



FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL
PROGRAMA DE DOCTORADO

“RELACIONES INTERÉTNICAS EN AMERICA LATINA: PASADO Y PRESENTE”

TESIS

**DINÁMICAS INTERÉTNICAS Y RE-SIGNIFICACIÓN DE IDENTIDADES, EN EL RITUAL DE LA
ETNOMEDICINA INDÍGENA DEL YAGÉ EN MANIZALES-COLOMBIA**

DIRECTOR

DOCTOR PABLO PALENZUELA CHAMORRO

JULIO DE 2014

AUTOR

JORGE RONDEROS VALDERRAMA

SOCIOLOGO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
MAESTRO Y ESPECIALISTA EN PLANIFICACION Y DESARROLLO REGIONAL
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES-COLOMBIA

Agradecimientos

Aprovecho este espacio para agradecer de manera especial, al Departamento de Antropología y Sociología y la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales; a los integrantes del grupo de investigación Cultura y Droga y académicos que me acompañaron; a los directivos que ejercieron las funciones de rectores y vicerrectores académicos e investigaciones, entre 1997 y 2000 y 2004 a 2006 y 2011 y 2013, y en general, a los integrantes de las demás instancias académicas y directivas de la UC, por el apoyo académico y material, brindado en los diversos momentos a lo largo de quince años en que desarrollé la investigación y la entrega de esta Tesis de Doctorado.

A la Junta de Andalucía y a su Universidad Internacional de Andalucía (Sede de La Rábida) y a los gestores del programa de Doctorado, doctores Pablo Palenzuela, como mi director de tesis, e Isidoro Moreno, Director del Doctorado. A la Universidad de Sevilla y a los directivos que hicieron posible la realización del doctorado, entre ellos el Dr. Juan Marchena, activo y emérito profesor; a los profesores del Departamento de Antropología Social y de la Facultad de Geografía e Historia que participaron como profesores y tutores, como Carmen Gómez (Q.E.P.D) y demás; y a los compañeros y compañeras de la cohorte del doctorado, españoles, argentinos, colombianos y cada uno de los estudiantes de Perú, Chile y Cuba, que animadamente nos acompañaron y acompañamos.

Agradecer las enseñanzas y la apertura de los taitas y sus familiares que aceptaron compartir momentos de sus vidas y ceremonias para brindar sus conocimientos. A Pacho Piaguaje (Siona Q.E.P.D.) y Martín Ágrede (Camentsá Q.E.P.D). A los descendientes del linaje Ágrede, Floro y Juan Bautista, a Pastora Chindoy y a su madre doña Rosario y demás familiares Camentsá del Sibundoy del Alto Putumayo; a su nieta Margarita Jacanamejoy y su familia; a Hugo Jamiy y su esposa Ati, como a su padre taita Román y madre doña Pastora. A los descendientes del linaje Piaguaje, su hijo Indio Julio y John, y sus discípulos, como Libardo Maniguaje y Domingo Cuatindioy (Inga). A los sabedores y médicos Kofán

del linaje Queta: Universario y Gustavo Queta, Hernando Criollo y Tiberio Lucitante. Al Witoto y murane taita Rodolfo Guiagrekudo.

A los mestizos y también reconocidos como *taitas*, William Torres (Kajuyali Tsamani) y Hernando Arango, quienes como discípulos y aprendices de taitas hoy tienen su camino afianzados en sus entornos. A los amigos y líderes espirituales neo-chamanes y chamanes en Manizales, en especial Hernando Salazar y el colectivo de Casa Verde-La Guajira; Octavio Moreno, líder de la Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia y demás compañeros de la casa templo en Neira y San Agustín; a Leónidas Giraldo del colectivo del Alto del Roble, Neira y a los curanderos quienes llegan al Eje Cafetero y Manizales, provenientes de Mocoa, Emiro Castilla y Luis A. Pasos A. y a sus esforzados y comprometidos discípulos y aprendices.

En general, a mis ex-discípulos y discípulos, especialmente quienes han sido coordinadores e integrantes de los Semilleros Visionari@s y Plantas y Arte, y los colegas y amigos del grupo de investigación por su compañía y animación.

Quiero resaltar el aporte intelectual sobre la importancia antropológica e histórica del fenómeno contemporáneo de los chamanismos y neochamanismos en sociedades occidentales parte de Josep María Fericgla, coloquial y como amigo: "Txema". Me animó y me hizo interesar inicialmente por este trabajo y cuando fungió en su momento como director de la tesis y así pude estructurar los primeros lineamientos y capítulos en borrador. A la Societat de Etnopsicología Aplicada (Sd'EA), por su apoyo y financiamiento para avanzar en la primera parte de la Tesis primero en Barcelona y luego en Camp Benet Vives. A los amigos de la Escola de Vida Simultaneidad. Con ellos, a todos los amigos y académicos comunes que pude conocer de España, Estados Unidos, Brasil, México, Perú y Argentina con quienes nos encontramos y seguimos haciéndolo en circunstancias y acciones particulares en este camino.

Dedico este trabajo igualmente a mi familia, en especial a mis hijas Valeria, Kalia María, Vania Paulina, Claudia Gulnara y a mi hijo Jorge David y a sus madres; a mi madre María Inés, hermanas y sobrinos y al tío Carlos José (Q.E.P.D), Mayita y sus hijos.

A Ángela, amada y permanente compañera de viaje durante la historia de vida compartida en Colombia y España, ligada a esta tesis.

No podría dejar de lado a quienes me han enseñado sus medicinas: la madre tierra, con sus plantas y todos los demás seres que habitan el planeta y nos brindan en todo momento sus enseñanzas. A la sagrada medicina del yagé, por sus aprendizajes y en especial, por abrirnos un campo de profundidad humana numinoso, para trabajar cada día con mayor claridad e intentar entender, en el plano cotidiano y práctico, el espíritu de la Vida como Unidad, en este Cosmos que habitamos en el movimiento perenne de la energía y la Materia.

Sevilla, Andalucía, otoño-invierno 2013-2014

Manizales, Caldas -Eje Cafetero-. Los Andes colombianos, 2013-2014¹

¹ Fue aprobada, según acta de evaluación de Tesis doctoral de la Universidad de Sevilla, España. Regulado por RD. 99/2011(normativa regulada por acuerdo 7.2/CG: 17-6-11) en Sevilla a 19 de febrero de 2015 D/D^a JORGE RONDEROS VALDERRAMA. Calificada como NOTABLE. Fungió como presidente el Dr. ISIDORO MORENO CHAMORRO, como secretario el Dr. JOAN PRATS I CARÓS y como vocales los doctores: CARLOS MARÍA CARAVANTES, JOSEP FERICGLA GONZÁLEZ Y JOAN PALLARÉS GÓMEZ.

LISTA DE SIGLAS

Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR)

ALTO Y BAJO PUTUMAYO (AP y BP)

Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia (ASOCHECOL)

Asociación de Cabildos Indígenas de Caldas (ACICAL)

Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)

Centro de Monitoreo de Desplazamiento Interno (IDMC)

Constitución Política de Colombia (CPC)

Departamento de Antropología y Sociología (DAYS)

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas de Colombia (DANE)

Dietilamida de Ácido Lisérgico LSD-25. (LSD)

Drug Enforcement Administration (DEA)

N,N-dimetiltriptamina (DMT)

Empresas Protectoras de la Salud (EPS)

Estados Modificados de Conciencia (EMC)

Estado Modificado de Conciencia Chamánico (EMC - CH)

Estados Unidos de América (USA)

Etnomedicina del yagé (EMYA)

Fecha consultado última vez en Internet (C.U.V.)

Fondo Monetario Internacional (FMI)

Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Ejército del Pueblo. (FARC-EP)

Guerra contra las Drogas (GCLD)

Grupo de Investigación en Cultura y Droga (GICYD)

Grupo para el Estudios de las Identidades Socioculturales en Andalucía (GEISA)

Inhibidor de la Monoamina Oxidasa (IMAO)

Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)

Investigación Acción Participativa (IAP)

Jorge Ronderos Valderrama (JRV)

Línea de investigación en Cultura y Droga (LICYD)

Maestría Culturas y Droga (MCSYD)

Maloca Nabi Nunhue (MNH)

Maloca Rio Claro (MRC)

Monoamino oxidasa (MAO)

Naciones Unidas (NNUU)

N,N-dimetiltriptamina (DMT)

Organización Mundial de la Salud (OMS)

Organización de la Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO)

Proyecto Educativo Institucional (PEI)

Que en Paz Descanse (Q.E.P.D)

Sistema Nervioso Central (SNC)

Universidad de Caldas (UC)

United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC)

TABLA DE CONTENIDO

	Página
CAPÍTULO I	12
1. INTRODUCCIÓN	12
1.1. Antecedentes y contexto de la Tesis	12
1.2. Contexto político y social: la Universidad de Caldas y la investigación como propósito ..	24
1.3. Medicinas tradicionales, remedios y yagé. Contextos culturales entre lo indígena y lo urbano-rural	27
1.4. Chamanismos y neo-chamanismos. Las drogas como dispositivo de socialización y adaptación: Aprendizajes y cultura. Dinámicas interétnicas y globalización.....	30
1.4.1. Chamanismos y neo-chamanismos	30
1.4.2. Las drogas como dispositivo de socialización y adaptación: Aprendizajes y Cultura ...	35
1.5 La apuesta metodológica	48
CAPITULO II	52
2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y MARCO EPISTÉMICO E INTERDISCIPLINARIO EN CULTURA Y DROGA	52
2.1 El proceso de construcción y apropiación teórica para el planteamiento del problema de investigación desde el episteme cultura y droga	53
2.2 El episteme cultura y droga: yagé, antropología, chamanismos y neo-chamanismos	68
2.3. Cultura, ritual de la medicina del yagé, socialización, mimetismos y aprendizaje	73
2.4. De los chamanismos originarios a los neo-chamanismos contemporáneos	92
2.5. Otros interrogantes y algunas discusiones teóricas.....	116
CAPÍTULO III	127
3. UNA NECESARIA CONTEXTUALIZACIÓN INTERDISCIPLINARIA SOBRE LA ETNOMEDICINA DEL YAGÉ	127
3.1. Una referencia obligada y una crítica <i>interetnobiética</i>	129
3.2. Etnobotánica y farmacología del yagé. Definiciones y precisiones <i>¿yagé o ayahuasca?</i> 134	134
3.3. Conceptos botánicos, químicos, farmacológicos y antropológicos: Algunas referencias de contexto	148
3.4. La química del yagé	160
3.5. La preparación del remedio. Recetas y apropiaciones	162

3.6.	El tráfico y comercio del yagé. Especialización y división del trabajo.....	168
CAPITULO IV		175
4.	CULTURA Y BIOLOGÍA vs BIOLOGÍA Y CULTURA. NATURALEZA, CIENCIA Y ESPIRITUALIDAD	175
4.1.	A manera de epílogo y contexto	175
4.2.	El aporte de Bateson. Espíritu, Naturaleza y Ecología de la mente	185
4.3.	La Hipótesis GAIA y El Antropoceno.....	202
4.4.	Relaciones interétnicas, crisis ambiental, espiritualidad y salud.....	213
4.5.	Rituales chamanísticos, Estados Modificados de Conciencia y Espíritu	216
CAPITULO V		219
5.	EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS. METODOLOGÍA Y TÉCNICAS ...	219
5.1.	Focalizando el problema de investigación	219
5.2.	Planteamientos iniciales del problema. A manera de introducción	226
5.3.	La presencia Cultural del yagé en el Eje Cafetero	232
5.4.	Otros interrogantes para el planteamiento del problema.....	233
5.5.	La diversidad en la interculturalidad y la globalización. Del pasado al presente.....	234
5.6.	Dinámicas interétnicas, chamanismos y neo-chamanismos.....	240
5.7.	Hipótesis de trabajo para el planteamiento del problema	241
5.8.	Objetivos	242
5.8.1.	General.....	242
5.8.2.	Específicos	243
5.9.	Apuesta metodológica. La investigación cualitativa	243
5.10.	Enfoque de la investigación: entre la etnografía y la fenomenología.....	247
5.11.	Trabajo de campo.....	249
5.12.	Técnicas: Observación participante, entrevistas, grupo focal y algunas trayectorias de vida	255
CAPÍTULO VI		261
6.	ÁREAS GEOCULTURALES DE OBSERVACIÓN: LAS REGIONES INDÍGENAS DEL ALTO Y BAJO PUTUMAYO (AP y BP) Y URBANO-RURALES DE MANIZALES-CALDAS.....	261
6.1.	Dinámicas etnohistóricas e interétnicas	263
6.2.	Colombia: Datos sociodemográficos y de localización de las dos regiones y áreas de observación, ubicadas en los departamentos de Putumayo (AP y BP) y Caldas	264
6.2.1.	Actividades de la población urbana y rural.....	267

6.2.2.	La población indígena y el mestizaje en los procesos de etnicidad	268
6.2.3.	Conformación familiar y estado conyugal.....	271
6.2.4.	Educación	272
6.2.5.	Dinámicas migratorias y conflictos de desplazamiento forzado.....	272
6.2.6	Economía y actividades industriales	273
6.3.	Bajo y Alto Putumayo. Pueblos y Comunidades	274
6.3.1.	Geografía y denominación	274
6.3.2.	Población y presencia indígena ancestral y actual.....	276
6.3.3.	Pueblos indígenas y territorios del AP y BP.....	277
6.3.4.	Los pueblos del Bajo Putumayo: Territorialidades y municipios	278
6.3.5.	Los pueblos del Alto Putumayo: Territorialidades y municipios.....	279
6.3.6.	Contexto etnohistórico	280
6.4.	Caldas y Manizales. Territorios: fincas, malocas y templos. Descripciones etnohistóricas y etnográficas.....	289
6.4.1.	Geografía y denominación	289
6.4.2.	Población y presencia indígena ancestral y actual.....	290
6.4.3.	Manizales como región. El centro-sur de Caldas	295
6.4.4.	Contexto etnohistórico y cultural del territorio.....	296
CAPÍTULO VII		303
7.	INTERPRETACIÓN ETNOGRÁFICA Y FENOMENOLÓGICA DE LAS DINÁMICAS INTERÉTNICAS Y LA RESIGNIFICACIÓN DE IDENTIDADES EN EL RITUAL DE LA ETNOMEDICINA DEL YAGÉ (EMYA)..	303
7.1.	El ritual de la EMYA como dispositivo de mimesis interétnico	304
7.1.2.	Rituales nativos o propios de taitas/curacas/chamanes.....	310
7.1.3.	Rituales indígenas trans-urbano-rurales.....	311
7.1.4.	Rituales neo-chamanísticos urbano-rurales.....	313
7.1.5.	Esquema comparativo y organizativo interétnico del desarrollo de los rituales.....	315
7.1.6.	El “Óvulo Vital”: Funciones del ritual	321
7.1.7.	El Remedio. Su preparación y comunión	329
7.1.8.	El curandero: taita/chamán/neo-chamán. Rol y funciones	333
7.1.9.	El ajuar chamánico	335
7.1.10.	Música e instrumentos chamánicos y neo-chamánicos.....	340
7.1.11.	Los tiempos del ritual: De lo sagrado y tradicional a lo laico y neo-chamánico	342

