⁹. El segundo es la audición, que es estimulada por música y canciones “indígenas”, que hacen referencia a una cultura y una estética ambas asociadas a contextos de pueblos originarios imaginados. Canciones cantadas en idiomas indígenas y en español remiten a un mundo precolombino, que se representa dentro del lente del movimiento Nueva Era como un todo opuesto a la sociedad moderna de consumo.

El uso del español como idioma en las canciones está en consonancia con lo que De La Torre identifica como un proceso de internacionalización de la red

9 El rapé es un polvo hecho generalmente de tabaco y otras yerbas que se mezclan con cáscaras y hojas de árboles molidos y transformados en polvo fino y aromático que se aspira o se sopla por las narinas. Su uso ancestral se encuentra en casi todas las sociedades originarias de las Américas que lo utilizan tanto para fines medicinales como ceremoniales. Hay un registro de su uso desde los primeros escritos de los conquistadores de América en el siglo XV (Bourne, 2003: 5)

neoindígena, que tiene su centro en México, y que tiene dentro de sus principales vectores de difusión el Camino Rojo y el neochamanismo (De La Torre, 2014, 2018). Y si, por un lado, podemos identificar el foco de esta red en México, como lo hace De La Torre, por otro lado también observamos una fuerte presencia de referencias andinas especialmente del Perú. Esto se expresa, por ejemplo, en la recurrencia a la evocación de la *pachamama*, reiterada en el relato etnográfico citado. Una referencia que -como es mencionado en otro artículo- acaba por amalgamar valores ecológicos de preservación ambiental con la espiritualidad indígena. Se trata, como escribí en aquel momento

de un encuentro que no se restringe al nivel discursivo en el que categorías y rituales indígenas se transponen para el contexto religioso moderno, sino que remite a un proceso de indigenización al revés, en el cual conceptos simbólicos y rituales, que poseen significados multivocales con una gran carga histórica y emocional en tradiciones indígenas, son apropiados de forma creativa por personas de las clases medias urbanas (Steil y Sonemann, 2013: 78)

Francisco: Alfredo procuró distinguir, en algunas ocasiones, entre plantas de poder femeninas y plantas de poder masculinas. Las masculinas, como el tabaco y el rapé, estarían relacionadas a un poder de decisión mayor, mientras que las femeninas, como la ayahuasca, se remitirían más a la intuición. Le cabría al individuo el discernimiento de saber usarlas en los momentos adecuados, de acuerdo a sus características intrínsecas. Esa distinción se hizo visible cuando, una noche, debatíamos sobre los distintos tipos de Salvia. En el momento en que ahumábamos una Salvia Blanca, como incienso, Alfredo se refirió a la fuerza de la *Salvia Divinorium*, especie psicoactiva de esa planta. Según Alfredo, esta última no se debería mezclar con tabaco, pues era demasiado femenina. Lo ideal sería primeramente fumar la Salvia y luego el tabaco, considerado el detentor de carácter masculino más definido.

Como muestra Juan Scuro, estas plantas no están referidas solamente al campo de la salud y la religión, sino que poseen también una fuerte connotación pedagógica a partir de la cual se les presenta como “plantas maestras o doctoras”. En una referencia al antropólogo Luis Eduardo Luna, que investigó a los vegetalistas peruanos en los años 1980, Scuro llama la atención sobre la acción pedagógica de las *plantas de poder* como “sujetos no humanos” que enseñan a los humanos en el contexto de religiones ayahuasqueras (Scuro, 2018: 88). Esta agencia pedagógica de las plantas de poder, como podemos constatar por el extracto anterior, también se encuentra presente en el contexto etnográfico que venimos analizando. Y aquí es necesario subrayar que esta agencia no se presenta como un principio genérico, referido a un sujeto universal, sino como matices y diferencias que remiten a un sistema en el cual las plantas adquieren individualidad.

El desplazamiento de las plantas de poder de los contextos de culto ha producido una proliferación significativa de técnicas, estudios y centros que las vienen utilizando con la intención de cura, transformación y tratamiento de adicciones (Loeck, 2014). En ese sentido, un sugestivo artículo titulado *¿De quién es la ayahuasca? Notas sobre la patrimonialización de una bebida “sagrada” amazónica*, Glauber Loures de Assis y Jacqueline Alves Rodrigues, presentan un cuadro intenso de disputas entre distintos sujetos, situados en distintos campos, como el de las religiones ayahuasqueras, del movimiento Nueva Era, de grupos indígenas, de la academia y del Estado alrededor del patrimonio de esta *planta de poder* en Brasil (Assis y Rodrigues, 2017). Esta referencia adquiere importancia aquí, en la medida en que nos remite más allá del contexto etnográfico local, a innumerables controversias que las *plantas de poder* engendran en el espacio público mucho más allá de los contextos de culto o espiritualidad.

