

ANTHROPOLOGY

El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos

Alberto Del Campo Tejedor

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, ES
acamtej@upo.es

Los resultados de una etnografía multisituada desarrollada en 2015 y 2016 entre los saraguros, indígenas del Ecuador, permiten describir nueve factores que intervienen, con paradójicas relaciones, en el turismo místico andino. El neoincaismo esencialista, la concepción de una naturaleza prístina con lugares *energéticos*, el auge de la medicina ancestral, la idealización de lo comunitario como opuesto al estilo de vida occidental, el reconocimiento institucional de la interculturalidad y las culturas de los pueblos originarios, la ampliación internacional de las redes de la galaxia neoindia, el sincretismo *new age*, el capital cultural de los *yachaks* y la posibilidad de mercantilizar lo espiritual bajo formatos de *fast rituals* muestran la multidimensionalidad de un tipo de turismo que escapa a su simple categorización como auténtico o simulacro, y nos hace comprender —a la luz de un fenómeno *glocal*— el lugar en el mundo que ocupan actualmente muchos grupos indígenas en Latinoamérica.

The results of a multisited ethnography developed between 2015 and 2016 among the Saraguros indigenous group of Ecuador allow for the description of nine factors that intervene, paradoxically, in Andean mystical tourism. Essentialist “neo-Incaism,” the concept of pristine nature with “energetic” places, the rise of the ancestral medicine, the idealization of the community as opposite the Western way of life, the institutional recognition of the interculturality and indigenous cultures, the international growth of a “neo-Indian” network, New Age syncretism, the cultural capital of *yachaks* (shamans), and the possibility of marketing the spiritual in a “fast ritual” format, all these show the multidimensionality of a tourism that eludes a simple categorization as authentic or simulacrum to help us understand—in light of the “glocal” phenomenon—the place in the world that many indigenous groups in Latin America currently occupy.

Desde la llamada “misión cultural indígena a los Estados Unidos”, en 1949, Ecuador viene promocionando un turismo que tiene al mundo indígena como uno de sus principales atractivos (Prieto 2011). Después de unos tímidos comienzos, que posicionaron a Galápagos y a Otavalo como principales destinos, la afluencia de visitantes extranjeros pasó de 350.000 en 1990 a 900.000 en el año 2009, superando el millón y medio en 2015 (INEC).¹ Tras el auge del ecoturismo y el etnoturismo, surge en los últimos años un interés por el turismo místico, entendiendo por tal el viaje con el propósito de experimentar una vivencia espiritualmente honda, en muchos casos individualizada, mediada por chamanes, curanderos y otros tipos de guías espirituales, capaces de utilizar ciertas sustancias y energías para sanar, conectarse con planos ontológicos no accesibles a través de los meros sentidos e incluso transportar al turista hacia lugares insondables.

Algunos estudios iniciales en los años 90 (Pilares 1992; de Rios 1994) han dado paso a un creciente interés académico, especialmente en relación a México y, sobre todo, Perú, analizando singularmente el turismo místico neoincaico en torno a Cuzco (Flores Ochoa y van den Bergue 1999; Owen 2006; Hill 2007; Galinier y Molinié 2013) y el turismo chamánico amazónico (Owen 2006; Kavenská y Simonová 2015). En Ecuador,

¹ La página de INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) se encuentra en <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/institucional/home/>.

el turismo místico ha recibido escasa atención académica, aunque hay algunos pocos estudios centrados en el contraste entre viejos y “nuevos” chamanes, surgidos al calor de formas mercantilizadas de chamanismo amazónico (Hermida 2009; Davidov 2010).

Este artículo es fruto de una investigación etnográfica multisituada (Marcus 1995) sobre el turismo místico entre los saraguros, indígenas del sur de Ecuador.² Después de un primer acercamiento al tema en una investigación colectiva sobre el turismo comunitario (Ruiz-Ballesteros y Solís 2007), llevé a cabo un trabajo de campo de nueve meses, entre 2015 y 2016, con el objeto de conocer los factores que explican el auge del turismo místico en los Andes ecuatorianos. Además de la observación participante, compartiendo la experiencia turística con anfitriones (indígenas) y huéspedes (mayoritariamente extranjeros), llevé a cabo 107 entrevistas semiestructuradas y nueve foros de debate. Me interesaron especialmente las prácticas y discursos de los *yachaks*, nombre que los saraguros, como otros indígenas de Ecuador, dan al curandero y guía espiritual andino.³

Consciente de la pluridimensionalidad del turismo místico andino (Galinier y Molinié 2013), mi intención fue explorar con los propios protagonistas los diferentes factores que se tejen en un hecho social complejo, abordando sus relaciones, retroalimentaciones y contradicciones. El enfoque es deudor de la antropología de la complejidad, inspirada en Edgar Morin (1994, 2000), que ya he aplicado en otras etnografías del turismo (Del Campo 2007, 2009). La visión del filósofo francés, como ocurre con otros paradigmas de la complejidad utilizados en el estudio del turismo (Serrano-Barquín et al. 2012), parte de la necesidad de superar los análisis que consideran fragmentariamente los elementos que concurren en un contexto sociocultural predefinido, sustituyéndolos por una visión más abierta, dinámica y sistémica, que pone énfasis en la interdependencia de los diversos elementos en un sistema que se define a lo largo de la investigación en conjunción con los diferentes actores involucrados. Particularmente, el paradigma de la complejidad ha resultado ser singularmente útil con los saraguros, los cuales, como otros grupos indígenas, están acostumbrados a un tipo de pensamiento relacional, habida cuenta, como ha escrito Estermann (2015, 107), de que en la ontología andina, la relación no es un accidente de las cosas, sino la verdadera substancia de la realidad: “Lo que la ontología occidental llama ‘ente’ (‘substancia’ en sentido aristotélico), para la racionalidad andina es un ‘nudo’ de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional. Una piedra (*rumi*), por ejemplo, no es simplemente un ‘ente’ separado y existente en sí mismo, sino el ‘punto de concentración’ de ciertas relaciones de ‘fuerza’ y ‘energía’”. Así, para construir el conocimiento dialógico y críticamente con los sujetos estudiados, he considerado no solo el moriniano principio sistémico u organizativo, que me insta a conocer el todo y no solo las partes, sino también el principio holográfico que sugiere que el todo está en las partes y viceversa, el principio del bucle retroactivo que quiebra la causalidad lineal de tal manera que la causa actúa sobre el efecto y viceversa, el principio de autonomía o dependencia que pone énfasis en las energías entre el grupo y el entorno, el principio dialógico que vincula principios e ideas que también pueden ser opuestas, y el de reintroducción del conocedor en todo conocimiento, este último no necesitado de explicación, después del tirón de orejas de la antropología postmoderna.

La exposición en nueve puntos responde no solo a lo recogido en el trabajo de campo y las entrevistas, sino a los elementos que fueron discutidos en los foros de debate, tanto con los propios protagonistas *in situ*, como en diferentes instituciones (p. ej., universidades, museos, casas culturales).

Turismo en Saraguro

Una gran parte de los treinta mil saraguros viven apegados a sus *chacras* (huertos) de maíz y sus vacas, asentados en comunidades entre los 2.100 y 2.600 metros sobre el nivel del mar, en las provincias de Loja y Zamora Chinchipe. Allí se rigen políticamente en cabildos, celebran *mingas* comunitarias (del quechua *minka*, un tipo de trabajo colectivo, muy extendido en los Andes, en el que la comunidad entera —o al menos un miembro por cada unidad familiar— dedica un tiempo de trabajo a tareas de interés comunitario), exaltan la reciprocidad especialmente en las fiestas navideñas que ponen de relieve la importancia del sistema de cargos, y sin embargo, en muchos aspectos, su vida difiere notablemente de la que pintan los antropólogos que los estudiaron en la década de los 70 y 80 (Finerman 1983; Belote 1998; Smith Belote 2002). La emigración a España y Estados Unidos, la consecución de estudios universitarios, la asimilación

² “Más allá de la venta y el consumo turístico. Una etnografía comparada de la experiencia turística comunitaria en los Andes ecuatorianos”, patrocinado por el Proyecto Prometeo de la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación de la República del Ecuador.