7.1.12. El lugar del ritual. De la maloca ancestral a la “posada” viajera. Territorialidades Emergentes del yagé.....	347
7.2. Los chamanismos y pachamamismos: cognición e integración del ser humano y la naturaleza. La presencia gnóstica	360
7.2.1. Medicina ancestral, socialización y aprendizajes.....	383
7.3. La salud y la espiritualidad: de la sanación a la cura como integración vital.....	385
7.4. Procesos e interacciones biosocioculturales del trabajo, etnicidades y de sexo-género con el Remedio.....	419
7.4.1. Las plantas del yagé y su entorno bioecológico	420
7.4.2. La preparación del Remedio y el intercambio comercial.....	425
7.4.3. Preparación de Remedio en el Bajo Putumayo. Una experiencia compartida en territorio Siona	426
7.4.4. Preparación del Remedio para rituales <i>neo-chamanísticos urbano-rurales</i> en Manizales, Caldas.....	431
7.4.5. Variantes de cocinada de Remedio entre el Bajo y el Alto Putumayo.....	438
7.4.6. ¿Agroecología y comercio del yagé entre el Bajo y Alto Putumayo?.....	439
7.4.7. Las actividades y trabajo previos en la organización del ritual.	441
7.4.8. Actividades y trabajos en el ritual	445
7.5. Re-significación de identidades y cambio de pautas ecológicas y cosmogónicas para Vivir Mejor	454
7.5.1. Punto de partida para el contexto teórico.....	454
7.5.2. La Vida en Vilo en la Pachamama – Gaia: inequidades históricas y malestar humano	455
7.5.3. Informática e internet y la comunicabilidad contemporánea en las culturas de la globalización.....	456
7.5.4. ¿Identidades y nuevas interacciones sociales? ¿Entre la modernidad y las sociedades neo-coloniales?	459
7.5.5. En la búsqueda del Vivir mejor o Buen Vivir. Algunas pautas y enseñanzas de rituales de la EMYA en Pachamama-Gaia	461
CONCLUSIONES	482
BIBLIOGRAFIA.....	503

ÍNDICE DE FIGURAS, CUADROS Y MAPAS

	PÁGINA
Figura 1.....	117
Figura 2.....	118
Figura 3.....	146
Figura 4.....	172
Cuadro 1.....	214
Cuadro 2.....	250
Mapa 1.....	263
Mapa 2.....	265
Mapa 3.....	275
Figura 10.....	275
Cuadro 3.....	276
Figura 12.....	280
Mapa 4.....	290
Figura 14.....	293
Cuadro 4.....	295
Cuadro 5.....	315
Cuadro 6.....	317
Figura 18.....	336
Figura 19.....	337
Figura 20.....	338
Figura 21.....	338
Figura 22.....	339
Figura 23.....	339
Figura 24.....	344
Figura 25.....	352
Figura 26.....	356
Figura 27.....	358
Figura 28.....	403
Figura 29.....	427
Figura 30.....	428
Figura 31.....	438
Figura 32.....	470
Figura 33.....	471

CAPÍTULO I

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Antecedentes y contexto de la Tesis

En el marco del Programa de Doctorado, denominado *Relaciones Interétnicas en América Latina: Pasado y Presente* de la Universidad de Sevilla, y realizado entre 1997 y 1998, se dio inicio a la presente tesis, la cual se orienta y luego se concreta por una idea que surge - como se irá evidenciando - en el proceso académico que se fundamenta y se desarrolla como programa y Línea de Investigación en la Universidad de Caldas (UC)² de Manizales, Colombia, denominada Cultura y Droga (LICYD)³.

La LICYD tuvo como origen un proyecto de investigación interinstitucional⁴ (RONDEROS, NOGUERA, ECHEVERRY y ESCOBAR, 1995), a partir del cual se conformó el grupo de investigación y posteriormente se crearon cuatro sub-líneas de investigación estructuradas en torno al tema de la presente tesis: 1. *Identidad y relaciones interétnicas y medicinas tradicionales indígenas*. 2. *Chamanismos y neo-chamanismos*. 3. *Prácticas y usos culturales del yagé*; y 4. *Plantas y arte*. Complementariamente y para el desarrollo de la proyección universitaria, se implementó la propuesta de educación no formal mediante el Taller *Cultura y Droga*. Como soporte y desarrollo investigativo se organizaron los Semilleros de Investigación con estudiantes y la revista⁵. Curricularmente se desarrollaron en pregrado dos cursos optativos desde el 2002 (Seminario Taller Cultura y Droga y Mimetismos Culturales); y a partir del 2004, se dio inicio a la propuesta de postgrado,

² La Universidad de Caldas es de carácter público, se rige por el Ministerio de Educación Nacional de Colombia y ha sido acreditada institucionalmente desde el 2007.

³ La LICYD, adscrita al Departamento de Antropología y Sociología (DAYS), tuvo inicio en 1996 y se encuentra activa.

⁴ El proyecto se tituló *Mapa de Afectación de la Droga en Manizales*. En el marco de esta investigación se publicó el primer número de la revista Cultura y Droga.

⁵ http://culturaydroga.ucaldas.edu.co/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=5&Itemid=9

Maestría Culturas y Droga (MCSYD), la cual comenzó cursos de formación en el 2007⁶. En el 2º capítulo desarrollaremos lo relacionado a la fundamentación teórica y epistémica con el grupo y la línea de investigación.

Al interior de la LICYD, dada la perspectiva de lo cultural que se adoptó para describir, interpretar y explicar, en coherencia con los enfoques de cada tipo de investigación que se plantearan en el grupo sobre los diversos y siempre complejos⁷ fenómenos de las drogas, se consideró como necesaria la multi, trans e interdisciplinariedad entre las ciencias sociales y naturales, las artes y humanidades y su articulación con los conocimientos y saberes ancestrales y populares⁸. Esto nos permitió, en los primeros estudios realizados, describir e identificar prácticas diferenciadas y diversas sobre el consumo de una amplia variedad de tipos de drogas y su incidencia en el mantenimiento y el cambio de pautas culturales. Como consecuencia de esto, comenzamos a considerar un marco referencial de relevancia y perspectiva al que definimos como *micro-culturas* de consumo (RESTREPO, 1994, p. 69-91)⁹ tanto urbanas como rurales; y en otro nivel, las culturas indígenas ancestrales, como referente etnohistórico evidente y obligado, pedagógico por cierto,

⁶ Para mayor información se pueden consultar los siguientes enlaces:

http://www.ucaldas.edu.co/index.php?option=com_content&id=2503:maestria-cultura-y-droga-tiene-abiertas-sus-inscripciones y <http://www.educaedu-colombia.com/maestria-en-culturas-y-drogas-master-22607.html>

⁷ El término y concepto “complejo” debe situarse en el contexto teórico específico en que se utilice, con el fin de diferenciarlo y precisarlo. Una cosa es entenderlo desde posturas epistémicas y teóricas como la antropología taylorista, la psicología junguiana o freudiana o el paradigma de la complejidad de Morin (2004) “como irracionalidad, como incertidumbre, como angustia, como desorden” (p. 2). Otra, es darle el significado en sus acepciones semánticas para referirse a un conjunto o unión de dos o más cosas, a una composición de diversos elementos, lo enmarañado, lo difícil. (Diccionario de la Real Academia Española, 2006).

⁸ Este enfoque epistémico no es ni ha sido convencional ni tradicional en la UC. La estructura formal en la UC en grandes Facultades por áreas en ciencias sociales, naturales, artes y humanidades, sin vasos comunicantes, crearon estancos que han dificultado la multi, trans e interdisciplinariedad. Nuestra propuesta fue en ese momento, en cierta forma “contracultural”; pero dadas las discusiones contemporáneas como resultado de los desarrollos a los problemas actuales en la sociedades humanas y su interacción con la naturaleza, desde perspectivas interdisciplinarias como la ecología humana, la bioética, la socio biología y la biosociología, la psicología cultural y la transpersonal, las ciencias y las artes, con lo cual la tendencia hacia una perspectiva transdisciplinaria, pareciera afianzarse.

⁹ Con este autor se trabajó cuando era consultor en prevención en drogas de NNUU en la UNDOC. Nada que ver con su rol como ex comisionado de Paz, hoy investigado por su presunta responsabilidad en la falsa desmovilización del frente Cacica la Gaitana de las FARC y en su contra pesa una orden de captura internacional.

para confrontar con los fenómenos en sociedades modernas y urbano-rurales, para el caso de la investigación.

En este contexto, las relaciones y dinámicas interétnicas constituyeron un campo necesario a tener en cuenta. Desde tal perspectiva, fue de nuestro interés, la forma en que podían incidir tales usos y consumos, pero también la comercialización y la producción en lo que planteamos teóricamente como *esferas culturales* de las drogas: *el poder político, la lengua, el trabajo, la riqueza material y propiedad privada, la religiosidad y la espiritualidad, las fiestas y los carnavales, el juego y la apuesta* (RONDEROS et al., 1995, p. 159).

En un trabajo anterior realizado sobre *Identidad y Cultura* (1995), se esbozaron tales escenarios, en tanto *esferas culturales* referenciadas como imaginarios y reconfiguradas como representaciones, las cuales son identificadas socialmente como la plaza de mercado, la central del pueblo y el paisaje; en ellos se integraba el entorno ecológico y morfológico, sus cauces y montañas, el clima y de manera muy especial, la vivienda humana contigua, conurbada y concentrada: el pueblo y la ciudad; y también la dispersa, como la finca y la vereda en las zonas rurales.

En el siglo XIX las pautas culturales originarias de Manizales, habían sido la colonización de la selva alto-andina y la vocación de la minería del oro, mediado por el comercio; y en el XX, la integración como región fue promovida por el café, asociado al comercio pero también fundamentada en una historia industrial. La ética pautada, la de la religión católica.

Al llegar a la fase final del proyecto germinal antes mencionado, concluimos que el abordaje cultural de las drogas obligaba necesariamente a focalizar el concepto en su acepción semántica más amplia, en razón de la diversidad de sustancias y usos en contextos socioculturales. “La droga” como sinónimo de *estupefaciente*¹⁰ era reducido y

¹⁰ Término creado jurídicamente en la Convención Única sobre Estupefacientes, realizada en Nueva York en 1961, con estatuto internacional y sin ninguna tradición académica en esa época. Posteriormente este “raro” término, se incluyó en diccionarios, resultado de una imposición jurídico- política y se ideologiza

no permitía, relacional y dinámicamente, interpretar ni comprender el fenómeno en sus complejas realidades. Por "estupefaciente" se entiende cualquiera de las sustancias que se incluyen las Listas I y II, es decir catálogo de drogas prohibidas internacionalmente, tanto naturales como sintéticas.

El porqué de este nombre o término, no es explícito en la Convención. El DRAE se refiere a que produce estupefacción (pasma o estupor) y a sustancias o narcóticos que hacen perder sensibilidad como cocaína o morfina.

El camino a seguir planteado desde ese momento, fue trabajar en la formulación de proyectos de investigación con enfoques interdisciplinarios acerca de los diversos usos y significados que tenían estas sustancias en contextos culturales específicos, macro o micro-culturales.

Se trataba de proponer, en el mediano plazo, enfoques epistémicos complejos, por cuanto era entendible la limitación que cada disciplina autónoma y especializada en las ciencias, tenía al momento de construir sus objetos y problemas de investigación con base en la tradición de su o sus método(s) científico(s), lo cual daba cuerpo a determinadas tramas de significados con lenguajes particulares. A partir del trabajo investigativo se podrían enriquecer las perspectivas para describir y explicar los usos culturales de la amplísima diversidad de sustancias, denominadas genéricamente como drogas, las cuales, en cada contexto sociocultural, históricamente determinado, cumplían funciones relevantes en mayor o menor grado y en ocasiones, determinante.

Una de estas, era la sustancia conocida como *yagé*¹¹ (*banisteriopsis caapi*) en Colombia y cuyo término más divulgado a nivel internacional ha sido el de *ayahuasca*¹², conocida

como "la droga". Una definición para contextualizar: "**Estupefaciente** *adj.* Que produce estupefacción. *adj.-m.* Sustancia narcótica y analgésica que produce un estado artificial de euforia o de alejamiento de la realidad" (Diccionario Enciclopédico Vox 1. © 2009 Larousse Editorial, S.L.). En 2006 lo incluyó el DRAE: **estupefaciente**. I. ADJ. 1. Que produce estupefacción. *Estupefaciente antología de improperios*. II. M. 2. Sustancia narcótica que hace perder la sensibilidad; p. ej., la morfina o la cocaína. 3. Droga de cualquier tipo. *Brigada de estupefacientes*.

¹¹ Respecto a la palabra **yagé** o **yajé**, obliga una precisión gramatical. En los textos científicos y botánicos la escriben indistintamente con **j** o **g**. En esta Tesis se escribe con **g**, en aras de privilegiar la escritura de la

como remedio y medicina indígena, la cual se convertiría en el eje central de esta Tesis; esto a raíz de las potencialidades culturales que apreciamos en ese momento en el marco de las relaciones interétnicas, en tanto un fenómeno de interés antropológico y de las religiones comparadas, tal y como lo era el chamanismo, temática que consideramos de profundidad en el ámbito de la ecología humana e histórica.