SITIO TERRA ZEN E MEDICINAS DE LA SELVA¹⁰

El segundo espacio que vamos a presentar aquí es la *Sitio Terra Zen*. A diferencia del *Espacio Holístico Agora* que, como vimos anteriormente, se ubica en un contexto urbano, la *Sitio Terra Zen* está en zona rural del municipio de Viamão (RS), en la región metropolitana de Porto Alegre. Su presencia en el paisaje es bastante discreta y se confunde con otros terrenos y quintas, propiedad en su mayoría de habitantes de la ciudad que los usan para fines de ocio los fines de semana. Como punto de referencia en el circuito de la Nueva Era, las fincas se suman a los espacios urbanos, referidos anteriormente, como lugares alternativos de prácticas rituales. En el *Sitio Terra Zen* se ofertan cursos y vivencias tales como: talleres de tambor chamánico, temazcales, rituales con plantas de poder y festivales de música new age. Distinto a los espacios holísticos urbanos, que ocupan residencias urbanas, el *Sitio Terra Zen* posee una extensa área arborizada y una estructura que incluye dormitorios, cantina, huertas orgánicas, áreas de reforestación, una casa de rezos, una tienda de temazcal y senderos ecológicos.

Francisco: Llegué al *Sitio Terra Zen* hacia las cuatro de la tarde, en un sábado de clima ameno y de tiempo limpio. Me recibió Dhyán, el *guardián* del espacio, hombre atento de aproximadamente cuarenta años. Dhyán pronto trató de mostrarme la quinta y de presentarme con los demás participantes del evento

10 NdeT: Se optó por no traducir el nombre del lugar, pero *sítio* equivale a quinta o finca de recreo en español, y *terra* es tierra.

que ya habían llegado. Entre ellos había desde jóvenes estudiantes universitarios hasta artesanos y terapeutas holísticos. Algunos indígenas, especialmente los niños, circulaban libremente por el espacio, mientras los mayores se encontraban concentrados en la *casa de rezos* y por allá estuvieron hasta el momento de la ceremonia.

Hasta aquí, el recorrido etnográfico realizado resaltó los espacios y los eventos rituales protagonizados por sujetos blancos de clases medias, donde el *indígena* aparece como una fuerte referencia cultural y espiritual. Saberes, rituales, conceptos, sustancias, *plantas de poder*, símbolos, imágenes, objetos, pipas, adornos, cintas, pulseras, collares, canticos, instrumentos musicales - generalmente asociados a las tradiciones indígenas interamericanas - son accionados, por hombres y mujeres escolarizados, en rituales de cura que se presentan en tanto alternativos y complementares a las medicinas terapéuticas hegemónicas. Al describir el *Sitio Terra Zen*, sin embargo, nuestro enfoque se orienta hacia la presencia física y humana de los indígenas en los rituales. Una presencia que asume el protagonismo y centralidad en la ejecución de los rituales, sumándose a la profusión de objetos y prácticas que habitan el paisaje holístico de la Nueva Era.

Francisco: Luego de la cena, nos encaminamos a la casa de rezos, lugar donde se realizó la ceremonia. Era una casa grande y circular, hecha a base de madera. Alrededor de la gran hoguera centralizada, los participantes se acomodaban libremente sobre el piso, formando un gran círculo. El círculo ya lo delineaban cojines, toallas y cobijas que facilitaban la comodidad, ya que el piso de la casa permitía el contacto directo con la tierra. Estaban presentes cincuenta personas aproximadamente, incluyendo todos los indígenas, los organizadores, dueños del espacio y los demás participantes.

Asociados a culturas originarias, estos indígenas actúan como guías de un camino imaginado de regreso al paraíso perdido. Al mismo tiempo, esa utopía reversa a lo primitivo u originario, establece los parámetros para la crítica a la sociedad capitalista de consumo, que estaría viviendo los estertores del fin del mundo, causado por el uso irresponsable y predatorio de los recursos naturales lo que resulta en el agotamiento del planeta. En el referencial de la cosmología Nueva Era está implícito algún evolucionismo al revés: cuanto más primitivo, mejor. Sin embargo, todos, indígenas y no indígenas, ahora con ayuda de medicinas, estarían implicados en la misión de salvar la selva y el planeta de las “fuerzas del mal” que impregnan las entrañas del sistema capitalista, pensado desde el ámbito de la Nueva Era, no en oposición al socialismo o al comunismo, sino a la preservación de Gaia y de la biodiversidad del planeta Tierra. Como afirma Isabelle Stengers, “en contraste con Gaia, [el capitalismo]

se asocia a un poder de tipo espiritual maléfico, que captura, segmenta y redefine a su servicio dimensiones cada vez más numerosas de aquello que constituye nuestra realidad, nuestras vidas y nuestras prácticas” (Stengers, 2015: 25-26). Así, la lucha contra el capitalismo no tiene como horizonte la instauración del socialismo o la superación de la sociedad de clases, sino la salvación del planeta que, en alguna medida, estaría amenazado por el actuar predatorio de este sistema hacia la naturaleza.