³ Más en concreto, un *yachak* saraguro se definirá como un individuo con un don especial para “entrar en contacto con los espíritus” y que posee el “poder” o la “fuerza” para sanar a través de “ceremonias rituales curativas” en las que se ingieren ciertas “medicinas sagradas” como el San Pedro, el Agua Collac o, incluso, la Ayahuasca, lo que vincula al *yachak* con otras tradiciones chamánicas.

de nuevas tecnologías de comunicación, el protagonismo en el movimiento indígena o la asunción de un sistema de consumo son solo algunas muestras de las profundas transformaciones que han experimentado los saraguros en los últimos años. Un papel capital han jugado las diferentes organizaciones internacionales (como Misión Andina) que han intervenido con ideas desarrollistas desde los años 50, sin las cuales no puede entenderse ni el inicial impulso al movimiento indígena, la organización política comunitaria y el surgimiento de importantes líderes, ni algunas de las actividades económicas que hoy están reemplazando al tradicional trabajo agrícola-ganadero: la confección textil y el turismo.

El turismo entre los saraguros se remonta a principios de los años 90 y corre paralelo, no solo a la apertura de los indígenas hacia formas capitalistas, sino también al movimiento indígena que ve en el etnoturismo una forma de preservación de la identidad, al mismo tiempo que una vía de desarrollo y autogestión. Impulsado por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) y Solidaridad Internacional de España, se funda en 1999 la organización no gubernamental (ONG) Kawsay, que alentaría a varias familias a iniciarse en el turismo comunitario. En el año 2005, la recién creada operadora Saraurku daba sus primeros pasos en la industria turística a través de la Red de Turismo Comunitario que incluía ocho centros de turismo comunitario (CTC) de otras tantas comunidades. El proyecto tuvo unos prometedores inicios, con una oferta a base de convivencia cotidiana con las familias, demostraciones de artesanos, excursiones a enclaves “ancestrales”, celebración de actuaciones folclóricas y “rituales de energetización”. Diferentes tensiones en torno a la manera de gestionar el negocio, generaron que algunos miembros desistieran, y otros siguieron ofreciendo sus servicios privadamente, al margen de la red comunitaria, en la que tan solo quedó un puñado de familias de cuatro comunidades. Con la entrada en el gobierno municipal del primer indígena en los 194 años de historia de Saraguro, el municipio ha decidido apostar por el turismo, comunitario o no, y está llevando a cabo diferentes actos de promoción bajo el slogan “Saraguro: Una belleza ancestral”. En los videos promocionales,⁴ las charlas y las publicaciones que ampara, se afirma que lo más valioso de los saraguros es su “cosmovisión andina”, la cual permite una “vivencia espiritual” que promete al visitante un auténtico “renacer”.

El neoinca: Ancestralidad exótica y esencialismo étnico

El turismo místico en Latinoamérica se ha vinculado frecuentemente al etnoturismo (Basset 2010), y más concretamente a un público, preferentemente internacional, que busca sumergirse en una alteridad cultural radical, asociada a comunidades indígenas prehispánicas, que atesorarían aún un vínculo espiritual no aculturado del todo, y que, por ende, evidenciarían todavía muestras de salvajismo primitivo. Este tipo de turismo va de la mano de la revaloración del indio en toda Latinoamérica, pero no tanto del indígena de carne y hueso, sino del orgulloso indio prehispánico, convertido en imagen mercadotécnica, que mixtifica por enésima vez al otro amerindio. Así, habría básicamente dos tipos de indios valorados: el amazónico, vinculado más al salvajismo y una naturaleza supuestamente prístina; y, por otra parte, el que habría de ser heredero de alguna de las grandes civilizaciones prehispánicas: azteca, maya o inca.

En Saraguro surge en los años 90 un movimiento que puede calificarse de neoincaísmo, variante andina de lo que ha sido denominado religión neoindia (Galinier y Molinié 2013, 126). Vinculado a las reivindicaciones de identidad del movimiento indígena ecuatoriano en los años 90 (en el que jugó un importante papel un dirigente saraguro, Luis Macas), y muy especialmente a raíz de la celebración de los “500 años de resistencia” el 12 de octubre de 1992, fue gestándose un movimiento indigenista, que elevó el mitificado pasado inca a modelo, espejo y dogma. En realidad, el uso político del imaginario prehispánico no es una invención reciente, y hay evidentes muestras en gran parte de Latinoamérica desde principios del siglo XX, pero en países como Ecuador la revitalización de lo indígena vivió una singular explosión en los años 90, cuando la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y otras organizaciones indígenas lograron con sus movilizaciones introducir en la agenda política demandas en torno a las cuestiones de la identidad, la interculturalidad y el Estado plurinacional (Tuaza 2011). Yachaks, chamanes y curanderos de diferentes lugares de Latinoamérica empezaron a ejercer un importante papel político (Langdon 2016, 191), coincidiendo con el reconocimiento constitucional del carácter pluriétnico y multicultural de varios Estados. Con el reconocimiento de los derechos indígenas, se promocionaron sus propias formas de “medicina ancestral”, y en general la revalorización de las costumbres indígenas, en un proceso conocido como “reindigenización”.

En ese contexto viene como anillo al dedo la asumida idea de que los saraguros provendrían de un linaje aristocrático inca. Ni la antropología ni la arqueología (Ogburn 2001, 2008) secundan la teoría de que los saraguros descenderían directamente de *mitmaqkuna* del Lago de Titicaca, sino que más bien estaríamos

⁴ Saraurku, Operadora de Turismo, <http://www.turismosaraguro.com>.

ante un caso de etnogénesis, en función de la cual grupos de cañaris, paltas y otros, incluyendo *mitmaquna* de diferentes regiones del incario, habrían cristalizado como grupo étnico en algún momento posterior a la conquista. Sin embargo, planes de desarrollo, publicidad turística, yachaks y líderes comunitarios, incluso libros escritos por saraguros y no saraguros en universidades, reiteran el tópico de su ascendencia inca. Aunque se desconoce desde cuando existe esta creencia, es indudable que ha sido alentada por un movimiento que clama por el “regreso” del esplendor de las grandes civilizaciones prehispánicas del continente americano (Ramón 1993; Vilcapoma 2002; Chalán 2011), lo cual sirve tanto al proyecto indigenista como a diversas actividades económicas, como el turismo místico. Así, tradiciones inventadas en términos de Hobsbawn y Ranger (1983), como el Inti Raymi,⁵ son bienvenidas como arcaicos vestigios inalterados desde tiempos de los incas, formas de resistencia y proyecciones hacia un mundo espiritual y armónico, ideas que repiten los estudiantes universitarios.

Los antropólogos hemos estudiado cómo el turismo de corte étnico y estas invenciones rituales pueden avivar un proceso de identidad (Hernández-Ramírez y Ruiz-Ballesteros 2011). En Saraguro, el neoincaísmo se percibe no solo en las escenografías de los *raymis*,⁶ muy similares a los que celebran otros grupos indígenas andinos en otras latitudes, sino también en los discursos de algunos yachaks. Estos relatarán al turista cómo, antes de la llegada de los españoles, los indígenas sabían que había que respirar el aire fresco de la mañana, porque este contenía más vitalidad, más *sinchi*, esa fuerza absorbida por el “nivel vibracional o etérico” del ser humano. A través de ciertas experiencias místicas, el turista podría revivir ese mundo virginal, corrompido desde la llegada de los españoles, pero que algunos yachaks habrían mantenido inalterado en toda su pureza.

Una parte de los saraguros son muy conscientes de que se está fomentando un tipo de identidad étnica de corte esencialista, aunque la consideran útil en términos políticos y económicos. El esencialismo ontológico que vende una realidad supuestamente natural e inmutable podría ser descrito como una forma de esencialismo estratégico, en el sentido que le da Spivak (1987, 205). Los problemas que este tipo de esencialismo acarrea son varios, y no pueden ser tratados aquí en toda su extensión. Pero quiero, al menos, dejar constancia de la voz de un viejo saraguro que había abandonado el proyecto de turismo comunitario:

¿Quién dice quiénes somos los saraguros y qué tenemos que enseñar? Ahí están los dirigentes que hablan y los demás..., ya si acaso duermen un ratito. Saben hablar de la identidad ancestral, de los *runas* [término autodenominativo para *indígena*], pero solo repiten lo que han oído de otro dirigente o de algún libro. Lo que pasa es que eso no es nuestro. Nuestros *taitas* [*padre*, sinónimo de *antepasado*], se usa para denominar también al varón de cierta edad, respetado y con autoridad] no sabían hablar así, de los incas y del Inti Raymi. No es nuestro eso. Han sabido traer de fuera, pero no trabajan en la chacra, son los dirigentes, son los que están ahí ganando plata con el turismo.