También nos quedó claro que, en el origen de las culturas humanas, hubo ciertas drogas que tuvieron un carácter sagrado, misterioso y que cumplieron, según sus usos, funciones para confrontar dos de los grandes miedos de los seres humanos: la muerte y la enfermedad. Dos condiciones de la vida que los humanos en sus orígenes poco conocían, rodeadas de misterio, pero que estaban necesariamente imbricadas en la misma realidad de la Vida. Sin embargo, fueron descubriendo, progresivamente, la eficacia de algunas de estas sustancias o drogas para interactuar y confrontarse con tales “mundos” o realidades.

En la actualidad hay hipótesis, académicamente relevantes y aceptadas, de que tal interacción co-evolutiva entre algunas plantas y los humanos que las descubrieron, facilitaron e incidieron en el proceso mismo de hominización, el cual incluyó la construcción de cosmovisiones y prácticas concretas frente a la Vida, la muerte y las enfermedades; tal y como se ha evidenciado en hallazgos arqueológicos y paleo-antropológicos, tipo enterramientos, pinturas rupestres y el tratamientos de los enfermos, observable en fósiles de plantas y artefactos.

Hacia el año de 1997, se planteó una hipótesis entre los investigadores de la LICYD, la cual ha servido para la comprensión epistémica entre biología y cultura:

palabra más divulgada en medios masivos en Colombia y por haberse adoptado en la escritura de los diversos artículos y ponencias o textos que hemos escrito. Cuando se citen autores que la escriban con J, se la referenciará textualmente. Sobre este tema nos referimos ampliamente en los dos capítulos subsiguientes.

¹² “Ayahuasca. (Del quichua aya, muerto, y huasca, cuerda). f. Ecuad. Y Perú. Liana de la selva de cuyas hojas se prepara un brebaje de efectos alucinógenos, empleado por chamanes con fines curativos” (Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos).

Tras un largo y tedioso proceso de hominización, que duró cerca de 4 millones y medio de años (SCHULTES & HOFMANN, 1982, p. 16), por ensayo y error, y como producto de esa tendencia a explorar que caracteriza a todos los sistemas vivos, hace aproximadamente 1.500.000 años, topase el Homo habilis con unas plantas que contenían sustancias psicoactivas que producían gran placer. Por placer que le produjeron, el Homo y su grupo continuaron consumiendo estas plantas que, por sus efectos, no sólo les dieron ventajas adaptativas que favorecieron la supervivencia de sus descendientes, sino que estimularon el rápido crecimiento del cerebro que permitió luego, la sorprendente aceleración que caracterizó la evolución del hombre, en los últimos 60.000 años, así como la aparición de la cultura (MARULANDA, 1999, p. 112).

En la misma dirección y en forma complementaria, el investigador uruguayo Danilo Antón (2002), es contundente en su trabajo, en el que aporta y amplía descriptivamente con otra hipótesis, señalando:

La hipótesis central de nuestro trabajo es que algunos vegetales generan formas de comunicación muy especializadas o de gran fuerza que les permite transmitir mensajes complejos a los centros nerviosos de los mamíferos (por Ejemplo a los primates y en particular a los seres humanos (p. 19).

Y agrega:

Plantas que son parte de nuestra especie humana. Sabemos que existen numerosas plantas con propiedades psicoactivas en las tierras africanas y euroasiáticas: hongos, hierbas, enredaderas, arbustos y árboles. Muchas son adoptadas por los primates que habrían de dar lugar a los seres humanos. Debido a la antigüedad de su presencia en estos continentes, hubo sobrado tiempo para probar todas las especies y variedades una y otra vez hasta encontrar aquellas que tenían propiedades medicinales y en particular las que producían efectos psicoactivos y visionarios. Gradualmente toda la especie se fue haciendo consumidora y consecuentemente, las capacidades sensoriales e intelectuales se adaptaron a la nueva dieta. A la vez que se extendían los territorios poblados se ampliaba el ámbito ecológico de estas plantas. En algunos casos se crearon asociaciones simbióticas. Las comunidades humanas consciente o inconscientemente transportaban plantas y plantaban las semillas, brotes o esporas y de esa manera ayudaban a su propagación. (p. 38)

Las perspectivas brindadas por estas hipótesis sirven de fundamento en la relación epistémica para el abordaje de cultura y droga, especialmente, en la realidad que hemos concebido como cultura y biología, tema que será abordado en el siguiente capítulo.

Conviene precisar que desde 1998, en nuestro trabajo investigativo, se había abierto progresivamente una nueva dimensión teórica y epistemológica del análisis cultural de las drogas, definidas como *sustancias biológicamente activas* (BRAILOVSKY, 1999, p. 9 y FERICGLA, 2000, p. 7), algunas de las cuales inciden en mayor o menor medida en lo que se conoce como Estados Modificados de Conciencia (EMC)¹³.

En el tema de los EMC, habíamos iniciado desde 1998, un proceso académico de formación, invitando a expertos e investigadores extranjeros y colombianos de reconocida trayectoria para realizar seminarios, conjuntamente con la participación de algunos taitas¹⁴ Kamsá. Además, en este contexto, contribuyó la articulación de la formación obtenida en el doctorado, dirigido por el Dr. Isidoro Moreno, profesor del Departamento de Antropología Social, con el proceso de la LICYD, y así se fortalecieron las actividades investigativas que se desarrollaban en ella; ello ampliaría la perspectiva interdisciplinaria y específicamente, planteaba para la investigación y como algo central, contribuir desde la ciencia a crear puentes de interacción entre los conocimientos de los sabedores de pueblos indígenas y los académicos de las sociedades occidentales y la ciencia. De esta forma se podrían abordar desde lo étnico y las etnicidades, las funciones de algunas sustancias y drogas en marcos *ritualizados* de aprendizaje y conocimiento sobre los usos de determinadas medicinas, como un potencial en salud y espiritualidad, todo ello asociado a cambios de pautas en los modos de vida.

¹³ Este término (EMC) a veces se confunde con Estados Alterados de Conciencia (EAC). En la revisión hecha encontramos su uso como sinónimos. Como es el caso de Josep Fericgla en su trabajo *El Sistema Dinámico de la Cultura y los Diversos Estados de la Mente Humana. Bases para un irracionalismo Sistemico*. No obstante, el autor posteriormente corrigió el término por EMC, el cual es el resultado de una técnica específica que induce, en un contexto cultural concreto, a la obtención de un resultado: la experiencia trascendental; mientras que EAC es producto de alguna situación o causa no buscada (daños cerebro vasculares, intoxicaciones, accidentes, situaciones traumáticas) y el resultado es aleatorio. En el aparte teórico correspondiente se precisará más al respecto.

¹⁴ *Taita*. Término usado por los indígenas para referirse a los mayores. Puede ser sinónimo de autoridad. Es común su uso en la EMYA, para quien tiene este conocimiento. También se afirma que proviene de la palabra de origen quechua Tata, o persona mayor y de sabiduría. Ha sido adoptado en el mundo blanco, por quienes asisten a ceremonias y rituales de la EMYA, para dirigirse al sabedor o médico tradicional indígena. Tiene un contenido semántico de familiaridad y confianza.

Fue así, como en la LICYD nos planteamos el objetivo de conocer un tipo de realidad en conflicto, puesto que incluía la demonización de algunas plantas, cuyos alcaloides se habían prohibido por normas internacionales, mientras que en sus contextos ancestrales y culturales, habían sido sagradas por miles de años, reivindicando el derecho a su cultivo y sus usos tradicionales. Uno de estos casos en América, era y ha sido el de la planta de coca, y en Oriente la marihuana¹⁵ y el opio.

Para ilustrar la forma en que estábamos considerando el tema, se realizó durante el primer semestre de 2002, un seminario en el taller Cultura y Droga, en el cual planteábamos que:

Los problemas de las identidades contemporáneas, la preocupación por la salud y estilos de vida alternativos, formas neo-religiosas, la eterna pregunta y atracción de la muerte y su relación con la vida, el descubrimiento paradigmático de la inteligencia de las emociones, las formas que adoptan socialmente como tribus, grupos, iglesias y colectividades diversas, rituales y ceremoniales que adoptan símbolos, mitos, creencias y demás, colocan el tema de los chamanismos, en un centro de preocupación intelectual y académico. Los desarrollos de la psicología y la psicoterapia, pero también las neurociencias, han contribuido a colocar en el escenario contemporáneo de las preocupaciones, un "patrimonio cultural" tradicionalmente de la antropología y con aproximaciones tímidas, de la sociología.

El taller se plantea el siguiente problema: ¿De qué manera los chamanismos tradicionales abren posibilidades cognitivas transdisciplinarias a las ciencias en la actualidad, respecto a campos de interés científicos como el de las emociones, la conciencia, la salud, la enfermedad, la espiritualidad, los conflictos de identidades y los comportamientos sociales alternativos contemporáneos? (RONDEROS, 2002)

Una precisión obliga desde el inicio. Los conceptos que se utilizan como términos, lo que no es igual, chamanismos y neo-chamanismos y sus diversas figuraciones léxicas, son categorías de análisis y de clasificación, que adoptamos pragmáticamente para

¹⁵ Curiosamente estas sustancias hoy son reivindicadas para usos rituales, tradicionales o lúdicos, por movimientos sociales en países de Europa y de América. Ejemplos de interés actual: el gobierno boliviano del presidente Evo Morales reivindicó con una lucha ideológica, política y jurídica el mameo tradicional de la hoja de coca por su tradición cultural y así quitarle el mote de *estupefaciente*, ante NNUU. En USA se ha reivindicado el uso lúdico en los estados de Colorado y Washington y medicinal en 12 estados; en tanto, en Uruguay se inició un proceso de legalización aprobado en diciembre del 2013, y reglamentada en mayo del 2014.

contextualizar y referirnos comunicativamente al fenómeno sociocultural *glocalizado*¹⁶, que tiene una diversidad espiritual. Son dos categorías complejas. Hay expresiones que en la Tesis se clasifican como *neo-chamanísticas* que se autodenominan como *chamánicas* con algún adjetivo o sin él. Aquí denominaremos a lo *neo-chamánico* a las expresiones socioculturales chamanísticas surgidas en sociedades modernas y contemporáneas. Y lo *chamánico* a la práctica chamanística originaria en su cultura ancestral y propia. En cierta forma las dinámicas interétnicas de las prácticas chamanísticas transforman lo *chamánico* ancestral en *neo-chamánico*. Nos acogemos a Gregory Bateson cuando señala: “lo nombrado no es la cosa”.

Desde 2006 y hasta el 2011 se realizaron seis simposios internacionales, cinco de los cuales trataron el tema de la etnomedicina del yagé (en adelante EMYA). Es así como se ha mantenido una permanente actividad investigativa, incluyendo observación directa y participativa en el proceso, incluidos viajes y visitas a comunidades indígenas especialmente Kamsá¹⁷ e Inga del Alto Putumayo y los Siona y Kofán¹⁸ del Bajo Putumayo, y en contacto con guías espirituales y curanderos mestizos (neo-chamanes).

Vale la pena aclarar que, en el proceso epistémico, no soslayamos, en ningún momento, el tema del consumo de ciertas drogas asociado a diversas toxicomanías, algunas de las

¹⁶ “Glocalización es un término que nace de la mezcla entre globalización y localización y que se desarrolló inicialmente en la década de 1980 dentro de las prácticas comerciales de Japón. El concepto procede del término japonés “dochakuka” (derivada de dochaku, “el que vive en su propia tierra”). Aunque muchas referencias tratan a Ulrich Beck como el creador del término y su difusor, el primer autor que saca a la luz explícitamente esta idea es Roland Robertson”. En <http://es.wikipedia.org/wiki/Glocalizaci%C3%B3n>. (C.U.V.: 09/06/2014). En nuestro medio universitario lo hemos asimilado como “pensar globalmente y actuar localmente”. Término que no se enmarca en la construcción teórica y epistémica que plantea Isidoro Moreno y el grupo GEISA. Aclaración que fue necesario precisar durante la defensa de la Tesis doctoral.

¹⁷ Este nombre del pueblo así denominado, se escribe y se ha escrito de diferente forma con C o K: Camëntsa, Kamëntsa, Camsá, Kamsá. En castellano la *pronunciación* sería aproximadamente: *camtcha*. Dada la característica de su lengua aspirada, la terminación *tch* suena de esta forma. El antropólogo y lingüista Kamsá, Alberto Juajibioy Chindoy (Q.E.P.D), colocó en sus escritos diéresis en la (s) final. En los teclados de los computadores en castellano no es posible colocar diéresis en consonantes sino en vocales y hay teclados que no aparece la diéresis. En la Tesis optaremos por Camentsá o Kamsá en singular. El plural irá en el artículo: los Kamsá o Camentsá. Cuando se cite un autor que la escriba de otra manera (Kaméntsá, Kamëntsá, Kamëntsä, Caméntsä y otras) respetaremos el término textual de la cita.

¹⁸ Este término se ha escrito con K o con C. Con tilde y sin tilde. En la tesis se escribirá Kofán. El plural en el artículo: los Kofán.

cuales tenían un carácter estrictamente médico, pero otras no, lo cual era argumentable y evidenciable, dependiendo de contextos micro o macro culturales. Algunas supuestas patologías, desde el episteme que fuimos construyendo, consideramos se soportaban más en criterios moralistas aunados a la ignorancia, que en manifestaciones sintomáticas objetivas; por ejemplo, casos diagnósticos (drogodependientes) que no se fundamentaban en datos precisos y seguimientos que dieran cuenta del contexto sociocultural, de la condición biológica y psíquica del individuo y su biografía.