Como testigos vivos de culturas originarias o remanecientes de un pasado que no termina de pasar, algunos indígenas generalmente actuando en el papel de chamanes, obtienen un lugar privilegiado y protagonista en los circuitos de Nueva Era. Se cambia entonces la referencia simbólica del indígena por su presencia tal como “sacerdotes” y conductores de los rituales. Este desplazamiento de los indígenas hacia las ciudades por los circuitos de Nueva Era lo precedió la circulación de las *medicinas de la selva*, principalmente la ayahuasca y el rape, como hemos observado en los espacios y rituales que venimos acompañando¹¹. Afirma Guilherme Meneses, al describir ese desplazamiento, que la salida de los primeros indígenas hacia los centros urbanos de Brasil y en otros países, con el fin principal de conducir rituales, habría ocurrido a principios de este siglo¹². Cita en caso específico de Fabiano Txana Bane, de la etnia *Huni Kui*, de Acre, que salió hacia Rio de Janeiro en 2005, y allí residió por casi una década (Meneses, 2018: 233).

Desde principios de siglo, la presencia de indígenas actuando como chamanes y conduciendo rituales en los que se usan las *medicinas de la selva* en los circuitos urbanos de Nueva Era se ha intensificado, como muestran los investigadores que han acompañado este movimiento (Rose, 2010; Langdon, 2012; Calavia, 2014; Labate y Coutinho, 2014; Coutinho, 2016; Oliveira, 2018; Scuro, 2018; Capedron, 2018). Con relación al ritual que ocurre en el *Sítio*

11 Dentro del universo simbólico de la Nueva Era, la categoría *medicinas de la selva* se refiere al uso de plantas con propiedades psicoactivas, pero también se puede entender para una amplia gama de elementos, circunstancias, sentimientos o incluso personas. Según Aline Oliveira, “su uso hace alusión a una terapéutica en la que la “cura” implica intencionalidades de seres, “fuerzas” y la circulación de “energías” en oposición a las premisas de una medicina convencional (biomédica, alopática u “occidental”) que parte de una división cuerpo/mente/espíritu (Oliveira, 2018: 189).

12 Los *Huni Kui* son un pueblo que habla el idioma *hãtxa kui*, perteneciente a la familia lingüística *pano*, y habitan territorios en Brasil y en Perú.

Terra Zen, que narramos a continuación, es necesario anticipar que fue presidido por un chamán (payé) guaraní, que se desplazó de Florianópolis a Porto Alegre, con un grupo de veinte indígenas de su aldea. La relación de los Guaraní con las *medicinas de la selva* es reciente, como muestran Isabel de Rose y Jean Langdon, en el artículo titulado *Diálogos (neo)chamánicos: encuentros entre los Guaraní y la ayahuasca* (2010). En ese artículo, ellas sitúan la introducción del uso de la ayahuasca por los Guaraní al inicio de los años 2000, a partir del encuentro de un indígena, internado en el hospital de la red pública de salud, con un médico ligado a la Nueva Era (Rose y Langdon, 2010: 95-96). Lejos entonces de remitirse a una práctica originaria de los Guaraní, las autoras muestran que la inscripción de las *medicinas de la selva* en la tradición de esa etnia resultó de la interacción que se dio a partir de ese encuentro y de la extensa red de instituciones gubernamentales y no gubernamentales que, a través de programas y proyectos sociales dirigidos a poblaciones indígenas, especialmente en el área de la salud, facilitaron y promovieron el tránsito de las *medicinas de la selva* y los chamanes guaraní en los grupos urbanos de Nueva Era en el sur de Brasil.

La acogida de estos chamanes responde a una demanda de los grupos urbanos de Nueva Era de incorporar, en su prácticas y rituales de cura, las *medicinas de la selva*, que se suman a aquellas asociadas a las tradiciones indígenas norteamericana, mesoamericanas y andina, que eran predominantes en los grupos que venimos acompañando (Steil y Sonemann, 2013). Por otro lado, en un movimiento contrario, la incorporación de las *medicinas de la selva* en la cosmología Guaraní, así como el tránsito de sus chamanes por los circuitos urbanos de Nueva Era, estableció una nueva interfaz entre estos indígenas y la sociedad inclusiva, que antes se restringía a la mediación de proyectos sociales y de los programas gubernamentales como instrumentos de cambio en las aldeas o vías de acceso a políticas públicas. Considerando que el desplazamiento es algo esencial al chamanismo, entendemos que sea pertinente establecer una relación entre las experiencias con alteridades humanas y no humanas de estos chamanes junto a sus comunidades y el reconocimiento y la legitimación que se les confiere, por los seguidores de la Nueva Era, para que actúen como conductores de sus rituales.