Naturaleza salvaje y lugares “energéticos”

El etnoturismo y el ecoturismo buscan frecuentemente lugares apartados, no tocados por la civilización, y se hermanan, en la selva amazónica, con un tipo de turismo que anhela experiencias auténticas asentadas en cuatro pilares: tradición, exotismo, pureza y verdad (Del Campo 2009). Sin embargo, el turista también es cómodo, y prefiere llegar a destinos, como Otavalo y Saraguro, que son cruzados por la Panamericana, cuentan con cómodos alojamientos, y no dejan de destilar el mismo aroma eco-étnico. El retorno a la naturaleza –tomado metafóricamente como abandono de la vida urbana y de la primacía de las relaciones instrumentales– no es, naturalmente, privativo del turismo místico, pero en este la naturaleza adquiere una singular significación: el indio es el buen salvaje, y lo es porque vive en una naturaleza salvaje (es decir, no totalmente domesticada). En el indio amazónico, la dicotomía occidental naturaleza-cultura se rompe, como propugna la antropología perspectivista, liderada por Viveiros de Castro (2004). El turismo chamánico ofrece, en el fondo, una versión popular, simplificada, de esta ontología amerindia.⁷ Con el surgimiento del movimiento neoindio, esta imagen se irradia a todos los indígenas, mezclándose en el caso del mundo andino con el tópico de la armónica relación que los indígenas mantendrían con la Pachamama.

⁵ La *fiesta del sol* actual se remonta a la recreación dramaturgica que auspiciaron ciertos intelectuales peruanos en los años 40, inspirándose en los *Comentarios Reales* (1609) de Garcilaso de la Vega.

⁶ Aunque los saraguros celebran cuatro *raymis*, coincidiendo con los solsticios y equinoccios, el Inti Raymi es el que arrastra mayor participación, como ocurre entre otros indígenas andinos (caso de los cañaris, por ejemplo).

⁷ Según los antropólogos perspectivistas, la cosmología occidental o euro-americana descansa en una dicotomía formada por una naturaleza considerada universal y unas culturas particulares. Por el contrario, la concepción amerindia propugna la unidad de alma y la diversidad de cuerpos, por lo que la cultura sería universal y la naturaleza la forma de lo particular.

Ecuador no posee grandes ruinas prehispánicas (como Machu Picchu en Perú o las pirámides de Teotihuacán o Teopoztlán en México), ni un centro neurálgico urbano del neoincaísmo como es Cuzco. Así, pues, salvo excepciones (Prieto y Varea 2011), el turismo místico se desparrama, sobre todo, entre grupos indígenas que viven en comunidades rurales. Allí, el turismo místico puede ofrecer ceremonias y rituales en cascadas, lagunas y otros lugares “energéticos”. La idea de un espacio energético es, de hecho, tan clave en el movimiento neoinca (Galinier y Molinié 2013, 59), como en el turismo místico (Hill 2007, 447), ambos influidos por corrientes como el movimiento *new age*, la naturoterapia y diferentes esoterismos, incluyendo el de la ufología.

Para desarrollar el turismo místico, los indígenas escogen frecuentemente *pucarás* o ruinas, especialmente si algún arqueólogo alberga la hipótesis de que pudieron ser de origen inca. Es el caso de Ciudadela, cerca de San Lucas (Loja), que Max Uhle (1923, 11) identificó como el Tambo Blanco citado por Cieza de León. Allí fue, en torno al año 2000, donde una veintena de saraguros, autodenominados “equipo de investigación”, se inició en la “espiritualidad ancestral” en torno a un aprendiz de yachak, que ahora ejerce allí a tiempo completo. Sin embargo, Ciudadela queda lejos del centro de Saraguro, pertenece a otra parroquia y, hasta hace poco, solo se llegaba a ella a través de un camino insufrible cuando llovía. Los saraguros tenían que encontrar algún enclave incaico cercano. Así surge el *baño del inka*, en la comunidad de Ñamarín; una pequeña fosa de agua, alimentada por una cascada, junto a una espectacular cavidad natural en la roca, que pareciera excavada por el hombre para celebrar allí sus arcaicas ceremonias. No solo los impresos de promoción turística, también los documentos oficiales del municipio lo describen como el “aposento sagrado de purificación del Inka” (Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda 2012, 71). En el año 2015, un grupo de arqueólogos certificó la ausencia de vestigio prehispánico alguno, al mismo tiempo que un reputado geólogo no veía muestra alguna de acción humana en la cavidad. Esto no desalentó la utilización del lugar, no ya solo como reclamo turístico, sino también para los propios rituales y ceremonias de los saraguros que se han convertido a la “espiritualidad ancestral”. Lugares bautizados como baños del inca existen, de hecho, por todo el mundo andino. En el caso saraguro, su uso turístico incentiva la celebridad de un lugar que ahora visitan profesores universitarios de la Facultad de Turismo con sus alumnos, y ha alentado su apropiación por parte de algunos saraguros, incluso aquellos que no se dedican a la actividad turística. Se da la paradoja de que, antiguos promotores turísticos que participaron en esta invención de la tradición (Hobsbawn y Ranger 1983) y que se desvincularon del proyecto turístico por mercantilista, no entienden cómo algunos de sus vecinos se empeñan en celebrar allí el Kuyay Raymi, con rituales en honor a la fertilidad de las mujeres y la Pachamama, que son experimentados como auténticos. Es una buena muestra del moriniano principio del bucle retroactivo y del principio dialógico, que rompe la frecuente disyuntiva entre autenticidad y simulacro (muy frecuente en los estudios de turismo).

Medicina ancestral

Uno de los elementos más apreciados por los turistas que visitan Saraguro es la “medicina ancestral”, reconocida en la propia Constitución de 2008 (art. 360). Para los saraguros, la salud y la enfermedad dependerían de una relación armónica o no armónica con la naturaleza. Uno de los yachaks saraguros lo explica claramente: el *runa* que introduce pesticidas en el campo “rompe su equilibrio con la Pachamama”, y por lo tanto no puede nutrirse energéticamente, “pierde la armonía” con lo que le rodea, se debilita y enferma. El yachak actúa cuando el sujeto se ha “desequilibrado con la naturaleza, con las demás personas y con el mundo espiritual”. Para “reequilibrarse”, no hay que curar una patología, como haría la medicina occidental, sino que el sujeto requiere que vuelva a la armonía consigo mismo (*allicai*), así como con los demás (*allikawsay*).

Dado que el turista occidental es básicamente un individuo “desequilibrado” por un modo de vida desgajado de los principios que rigen la relación armónica con la Pachamama y el mundo espiritual, no hay ninguna posibilidad de que quien visite un yachak no obtenga su correspondiente tratamiento. Jamás observé que tras una consulta, el yachak concluyera que el paciente no tenía de qué preocuparse y que gastara su dinero en otra cosa. Por el contrario, a los turistas les fascina la erudición que pueden llegar a mostrar ciertos yachaks bajo una “concepción integral de la medicina”; la idea de que la salud tiene que ver no con virus y bacterias, sino con “estar en paz con uno mismo y con los demás”, resulta atractiva a muchos eco- y etnoturistas, quienes están encantados de recibir instrucción sobre las diferentes dolencias que identifican los saraguros: mal aire, susto, malos espíritus, encanto, por ejemplo.

El auge del turismo místico en Saraguro es indisociable de un auténtico *boom* de las terapias naturalistas. En el centro de Saraguro hay locales que anuncian “baños de cajón con hierbas medicinales”, pero los más demandados son los que ofrece una de las familias integradas en el “equipo de investigación”, en un centro de

turismo comunitario donde oferta hospedaje, comida étnica, danzas folclóricas, rituales de energetización, baños de cajón y otros servicios típicos como el *pachamanca* (del quechua *pacha*, “tierra” y *manka*, “olla”), una manera de cocer alimentos en la tierra con piedras incandescentes. Una parte de los turistas no se contenta con baños de cajón, rituales de florecimiento y energetización, o simples limpias, sino que anhela algún tipo de viaje espiritual. Entonces, es necesario contar con algún yachak. El producto estrella en Saraguro es el cactus San Pedro. La alteración de la conciencia, la percepción reforzada y la sugestibilidad causada por este cactus colma la búsqueda de experiencias exóticas de autorrealización y misticismo, particularmente a través de la idea de acceder a otra dimensión de la realidad. Para los turistas que entrevisté, el yachak es no solo terapéutico, sanador, sino un mediador con realidades ocultas. Accediendo a estas formas, el turista espera “encontrarse a sí mismo”. Los entrevistados eran en gran medida semejantes a los que han sido descritos en otros lugares como simpatizantes del *new age* (Sarrazin 2012): gente librepensadora, no dogmática, abierta especialmente a los aspectos considerados más exóticos y extravagantes de culturas minoritarias, y con una clara vocación de búsqueda introspectiva, lo que les lleva a interesarse por diferentes tipos de “espiritualidad indígena”. No pocos de ellos se habían iniciado en “viajes espirituales” con el peyote en México o la ayahuasca en la Amazonía peruana, y me revelaron que habían experimentado en Saraguro una “fusión con la Pachamama”, un “abrazo cósmico” o la “inspiración de que ya no podemos seguir viviendo así con las plantas, con los animales, ni con nuestros semejantes”.