En este sentido, progresivamente se fue considerando, en términos hipotéticos, que existía una contradicción en Occidente entre el propósito de desarrollar sociedades cada vez más libres y democráticas, y simultáneamente ejercer un mayor control a los ciudadanos en sus actos voluntarios y de libre albedrío, especialmente en relación con las emociones y los estados de ánimo, mucho de los cuales, a su vez, tenían que ver con drogas. Para ilustrar esto, recordemos a Norber Elías (1995):

En contraste con lo que ocurre en las sociedades menos desarrolladas, las situaciones críticas, graves, que generan en las personas la tendencia a actuar emocionalmente se han hecho, por lo que se ve, menos frecuentes en las sociedades industrializadas más avanzadas. El hecho de que en éstas se haya restringido más la capacidad de los individuos para actuar de esta manera en público es solo, simple y, otro aspecto del mismo desarrollo, en el curso del cual aumentan el control social y el autocontrol sobre las manifestaciones públicas de una emoción fuerte... hoy los incontrolados e incontrolables estallidos de fuerte tensión pública son menos frecuentes. Las personas que se dejan llevar abiertamente por una gran excitación, es probable que acaben en un hospital o en la cárcel. La organización tanto social como personal para el control de las emociones, para contener la excitación apasionada en público e incluso en la vida privada, se ha hecho más fuerte y más eficaz. (p. 83)

Para controlar los estados emocionales se usa la fuerza, y para ello existen los dispositivos apropiados y funcionales, caso fuerzas policivas y ejército, que son organizadas para controlar cualquier manifestación colectiva que pueda desbordar en emociones incontroladas. En los estados nacionales contemporáneos se aumentan progresivamente las fuerzas represivas, con dispositivos de alta eficacia y armamento adecuado, bajo el lema de "seguridad ciudadana". Esto está, en parte, asociado al tema de drogas, en la medida en que el consumo no controlado, dado sus efectos farmacocinéticos en el

Sistema Nervioso Central (SNC), disminuye el autocontrol, lo cual en ciertos contextos¹⁹ resulta potencialmente peligroso.

Posteriormente, en los estudios y trabajo de campo evidenciamos que existía una amplitud de tipos de acciones y prácticas en el consumo, en el comercio o la producción, que se fundamentaban más en actos voluntarios y de libre albedrío, en contextos de disfrute y placer, compensaciones y revaloraciones de éxitos y orgullos de un resorte cultural dominante y legitimador, asociado a caracteres de personalidad o estilos y aprendizajes del mismo ciclo vital, según patrones de conducta establecidos *socialmente* a nivel micro.

La criminalización cada vez más numerosa de conductas relacionadas con distintos tipos de drogas en occidente, además de los mecanismos que se fueron desarrollando desde 1906 cuando la primera convención de control de opio, respondía a un contexto histórico asociado a intereses económicos y la necesidad del control de mercados. Las demandas en los mercados de drogas, eran crecientes y el control de las más requeridas y funcionales, exigía marcas y apropiación por patentes. Aquellas de fácil producción artesanal o tradicional eran en parte, una amenaza a ciertos mercados *medicalizados*. El desarrollo científico y tecnológico de la farmacología y la química era un potencial económico impensable y por tanto necesario de control político.

Encontramos en los estudios adelantados en el marco de la LICYD, que las prácticas de consumo estaban asociadas a distintos estados de ánimo, en función de las formas de sociabilidad, de la capacidad para un mejor rendimiento en ciertas actividades sociales reconocidas, bien en la diversión pero también en el trabajo (por qué, cómo, para qué) constituyéndose el momento de la práctica y lo que suscita en el estado de ánimo, en aprendizajes diversos que reproducen, reconfiguran o confrontan prácticas,

¹⁹ Es el caso de deportes como el fútbol, en los que el consumo de bebidas alcohólicas puede desencadenar conductas agresivas e incluso letales.

representaciones e imaginarios culturales (RONDEROS, 2003) que, finalmente, trascendían en sí las mismas drogas.

Para ilustrar esto, era suficiente con observar las actividades de sociabilidad familiar, grupal o masificadas, en las que se expresaban vivencialmente tradiciones, algunas de las cuales se caracterizan por sus celebraciones colectivas, con significados simbólicos bien sacralizados o por el contrario laicos (fiestas religiosas, históricas y políticas, ferias artesanales, encuentros artísticos, estudiantiles, despedidas, recibimientos, congresos y seminarios profesionales, gremiales, entre otros); o también las de grupos humanos con interacciones primarias cotidianas (parches, amigos de barrio, barras o colectivos de gustos y amigos de algo); al igual que los grandes encuentros masificados como aglomerados, en ciertos días, semanas o meses del año, en determinadas épocas o por ritmos de vida, actividades laborales como cosechas o pesca en ciertos lugares de las ciudades, pueblos y veredas en el campo. Todo este tipo de actividades podían estar asociadas de manera directa o indirecta a usos y prácticas de drogas, tanto legales como ilegales, y en algunos casos, de abstenciones y recesos voluntarios de consumo, uso o práctica comercial o productiva.

Así, en el grupo llegamos a concluir que *Droga* era un término genérico para referirse a todo tipo de sustancias naturales o sintéticas para diversos fines y aplicaciones; y en lo que a nosotros como académicos interesaba, en los usos y fines medicinales, pero también cognitivos. Estos fueron una prioridad, aunque, por cierto, un complejísimo y vasto campo en el contexto de lo que nos había convocado como investigadores: la relación entre las drogas y la salud y enfermedad humana, contextualizadas culturalmente.

Debido a esto, paulatinamente, en el proceso investigativo, nuestra atención en el marco de las relaciones interétnicas, se fue focalizando en las *medicinas indígenas* de uso ancestral, así como también su vigencia y presencia en ciudades y zonas urbanas en

Manizales. Finalmente, esta serie de logros fue posible obtenerlos por las nuevas condiciones institucionales que surgieron, lo cual nos obliga a hacer una mención de ellas como un aparte específico en la introducción de esta Tesis.

1.2. Contexto político y social: la Universidad de Caldas y la investigación como propósito

Este segundo acápite introductorio trata de las condiciones necesarias para que nuestro programa investigativo tuviera un respaldo institucional. Estas se crearon a partir de la nueva Ley 30 de 1992 de la Educación Superior en Colombia, resultado de la nueva Constitución Política de Colombia (CPC) de 1991²⁰.

La nueva CPC era una aspiración de muchos colombianos que se fraguó casi por 30 años, como una alternativa política para superar el conflicto de violencia bipartidista entre conservadores y liberales, conocido como la “Violencia en Colombia” de los años 40 y parte de los 50, el cual devino en la conformación del Frente Nacional (1957 a 1991); un sistema de representación bipartidista alternado entre conservadores y liberales, que se había convertido en un campo de gamonalismos y mecanismos tradicionales del poder, todo lo cual había debilitado y puesto en entredicho el camino de Colombia para construirse como nación y república realmente democrática y soberana, para lo cual el reconocimiento de las diversidades étnicas y culturales y el pluralismo en un estado social de derecho era un paso necesario.

Por lo tanto, la educación como sistema de construcción de un nuevo país era necesario reformularla. Específicamente, la Educación Superior debía cumplir una función estratégica del nuevo tipo de país y de construcción de democracia desde la ciencia, la tecnología, las artes, para lo cual se reestructuraron las Universidades a partir de esta nueva Ley.

Hay que señalar que desde ella, la democracia y la participación en la estructura universitaria reflejó, desde nuestro punto de vista, cambios superficiales, más de forma

²⁰ http://www.cna.gov.co/1741/articles-186370_ley_3092.pdf

que de fondo, solamente con el fin de incidir en las mentalidades centralistas tradicionales; pues apenas si dejó ventanas y puertas estrechas para avanzar con la creación de los departamentos como unidades académicas básicas de la universidad (“células básicas” se escribió en las normas), y a los cuales no se le otorgaron los medios y los mecanismos efectivos para su desarrollo autónomo, quedando con poco margen de maniobra para la función que se les asignaba.

La Ley obligó a las universidades a recomponerse a partir de las tradiciones disciplinarias y profesionales, para lo cual se crearon los departamentos matrices, como fue el caso del DAYS (Departamento de Antropología y Sociología). En este contexto, una vez se fundamentó la ley al interior de la UC, se estructuró el Proyecto Educativo Institucional (PEI)²¹, instrumento estratégico y pedagógico que permitió la creación del DAYS y los programas de formación en estas disciplinas (antropología y sociología). De esta manera se modificó formalmente la estructura de la UC como universidad pública, para superar una etapa de universidad *profesionalizante*²², en aras de proyectarla como un centro de conocimiento intelectual y científico, con la urgencia y necesidad de fortalecer la investigación en un ámbito regional delimitado, expresado en la misión, definida así por el PEI:

La Universidad de Caldas, en cumplimiento de la función social que corresponde a su naturaleza pública, tiene la misión de generar, apropiar, difundir y aplicar conocimientos, mediante procesos curriculares, investigativos y de proyección, para contribuir a formar integralmente ciudadanos útiles a la sociedad, aportar soluciones a los problemas regionales y nacional y contribuir al desarrollo sustentable y a la integración del centro – occidente colombiano (UC-PEI, 1996, p. 5).

²¹ http://www.ucaldas.edu.co/docs/PROYECTO_EDUCATIVO_INSTITUCIONAL_1996_2010.pdf

²² Formación estrictamente en profesiones, humanidades y artes, sin considerar la investigación como eje central.

Así es como se crean la *línea* y el *grupo de investigación Cultura y Droga*²³, en principio articulada a una de las problemáticas de mayor interés político, social y económico que se vivía en Colombia al momento de nacer la nueva CPC de 1991, como lo era el narcotráfico y la guerra contra los carteles criminales del mercado internacional de la cocaína, tema y conflicto que se imbricó en el nacimiento de una nueva república.

Para el Grupo de Investigación en Cultura y Droga (GICYD) siguen siendo de enorme interés el tema investigativo y de conocimiento, dadas las implicaciones culturales que tienen los diversos fenómenos en torno al uso de las drogas, en los campos de lo económico, lo político y social; en la salud, la espiritualidad, la creatividad, el trabajo y el arte; en el entretenimiento lúdico y placentero, las actividades recreativas, así como en las relaciones y el poder de cualquier orden y nivel, incluyendo sus regulaciones y normatividades. Debido a esto, dos retos son permanentes. Por un lado, los métodos de conocimiento de acuerdo a los contextos socioculturales; y, por otro, cómo incidir desde la investigación, en la educación formal, no formal e informal, así como también en las políticas públicas, mediante modelos socioeducativos; todo ello además, frente al desconocimiento que tenemos de sí mismos como seres humanos y de las drogas, en la interacción que establecemos en el medio ambiente²⁴.

En un contexto más amplio y que, de alguna forma, incidió en nuestro interés por investigar las medicinas indígenas y su vigencia, fue la conmemoración iberoamericana de los 500 años de la llegada a América de la expedición de Colón, previa al 12 de Octubre de 1992. Durante este año y posteriormente, se destacó y atrajo la atención sobre la

²³ En la actualidad, se encuentra en desarrollo la página del grupo de investigación. En el siguiente enlace puede encontrarse información pertinente:

http://culturasdrogas.org/index.php?option=com_content&view=section&id=1&Itemid=59

²⁴ No es fácil avanzar cuando es cada vez más evidente desde la academia, identificar intereses económicos y geopolíticos, a través de acuerdos internacionales que se impulsan desde centros de poder globalizados industriales y comerciales, incluso científicos y tecnológicos, que mediatizan la ignorancia y el miedo, en especial de algunas de las sustancias que se prohíben, y a las que se utiliza como chivo expiatorio y causa de muchas enfermedades y disfuncionalidades individuales y colectivas, en especial en el ámbito del modelo de vida impuesto por el sistema capitalista y la llamada civilización occidental. Ante esto, es claro que las patologías extremas deben ser tratadas en el contexto de la salud pública y no mediante la represión y la guerra; y con relación al consumidor, menos aún juzgarlo desde la sospecha, como un criminal.

presencia cultural indígena en Colombia y América Latina, y por supuesto en España. De hecho en la UC surgió una iniciativa propuesta como un programa de extensión universitaria, en el cual participamos y que se denominó: *Presencia de los Pueblos Indígenas en Colombia*. En él se presentaron, conferencias, indígenas invitados, exposiciones, conversatorios, documentales, entre otros. En cierta forma, todo este ambiente propició inquietudes que nos motivaron a conocer y acercarnos a estos pueblos explotados y cuyo genocidio cultural constituye una deuda históricamente irreparable. Por consiguiente, esto nos permitió aproximarnos a la exploración, desde la academia, de sus mundos excluidos.

1.3. Medicinas tradicionales, remedios y yagé. Contextos culturales entre lo indígena y lo urbano-rural

A continuación destacaremos la especificidad cultural e interétnica de la medicina que da pie a la Tesis: el *yagé*. Preparación medicamentosa cual pócima de variadísimas recetas, según contextos culturales, nichos ecológicos, tradiciones y capacidad creativa e investigadora del chamán, pero que requiere básicamente de dos plantas originarias del amazonas, conocidas botánicamente como *yagé* (*banisteriopsis caapi* [Spruce ex Grisebach]) que tiene diversas variedades y cuya función en el organismo es inhibir “Las **Monoamino oxidasas** (abreviatura **MAO**), (...) enzimas que catalizan la oxidación de monoaminas y la degradación de neurotransmisores -aminas (serotonina, noradrenalina)” (Wikipedia, “Monoaminoxidasa”, 2014), esto es, es un IMAO; y la otra planta, conocida como *chacrana*, *chagro* o *chagropanga*, igualmente diversa: *Psychotria viridis*, *Psychotria carthaginesis*, *Dyplopteris cabrerana* entre otras, ricas en la molécula que permite las visiones: “La **N,N-dimetiltriptamina (DMT)** es el enteógeno más potente que existe, se encuentra de forma normal en la naturaleza, pertenece farmacológicamente a la familia de la triptamina. Muchas culturas, indígenas y modernas, ingieren DMT como psicodélico, en extractos o en forma sintetizada (Wikipedia, “Dimetiltriptamina”, 2014). En la Tesis utilizaremos el término **yagé** como el remedio, medicina, preparado, poción.

Cuando sea pertinente en algún contexto haremos alguna precisión. Sobre la planta y el remedio ampliaremos en el capítulo III.