Francisco: Los buscadores espirituales más experimentados, no indígenas, trataron de persuadirme a “dejarme guiar por el vegetal”, o sea, aceptar y aprender con todas las situaciones y sentimientos que las plantas, de por sí, provocan. Como relató Juárez: “si te tienes que reír, ríete como loco; si tienes que llorar, llora todo lo que tengas que llorar; si hay que vomitar, bota todo lo que tengas de malo. Despejar las oscuridades hace bien para la experiencia”.

Estos buscadores destacaron mi privilegio al “probar desde la fuente”. O sea, por realizar mi primera experiencia con estas plantas directamente con los indígenas, en este caso, considerados como representantes más próximos y más auténticos de la “raíz” de estas prácticas.

La conducción del ritual por un payé guaraní le suma a los tés un sentido de autenticidad que no se observa cuando el ritual es conducido por uno de los guardianes blancos, en los espacios urbanos. Esta búsqueda por la autenticidad de los sujetos modernos de clase media, seguidores de la Nueva Era, transforma al indígena en el eslabón perdido de su conexión con la naturaleza, que se habría perdido con el avance del proceso civilizador. Por otro lado, el uso de la ayahuasca en el *Sitio Terra Zen* difiere significativamente de su uso en el contexto de las religiones ayahuasqueras de corte cristiano, con fuerte influencia de la umbanda, como Santo Daime, la Barquita o la Unión del Vegetal. Aunque algunos grupos indígenas reivindiquen la propiedad intelectual de la ayahuasca, hay un cierto consenso entre los estudiosos de que es indisoluble del proceso de apropiación que hicieron los caucheros de la selva, así como la amplia difusión que alcanza por medio de las religiones ayahuasqueras esparcidas por Brasil y del mundo. El vasto uso social y religioso de la ayahuasca abarca diferentes grupos sociales, incluyendo desde los indígenas amazónicos, que reivindicán la propiedad originaria del té, a los sujetos urbanos de clase media, distribuidos en Brasil y en distintos países de las Américas y de Europa que lo toman en rituales de Nueva Era.

Francisco: Hacia las ocho de la noche fue anunciada la primera etapa de la ceremonia: se repartió el tabaco a quien quería fumarlo, mientras que quien no quería podría ofrecerlo al fuego sagrado en forma de rezo. Después de una verdadera nube de humo que tomó el espacio, por la concentración del tabaco, un líder guaraní hizo un breve discurso y repartió el té de san pedro, pasando por todos en el círculo. Luego el mismo procedimiento con el té de ayahuasca, que también se le repartió a todos. La ceremonia fue, entonces, conducida por un payé Mbyá-Guaraní, que se desplazó de su aldea, en Biguaçu, Santa Catarina, hasta la quinta, junto a otros veinte indígenas de su etnia.

Entonces, el ritual tuvo como centro el uso de las sustancias psicoactivas, suministradas por el chamán indígena: la ayahuasca y el *san pedro*. Como se sabe, la elaboración de la ayahuasca se hace cocinando una liana, llamada Mariri (*Banisteriopsis Caapi*), con las hojas de la Chacruna (*Psicotria Viridis*). Ya el té de *san pedro* es una bebida preparada con el cactus *san pedro* o *wachuma*, cuyo principio activo es la mezcalina (Labate, 2004). El tabaco, considerado *medicina sagrada*, se empleó constantemente y no solo en periodos específicos como este, sino libremente durante todo el encuentro. Se

fuma en cigarrillos de paja y, especialmente, en pipas como el *petynguá* vendido por los Guaraní. En forma de rapé, mezclado con sustancias psicoactivas, se aplicaba con ayuda del tubo aspirador. Mientras el histórico uso ritual del *san pedro* se remite a los pueblos indígenas andinos, el uso de la ayahuasca se asocia a la tradición de los pueblos amazónicos. Sin embargo, a pesar del hecho de que estos tés no pertenezcan a la tradición guaraní, y que hayan sido, como vimos, apenas recientemente incorporados a los rituales chamánicos de esta etnia, no observamos ningún cuestionamiento, de parte de los sujetos escolarizados de clase media que participaban del evento, sobre la legitimidad de los sacerdotes indígenas que los administran. Lo que nos lleva a pensar que la relación que se establece entre indígenas y no indígenas, en estos contextos de Nueva Era, está marcada por una perspectiva homogeneizadora del indígena, la cual, a su vez, disuelve diferencias situándolo en un “no lugar”. Es decir, el indígena que conduce el ritual no se ve a partir de una identidad étnica específica, sino como un indígena genérico, que tiene su lugar y papel definido desde la cosmología de la Nueva Era. Por otro lado, hay que decir que se instaura en ese espacio de relaciones un juego de doble vía, marcado por silencios y malentendidos que se vuelven convenientes para ambos.