La comunidad y lo comunitario

La relación armónica con la Pachamama tiene su corolario en la relación armónica entre los humanos, de lo que la idea de comuna sería su máximo exponente. Una buena parte de los turistas con los que convivimos en nuestro estudio, estaban fascinados por el sentido comunitario de los indígenas, que creían parte intrínseca de una “cosmovisión espiritual”. Sin duda, en los meses que viví en Saraguro, observé muchas muestras de lo que los saraguros consideran una específica cosmovisión andina. Las mingas o el trueque son un claro ejemplo de reciprocidad; ciertas parejas eran vistas como modelos del principio de complementariedad —*yanantín* en quechua—, lo que se observa “cuando dos polos opuestos se desarrollan equilibradamente, de tal manera que el uno no puede existir sin el otro, y viven en armonía”, como los propios indígenas explican a los turistas. También es capital el principio de relacionalidad según el cual “todo está vinculado y conectado con todo en una red”, lo que en teoría debería permitir superar ciertas dualidades como la de sujeto-objeto o nosotros-otros.

Sin embargo, era difícil constatar estos principios en la gestión del turismo o en las relaciones entre huéspedes y anfitriones. Algunos saraguros que comenzaron con ilusión en el turismo comunitario acabaron abandonándolo: “Dicen que aplicamos la cosmovisión indígena pero no hay como. Si yo estoy por los dólares no más, ya no soy *runa*, ya soy igual que los otros. El principio de relacionalidad es que el turista viva en comunidad, que vea que todos estamos conectados, pero no hay como, no se quiere que se integre, sino los dólares no más”. Algunas comunidades decidieron en asamblea abandonar el proyecto de turismo comunitario, alegando que se trataba de una actividad mercantil que beneficiaba solo a un puñado de familias, y que el 10 por ciento de los ingresos turísticos que la comunidad recibía no compensaba la intromisión de turistas que venían solo unos días a sacar fotos, con la consiguiente folclorización a la que se estaban sometiendo muchos aspectos de su cultura. Bastantes indígenas criticaban que el proyecto de turismo comunitario, así como sus beneficios, los administraran unas élites con el suficiente capital cultural y social para manejarse en el intrincado mundo de las tour-operadoras o las ONGs que financian proyectos de este tipo. “¿Dónde está la reciprocidad, compartir... no hay”, se quejaba una mujer de la comunidad de Ñamarín. Eran frecuentes también las críticas sobre la ausencia de transparencia en cuanto a la forma de distribuir a los turistas o los ingresos totales.

Otros indígenas enfatizaban que se les vendía a los turistas una imagen idílica que no se correspondía con la realidad, y que el turismo no había contribuido a reforzar el espíritu comunitario, como pensaban en un principio: “Tenemos que mirar a nosotros, no siempre fuera. Nosotros estamos perdiendo la comunidad. No vivimos ya como nuestros *taitas*. Tenemos que hacer otra vez chacras comunitarias. El turismo no es para... ya, ya tengo unos dólares para mis *guaguas* [hijos, niños] ... es para hacer comunidad”. En los foros de debate, en las entrevistas y en las charlas informales fue quedando patente que, si en sus comienzos el turismo comunitario se insertó en un genuino proyecto comunitarista, fue no tanto como reflejo directo de modos de vida inalterados y ancestrales, sino precisamente por su transformación. Como en el caso de la identidad neoincaica, el turismo comunitario se explica mejor como respuesta a la crisis comunitaria que como reflejo. Dice Bauman (2001) que la identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de resurrección del muerto. Otro tanto ha ocurrido con el turismo comunitario saraguro,

desde que conocí sus inicios en 2006. No obstante, aunque el turismo comunitario sea tal vez un síntoma de un modo de vida que se desmantela, también permite comprobar que muchos indígenas no se resignan, y que articulan formas como el movimiento neoincaico, la medicina ancestral o el turismo comunitario, precisamente para resucitar aquello que experimentan se está perdiendo. “El turismo comunitario es una buena idea... lo que pasa es que lo que hacemos aquí no es comunitario, no es realmente comunitario... es de unos pocos no más”, se lamenta uno de los que han abandonado el proyecto.

Reconocimiento institucional y promoción

El turismo místico es indisoluble de un movimiento de identidad, que a su vez ha logrado el máximo reconocimiento institucional en la historia de Ecuador. La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), de las Naciones Unidas, y además la Organización Mundial de la Salud o la Constitución de Ecuador (2008), no solo hablan de interculturalidad y plurinacionalidad, sino que amparan específicamente ámbitos concretos, como la educación intercultural bilingüe, la justicia indígena o la medicina ancestral. Estos han vivido en los últimos años un desarrollo sin precedentes en Ecuador, sobre todo por el empeño de las organizaciones indígenas y las comunidades, pero también por un clima de aceptación y promoción institucional de la “interculturalidad”.

No extraña que fuera en los años 90, coincidiendo con la efervescencia del movimiento indígena, cuando se publicaran libros como *La medicina tradicional en el Ecuador* (Naranjo y Escaleras 1995). Desde entonces, ha aumentado el interés y el apoyo institucional a todo lo que tenga que ver con la espiritualidad y la medicina ancestral. El caso saraguro es paradigmático: las universidades nacionales y extranjeras, así como diversas organizaciones internacionales y del Estado financian estudios sobre las sustancias enteógenas ancestrales, las plantas medicinales, sagradas y psicoactivas usadas por los saraguros (Armijos, Costa y González 2014; Chaskiwarmikuna 2014). Se imparten cursos universitarios sobre la “medicina tradicional en las comunidades andinas del Ecuador”. Los alumnos concluyen sus estudios con tesis sobre la cosmovisión de los saraguros, los “rituales ancestrales”, la labor de las parteras o la “alimentación alternativa”. Los medios de comunicación, que tienen que dedicar obligatoriamente un espacio a la “interculturalidad”, se hacen eco de los *raymis*, de la “recuperación” de tal o cual costumbre, y de la importancia de los yachaks, a los que muestran como “herederos de prácticas milenarias”,⁸ cual si hubieran encapsulado el tiempo prehispanico al margen de toda influencia moderna. El discurso no es diferente en muchos estudios que cuentan con el aval científico de la universidad. Así, interpretados como *survivals* antiquísimos, se afirma que “los grupos indígenas conciben la salud igual que hace 500 años” (Armijos 2015, 20).

Algunos intelectuales saraguros se muestran prolíficos en este tipo de discursos esencialistas y escriben libros sobre “Cosmovisión, salud e identidad andina” (Japón et al. 2007), sobre “la cultura espiritual”, mostrada como “una resistencia de los Saraguros en la actualidad” (Bacacela 2010) o “la vuelta de los tiempos” (Chalán 2011), es decir, la era del Pachakutik (*pacha*, “tiempo” y *kutik*, “retorno”), vocablo con que los indígenas empezaron a identificarse a partir de los levantamientos de la década de los 90. En muchos casos, estos intelectuales son los mismos que promueven la ritualidad ancestral y el rol de los yachaks, cuando no ejercen ellos mismos de tales. En los museos y en otras instituciones son contratados para que den charlas y muestren su sabiduría, junto con activistas políticos, académicos y técnicos del patrimonio, la museografía y la antropología, amén de un público que asiste a todo lo relacionado con temáticas ancestrales.

En mis viajes con los saraguros pude comprobar que esta promoción e institucionalización es generalizada en gran parte de Latinoamérica. En el Encuentro Internacional de las Culturas Andinas que se celebra cada año en Colombia, acuden muchas veces chamanes de México, Perú, Brasil y Ecuador, que se mezclan con los colombianos, cada cual mostrando su especialidad: rituales con ayahuasca (conocida en Colombia como *yajé*), peyote, rapé, ambil o San Pedro. En esta tesitura, los chamanes de todo el continente se están organizando, asociando y promoviendo. De la misma manera que surge en Colombia a finales de la década de los 90 la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana, los yachaks del norte de Ecuador se han unido en la Asociación de Shamanes de Imbabura, y sesenta y cinco yachaks saraguros se han inscrito en el Departamento provincial de Salud, y se aglutinan bajo el Consejo de Sanadores de Saraguro.