En el desarrollo de nuestra tarea informativa e investigativa en el GICYD, encontramos que en la tradición indígena amazónica existe una amplia diversidad de medicinas, pero entre ellas y de forma muy destacada, está *el remedio del yagé*; sin embargo, fue notorio descubrir su presencia en Manizales y su entorno urbano-rural, mediada por médicos indígenas que visitaban y participaban en ferias y fiestas, en especial la emblemática Feria de Manizales o también en las cercanías de las plazas de mercado. Estos médicos popularmente eran reconocidos como *indios brujos* y con el sobrenombre de *indios sibundoyes*. Se identificaban por su fenotipo indígena, su idioma incomprensible, sus ruanas azules y el corte de cabello, impuesto por los sacerdotes evangelizadores en los resguardos del Valle del Sibundoy, Alto Putumayo. Las indagaciones preliminares arrojaron que ellos comercializaban medicinas y las preparaban con partes y/o extractos de plantas de la selva, pero también habían incorporado plantas exóticas, ya adoptadas por cientos de años en el mundo rural (*sábila* o *aloe vera*), y otras conocidas como plantas aromáticas (orégano, ruda, romero, entre otras), al igual que animales principalmente nativos de diversas especies (tigre, oso, armadillo, serpientes y batracios, aves, insectos, peces, caracoles). También algunos minerales (azufre entre ellos) y licores; tampoco faltaban vitaminas o complementos vitamínicos de uso popular e incluso perfumes. Con tales remedios recetados, orientaban tratamientos que incluían dietas. Una de estas medicinas de gran respeto y reconocimiento era el que llamaban *remedio del yagé*²⁵.

²⁵ En observación de campo de Enero 4 de 2000, durante Las Ferias de Manizales, nos llamó la atención el secreto que había para algunas consultas que hacía el indígena en el “puesto” o lugar que tenía para exhibir sus medicinas (ramas, pieles, piedras, imágenes religiosas católicas, imágenes de tigres y algunas artesanías), un minúsculo lugar en donde entraban al consultante. Cuando le preguntamos, nos dijo que era un remedio que daban, el cual no podía estar a la vista. Al preguntarle, nos dijo en voz baja que era yagé, pero que para el tratamiento era necesario asistir de noche a otro lugar. También nos preguntó mirándonos certeramente y con cierta sonrisa, si teníamos alguna enfermedad o padecimiento; le dijimos que no y que era profesor de la universidad y nos interesaba conocer de los puestos de medicinas tradicionales y su presencia como médicos en la Feria. Estimo que el hombre debía tener alrededor de 30 años.

Al respecto, publicamos un artículo en el año 2003 en el que describíamos lo que observábamos en Manizales:

Resulta de interés en la región, no obstante el dominio de la medicina alopática, fundamentado en una tradición relevante con facultades y programas de medicina universitarios²⁶, con una oferta de especialistas médicos de alta categoría y reconocimiento, el que se venga ampliando progresivamente el campo de las medicinas alternativas, homeopáticas, bioenergéticas, naturistas, algunas de ellas que incorporan enfoques tradicionales chamánicos y/o neo-chamánicos. También se evidencia la presencia de médicos tradicionales indígenas, especialmente Kamsá e Ingas, que en el marco de sus expresiones y saberes ancestrales vienen visitando la región desde finales de los 80, generando así, una expresión particular con la medicina del yagé, a la cual asisten grupos poblacionales de diversa condición social y de género, pero de un nivel educativo universitario y profesional.

*Un indicativo de estos fenómenos es el crecimiento de tiendas naturistas que ofrecen las más diversas drogas (Ronderos, 1994, p.103) y la oferta cada vez más amplia de programas educativos que se promueven en algunos de estos establecimientos, con especialistas que están de “correría” por la región (Ronderos, 2001). La oferta de programas radiales de medicinas alternativas es igualmente indicativa. También existe una tradición **yerbatera** parcialmente asociada a expresiones espiritistas y de brujería popular, unas relativamente ortodoxas con tradiciones familiares (las “recetas con yerbas medicinales de las abuelas” como se dice) y otras neo-religiosas y alternativas. De manera especial los chamanismos y neo-chamanismos, que ocupan nuestro interés en este artículo. (RONDEROS, 2003, p. 67)*

En nuestro abordaje inicial del tema, adoptábamos el significado del término *droga*, como una sustancia de diverso origen y característica, empleada en medicina y que también refiere a un preparado medicamentoso con diversos efectos. Posteriormente, asumimos una postura crítica frente al léxico *droga*, especialmente en la forma como ha sido tratado política e ideológicamente. Sin embargo, en el caso del yagé, como remedio, como “preparado medicamentoso”, era evidente que se requería, para el trabajo investigativo, una aproximación interdisciplinaria, más allá de la terminología estrictamente idiomática.

Como resultado de estos primeros acercamientos, encontramos que el yagé era de gran interés en términos culturales; pero además concluimos, desde el primer estudio realizado y con una primera aproximación conceptual, que las drogas pueden entenderse y se

²⁶ De manera especial la tradición de la UC con la Facultad de Medicina y hoy de Ciencias para la Salud, en el campo profesional de la Medicina.

pueden interpretar funcionalmente, como *dispositivos de socialización y de adaptación* para los individuos y colectivos, con especial evidencia en las micro-culturas urbanas y de manera muy relevante, en las culturas indígenas. En ello habían implicados toda una serie de aprendizajes.

1.4. Chamanismos y neo-chamanismos. Las drogas como dispositivo de socialización y adaptación: Aprendizajes y cultura. Dinámicas interétnicas y globalización

1.4.1. Chamanismos y neo-chamanismos

Para introducirnos en el tema, se parte del siguiente planteamiento:

Recurso básico del chamanismo es el ritual. El rito es una práctica colectiva fundamental en los procesos de socialización y reproducción sociocultural de la existencia de un grupo humano en el cual están fijadas representaciones simbólicas que han estructurado en mayor o menor medida una tradición en la estructura societal. La representación de mayor significación y complejidad polisémica, es el mito. El mito se “instala” en las vivencias y experiencias del rito, adquiere formas locales (ideas folclóricas que llamara Adolph Bastian²⁷), en las estructuras psíquicas de los individuos, en la medida en que son creídos para asociarse a ideas y acciones de conexión entre el mundo simbólico y la vida práctica. (RONDEROS, 2009, p. 123)

Dado el tipo de etnomedicina ancestral indígena, cuyo eje central de la práctica es el ritual, contextualizamos como núcleo antropológico de reflexión y análisis, el chamanismo, cuya trayectoria de estudio e investigación era tratada prioritariamente por esta disciplina y comenzaba a ser de interés para la sociología como fenómeno cultural, que dados los avances conceptuales, acogimos el planteamiento de “chamanismos” para contextualizar el problema. Se hacen necesarias unas precisiones conceptuales y terminológicas sobre Chamanismos y Neo-chamanismos, fundamentadas en textos que hemos escrito.

Para definir chamanismos y neo-chamanismos necesariamente tenemos que referirnos al sujeto que hace posible y realiza el conjunto de actividades y prácticas chamanísticas: el

²⁷ Viajero y etnógrafo alemán del siglo XIX. Referenciado por el reconocido escritor estadounidense Josep Campbell.

chamán y/o el neo-chamán. Es necesariamente un hecho producto de las actividades y acciones de los chamanes con un grupo de individuos (ancestralmente una comunidad étnica o grupos y/o comunidades urbanas) que participan en las ceremonias y dan origen y desarrollan el chamanismo o el neo-chamanismo. Es necesaria una comunidad de sentido^{28[8]} en el hecho chamánico o neo-chamánico. Es extensa la literatura sobre el tema. La antropología y la historia han aportado conocimiento suficiente y por supuesto jamás finalizado. En fin, la ciencia es acumulativa. Desde el clásico Mircea Eliade hasta los trabajos más recientes. Y aún antes por supuesto. También las corrientes y movimientos propiamente neo-chamánicos igualmente lo han hecho a través de sus intelectuales e investigadores.

En un trabajo anterior definíamos chamanismo como “una técnica arcaica del éxtasis (Mircea Eliade), que pareciera renacer con inusitado vigor e interés en contextos urbanos contemporáneos en Occidente, prueba de ello es la cantidad de seres humanos que se acercan a tener experiencias, cercanas al chamanismo” (RONDEROS, 2001, p.275).

Esta es una definición reducida e imprecisa. Ahora, en términos culturales la definición desde las bases mismas del conocimiento chamánico, en términos epistemológicos, es necesaria. Por consiguiente, observemos una que, a mi juicio, aclara y precisa, Josep M. Fericgla apoyado en Hultkrantz:

Podríamos acordar con el investigador contemporáneo Ake Hultkrantz(1), que el chamán es un individuo visionario inspirado y entrenado en decodificar su imaginería mental, que en nombre de la colectividad a la que sirve y con la ayuda de sus espíritus aliados o guardianes, entra en un trance profundo o estado modificado de la mente sin perder la conciencia despierta de lo que está viviendo; durante la disociación mental(2), su ego soñador establece relaciones con entidades que el chamán vivencia como de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto que depende de su propio poder personal, modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo a su interés o al de su colectividad. Habitualmente el chamán consume sustancias enteógenas (3) o mantiene ritmos percusivos principalmente ternarios- para inducirse la disociación mental que lo caracteriza. (FERICGLA, 1998, Cap. I, párr.1)

Lo anterior se puede complementar con la definición que nos brinda Peter Furst (citado por ECHEVERRI, 2001, p.157), cuando afirma que “el chamán es guardián del equilibrio físico y psíquico del grupo, por el que intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y submundo”.

Y lo podemos reforzar, de la siguiente forma:

²⁸ En términos weberianos (Max Weber) para la acción social.

Chaman significa en lengua arcaica Tungus: el que sabe. El chamán cumple una función reguladora y de cohesión del grupo en tanto conoce los secretos y prácticas que se requieren en la vida cotidiana. Conoce las técnicas arcaicas del éxtasis. Son personas escogidas o formadas según circunstancias. Cada cultura estructura las diferentes personalidades y funciones del chamán o de los chamanes, según el caso. Cumplen con una de las características que Marvin Harris haciendo referencia a Wallace en su libro Antropología cultural considera de los chamanes que son especialistas a tiempo parcial. (RONDEROS, 2002, p.284-5)

En el primer capítulo de su libro *Chamanismo, el arte natural de curar*, José María Poveda (1997) plantea que "(...) hay que distinguir entre chamán y chamanismo, pues no todos los actos del chamán son necesariamente actos chamánicos, y personas que no sean chamanes, pueden utilizar o desarrollar tareas basadas en tales técnicas".

Por lo tanto, desde su perspectiva:

Lo nuclear al chamanismo es la capacidad de entrar a voluntad en un estado modificado de conciencia (estado de conciencia chamánico: E.C.Ch.) con un propósito terapéutico, para buscar conocimiento, y terminado ese trance, ser capaz de recordar lo que aconteció durante el mismo (p.10).

Lo cierto es que, conceptualmente, podría decirse que si por chamanismo nos referimos a un sistema teórico, entonces lo más correcto sería definirlo en singular y no en plural. Con otro enfoque, retomado del clásico Durkheim, el antropólogo Michel Perrin precisa:

Una de las corrientes etnológicas actuales considera el chamanismo como un hecho social²⁹ que atañe al conjunto de la sociedad y de sus instituciones, un hecho a la vez religioso, simbólico, económico, político, estético... El chamán puede ser al mismo tiempo un administrador de recursos y un terapeuta, un portavoz de los dioses y un estratega político, un especialista en mitos y un hábil psicólogo, un manipulador y un artista. Pero cada vez lo será por razones específicas y siempre en contextos que habrá que precisar (Citado por RONDEROS, 2003, p.89)

La presencia del mundo indígena, necesariamente nos colocó como académicos en el conocimiento y exploración sobre sus saberes, lo cual es lo que la antropología y las religiones comparadas denominaban chamanismo.

²⁹ Recuérdese el concepto de *hecho social* en la sociología clásica de Emile Durkheim.

Había un proceso y un contexto histórico social, pero como acción propiamente académica se inició en el año de 1998, al delimitar un fenómeno “raro” en ese momento que emergía con evidencias, asociadas a la *EMYA*; tal y como se pudo constatar en el primer seminario que impartimos en el mismo año, con la orientación de antropólogo catalán Josep M. Fericgla G.³⁰ En Manizales era de alguna forma una realidad “underground”, en términos culturales, sobre el uso de esta medicina de la selva, es decir de indios.

Es decir, se trataba de una práctica ancestral y milenaria que, en los orígenes de la cultura humana, se confundía con las religiones y que a finales del siglo XX, tenía y mantenía una vigencia y un vigor sorprendente; si bien no se trataba de una práctica cultural de masas y enormes colectividades humanas, pues tampoco se visualizaba ni era tratada en los medios masivos como algo importante, sino de manera circunstancial, anecdótica y marginal, “rara” y quizá *folklorista*.

El ritual del yagé, en cierta forma, podía considerarse como una práctica revitalizada, mediada por acciones y conocimientos que “tocan” en mayor o menor medida, las profundidades del ser de manera colectiva; en este contexto, la re-significación preponderante era sacralizada en la diversidad cultural amazónica y que sorprendentemente tenía alguna presencia en contextos no indígenas. Una práctica compartida por algunos individuos que, sin ser indios y que por dinámicas interculturales e interétnicas, históricamente emergían y, que en este caso lo afirmo hipotéticamente, eran constructores y actores de lo que se ha denominado como “movimientos espirituales”. Esto es, movimientos socioculturales, motivados y expresados de alguna manera cuando cumplen con algunos criterios diferenciales. En aras de precisar *lo espiritual* acudimos a lo que, desde la antropología, Gregory Bateson ha definido como

³⁰ Dicho seminario se denominó *Chamanismos y Estados Modificados de Conciencia*, y fue desarrollado en la Universidad de Caldas, en el mes de julio de 1998.

“espíritu”, quien además plantea seis criterios, el primero de los cuales es bien ilustrativo: “espíritu es un agregado de partes o componentes interactuantes”.³¹

Este criterio, en el caso que nos ocupa, significaría expresiones colectivas interconectadas, cuyas prácticas y pragmáticas correspondería con lo que denominamos lo *chamanístico*; es decir, en relación con aquellas cosmovisiones e ideologías con proyecciones sociales y políticas, en las que algunos individuos buscan *contactos espirituales en el mismo* “movimiento”. Tales prácticas denotan significados muy diversos (políticos, artísticos y sociales), de acuerdo a los contextos, y pueden llegar a ser, en ocasiones, manifestaciones contraculturales.

En consecuencia, ¿existía alguna relación entre los chamanismos y las drogas? ¿Era procedente establecer esta relación? Sí lo era, puesto que, en el momento en que encontramos que en las lógicas prohibicionistas se incluían algunas sustancias, provenientes de plantas sagradas que, a su vez, eran representantes de estructuras chamanísticas de rituales milenarios, nos pareció entonces que alguna relación evidentemente existía. Un caso ejemplar es el de la *cocaína*, cuyo alcaloide es producido naturalmente por la planta de coca (*Erythroxylum coca*); o el de la *dimetiltriptamina (DMT)*, principio activo de la bebida de la EMYA. Fue un camino sugerente cuando entendimos la necesidad de construir, para interpretar el fenómeno, una gramática relacional y no objetual.