Francisco: Lenta y gradualmente, los cantos pasaron a ser recitados por los indígenas, que los entonaban con mucho vigor y armonía musical, dando la impresión de que había un coro más grande. Guitarra, maracas y tambores compusieron el grupo instrumental, siendo estos últimos tocados por el que los tuviera y quisiera hacerlo. Los cantos se entonaron en guaraní, oscilando entre momentos de gran fervor y momentos más tranquilos. De igual forma, los demás participantes acompañaban los cantos, se sentaban, formaban rondas y bailaban libremente a lo largo de la ceremonia. Luego de un largo periodo de cantos y rondas de baile hubo una pausa breve. El ritual se retomó con la segunda y última dosis de ayahuasca de la ceremonia. La misma dinámica anterior siguió hasta eso de las cinco de la mañana, cuando un indígena anciano asumió la conducción de los cantos, para la inmensa alegría y entusiasmo de los participantes.

Como se puede inferir, los rituales que aquí suceden son rituales direccionados a los blancos que, aunque se consideren amigos de los indígenas, son en verdad aliados que los contratan para que presten un servicio específico de naturaleza espiritual. Son entonces rituales hechos para un público externo a la comunidad guaraní que responden a un estándar puesto por una cosmología Nueva Era. Esa externalidad, sin embargo, como argumentan Calvia Sáez y Arisi, no hace de estos rituales algo inauténtico, ya que estos ocupan un lugar central en la relación de los indígenas con los blancos justamente porque

operan “un estándar tradicional de captura y absorción de elementos externos” (Calavia y Arisi, 2013: 205). Además, como escribe Aline Ferreira Oliveira, este movimiento de puesta en escena, al volverse hacia el exterior, tiene un efecto looping, apuntando a un proceso simultáneo entre lo que podría ser la “retomada de la cultura” y la presentación de la cultura (Oliveira, 2018: 171). Por otro lado, como afirma Manuela Carneiro da Cunha, estos sujetos “tienen conciencia sobre cómo los clasifican y esa conciencia tiene efectos propios [...] en el que se empiezan a comportar de modo estereotipado, como es esperado que lo hagan” (Carneiro da Cunha, 2009: 363). Aún, según la autora, “esa reflexividad tiene el efecto dinámico sobre lo que refleja (la cultura) y las propias categorías de metadiscurso (la “cultura”) una vez que operan como categorías de ida y vuelta (Carneiro da Cunha, 2009: 311)¹³.

Tal vez, más que en los contextos religiosos en el que el indígena ocupa un lugar destacado – como en la Umbanda o en el Santo Daime – se observa aquí una preocupación doble por incluir al indígena como mediador de lo sagrado en los rituales¹⁴. No se trata, entonces, apenas de evocar un indígena mítico, símbolo de un estado primordial de armonía entre el ser humanos y la naturaleza, sino de darles, en cuanto sujetos reales, un lugar protagonista como sacerdotes y dispensadores de bienes simbólicos y de salud. Como observa Meneses, al verse como mediadores entre la selva y el “bosque de piedra”, los

13 En la perspectiva de Manuela Carneiro da Cunha, *cultura* y “*cultura*” (cultura y cultura entre comillas) se deben tomar como categorías distintas. Mientras la “cultura sin comillas” se refiere a la idea de una red de costumbres y significaciones, en la que todos los colectivos humanos están inmersos, la “cultura entre comillas” habla del uso político que los indígenas y las sociedades periféricas hacen de esta categoría para reivindicar derechos de propiedad sobre determinados bienes simbólicos o de mercado. Para elucidar la diferencia de esos términos, la autora trae como ejemplo el discurso sobre el Honi y la cuestión de la propiedad intelectual sobre el *kampó*, que resulta del efecto *looping*, en el cual un fenómeno de adaptación de un pueblo a un principio de valor humano, que le fue predicado o inculcado, se acciona para legitimar un derecho de propiedad sobre una determinada práctica social.

14 Como afirman Labate y Coutinho, los usos indígenas de la ayahuasca, a su vez, están cada vez más conectados con los usos religiosos urbanos. Independientemente de la fuerte presencia del Santo Daime y de la União do Vegetal, las prácticas ayahuasqueras indígenas poseen legitimidad propia en el campo y se sostienen a sí mismas desde el discurso de defensa de la diversidad cultural y de las minorías étnicas (Labate y Coutinho, 2014: 244).

payes han asumido una misión profética, “llevando la cura de la selva a la ciudad, por medio de las medicinas” (Meneses, 2018: 249). Esa misión primordial, que aparece en distintos discursos oficiales de los líderes indígenas, encuentra una fuerte conexión con la cosmología Nueva Era, la cual como hemos visto, transmite la imagen del indígena como ser “sabio” y “puro”. En esa perspectiva, los indígenas serían, por excelencia, los mensajeros espirituales de una tradición ancestral que propiciaría una conexión más verdadera con la naturaleza curando a los individuos de los males del cuerpo y del alma, y al planeta de los “males del desarrollo”.