Muchos yachaks cuentan con *blogs*, Facebook y páginas web propias, donde ofrecen sus servicios, publicitan “encuentros espirituales”, en los que invitan a otros colegas, y discurren programáticamente con discursos en que se mezcla el indigenismo, la ecología, la espiritualidad y el esoterismo: “¡Llamamos a los hijos de Illa Teqsi Wiraqucha y unir fuerzas para reorganizar nuestra gente y terminar con la cuenta de más de 500 años

⁸ “Los yachaks se encargan de la salud física y espiritual de sus pueblos”, *El Telégrafo*, 16 de agosto de 2016, www.eltelegrafo.com.ec/noticias/buen-vivir/37/los-yachaks-se-encargan-de-la-salud-fisica-y-espiritual-de-sus-pueblos.

de invasión y saqueo en nuestro continente!”. Es ahí donde se difunden unos centros de curación, como el Centro Yachak en Brasil o la Fundación Salud y Vida Nueva en Saraguro, que, aliados, se presentan como “parte de un mismo proyecto de descolonización y de difusión de la cultura originaria Tawantinsuyana”.⁹

Redes en la galaxia neoindia

En los años 80, y más aún en los 90, muchos de los curanderos y chamanes de Latinoamérica ya participaban en redes regionales y nacionales, e interactuaban con colegas de diferentes culturas (Langdon 2016). Lo que sí es relativamente nuevo es que estas redes alcancen un ámbito internacional. Los yachaks no se han internacionalizado solos. Diferentes ONGs, el propio movimiento indígena, las universidades y diversas instituciones del Estado han contribuido a que su “saber ancestral” se dé a conocer, y han financiado viajes a España, Francia, Perú, Brasil o Canadá. Algunos de los yachaks ecuatorianos que conocí por todo el país, dan auténticas giras internacionales, con estancias que en ocasiones se prolongan durante meses.

Diversos centros de curación y espiritualidad han surgido por toda Latinoamérica. Por ejemplo, el Centro Yachak, creado en Brasil en 2007, está regido por una familia de cinco miembros que se declaran “estudiantes de la tradición Tawantinsuyana” (en la que se mezclan las culturas andinas y las amazónicas), aunque confiesan tener lazos de alianza también con “las familias originarias del camino rojo”, es decir, las tradiciones de los indios de Norteamérica. En el centro se llevan a cabo “trabajos espirituales de autoconocimiento y cura integral”, y yachaks, chamanes y curanderos de muchos lugares de Latinoamérica son invitados a que ofrezcan sus terapias. Allí yachaks saraguros se relacionan con otros de la nación Q’ero del Perú (provincia de Paucartambo), o con diversos “hombres de medicina” brasileños; de la nación guaraní (Santa Catarina), de la nación Noke Koi (Acre), o de la nación Yawanawá (Cruzeiro do sul). Pero también mantienen vínculos de fraternidad con líderes espirituales como Delbert Zorro Negro Pomani, de la tribu Dakota Wanagi Ska, fundador de Indigo Bridge. De la misma manera, el Centro de Curación de la Fundación Salud y Vida Nueva, en Saraguro, no solo está en contacto con el Centro Yachak de Brasil, sino con otros análogos de Perú (tanto en Cuzco como en Lima), Chile (Círculo Ikkä-Consultorio Casa de Salud) y Argentina (Córdoba), todos los cuales se sirven de las redes para ofertar sus servicios, a través de *blogs*, páginas web o Facebook. Algunos de los turistas que conocí en Saraguro, habían visitado otros centros de la espiritualidad neoindia, y allí, precisamente, les fue indicada la bondad de la experiencia saraguro. Estas redes son uno de los contextos, presenciales y virtuales, donde se gesta el sincretismo místico-espiritual neoindio en la actualidad.

Sincretismo *new age*

Frente al discurso esencialista que percibe estas prácticas místicas como esencialmente ancestrales, invariables, panindias y al margen de los avatares de la modernidad (incluyendo su conversión en mercancía capitalista), creo que pueden entenderse mejor en términos de lo que Lévi-Strauss (2005, 36), refiriéndose al pensamiento mitológico, llamaba bricolaje intelectual; el *bricoleur* se las arregla con “lo que uno tenga”, un repertorio heteróclito que cobra sentido en cada caso porque sirve a algún propósito. El trabajo de campo en Saraguro muestra la continua efervescencia innovadora de los yachaks, muy conscientes de que están en un “camino”, en el que aprenden continuamente de otras tradiciones chamánicas. Constituido como un espacio híbrido, en términos de García Canclini (1989), el chamanismo andino reformula constantemente sus rituales y discursos. Emilio (nombre ficticio) baja a comprar a la única tienda de *delicatessen* del centro, para adquirir el vino más caro con objeto de utilizarlo en sus rituales. Otros yachaks (Drexler et al. 2015) discurren sobre la esencial equivalencia entre la paridad andina y el principio del yin-yang, cuya conocida iconografía puede verse dibujada en paredes y puertas en Saraguro, al lado de la *chakana* (la cruz andina), convertida en símbolo de la neoindianidad.

Estas mezcolanzas han llevado a algunos estudiosos a distinguir entre los “chamanes tradicionales” y los “neochamanes” (Townsend 2000, 2004). Estos últimos son, en realidad, un cajón de sastre, donde caben desde movimientos hasta experiencias individuales, en las que se mezclan tradiciones indígenas, con espiritualidades *new age* o neopaganismos, en una búsqueda panteística de realidades ocultas. La distinción entre nuevos y viejos chamanes es, sin embargo, imprecisa en Saraguro. De hecho, muchos de los que se autocalificarían de “chamanes tradicionales” porque llevan muchas décadas de curaciones y rituales a sus espaldas, han interactuado densamente con otras tradiciones en el extranjero, con las cuales han sincretizado. Para algunos de los yachaks más consagrados, la innovación continua deriva en gran parte de las propias revelaciones de los espíritus, como también de lo que aprenden de otros curanderos por toda América, en un movimiento que interpretan de “liberación espiritual”.

⁹ Centro Yachak, <http://www.centroyachak.org>.

Las fuentes de la recuperación neoindia son diversas, e incluyen desde documentales y películas norteamericanas, hasta crónicas de los españoles o libros de antropología, todo lo cual queda filtrado en las particulares experiencias de los yachaks y de los que participan asiduamente en sus prácticas rituales. Por toda América, la filosofía *new age* y los movimientos indigenistas hablan de “vibración”, “fusión universal”, “canto armónico”, de la misma manera que entre los neoincas saraguros la “energetización” o la “armonía cósmica” son las palabras clave. Al mismo tiempo que se han generalizado los términos y dolencias con vocablos genéricos, se han perdido otros, que solo conocen y diagnostican los yachaks más viejos. Así, algún saraguro se queja de que ya pocos son capaces de detectar el *huairashcamanta* (enfermedad que puede cogerse al andar por lugares donde han fallecido otros) o el *huatucayashca* (de lo que habrían de preservarse las embarazadas).

El caso de Emilio es significativo. Como otros de la galaxia mística neoindia, también él ha institucionalizado su práctica curandera y espiritual a través de la Fundación Salud y Vida Nueva, el Centro de Curación reconocido por el Estado como ONG en 2004. En su reconocimiento estatal no poco tendrá que ver que la Fundación se declare expresamente como una vía intercultural para “apoyar el Plan Nacional del Buen Vivir”, auspiciado por el gobierno. Los servicios de “medicina ancestral” que oferta incluyen diversas ceremonias y las consabidas limpiezas energéticas. Del sincretismo y los intercambios entre diferentes formas de curación, da fe el nuevo tratamiento de medicina que se ofrece en 2016: el kambó, “una medicina ancestral de los nativos Katukina (Brasil)”, y de la que se dice: “¡La cura para el cáncer!! Es así como lo catalogan los pacientes que han sido tratados y curados a tiempo de diagnósticos cancerígenos no favorables”.¹⁰ El precio está estipulado de antemano: por las limpiezas energéticas el paciente nacional pagará US\$ 10, \$ 15 o \$ 30 en función de que la terapia se califique de “simple”, “completa” o “especial”, y el extranjero contribuirá exactamente con el doble. Un paquete de ceremonia, temascal, kambó y desayuno equilibrante oscila entre los \$80 y los \$90. El Centro de Curación ofrece incluso los servicios de un médico convencional. Desde la página de la fundación, se pueden hacer donaciones a través de Paypal “para el beneficio comunitario de esta organización”.