Así, para aprehender el chamanismo primitivo debo empezar por aclarar que en todo ello tiene más peso la dimensión relaciones que la dimensión objetos, ya que lo básico no es que exista un chamán alto, poderoso o feo, blanco, cobrizo o de piel negra, sino que existen sistemas culturales chamánicos: sistemas de interacción humana centrados en un tipo de relaciones que tienen su epicentro en el papel y la función que desarrolla el chamán. En este sentido, puede existir una comunidad chamánica sin chamán --por migración o muerte, por Ejemplo-- y la propia vida colectiva ya generará otro, pero no puede existir un chamán fuera de su contexto cultural: es posible un embalse de agua sin algas, ya aparecerán en algún momento, pero no pueden existir algas vivas fuera del agua. A pesar de ello, hablar de un sistema cultural chamánico no implica hablar de un sistema social

³¹ Sobre este tema se profundizará en el capítulo II.

específico, de una escala de preferencias estéticas o de una estructura parental, sino que el chamanismo se halla totalmente relacionado con el estilo cognitivo colectivo; fue por esto que el marxismo antropológico nunca pudo entender este sistema de valores y solo se atrevió a acusar al chamán de embaucador, o poco más. (FERICGLA, 1998, Cap. II, párr.2)

Esto plantea un problema epistemológico, en la medida en que el ritual no se plantea como una cosa o un objeto, sino como un proceso dinámico y un estado vital, dinamizado por la medicina y el conjunto de elementos que se integran en el lugar y el momento bajo la orientación de un sabedor o chamán, en este caso, una experiencia integradora, entre lo intercultural e interétnico, lo cual puede en determinados casos, inducir al individuo o algunos de los individuos participantes (no necesariamente todos y tampoco a todos en la misma forma e intensidad) y de manera colectiva, a estados modificados de conciencia y potenciarse en el acto mimético un emerger o una *emergencia espiritual* (GROF,2006, p.58), en tanto potencial cognitivo.

1.4.2. Las drogas como dispositivo de socialización y adaptación: Aprendizajes y Cultura

Para empezar, es pertinente abordar el tema genérico de las drogas desde el ámbito de lo político, geopolítico y jurídico; pero igualmente desde las lógicas del consumidor, en torno a su sentir y las razones de su actuar, puesto que, todas van de la mano.

En los últimos 50 años, el léxico “droga”, dominante en medios masivos y políticas públicas gubernamentales, así en Colombia como en muchos otros países, se redujo a las sustancias que por acuerdos internacionales se denominaron *estupefacientes*³², primero en la *Convención Internacional sobre la fabricación y distribución de estupefacientes* de 1931³³ y luego en la *Convención Única sobre Estupefacientes de Naciones Unidas* de 1961³⁴, realizada en Nueva York.

³² Véase la nota 8.

³³ Término acomodado en las convenciones por los tecnócratas a la fuerza, más desde lo ideológico pero sin fundamento científico, asociado a drogas adictivas, concepto igualmente impreciso que históricamente viene del latín “adictum” para referirse a la persona que no podía pagar una deuda y se declaraba en servicio vitalicio del acreedor.

³⁴ http://www.unodc.org/pdf/convention_1961_es.pdf

Este “nuevo término” – estupefaciente – hacía referencia a las sustancias psicoactivas adictivas que, por la incidencia de la política prohibicionista estadounidense³⁵ mediada por las Naciones Unidas, fueron proscritas, lo que además fue impulsado a través de enormes y costosas campañas publicitarias con medios y programas de educación supuestamente preventivos, en el marco de una estrategia pedagógica atemorizante promovida desde los colegios y en la que la función educativa, al menos en Colombia y otros países, le fue asignada a la policía. Esto trajo consigo, primero, la masificación, y segundo, lo que podría denominarse la imposición cultural del léxico generalizado de “la droga”, y así, finalmente, se desdibujó el significado originario del término. Al respecto, Antonio Escotado (1998) complementa este panorama, al afirmar que:

*Un estupefaciente en el sentido de los primeros empresarios morales es algo imbecilizador³⁶, que produce sorda extrañeza sueño e insensibilidad. Cuando este concepto – que traduce el inglés **narcotic** - tuvo vigencia indiscutida, a principios del siglo, la campaña por librar al hombre de sus vicios farmacológicos era sincera y completa, ya que incluía en sus planes de ilegalización no solo el opio y sus derivados, la cocaína y el cáñamo, sino el alcohol, el tabaco, los somníferos de entonces (cloral, paraldehído) y los anestésicos. Salvo los barbitúricos, que nunca gozaron de estigma moral, esta lista cubría prácticamente todos los psicofármacos entonces empleados en abundancia (p.108-9)*

Al parecer el origen de este término, según el mismo autor, proviene de la literatura criminológica francesa de alrededor de 1920, a partir de la cual *stupéfiants* se tradujo al castellano matizada por la cualidad de criminal, con lo que se le imprimió este sello, para luego ser legitimado y legalizado al incluirlo en las convenciones internacionales ya mencionadas.

Ahora bien, a medida que se profundiza en los matices semánticos del concepto de droga, se hace necesario entrar en mayores precisiones. A este respecto, la *adicción* es una conducta inextricablemente ligada con dicho concepto, tal y como se lo ha venido exponiendo. En términos médicos, se la asume como un tipo específico de enfermedad

³⁶ Esta nota de pie de página no es parte de la cita de Escotado. Es una precisión del autor. **Imbécil.** (Del lat. *imbecillis*). **1.** adj. Alelado, escaso de razón. U. t. c. s. **2.** adj. p. us. Flaco, débil. DRAE

pública, causada principalmente por drogas prohibidas (estupefacientes). Desde otras posturas y disciplinas, cada día es más evidente que la adicción, biológica y culturalmente entendida, no es necesariamente una enfermedad o una patología. Puede tratarse de un tipo de conducta en relación estrecha con el gusto y los placeres, los que, al ser exacerbados en alto grado e intensidad, podrían devenir en comportamientos patológicos, pero sin desconocer que normalmente, cumplen una función de carácter adaptativo e integrador a un medio específico, dadas las tensiones que producen, además de ser el resultado de los complejos procesos biológicos y culturales que cada individuo o grupo social ha vivido.

Conviene una referencia de contexto. Es insoslayable no hacer una breve alusión a la relación entre el prohibicionismo y la política de *la Guerra Contra Las Drogas* (de aquí en adelante GCLD); el fenómeno contracultural del *hipismo* y las movilizaciones sociales y políticas de los estudiantes en USA contra la guerra del Vietnam; asimismo al encanto por la liberación sexual y el feminismo, con su consigna suprema de “haz el amor y no la guerra” de los 60; todo lo cual fue asociado al uso y legitimación de la *marihuana* y el *ácido lisérgico* (LSD25). Este fenómeno fue políticamente capitalizado por el republicanismo, al afirmar que tales hechos y conductas eran causados por las drogas; luego de lo cual fueron decretadas de riesgo para la seguridad nacional durante los gobiernos de Nixon y Reagan. Hacia los años 70 el investigador francés Jeán-Michel Ougourlian (1977) señalaba:

Por encima de los particularismos nacionales y de las variaciones locales que ha podido experimentar el movimiento hippy durante su migración. Este fenómeno nos parece estructurado sobre tres factores:

1. *Constituye un modo de expresión, entre otros muchos, de la revolución actual de la juventud, revolución cuya originalidad esencial reside en la no violencia, y que no es solamente la de la juventud americana³⁷, sino de la juventud occidental entera, a la que se limita nuestro estudio, y sin ella perdería su carácter específico y su coherencia, o rebasaría su objeto.*

³⁷ Preciso: estadounidense. La sinonimia de *lo americano* con *lo estadounidense*, se construye progresivamente de diversas formas, pero es claro que no es lo mismo. En la visión imperial de Monroe en el siglo XIX cuando hacia 1823 plasmó su frase *América para los Americanos*, fue un factor que incidió, cuando aún los estados nacionales en la América latina no estaban aclimatados como tales estaban en proceso de independencia. En el siglo XX Europa contribuye en general a fortalecer esta sinonimia, con la llegada de los marines y tropas de este país en los años 40, para confrontar y luego contribuir a vencer junto con los rusos

2. *El fenómeno **hippy** se apoya en la esperanza. En efecto desde su nacimiento constituye un largo canto a la esperanza; en el hombre, en la naturaleza y finalmente, en Dios. A veces este canto puede convertirse en un lamento o un grito, pero no deja de ser la expresión de la esperanza. Todos los pasos del movimiento hippy se orientan hacia la búsqueda de un porvenir mejor, de una mejor comprensión de sí mismos y de los demás, de una mejor aprehensión de las realidades fundamentales y de un mejor arte de vivir. La búsqueda de la felicidad es el motor más poderoso del movimiento hippy y el comprometerse en una búsqueda semejante solo puede apoyarse en la esperanza. El **hippy** quiere promover, primero el sí mismo, y luego a su alrededor, el <<mejor de los mundos>>... ¡Y cree que es posible!*
3. *El medio esencial de que se sirve el hippy para alcanzar los fines que se ha fijado, es la droga. Por ellos en el cuadro de nuestros estudios sobre las toxicomanías de nuestro tiempo-hemos definido hippy como un toxicómano de grupo o comunitario, para quien la droga es un medio de conseguir sus fines (p. 195-6)*

Este autor precisa de manera clara algunas categorías de análisis que compartimos y se pueden relacionar para otros contextos históricos en relación con las drogas. Para tal efecto, cabe recordar la época de los 60, en la que el uso de algunas drogas adquirió el rango de signo y símbolo de la generación *hippie*, así como de transformación cultural. Este fue el caso de la Dietilamida del ácido lisérgico o LSD 25 y la marihuana.

En aquél entonces, había un movimiento a nivel mundial en la cultura occidental que promovía el cambio, en cabeza de los jóvenes universitarios que se expresaron activamente contra la guerra del Vietnam, que luchaban por una transformación de los valores estéticos, en especial en la música, la plástica, el vestuario y la apariencia personal, entre otros; pero también éticos, por ejemplo, respecto a la liberación sexual, la relación con la naturaleza, la crítica a la familia nuclear, con lo cual se manifestaba la urgencia por cambios políticos. En este contexto se generó un movimiento estudiantil universitario internacional en Estados Unidos, Europa y América Latina. El espíritu que recorría el mundo era el libertario.

Todas estas expresiones se dieron en el contexto geopolítico de la Guerra Fría -la confrontación Capitalismo vs Comunismo-; mientras tanto, en América Latina se sucedían las dictaduras militares, tenía lugar la insurgencia de la revolución cubana y su proyección

e ingleses y las resistencias nacionales existentes, a las tropas Nazis alemanas. La población víctima de la guerra y los gobiernos de los países víctimas de la invasión militar alemana, denominaron como *americanos* a las tropas estadounidenses, con lo cual este término se afianzó como voz popular en Europa, proyectada en todo tipo de expresión escrita o visual de carácter literario, periodístico, diplomático, cine.

democrática en Chile, contra lo cual, además de las guerras de inteligencia militar que se desplegaron, se empleó otra estrategia como lo fue inventar un chivo expiatorio: las drogas. Un término simbólico del mal al que hacía referencia, específicamente, desde que las bautizaron así en Berna a partir de 1931 y que luego sería *confirmada* en 1961, en Viena: los *estupefacientes*. Un concepto creado sin mayor fundamento científico, pero sí ideológico para justificar la GCLD, que hubiese sido más preciso enunciar como *guerra contra los estupefacientes*. Todo un juego de palabras y símbolos que ha estado más en función de la confusión que del esclarecimiento.

Así demonizadas las drogas, en especial en los Estados Unidos, faro de la democracia occidental, y cuyo régimen las consideró el *chivo expiatorio* al que había que eliminar, sirvieron para legitimar la estrategia de la GCLD y de esta forma intervenir en otros gobiernos por medio de recursos presupuestales para supuestas ayudas a aquellos que se acogieran a dicha estrategia. Este procedimiento fue instrumentalizado en la Convención Única de 1961, política y acción que devino en *una entropía* (RONDEROS, 2012) para sus propósitos iniciales de preservar la salud pública, puesto que se convirtió en un mecanismo desestabilizador de la democracia y generador de un campo propicio para la corrupción y la violación de los derechos humanos, algo que aún sigue vigente.

Por consiguiente, el término droga se asoció con el de crimen, lo que permitió la creación de la *United Nations Office on Drugs and Crime* (UNODC) que interviene con programas de prevención, tratamiento e investigación a nivel internacional en todos los países a través de convenios. Su principal fuente de financiamiento proviene del presupuesto mayoritario que dan los USA a las Naciones Unidas NNUU, con el apoyo de la *Drug Enforcement Administration* (DEA), Oficina Gubernamental del Gobierno de los Estados Unidos, con amplitud de condiciones y actuación supranacional.

Hoy son cada vez más los escenarios académicos y educativos, en los que se reconoce que esta estrategia, supuestamente educativa, era el complemento de una maniobra

geopolítica general de dominación en el marco originario de la guerra fría y que formulada como *Guerra contra las drogas*, llegó a convertirse en una política infructuosa, por no decir fracasada, y causante además de complejas entropías societales. Uno de sus vacíos se halla en la idea equivocada que desarrolló la institucionalidad dominante acerca de focalizar como objetivo “una cosa” (la droga), sin entender la complejidad relacional del fenómeno en lo relativo a las sensaciones y contextos socioculturales e históricos en que las drogas se han usado. Gustavo Barona (2012) anota:

El hábito placentero de drogas diferentes al café y al tabaco a pesar de las amenazas tampoco se extinguió. En algunos países de África, así como en China e India, el uso de la marihuana resistió las acometidas de persecución de los misioneros cristianos. En estas mismas regiones, la costumbre del opio comido o fumado que había sido llevado por las oleadas del expansionismo musulmán, se resistió a desaparecer y en el siglo XIV la marihuana y el opio renacieron como sustancias medicinales en Europa. En América los alucinógenos, el tabaco, la coca y las bebidas fermentadas, sobre todo las derivadas del maíz, sobrevivieron a las duras pruebas de la persecución. Finalmente el uso medicinal y recreativo de café, tabaco, opio, alucinógenos, marihuana, coca y bebidas alcohólicas fue aceptado superando los brotes regionales y esporádicos de la prohibición.