Francisco: El anciano realizó tres bendiciones especiales, siendo que la primera fue en mí. La bendición duró alrededor de treinta minutos, en los cuales estuve sentado sin camisa frente a la fogata. El experimentado líder espiritual utilizó algunas técnicas de masaje y de energización en mi cuerpo, al tiempo que me soplaban florales y humo de tabaco. Además, presionó algunos músculos de mi estómago, como en un esfuerzo de materializar algo, para luego arrojarlo hacia la fogata. Al terminar la sesión, busqué un lugar para acostarme. Bajo el ruido fuerte de la lluvia, me dormí en un sueño liviano, acompañado de muchos *buscadores espirituales* que ya dormían. Al despertar, ya había amanecido y el clima era de fin de ceremonia. Muchos se dispersaban hacia el comedor, otros permanecían acostados en el piso. Se compartían frutas adentro de la *casa de rezos*. Algunos, no indígenas, todavía se aplicaban sananga en los ojos y rapé en las narinas. Dejé la *casa de rezos* y me dirigí al comedor, donde ya servían el desayuno. Desde ese momento, todos relataban con euforia sus experiencias espirituales.

La descripción de la experiencia de Francisco nos remite a un horizonte más amplio en que rituales indígenas, centrados en la materialidad del mal, conviven con técnicas de masajes y uso de florales, que asociaríamos en un principio a formas terapéuticas de la Nueva Era. Lo que nos lleva a pensar que sí estamos frente a un pluralismo ontológico que incorpora la diversidad de modos de vida que rebosa la diversidad religiosa. Es decir, ya no se trata de una disputa por la verdadera religión, como ocurre en el régimen de las religiones denominacionales sino, como propone Isabelle Stengers, de una diversidad cosmopolítica en la que varios mundos coexisten (Stengers, 2007). Y, en el contexto específico que estamos describiendo, podemos ver al anciano indígena, que preside el ritual como un mediador que conecta la “selva” con el “mundo del blanco” (o “la sociedad”) mediante los rituales y las medicinas. Como propone Meneses, en consonancia con el pensamiento de Stengers y Latour, “las medicinas de la selva actúan aquí como tecnologías de conectividad, o sea, como actantes que operan conexiones entre mundos, sin los cuales no hay comunicación posible” (Meneses, 2018: 255).

La Nueva Era, al incorporar a los indígenas en su práctica ritual, crea un lugar propicio para la convivencia y la articulación entre regímenes resilientes e intraducibles de relación con lo sagrado. Al mismo tiempo, cuestiona la “cultura occidental” a la cual pertenecen las religiones eclesiales que, al situar a Dios fuera del mundo, perdieron su conexión con lo sagrado presente en las fuerzas inmanentes de la naturaleza. Surge, entonces, el indígena como el eslabón capaz de reconectar el sujeto moderno y urbano con la naturaleza. Y es, justamente, en esa frontera entre cosmologías, provocada por la Nueva Era, donde la creatividad y la disonancia de rituales se hacen posibles. Así, es este entre-lugar en el cual la arbitrariedad y la inventiva afloran sin los amarres de las tradiciones y las ortodoxias, el que posibilita la tesitura de una vasta trama de vínculos entre las fuerzas de la naturaleza y la corporeidad humana.

CONCLUSIÓN

Este artículo, como se observa, tuvo como base empírica el trabajo de campo con participantes del *Espacio Holístico Ágora* y en el *Sitio Tierra Zen*. La línea que buscamos seguir fue la del diálogo de saberes y los intercambios culturales y espirituales entre personas de clase media escolarizadas y urbanas y tradiciones indígenas mesoamericanas y amerindias que ocurren en esos sitios. En ese sentido, destacamos, en el *Espacio Holístico Agora*, el contraste entre el chamanismo, practicado en contextos indígenas específicos, y el neochamanismo, practicado en contextos urbanos de Nueva Era. Al mismo tiempo, buscamos mostrar las diferencias entre el aprendizaje del chamanismo en cada uno de esos contextos. Siendo así, mientras que en el primero se deviene chamán por un proceso iniciático, restringido a pocos, en el segundo es algo aprendido mediante el estudio y está al alcance de todos los participantes del grupo.

El segundo movimiento que destacamos en el contexto urbano del *Espacio Holístico Agora* fue la referencia reiterada al Sincronario de la Paz en los rituales y en las enseñanzas de los *guardianes* y *facilitadores*, asociando la Nueva Era a una tradición mesoamericana de origen Maya. Además, buscamos mostrar cómo un conocimiento milenario es apropiado por sujetos modernos como una forma de contraponer la hegemonía cultural y política que se impuso con la conquista de América por los europeos. El complejo sistema de conteo del tiempo, propuesto por el Sincronario de la Paz, surge entonces como una alternativa a las instituciones dominantes y un camino para la superación de la crisis producida por la dominación cristiano-occidental sobre el mundo.