El sincretismo no es privativo de los yachaks más jóvenes. Los diez más reputados yachaks saraguros, seleccionados por el Consejo de Sanadores de Saraguro para participar en un estudio, eran todos ellos mayores de sesenta y cinco años, y habían aprendido mayoritariamente de sus ascendientes, lo que no es óbice para que todos, sin excepción, participaran también en otras experiencias de sanación con yachaks de otros lugares (Cañar, Chimborazo, Imbabura o Pichincha). Dos de ellos, incluso, tenían experiencia trabajando con chamanes shuar de la Amazonía ecuatoriana, o con chamanes del Perú (Armijos, Costa y González 2014, 3).

El sincretismo es patente no solo en los tratamientos, sino en los artefactos energéticos que se usan, y que se exhiben sobre las *mesas* o *mesitas*. Allí hay normalmente bastones de mando que han de traer la fuerza de sus portadores y servirán para limpiar al paciente, machetes contra las malas energías de los enemigos, conchas para ingerir las “agüitas” y medicinas, frascos de perfumes y plantas medicinales maceradas en aguardiente con las que realizar las sopladas, velas a través de las cuales adivinar el estado del paciente, etcétera. Pero, según los casos, las mesas de los yachaks pueden exhibir también una estatuilla de Buda, cualquier resto arqueológico de los *gentiles* (habitualmente un hacha prehispánica), una talla decimonónica de un Niño Jesús, una campana (recuerdo de Cuzco), una réplica de una espada medieval, una cruz de bronce adquirida en un bazar de Quito, una figura de una deidad hindú, una máscara de barro de un jefe sioux, y según la época del año, flores, frutas y licores. Cualquier objeto es virtualmente aceptable para transmitir las energías, dada la vaguedad y el carácter abierto y sincrético de los discursos en torno a la espiritualidad y la medicina ancestral.

Capital cultural

Si los otavaleños están orgullosos de cómo han prosperado económicamente, a través, por ejemplo, de la venta de textiles en el extranjero, los saraguros consideran que han dado un paso de gigante en cuanto a su capital cultural, especialmente el que Bourdieu (2000, 131–164) llama “capital cultural institucionalizado”, es decir, aquel objetivado en forma de títulos. Desde que en los años 70, algunos jóvenes dejaron Saraguro para estudiar en diferentes ciudades del país, son cientos los que han cursado estudios universitarios en medicina, abogacía, veterinaria, arquitectura, turismo o ingeniería. En muchos casos, aunque no en todos, los que tienen un título universitario son también los que ostentan mayor status económico y social, ocupan cargos en las organizaciones indígenas o la política, trabajan en las ONGs, y simpatizan con la revitalización neoincaica. Frecuentemente, fue precisamente al entrar en contacto con intelectuales

¹⁰ <https://www.fusayvinue.com/kambo-2/>.

universitarios y estudiosos de la etnicidad cuando reconocieron y propagaron la causa india. Algunos de los que se dedican al turismo místico se han formado en la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi, han realizado sus tesis sobre espiritualidad ancestral o, incluso, han fundado sus propios centros; así, en 2005, y después de unos años de iniciación en la espiritualidad ancestral de la mano de un yachak, el “equipo de investigación” funda el Centro de Sabiduría y Prácticas Andinas Amawta Hatari (Levántate Sabio).

Resulta una conquista excepcional que muchos de los promotores de la medicina ancestral saragura hayan escrito libros o participado activamente en investigaciones universitarias, así como que varios sean docentes; el hijo de Emilio trabaja en la Universidad de Cuenca, y el yachak, promotor del “equipo de investigación”, hace lo propio en la Universidad de Loja. El manejo de la jerga neindia les viene dada por años de lecturas y aprendizajes, teóricos y prácticos, y por su participación en los múltiples encuentros y foros a los que asisten asiduamente. Cuanto más institucionalizado e internacional sea un yachak, más redondo es su discurso (Japón 2007): este podrá explicar que todos (animales, plantas, ríos, humanos) vivimos interrelacionados en el *kay pacha* (el aquí y ahora terrenal) pero que los yachaks pueden acceder a “realidades ocultas” y ponerse en conexión con los seres buenos que ejercen de líderes de los pueblos, los cuales moran en el *hanan pacha* (lo que está en el cielo), mientras los perjudiciales, que atesoran energía negativa, viven en el *uku pacha* (lo que se halla bajo tierra). El yachak hablará al turista de la importancia del ritual, de cómo solo algunas personas tienen la capacidad de ver más allá de las dolencias físicas, limpiar de energías negativas al paciente y ayudarlo a que restaure su equilibrio. El repertorio de palabras y juegos del lenguaje forma parte de un discurso consolidado, que habla de “vibración”, “energía”, “florecimiento” o “espíritu”, intercalando palabras en quechua que aportan al turista su toque étnico en su iniciación a la “cosmovisión de los pueblos originarios”.

Fast Rituals

La actividad ritual es un elemento imprescindible en el turismo místico (Huntsinger y Fernández 2000; Timothy y Conover 2006; Hill 2007; Basset 2010, Galinier y Molinié 2013). En los Andes, como en otros lugares de Latinoamérica, es frecuentemente el ritual el que promete la energetización del turista, la iniciación en saberes ocultos, el acceso a realidades desconocidas y, en última instancia, el reencuentro consigo mismo. Una de las características del ritual es su performatividad, es decir, su capacidad no ya de comunicar mensajes densamente simbólicos (expresividad), sino de transformar la realidad, y muy especialmente, a aquellos que participan en el ritual (Turner 1988). El “salir de sí mismo” y de la realidad primaria en que moramos, para entrar en comunión con otros ámbitos no directamente aprehensibles con los sentidos habituales (Bastide 1975, 13), es uno de los elementos principales del misticismo. El ritual facilita este paso, y el yachak se convierte, así, en mediador entre las diferentes realidades.

El auge de los rituales neoincaicos entre los saraguros tiene que ver, sobre todo, con la voluntad de construir una identidad en términos de “espiritualidad ancestral”. Como ocurre en tantos otros casos, los saraguros no han mantenido sus rituales a pesar de la modernidad, sino justamente a propósito de ella, o más específicamente en reacción a las trepidantes transformaciones, como la emigración transnacional. La incentivación de rituales con sabor ancestral ancla a los indígenas a un pasado mitificado, y genera una sensación de perennidad, en un mundo cambiante.

En los últimos años, los saraguros no solo han promocionado los cuatro *raymis*, sino que el ritual neoincaico se ha incorporado en multitud de ocasiones: si uno va a abrir un restaurante en el centro, bautiza a su hijo, celebra una reunión en la cooperativa a la que se invita a la ONG que la financia, acaba un proceso de justicia indígena, concluye una manifestación por las calles en la que se protesta contra las leyes gubernamentales que atentan contra la educación intercultural bilingüe, o entrona al primer indígena como alcalde del municipio, en todos estos casos (y en muchos otros) es necesaria la presencia del yachak para el preceptivo ritual.

De entre los diferentes yachaks, solo el *rikuyhampiyachak* es visionario, usa sustancias consideradas sagradas como el San Pedro, y se ocupa de enfermedades sobrenaturales. Estos son los más reputados, y serán ellos los que realicen los rituales en aquellos contextos a los que los propios saraguros dan importancia. Sin embargo, un simple “ritual de florecimiento” o “purificación” para un grupo de veinte turistas norteamericanos, puede desarrollarlo quien, sin considerarse ni tener el status de yachak, ejerce como tal a los ojos del turista. En ocasiones llega a *amawta* (sabio) o simplemente se ha iniciado con otro yachak y, en ese proceso, ha descubierto ciertas facultades para sanar y *visionar*, aunque no osaría nombrarse yachak delante de otro saraguro.

El éxito del turismo místico en Saraguro tiene que ver con la especialización en “rituales de florecimiento” que no demandan una gran energía, y pueden improvisarse casi en cada instante. A diferencia de las sesiones

con ayahuasca o con sanpedrito (San Pedro), que frecuentemente provocan vómitos y diarreas, y demandan al menos una noche, los “rituales de florecimiento” y “energetización” que se dispensan en los centros de turismo se despachan en 35 minutos y pueden atenderse sobre la marcha, a demanda del turista. Si uno ha conocido este tipo de rituales en otros lugares de los Andes, se da cuenta de que obedecen a una secuencia estereotipada, que incluye la invocación a los espíritus de los cuatro elementos, la “limpia” de “energías negativas” (con diferentes procedimientos, desde sahumeros y soplos hasta frotamientos con bastones de mando o diferentes plantas) y el “florecimiento” de “energías positivas”, que puede incluir, o no, la ingesta de pequeñas dosis de “medicinas” hechas con aguardiente y plantas. El turista más habitual en Saraguro, aquel que adquiere algún paquete de uno o dos días, es más dado a contratar este tipo de rituales, que ni siquiera requiere de la presencia de un yachak, en vez de sesiones más caras, exigentes y donde está involucrada necesariamente la creencia en ciertos tipos de sanaciones sobrenaturales. Son un tipo de *fast rituals*, igual que el mercado ha creado para su fácil consumo *fast food* o *fast fashion*.