Drogas que posteriormente descubrió la ciencia occidental como la morfina, la cocaína y la heroína, se insertaron en las costumbres medicinales y recreativas sin sobresaltos, demostrando en la práctica que los consumidores ni eran inmorales ni enfermaban, ni enloquecían ni morían como pregonaban los partidarios del pecado, la enfermedad y el desorden social. (P.18-19)

Así lo malo y los malos eran aquellos que estaban en el mundo de los estupefacientes y lo bueno y los buenos, quienes no lo estaban. Esta dicotomía que se tradujo en normas de exclusión y criminalización de amplios sectores de la población, contribuyó al fracaso de la tal guerra, en cuanto no disminuyó el consumo, y cuando así ocurrió, surgieron, en el mercado ilegal, otras drogas que las reemplazaron y lo siguen haciendo. Esto confirma la evidencia de todas las guerras históricas que se han realizado contra “alguna droga” (*la droga del momento y contexto*), a la que se le atribuye en tanto objeto, la causa de *un mal*; y es el hecho que detrás de su imagen externa, se encuentran intereses económicos y políticos, que han generado tanto un alto nivel de corrupción como una criminalidad organizada (mafias y carteles), todo lo cual ha provocado no sólo una gran debilidad institucional, sino también la exclusión social, en cabeza de la población más necesitada,

así como el sufrimiento de miles de personas, a causa de los vejámenes inhumanos y la multitud de víctimas que han terminado presos en las cárceles³⁸.

Basta recordar y mencionar la “guerra del opio” entre la Corona Británica y los gobernantes chinos en la segunda mitad del siglo XIX, con la respectiva usurpación de sus territorios; la guerra contra las bebidas alcohólicas en USA bajo el emblema “ley Seca”³⁹, lo que condujo al surgimiento de mafias que corrompieron la estructura del orden local en ciudades como Chicago y Los Ángeles; la guerra contra la cocaína desde los 80, con las implicaciones dramáticas de desinstitucionalización y corrupción política, aunado a las intervenciones contra las soberanías nacionales, en especial las llevadas a cabo en Colombia, México, Bolivia⁴⁰ y Perú, que contaron con la presencia de tropas e instituciones de seguridad de los USA como la DEA; y finalmente, la guerra contra la marihuana, muy intensa en las fronteras USA - México.

Sobre esta última sustancia cabe destacar la paradójica situación jurídica y política en USA a comienzos del presente siglo, puesto que desde el 2010, en el interior del país se presenta una situación contradictoria, en tanto está legalizada en 2012 para uso lúdico de adultos en dos estados (Washington y Colorado) y en otros 16 se ha despenalizado y se permite su uso para fines terapéuticos.

³⁸ USA es el país con mayor cantidad de presos y cerca del 80% lo son por crímenes y delitos relacionados con las drogas, según las leyes estipuladas. A esto se añade, que los presidios son establecimientos altamente productivos en términos económicos y capitalistas, y cuyos mecanismos administrativos, están en manos de empresas particulares para atender demandas de mercados delimitados y estables (Notas tomadas de conferencia de Jonathan Ott, Manizales, 2006). La *crisis carcelaria en Colombia*, generada en una proporción significativa sobre el mismo fenómeno, ha sido calificada por diversos sectores sociales y estudios especializados tanto gubernamentales como no gubernamentales desde el 2011 como violación sistemática a los Derechos Humanos, por la cantidad de presos hacinados (hasta el 400%) en condiciones insalubres e inhumanas, lo cual ha venido afectando negativamente el sistema judicial. Al respecto se puede consultar crónica de NELSON MATTA COLORADO, en el Periódico El Colombiano, publicada el 13 de mayo de 2013.

³⁹ “Funcionó entre 17 de enero de 1920 y el 5 de diciembre de 1933. Fue establecida por la Enmienda XVIII a la Constitución de los Estados Unidos y derogada por la Enmienda XXI. de la fabricación, transporte, importación, exportación y la venta de alcohol. La ley seca, al prohibir el alcohol y no dar respuesta a la demanda existente, puede favorecer la generación de mercados negros y dinero negro, que consiguen el licor en otros lugares donde se produce, lo introducen ilegalmente y lo venden para satisfacer tal necesidad a un precio más alto, debido a que la demanda sigue siendo más alta que la oferta”. Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Ley_seca_en_los_Estados_Unidos. (CUV: 28/11/13)

⁴⁰ Ott Jonathan Coca No es Cocaína <http://www.boliviacoanoescocaina.com/cocanoescocaina.pdf>

No obstante, la GCLD se mantiene aún como política y programa federal, así para USA como para el resto del mundo; sin embargo, en Colombia ella ha sido calificada como *fallida* por investigadores altamente calificados, como Álvaro Camacho G., Francisco Thoumi, Ricardo Vargas M., Pablo y Gustavo de Greiff, Luis C. Restrepo, Sandra Borda, Alejandro Gaviria, Gustavo Barona y Gabriel Tokatlian, entre otros. Nuevos estudios señalan la importancia de continuar investigando acerca del consumo e igualmente valorar la importancia económica de las drogas ilícitas en la economía colombiana y el contexto político social para la democracia; razón por la cual de nuevo ha entrado en discusión el tema de la legalización y la despenalización, en especial cuando el gobierno anterior⁴¹ radicalizó la política prohibicionista en un contexto internacional de distensión, como es el panorama que tiende a dominar internacionalmente en lo que va del siglo XXI⁴².

Ahora bien, luego de finalizar el proyecto de investigación inicial⁴³ y los otros estudios realizados, se fueron construyendo dos hipótesis provisionales que cumplen la función de antecedente y soporte para la presente Tesis. Estas fueron: 1. La cultura puede llegar a ser, en mayor o menor medida, determinante en el uso de cualquier sustancia o grupos y combinaciones de sustancias, denominadas “droga”. 2. Según las características y funciones de estas sustancias, ellas podrían en determinados casos, convertirse en factores influyentes en diversos cambios culturales.

Estas hipótesis se complementan con el siguiente argumento: las drogas⁴⁴, según tipo y clase, en sus usos sociales, en la producción, comercialización y muy especialmente en el

⁴¹ El gobierno del expresidente Álvaro Uribe Vélez (períodos 2002 – 2006 / 2006 – 2010).

⁴² BARONA, 2012; CAMACHO G. 1970, & LOPEZ Y THOUMI, 1999; DE GREIFF P. y G., 2000; GAVIRIA A. & MEJIA D, 2011; RONDEROS V. J., 2008; UPRINMY R., 1999, 2003; VARGAS R, 1999, entre otros.

⁴³ RONDEROS V, J., NOGUERA P., ECHEVERRI J., TELLEZ G. 1992/5. *Mapa de Afectación y Riesgo de la Droga en Manizales*. Proyecto, documento de trabajo. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

⁴⁴ Insistir que las drogas *no son cosas* sino marcos relacionales en contextos culturales e históricos específicos. En este contexto las drogas NO SON CAUSA DE, planteados en términos positivistas, sino un mediador en las interacciones sociales de diverso nivel y características.

consumo, pueden de manera directa o indirecta incidir en transformaciones de rasgos micro culturales de identidades, tales como pautas de conducta, valores éticos y estéticos, creencias, cosmovisiones y orientaciones de sentido. Los aprendizajes y prácticas que supone su apropiación, según condiciones, externalidades y características de personalidad, podría en los individuos y grupos primarios que intervienen y actúan socialmente, modificar pautas y conductas integradas y funcionales al medio dominante pero también, contrarias al mismo, cuando las externalidades propiciadas por procesos globalizadores, incidan como imitación o moda.

Si se trata de medicinas, preparados medicamentosos, medicamentos o fármacos, el tema es complicado, diverso y de gran incidencia en la cultura, sobre todo en las transformaciones que se pueden suscitar en el marco de las relaciones interétnicas. Éste es, por lo tanto, un tema de relevancia para la Tesis.

En el marco de la investigación ya mencionada, se asumieron las drogas desde un lenguaje relacional y no objetual, con lo cual se propusieron varios *escenarios culturales* en los que estaban inmersas y podían incidir, en mayor o menor medida, en las pautas de conductas. Los escenarios propuestos fueron: *trabajo, poder político, familia, educación, religión, fiestas, carnavales* (RONDEROS et al., 1995, p.166-201).

Con base en lo anterior, se puede afirmar que las drogas en general, estructuran relaciones en sus usos sociales, y en ciertos contextos pueden ser referentes de etnicidades e identidades, incidiendo con particularidades diversas. En la historia de las drogas, su consumo, producción y comercialización, en todo tipo de sociedades, ha estado vinculado a conflictos de poder económico y político, así violentos como concertados y negociados, con un cierto grado de incidencia ideológica y marcando diferencias y homogeneidades sociales, étnicas, religiosas, sexo y género. De igual forma, han estado ligadas a desarrollos de conocimientos diversos y por supuesto científicos y tecnológicos. Para ilustrar esto, basta con observar el papel que jugaron *las especies* entre Oriente y

Europa en los siglos precedentes a la llegada de Colón a las Américas y lo que vendría después, a partir de este suceso, por ejemplo con el tabaco, y la forma en que esto se articuló al mundo de las medicinas.

Un campo central de interés en tales procesos, es el papel que las sustancias juegan como dispositivos de *socialización* y *adaptación*, así como las implicaciones éticas y estéticas en la diversidad de situaciones y transformaciones que se pueden dar en cada contexto; ello es claro, en tanto el uso de las drogas y sus efectos abarca una amplia gama de estados de ánimo, tales como el placer, la adicción, la intranquilidad o tranquilidad, el aburrimiento y la apatía o la disposición alerta para estar listo a responder con el deber; la alegría y la tristeza, las alucinaciones, los dolores, la estupefacción, los miedos y demás; es decir, comprende todo lo que tiene que ver con ejes centrales de la vida humana y que están siempre presentes: la salud y la enfermedad, la sacralidad y espiritualidad, la conciencia y el conocimiento, la vida y la muerte. Así las drogas, en tanto bienes culturales, tangibles como intangibles, pueden adquirir diversos valores sea positivos o negativos, pero también, en algunos casos y contextos o sistemas culturales, pueden llegar a tener un valor *sacralizado*.

La dimensión de lo sagrado adquiere particular relevancia en los chamanismos y neo-chamanismos y, en particular, con la EMYA. Al respecto se planteó, en uno de los artículos publicados, que:

Los referentes simbólicos de los chamanismos ancestrales y sus formas adaptativas modernas de los neo-chamanismos, a mi modo de ver, ofrecen propuestas atractivas de orden espiritual y de sanación, porque ofrece experiencias personales profundas y participativas, Estado de Conciencia Chamánica (E.C.CH) que resultan satisfactorias, bellas e incluso místicas, en un camino de construcción de sentidos de vida. El medio social no puede ser más propicio. Vivimos en un mundo saturado de información y ritmos de actividades aceleradas, de competencias abrumadoras con manifestaciones de violencias, de valoraciones extremas respecto al éxito y los escenarios del performance de la apariencia de jerarquías y status, especialmente reforzados por y para círculos cada vez más cerrados y exclusivos, en donde se diluyen las identidades y los territorios estructurales para amplios sectores de población informada y educada. (RONDEROS, 2003, p.89-90)

Al situar nuestras inquietudes en torno a las medicinas y la curación, dado el contexto indígena, se consideró necesario enmarcar el tema en los chamanismos ancestrales y sus proyecciones contemporáneas, denominadas académicamente y referidas teóricamente como neo-chamanismos.

En el 2000 se publicó el primer artículo sobre esta medicina, en la Revista *Cultura y Droga* escrito por Adalberto Idárraga (2000) y titulado *Rito del Yagé en Maticurú, Caquetá, Colombia*, entre los indígenas Coreguaje-Tama, investigación realizada hacia 1979; y el segundo se llamó *El Yagé en la Ciudad. Aspectos del Ritual del yagé en Medellín* (QUICENO, GARCÍA y SALAZAR, 2001), jóvenes antropólogos de la Universidad de Antioquia. En la presentación que de parte del autor se hizo al primero de estos artículos, se dejaron plasmadas nuestras inquietudes y la necesidad de investigar, al plantear que:

En Colombia, en ciudades como Bogotá, Medellín, Cali, Pasto, Manizales, Pereira, Armenia, Ibagué, Popayán (que sepamos) comienza a ser menos raras "tomas" con yagé con fines curativos y experimentales. Esto ha atraído el interés a investigadores académicos para conocer sus aplicaciones y su incidencia en grupos sociales, en procesos interactivos de búsquedas e identidades. Hago parte de estos. El camino que me abrió el trabajo investigativo y educativo sobre cultura y droga en la Universidad de Caldas me ha llevado ahora a interesarme por esta planta y sus aplicaciones medicinales, entre ellas para las toxicomanías. Pero de manera especial por los horizontes cognitivos en el camino sin final de conocernos a nosotros mismos. Otro aspecto es la dimensión ecológica desde estas perspectivas cognitivas. (RONDEROS, 2000, p.66)

En el 2002, con respecto al concepto de chamán, se hizo la siguiente precisión:

*Chaman significa en lengua arcaica Tungús: el que sabe. El chamán cumple una función reguladora y de cohesión del grupo en tanto conoce los secretos y prácticas que se requieren en la vida cotidiana. Conoce las técnicas arcaicas del éxtasis. Son personas escogidas o formadas según circunstancias. Cada cultura estructura las diferentes personalidades y funciones del chaman o de los chamanes, según el caso. Cumplen con una de las características que Marvin Harris haciendo referencia a Wallace en su libro *Antropología cultural* considera de los chamanes, que son especialistas a tiempo parcial. (RONDEROS, 2002, p.88)*

¿Por qué a tiempo parcial? Es una diferencia importante: el chamán no vive propiamente del chamanismo, no está siempre en disposición de *chamánica* a su arbitrio. Quizá se

podría hacer la comparación con el sacerdote de una iglesia, quien desempeña un cargo en una estructura institucional. Aunque el chamanismo no es una religión, se lo puede concebir como un sistema de creencias y prácticas, pero particularizado por cada chamán en su contexto cultural. En el marco del ritual, el chamán se desenvuelve con algo que ha aprendido y para lo cual tiene la disposición o el talento: el dominio del trance o el éxtasis, o como lo llaman los indígenas para referirse al ritual de la EMYA, el dominio de la borrachera del remedio, el estado de visión y la capacidad de ver y de curar. El ritual es lo que define cuándo actúa el chamán; en sí es una estructura “institucionalizada” en los tipos de sociedad en las que se preserva y conserva el chamanismo. Para el caso del neo-chamanismo urbano, el asunto de los tiempos y periodos en que se realizan los rituales, es determinante en su inserción y adaptación. Sobre este tema se profundizará más adelante.