Al discurrir sobre los sentidos de los términos *guardianes* y *facilitadores*, usados por los participantes del *Espacio Holístico Agora* para denominar a sus maestros, buscamos trazar algunos marcadores que diferencian la pedagogía subyacente a la práctica vivida en ese espacio, de la que es practicada en ambientes formales de enseñanza. Entre esos marcadores, sobresale el papel del cuerpo y de los objetos como mediadores del conocimiento, así como el de las *plantas de poder*, que se ven como maestras por excelencia. Así, si los objetos conducen a la proposición de una pedagogía del cuidado, las *plantas de poder* conducen a un movimiento de superación de los límites estrechos de la razón.

En contraste con la presencia urbana de la Nueva Era, el *Sitio Terra Zen* nos pone en contacto con la experiencia de sujetos urbanos de clase media que se desplazan a la ruralidad, en la periferia metropolitana de Porto Alegre, para un retiro de fin de semana, donde cuentan con la mediación espiritual de un chamán indígena acompañado por algunos de sus compañeros de aldea. Seguimos los rituales de cura suministrados por el chamán indígena ad hoc, e hicimos una inmersión en un ambiente marcado por los indicadores de una relación armoniosa con la naturaleza. Un distanciamiento espacial de la ciudad, símbolo de la sociedad de consumo, que apunta a la posibilidad y el sueño de una vida simple, en contacto directo con la tierra y en su estado natural.

Destacamos, en oposición a la presencia simbólica de los indígenas en el *Espacio Holístico Agora*, la presencia física y humana de los indígenas y sus actuaciones, donde sobresale el uso ritual de las sustancias enteógenas. Guías espirituales en viajes y migraciones chamánicas vividas por sujetos blancos y escolarizados, los sacerdotes indígenas también actúan como mediadores de salud, que toma en estos contextos un sentido que trasciende el cuerpo individual, abarcando tanto los humanos como el ambiente que los circunda. Pero, también, guías en el camino en busca de una utopía reversa, de retorno a la naturaleza y a lo primitivo, como alternativas a la sociedad capitalista de consumo. Observamos, entonces, una crítica de nuestros interlocutores al *statu quo* que se expresa mediante la práctica ecológicamente orientada, que se configura en la vivencia de estos encuentros en el *Sitio Terra Zen* y que posibilita el contacto con la naturaleza.

Por fin, remarcamos el papel de los chamanes en los rituales de Nueva Era como mediadores de curas y de salud donde, por su condición indígena, surgen como los legítimos dispensadores de las medicinas de la selva. Y, ejerciendo este papel, se convierten en conectores entre mundos distintos que permanecerían distantes y paralelos. Así, las plantas de poder y sus derivados se

inscriben en el campo de las tecnologías de conectividad, estableciendo puentes de comunicación entre las cosmopolíticas modernas y capitalistas y aquellas que se mantienen resilientes en la práctica de reinención y en la difusión de sus saberes y conocimientos tradicionales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Argüelles, J. (1987). *El Factor Maya: un camino más allá de la tecnología*. México: Ediluz.
- Argüelles, J. (2011). *Sincronário x Calendário e o Futuro da Civilização*. Brasil: Sincronário da paz.
- Assis, G. L. y Rodrigues, J. A. (2017). De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma 'bebida sagrada' amazônica. *Religião & Sociedade*, 37(3), 46-70.
- Bourne, E. (2003) [1906]. *Columbus, Ramon Pane, and the Beginnings of American Anthropology*. Nueva York: Kessinger Publishing.
- Calavia, O. S. y Arisi, B. (2013). La extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana*, 43(1), 423-452.
- Calavia, O. S. (2014). Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca". *Ilha Revista de Antropologia* 16(1), 7-40. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2014v16n1p7>.
- Capredon, E. (2018). Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro - Amazonas). *Horizontes Antropológicos*, 24(51), 105-34.
- Carvalho, I.C.M.; Steil, C. A. y Gonzaga, F. A. (2020). Learning from a more-than-human perspective. Plants as teachers. *The Journal of Environmental Education*, 51(2), 144-155.
- Coutinho, T. (2016). Forest shamanism in the city: the Kaxinawá example. *Sociologia & Antropologia*, 6(1), 159-79. <https://doi.org/10.1590/2238-38752016v617>.
- Cunha, M. C. da. (2009). *Cultura com aspas: e outros ensaios*. São Paulo, SP: Cosac Naify.
- De La Torre, R. (2014). Los newagers: El efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião & Sociedade*, 34(2), 3-64.
- De La Torre, R. (2018). Vectores de transnacionalización de la neomexinidad. En Steil, C. A., De La Torre, R. y Toniol (Eds.), *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva*