Conclusiones

La propuesta moriniana de *unitas multiplex* nos lleva a considerar el hecho turístico como una conjunción de diferentes factores, que forman un sistema que es más que la suma de sus partes. Aplicando el principio holográfico vemos cómo diferentes parcelas están contenidas en el todo y viceversa. Por ejemplo, el discurso identitario esencialista de raíz neoincaica impregna no solo todos los demás factores sino el sistema en su conjunto; es el verdadero *leitmotiv* del producto turístico saraguro. El orden en la exposición de los nueve factores permitiría una lectura lineal de causa-efecto o de influencias correlativas: el neoincaismo (factor 1) demanda un tipo específico de lugar energético arqueologizante y natural (2), sobre el cual se asienta la medicina ancestral (3), que no solo considera el vínculo armónico entre el hombre y la naturaleza sino entre estos, ligados en comunidades (4), etcétera. Sin embargo, si aplicamos el principio del bucle retroactivo, obtenemos que en muchos casos, la causa actúa sobre el efecto y viceversa. Así, el sistema político comunitario obedece al reconocimiento e institucionalización que lo indígena ha logrado en los últimos años, pero a su vez es causa de este reconocimiento. Los nueve factores, de hecho, se retroalimentan; las redes del universo neoincaico alientan el sincretismo *new age* y viceversa; el reconocimiento institucional permite condiciones para la acumulación de capital cultural y viceversa. Sin embargo, cada factor tiene un funcionamiento relativamente autónomo, que es posible analizar por separado. En términos del principio de autonomía o dependencia moriniano, el turismo místico saraguro tiene sus propias lógicas, aunque, como espero haber demostrado, no se entiende sin los insumos exteriores. De hecho, ninguno de los nueve factores es exclusivamente local. Todos ellos dependen en algún grado del exterior, se gestan en el ámbito internacional, aun si se plasman en propuestas locales, de ahí que el turismo místico sea un buen ejemplo de práctica *glocal* (Robertson 1995).

El caso saraguro muestra también el principio dialógico, que vincula principios e ideas que podrían concebirse como opuestas. Así, el esencialismo neoincaico oculta en gran medida los préstamos de tendencias contemporáneas híbridas como el movimiento *new age*. Ese esencialismo étnico se vende como puro, inmutable, perenne, arcaico, originario, y por ello se esgrime como el polo opuesto del sincretismo, y sin embargo son precisamente las sucesivas mezcolanzas las que permiten elegir qué elementos forman parte de esa identidad étnica, de tal manera que esencialismo y sincretismo, como ancestralidad y contemporaneidad (en el turismo o el movimiento indígena) son las dos caras de la misma moneda. Como vemos, muchas de las interrelaciones entre los nueve factores son paradójicas: el reconocimiento institucional y las redes sociales incentivan la incorporación de saberes como capital cultural, lo cual permite precisamente que cualquiera pueda improvisar *fast rituals* en los que, no comprometiendo otro tipo de capitales, se va formando una secuencia estereotipada que hallamos actualmente por todos los Andes. El proyecto esencialista que dice defender la recuperación de la cosmovisión andina y sus valores genera, sin embargo, un producto turístico con el que muchos saraguros no se identifican y que consideran el envés de lo que originariamente pretendieron al participar en el turismo comunitario. Este es a la vez un síntoma del final de la comunidad, una respuesta a su desestructuración y una apuesta por regenerar ciertos vínculos, que, sin embargo, sirven más como imagen mercadotécnica, que como praxis en la gestión turística. El reconocimiento institucional permite dar legitimidad a las prácticas “ancestrales” de los indígenas, pero sobre todo a aquellos que se ajustan al modelo del *buen salvaje*, en detrimento de los que no son capaces de poner en acción un capital cultural que permite a los primeros moverse con soltura entre los discursos arqueologizantes y las prácticas de *invención de la tradición*, sincretismo e interculturalidad.

Aunque cabe interpretar que el factor 1 es más de índole político, el 2 de índole ecológico, el 3 de índole terapéutico, etcétera, a lo largo de la descripción etnográfica he intentado plasmar cómo en cada factor se

dan cita múltiples ámbitos: el económico, por ejemplo, es clave tanto en la oferta comunitaria, en la creación de redes internacionales, como en la oportunidad de crear *fast rituals*. Por otra parte, estos factores no se gestaron principalmente ni en el turismo ni para el turista: el neoincaísmo, la Pachamama, la medicina ancestral, la comunidad, el reconocimiento institucional, las redes sociales, el sincretismo, el capital cultural, incluso los *fast rituals*, no se dan exclusivamente en el turismo, sino que son prácticas y lógicas extendidas en otros ámbitos, que permiten comprender cómo se consume hoy lo espiritual en el contexto de la globalización.

Huyendo de las posturas inequívocas, que plantean si el turismo místico es o no auténticamente ancestral, si promueve o no el desarrollo, si alienta o no un conocimiento de la cultura andina o si hay o no espiritualidad, este estudio permite comprender el turismo místico como un espacio de enorme creatividad y mezcolanza, aunque también de disputas, contradicciones y paradojas, muestra de las prácticas de articulación, adaptación y cambio que caracterizan a muchos grupos indígenas en Latinoamérica. El turismo místico, ni es exclusivamente una tendencia importada desde las lógicas mercantiles occidentales, ni responde a una estrategia absolutamente autónoma y consciente de los indígenas, sino un fenómeno más complejo que no es posible comprender, en mi opinión, sin hacer referencia a los factores que aquí he descrito, y con los cuales un grupo de indígenas saraguros tiene intención de revisar y, tal vez, reformular su propuesta de turismo comunitario.

Información sobre el autor

Alberto del Campo Tejedor es profesor titular de antropología social en la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla). Se licenció en derecho, en filología y en antropología social, doctorándose en esta última en el año 2003 con una tesis sobre la improvisación poética entre los alpujarreños (Granada). Es autor de trece libros y más de sesenta artículos sobre temáticas como el turismo comunitario, el ritual, la literatura oral, la expresividad campesina o la teoría antropológica. En Ecuador viene realizando diversos trabajos de campo antropológicos centrados en las problemáticas del turismo en diferentes contextos indígenas y mestizos.

Referencias

- Armijos, Chabaco. 2015. "Plantas sagradas de la etnia saraguro con poder de sanación". *Clinicasa* 35: 20–21.
- Armijos, Chabaco, Iuliana Costa y Silvia González. 2014. "Traditional Medicine Applied by the Saraguro Yachakkuna: A Preliminary Approach to the Use of Sacred and Psychoactive Plant Species in the Southern Region of Ecuador". *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 10 (26): 1–12. DOI: <https://doi.org/10.1186/1746-4269-10-26>
- Bacacela, María Sisa Pacari. 2010. *La cultura espiritual: Una resistencia de los saraguros en la actualidad. Las ofrendas florales*. Cuenca, Ecuador: Grafisum.
- Basset, Vincent. 2010. "Le tourisme mystique: Entre quête de soi et initiation religieuse". *RITA (Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques)* 3: sin paginación.
- Bastide, Roger. 1975. *Le sacré sauvage et autres essais*. París: Stock.
- Bauman, Zygmunt. 2001. "Identity in the Globalising World". *Social Anthropology* 9 (2): 121–129. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2001.tb00141.x>
- Belote, James. 1998. *Los saraguros del sur del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Las formas del capital". En *Poder, derecho y clases sociales*, 131–164. Bilbao: Desclée.
- Chalán, Ángel Polibio. 2011. *Pachakutik: La vuelta de los tiempos*. Saraguro: Fundación Kawsay.
- Chaskiwarmikuna. 2014. *Buscando nuestro lugar en la tierra: Algunas plantas medicinales de Saraguro*. Cuenca, Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg, Fundación Gamma.
- Davidov, Veronica M. 2010. "Shamans and Shams: The Discursive Effects of Ethnotourism in Ecuador". *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 15 (2): 387–410. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1935-4940.2010.01091.x>
- Del Campo, Alberto. 2007. "Autoridad y liderazgo en Huertas (Shaglli): Prácticas y tácticas de articulación entre sujeto, comunidad y mundo". En *Turismo comunitario en Ecuador: Desarrollo y sostenibilidad social*, coordinado por Esteban Ruiz Ballesteros y Doris Solis Carrión, 219–275. Quito: Abya-Yala.
- Del Campo, Alberto. 2009. "La autenticidad en el turismo comunitario: Tradición, exotismo, pureza, verdad". En *Cultura, comunidad y turismo: Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador*, coordinado por Esteban Ruiz Ballesteros y María Augusta Vintimilla, 41–116. Quito: Abya-Yala.
- De Rios, Marlene Dobkin. 1994. "Drug Tourism in the Amazon". *Anthropology of Consciousness* 5 (1): 16–19. DOI: <https://doi.org/10.1525/ac.1994.5.1.16>
- Drexler, Josef, Rosendo Iván Rojas, Ángel Polibio Chalán y David Achig. 2015. "La paridad en el mundo andino". *Maskana* 6 (2): 89–107.