- Era entre México y Brasil* (271-298). Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- De La Torre, R. y Campechano, L. (2014). Apocalipsis Maya: una creencia posmoderna en la era de la información. *Revista Brasileira de História das Religiões*, 7(20), 35-57.
- Galinier, J. (2013). Endo e exochamanismo en México. Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica. En De la Torre, R., Zúñiga, C. y Huet N. J. (Coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (105-116). Guadalajara: Casa Chata.
- Gomes, A. M. R.; Faria, E. L.; Bergo, R. S. (2019). Aprendizagem na/da etnografia: reflexões conceitual-metodológicas a partir de dois casos bem brasileiros. *Revista da FAEBA - Educação e Contemporaneidade*, 28(56), 116-135 <http://dx.doi.org/10.21879/faeaba2358-0194.2019.v28.n56.p116-135>
- Gomes, A. (2019). Learning together. New challenges and ethnographic scenarios. En Lave, J. *Learning and everyday live. Access, participation and changing practice* (158-169). Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (2015). O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção". *Horizontes Antropológicos*, 21(44), 21-36. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>.
- Ingold, T. (2016). Chega de etnografia! A educação da atenção como propósito da antropologia. *Educação*, 39(3), 404-411.
- Ingold, T. (2017). *Anthropology and/as education: anthropology, art, architecture and design*. Abingdon, Oxon; Nueva York: Routledge.
- Jenkins, J. M. (2009). *Maya cosmogénesis*. Nuevo México: Bear & Company.
- L'Estoile, B. (2003). O arquivo total da humanidade: utopia enciclopédica e divisão do trabalho na etnologia francesa. *Horizontes Antropológicos*, 9(20), 265-302.
- Labate, B. C. y Coutinho, T. (2014). O meu avô deu a ayahuasca para o Mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil. *Revista de Antropologia*, 57(2), 215-250.
- Labate, B. C. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado
- Langdon, E. J. (2012). Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: Uma análise comparativa. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 17(1), 62-84.
- Lave, J. (1988). *Cognition in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lave, J. y Wenger, E. (1991). *Situated learning: legitimate peripheral participation*. Nueva York: Cambridge University Press.

- Loeck, J. F. (2014). A dependência química e seus cuidados: antropologia de políticas públicas e de experiências de indivíduos em situação terapêutica na cidade de Porto Alegre, RS. Tese, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/107897>
- Losonczy, A-M. y Mesturini Cappelletti S. (2013). Introduction au dossier Chamanismes en mouvement. *Civilizations*, 6(2), 7-18.
- Magnani, J. G. C. (2000). *O Brasil da nova era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Magnani, J. G. C. (2013). El movimiento new age y el chamanismo urbano en Brasil. En De La Torre, R., Zúñiga, C. y Huet Nahayeilli Juárez (Coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age* (105-116). Guadalajara: Casa Chata.
- Madaets, C. (2017). Apprentissages des enfants confiés: contrôle émotionnel et expérience de la soumission. En Pierrot, A., Carvalho, I.C. y Medaets, C. (Dir.), *Domination et apprentissage: Anthropologie des formes de la transmission culturelle* (145-158). Paris: Hermann Éditeurs.
- Medaets, C. (2020) "Tu garante?". *Aprendizagem às margens do Tapajós*. Porto Alegre: UFRGS Editora (Coleção Entremeios).
- Meneses, G. P. (2018). Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos. *Horizontes Antropológicos* 24(51), 229-258.
- Oliveira, A. (2018). Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin. *Horizontes Antropológicos*, 24(51), 167-201. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000200007>.
- Pierrot, A. (2015). Aprendizagem e representação. Os antropólogos e as aprendizagens. *Horizontes Antropológicos*, 21(44), 49-80.
- Rose, I. S. y Langdon, J. E. (2010). Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. *Tellus*, 10(18), 83-113.
- Rose, I. S. (2010), *Tata endy rekoe - Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Florianópolis: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC.
- Scuro, J. (2018). Plantas sagradas en Brasil: entre o neochamanismo y religión y entre nacionalización y transnacionalización de identidades/alteridades. En Steil, C. A., De La Torre, R. y Toniol, R. (Coords.), *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (85-113). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social- CIESAS.
- Silva, R. C. da y Gomes, A. M. R. (2015). Learning, body and territory among indigenous Xakriabá boys. *Horizontes Antropológicos*, 21(44), 173-200
- Steil, C. A. y Sonemann, R. (2013). Apropriações indígenas pela Nova Era: a Mística Andina no Brasil. *Religião & Sociedade* 33(2), 78-101.

- Stengers, I. (2015). *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo : Cosac Naify.
- Stengers, I. (2007). La proposition cosmopolitique. En Lolive, J.; Soubeyran, O. (Eds.), *L'émergence des cosmopolitiques* (45-68). Paris: La Découverte.
- Toniol, R. (2018). *Do Espírito na saúde: Oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. São Paulo: LiberArs.
- Toren, C. (2012a). Learning as a microhistorical process. En Jarvis, P. y Watts, M. (Eds.), *The Learning Handbook* (402-410). [S.]: Routledge.
- Toren, C. (2012b). Antropologia e psicologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 27(80), 21-36. <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092012000300002>