- Estermann, Josef. 2015. *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Finerman, Ruthbeth. 1983. "Experience and Expectation: Conflict and Change in Traditional Family Health Care among the Quichua of Saraguro". *Social Science and Medicine* 17: 1291–1298. DOI: [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(83\)90021-7](https://doi.org/10.1016/0277-9536(83)90021-7)
- Flores Ochoa, Jorge, y Pierre van den Bergue. 1999. "Turismo e incanismo en el Cuzco". *Andes: Revista de Ciencias Sociales* 3: 179–200.
- Galinier, Jacques, y Antoinette Molinié. 2013. *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio*. Quito: Abya-Yala.
- García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF: Grijalbo.
- Hermida, Pablo Andrés. 2009. "Chamanismo y etnoturismo: La venta de rituales de ayahuasca y la compra de sentidos en el Alto Napo". *Antropología: Cuadernos de Investigación* 8: 49–71.
- Hernández-Ramírez, Macarena, y Esteban Ruiz-Ballesteros. 2011. "Etnogénesis como práctica: Arqueología y turismo en el pueblo Manta (Ecuador)". *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 6 (2): 159–192. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.060203>
- Hill, Michael D. 2007. "Contesting Patrimony: Cusco's Mystical Tourist Industry and the Politics of *Incanismo*". *Ethnos* 72 (4): 433–460. DOI: <https://doi.org/10.1080/00141840701768276>
- Hobsbawn, Eric, y Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntsinger, Lynn, y María Fernández. 2000. "Spiritual Pilgrims at Mount Shasta, California". *Geographical Review* 90 (4): 536–558. DOI: <https://doi.org/10.2307/3250783>
- Japón, Ángel Polibio. 2007. "La salud como expresión de la cosmovivencia andina". En *Los saraguros: Cosmovisión, salud e identidad andina—Una mirada desde sí mismos*, por Rodrigo Japón, Delfina Gualán, Marcelo Quishpe, Emilio Anangonó y Ángel Polibio Japón Cango, 73–81. Córdoba: Diputación de Córdoba.
- Japón, Rodrigo, Delfina Gualán, Marcelo Quishpe, Emilio Anangonó y Ángel Polibio Japón Cango. 2007. *Los saraguros: Cosmovisión, salud e identidad andina—Una mirada desde sí mismos*. Córdoba: Diputación de Córdoba.
- Kavenská, Verónica, y Hana Simonová. 2015. "Ayahuasca Tourism: Participants in Shamanic Rituals and Their Personality Styles, Motivation, Benefits and Risks". *Journal of Psychoactive Drugs* 45 (7): 351–359. DOI: <https://doi.org/10.1080/02791072.2015.1094590>
- Langdon, Esther Jean. 2016. "The Revitalization of Yajé Shamanism among the Siona: Strategies of Survival in Historical Context". *Anthropology of Consciousness* 27 (2): 180–203. DOI: <https://doi.org/10.1111/anoc.12058>
- Lévi-Strauss, Claude. 2005. *El pensamiento salvaje*. Madrid: FCE.
- Marcus, George E. 1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>
- Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda. 2012. *Plan de desarrollo territorial del cantón Saraguro 2020*. Saraguro: Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, Gobierno Autónomo Descentralizado del Cantón Saraguro.
- Morin, Edgar. 1994. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, Edgar. 2000. *La mente bien ordenada: Repensar la reforma, reformar el pensamiento*. Barcelona: Seix Barral.
- Naranjo, Plutarco, y Ruperto Escaleras. 1995. *La medicina tradicional en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ogburn, Dennis. 2001. "The Inca Occupation and Forced Resettlement in Saraguro". Tesis doctoral, University of California, Santa Barbara.
- Ogburn, Dennis. 2008. "Becoming Saraguro: Ethogenesis in the Context of Inca and Spanish Colonialism". *Ethnohistory* 55 (2): 287–319. DOI: <https://doi.org/10.1215/00141801-2007-064>
- Owen, Bonnie Jean. 2006. "Marketing Mysticism and the Purchase of Pilgrimage: The Rise of Spiritual Tourism in Cusco and Iquitos, Peru". Tesis doctoral, University of Arizona.
- Pilares, Rubén. 1992. *Turismo místico: Parodia o trascendencia*. Cusco: Ayar Fondo Editorial.
- Prieto, Mercedes. 2011. "Los estudios sobre turismo en Ecuador". En *Espacios en disputa: El turismo en Ecuador*, coordinado por M. Prieto, 9–27. Quito: Flacso Ecuador.
- Prieto, Mercedes, y Soledad Varea. 2011. "Cochasquí: Entre la nación y la espiritualidad". En *Espacios en disputa: El turismo en Ecuador*, coordinado por Mercedes Prieto, 29–64. Quito: Flacso Ecuador.
- Ramón, Galo. 1993. *El regreso de los runas: La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Comunidec, Fundación Interamericana.

- Robertson, Roland. 1995. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Ruiz-Ballesteros, Esteban, y Doris Solís. 2007. *Turismo comunitario en Ecuador: Desarrollo y sostenibilidad social*. Quito: Abya-Yala.
- Sarrazin, Jean-Paul. 2012. "New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena". *Revista Colombiana de Antropología* 48 (2): 139–162.
- Serrano-Barquín, Rocío del Carmen, Graciela Cruz, Francisco Arguello, Maribel Osorio y Rafael Fernando Sánchez. 2012. "La complejidad, expresión de nuestro tiempo: El turismo desde los sistemas complejos". *Cultur* 6 (1): 4–24.
- Smith Belote, Linda. 2002. *Relaciones interétnicas en Saraguro*. Quito: Abya-Yala.
- Spivak, Gayatri. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Timothy, Dallen J., y Paul J. Conover. 2006. "Nature Religion, Self-Spirituality and New Age Tourism". En *Tourism, Religion, and Spiritual Journeys*, editado por Dallen J. Timothy y Daniel H. Olsen, 139–155. London: Routledge.
- Townsend, Joan B. 2000. "Western Core and Neo-Shamanism: Trends and Relationships with Indigenous Societies". En *Discovery of Shamanic Heritage: International Symposium*, editado por Mihály Hoppál, 1–9. Budapest: European Folklore Institute.
- Townsend, Joan B. 2004 "Individualist Religious Movements: Core and Neo-Shamanism". *Anthropology of Consciousness* 15 (1): 1–9. DOI: <https://doi.org/10.1525/ac.2004.15.1.1>
- Tuaza, Luis Alberto. 2011. *Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: La crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: Flacso.
- Turner, Victor. 1988. *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.
- Uhle, Max. 1923. *Las ruinas de Tomebamba*. Quito: Julio Sáenz Rebolledo.
- Vilcapoma, José Carlos. 2002 *El retorno de los Incas: De Manco Capac a Pachacutec*. Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena". En *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, 37–79. Copenhagen: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

How to cite this article: Del Campo Tejedor, Alberto. 2019. El éxito de los nuevos chamanes: Turismo místico en los Andes ecuatorianos. *Latin American Research Review* 54(1), pp. 89–102. DOI: <https://doi.org/10.25222/larr.151>

Submitted: 08 February 2017

Accepted: 12 September 2017

Published: 10 April 2019

Copyright: © 2019 The Author(s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited. See <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

LARR

Latin American Research Review is a peer-reviewed open access journal published by the Latin American Studies Association.

OPEN ACCESS 