De lo anterior, es de resaltar algo propio del éxtasis del chamán: la capacidad y el poder respecto a lo que conoce, a lo que sabe hacer, su arte y en especial, la destreza para dirigir la disociación mental con su voluntad, algo que logra con el fin de entrar y salir del estado de trance (EMC-CH) o moverse en diferentes planos de realidades mentales. En este sentido, es que Eliade señala que el chamán tiene una capacidad, por su práctica y conocimiento, que proviene desde su raíz cultural y que aprendió en algún momento con un maestro o un taita, muy diferente al estado extático del yogi de la India.

En razón de las características que rodean el contexto cultural de la EMYA indígena del yagé y su llegada al mundo urbano-rural⁴⁵ de Manizales y el Eje Cafetero, fuera de su contexto original en el Putumayo, entonces son claras las razones por las cuales ha sido

⁴⁵ La categoría urbano-rural es la adecuada para el Eje Cafetero en su contexto histórico social, pues *el café* imbricó lo moderno, como proceso de producción capitalista, expandido por mercado externos internacionales, dado el desarrollo e innovación tecnológica la dimensión urbana, lo cual se insertó, aculturó, lo rural en las fincas campesinas. Esto se evidenció en estilos de vida urbano (gustos, alimentos, formas de vestir, modelos de pautas laborales en formas de contratación, el valor y uso del dinero en las interacciones familiares por la educación y lógicas con la asistencia técnica, la energía eléctrica, la televisión y demás) lo cual hizo del Eje Cafetero una región diferenciada, respecto a lo estrictamente rural en otras regiones campesinas en Colombia. Por esta razón usamos el concepto urbano-rural como un continuo cultural.

necesario el abordaje de lo étnico, lo que implica tratar teóricamente las etnicidades y la referencia a las identidades. Algo vinculante, ha sido el fenómeno globalizante del neo-chamanismo urbano como una expresión cultural moderna y contemporánea de la *Nueva Era*, que ha traído consigo una reconfiguración occidental de los chamanismos ancestrales, sus prácticas y simbologías, expresada en cosmovisiones emergentes, en algunos referentes *imitativos* y de *mimesis* interétnicos; es decir, lo global de lo *New Age*, parecía en principio tener una expresión local pero particular y también re-significada.

La *Nueva Era* fue la denominación a un movimiento de moda y de mercado en el capitalismo, de carácter sincrético y que incorpora procesos y expresiones espirituales y también esnobistas, tanto occidentales como orientales y que emerge en el marco de la crisis de espiritualidades y religiosidades contemporáneas. Pero lo cierto es que existe y se reconoce, y en algunos casos podría tener rasgos de marcadores de identidades en ciertos grupos sociales. De modo que, es un fenómeno que reproduce re-significaciones distintas⁴⁶, unas funcionales y otras no tanto.

Para finalizar, es pertinente ahora aclarar que, con base en los estudios desarrollados en el doctorado, se ha tomado como un aporte y soporte teórico metodológico la matriz identitaria del grupo GEISA de la Universidad de Sevilla. Al respecto se señala lo siguiente:

Pero todo proceso globalizador encuentra resistencias porque, en contra de lo que afirma su pensamiento único, existen también otras lógicas y muchos elementos y valores de culturas no hegemónicas que no son asimilables a la lógica mercantilista, pudiendo constituirse en elementos de resistencia a su avance o incluso en Ejes de proyectos societarios alternativos. De aquí la relevancia de los análisis locales, a condición de no caer en la trampa de considerar lo local (territorial o sectorial) como una mera escala pequeña de lo global o un simple escenario de concreción de la lógica globalizante, sino como un contexto de adaptaciones pero también de reales o potenciales resistencias, alternativas y confrontaciones, tanto en el plano económico como en el social, político y simbólico. Ante el intento hegemónico de homogeneización en un único modelo económico, político, social y cultural naturalizado, se han activado también otras lógicas alternativas o, al menos y más frecuentemente, una serie de valores y prácticas enmarcados objetivamente en lógicas no

⁴⁶ Baste, como muestra, un artículo que encontré por casualidad, de carácter católico, en el que se alerta sobre los peligros de la *Nueva Era* para la fe y la espiritualidad. Consúltese en: <http://www.elperiodicodemexico.com/nota.php?id=698901> (CUV:28 10 13).

*mercantilistas que tienen como soporte a colectivos sociales cohesionados en torno a lo étnico (lo etnonacional), al género, la orientación sexual, la solidaridad con y entre los excluidos, la defensa del equilibrio ecológico y el patrimonio cultural o los derechos humano.*⁴⁷

¿Son los neo-chamanismos una forma de resistencia social?; o, por el contrario, ¿se han convertido en mecanismos funcionales al sistema mercantil dominante? ¿Incorporan lógicas mercantiles? ¿Sería una estrategia de la construcción ideológica del concepto *globalización* que señala Moreno? ¿Pueden contribuir en parte a que grupos marginados, por ejemplo comunidades indígenas con limitaciones de acceso a recursos económicos, se les posibilite el mercadeo de sus medicinas y sus artesanías, es decir lo propio de sus saberes y tradiciones? Por otro lado, las interacciones entre quienes asisten a congregaciones, reuniones o ceremonias neo-chamanísticas, ¿qué valoraciones interétnicas podrían tener? ¿Son estrategias de adaptación de algunos grupos e individuos?; ¿expresiones de resistencia?; ¿dispositivos de aprendizaje y re-significación de identidades y mimetismos de etnicidades? Estos interrogantes están conectados con el planteamiento del problema y él, en parte, también los contiene.

1.5 La apuesta metodológica

El trabajo investigativo realizado fue de carácter cualitativo, se realizó adoptando algunos supuestos propios de este tipo de investigación, sobre los que ya se había trabajado y desarrollado en el campo de estudio de cultura y droga (VELEZ y RONDEROS, 2007): 1) Ontológicamente⁴⁸, una realidad de las drogas es su dimensión subjetiva y múltiple. Es el caso de la EMYA. 2) Epistemológicamente, en nuestro caso, se trata de un tema que demanda del investigador hacer parte de la misma realidad, con lo que se asume que la investigación que se realiza, puede llegar a tener un cierto grado de incidencia en las

⁴⁷ GEISA. Grupo de Estudios de las Identidades socioculturales en Andalucía. Su núcleo principal de investigadores está adscrito al Departamento de Antropología Social de la USEVILLA. Desarrolla sus actividades en el marco de los paradigmas de la *glocalización* y la *matriz cultural identitaria*. En <http://www.geisa.es/> (CUV: 04 03 14)

⁴⁸ En su acepción filosófica, es lo contradictorio, se plantearía el asunto en una dimensión metafísica, lo cual en la práctica chamanística corresponde a un nivel de lo simbólico y comunicativo de lo mítico y no del logos.

dinámicas interétnicas del contexto investigador. 3) Axiológicamente, se asume que los valores del investigador hacen parte de la realidad a conocer, si bien hay distancia y diferencia, ésta se especifica éticamente y de manera clara entre lo que se describe y lo que siente o piensa el investigador. 4) En lo metodológico se pueden asumir e insertar categorías y conceptos emergentes en el proceso investigativo, puesto que el diseño es flexible e interactivo, además de que se entiende la posibilidad de la influencia recíproca de múltiples factores. En este sentido, se privilegia el análisis en detalle, descriptivo en profundidad y en relación al contexto se prioriza la autenticidad y la confianza. La investigación cualitativa, como método científico, responde necesariamente, en el ámbito social a su capacidad de generar nuevos conocimientos y está mediada por tres realidades que le corresponde abordar: la práctica social evidente; la tradición teórica; y que se exprese en determinantes histórico-sociales. Los fundamentos teórico-epistémicos se ampliarán en los capítulos del II al V.

Desde la tradición sociológica en Colombia, en especial la investigación acción participativa (IAP), a la que Orlando Fals Borda le proporcionó una fundamentación teórica en los años 70, en el marco de una educación popular para el cambio social y político, con lo cual abrió una discusión profunda en torno a la objetividad, a partir de la evidencia de los datos como fundamento científico, que trascendió frontera. La antropología y la etnografía han jugado un papel determinante en este cuestionamiento a la objetividad y científicidad. Hoy este tipo de investigación se abre cada vez más espacios. Por ejemplo, desde la tradición sociológica de Ferraroti, un investigador contemporáneo señala:

*¿Para qué sirve la investigación cualitativa? Defenderé la idea de que la investigación cualitativa sirve para **ontología histórica**. Estoy adoptando una frase que Michel Foucault acuñó en su artículo –“¿Whats is Enlightenment?”- escrito hacia el final de su vida (Foucault, 1984). Foucault dibujó una ontología histórica de nosotros mismos, la cual propuso, involucraría “una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos” atendería a las complejas interrelaciones entre conocimientos, política y ética; fomentará la transformación personal y política sin llegar a la violencia; sería una investigación que pudiese crear nuevas maneras de ser. (PACKER, 2013, p.7)*

Por lo pronto, aquí se quiere dejar explícito que, de conformidad con el problema de investigación y dada su naturaleza, esta investigación se sitúa en la dinámica de una perspectiva creativa y en el marco de lo que el sociólogo estadounidense Wright Mills, denominara *imaginación sociológica* y el *trabajo intelectual artesanal*, al que caracterizó como esencialmente creativo, con el propósito de realizar una interpretación desde lo cultural de un fenómeno como el que abordamos, tal como lo señala J. Clifford Gueertz.

Respecto a la imaginación simbólica, el sociólogo Wright Mills (1959) afirma que:

(...) permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos. Ella le permite tener en cuenta cómo los individuos, en el tumulto de su experiencia cotidiana, son con frecuencia falsamente -conscientes de sus posiciones sociales. En aquel tumulto se busca la trama de la sociedad moderna, y dentro de esa trama se formulan las psicologías de una diversidad de hombres y mujeres. Por tales medios, el malestar personal de los individuos se enfoca sobre inquietudes explícitas y la indiferencia de los públicos se convierte en interés por las cuestiones públicas. (p.25)

Y, por su lado, el antropólogo Clifford Gueertz (1973) dice que:

En antropología y en todo caso en antropología social lo que hacen, los que la practican es etnografía. Y comprendiendo lo que es la etnografía, o más exactamente lo que es hacer etnografía, o se puede comenzar a captar a que equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento no es una cuestión de métodos...hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar a los informantes, transcribir textos, establecer genealogía, trazar mapas del área, llevar un diario etc. (p. 3)

Finalmente, cabe precisar que en el capítulo VI se describen las áreas culturales relacionadas con el trabajo en el Putumayo, los pueblos yageceros Cofán, Inga, Siona y Kamsá, y el Eje Cafetero: Manizales y Caldas. El VII es el más amplio y en él se realiza el análisis etnológico con base en el trabajo de campo realizado a partir de cinco Ejes: 1. El ritual del yagé como mecanismo de mimesis interétnico. 2. Los chamanismos y pachamamismos: cognición e integración del ser humano y la naturaleza. 3. La espiritualidad y la salud: cura y sanación como puntos de encuentro. 4. Procesos e interacciones biosocioculturales del trabajo, etnicidades y de sexo-género con el Remedio. 5. La re-significación de identidades y el cambio de pautas ecológicas y cosmogónicas para Vivir Mejor. Y, por último, en el capítulo VIII se exponen las consideraciones finales con base en los objetivos y los ejes de la tesis.

CAPITULO II

2. FUNDAMENTOS TEÓRICOS Y MARCO EPISTÉMICO E INTERDISCIPLINARIO EN CULTURA Y DROGA

En el anterior capítulo se hizo un recorrido sucinto del proceso socio-académico en que surgió y se dio inicio a esta investigación. A partir de los datos y la información que se articularon a la primera fase del trabajo investigativo, así como los fundamentos teóricos, epistémicos y metodológicos que se fueron construyendo, luego se asume, por medio del doctorado, la perspectiva de las identidades y relaciones interétnicas; con ello se pudo definir una temática precisa y expresa, para finalmente focalizar la investigación en lo que hemos denominado el espacio y estructura de socialización de relaciones interétnicas: el ritual de la etnomedicina del yagé y los chamanismos.

Es pertinente hacer la aclaración que en este proceso de conocimiento como investigadores y seres humanos, fuimos adoptando progresivamente un cambio de posición, a partir de la asistencia y participación en las ceremonias chamanísticas y neo-chamanísticas de la etnomedicina del yagé, todo lo cual implicó una nueva estrategia metodológica que paso a paso se fue consolidando a través de un proceso creativo de construcción epistémica, al que denominamos **cultura y droga**.

Así es como esta tesis logra una fundamentación teórica y epistémica, articulada e interdisciplinaria, acompañada de los datos y la información recopilada en el trabajo etnográfico y descriptivo, además del material visual de soporte. También se incluyen datos como aquellos referentes empíricos surgidos en el proceso de la investigación, con base en el enfoque de *teoría fundada*. No se trata, por tanto, de un mosaico ecléctico de teorías -en lo cual se espera no caer-, pero sí representa un esfuerzo autónomo y abierto, en donde lo clave ha sido el proceso mismo de la investigación, del conocimiento creativo, en tanto el objeto de estudio se ha presentado como una realidad convergente e incluyente, diríase cultural, cual expresión de lo socialmente humano y biológico; es decir,

una expresión de la Vida, pero que en esta apuesta cognitiva, resultó también cultural, en cuanto conocimiento acerca de la vida humana.

En el recorrido investigativo se ha obtenido una creciente y vasta información, después de más de diez años de investigación, aunque debido a las limitaciones de espacio para exponerla, es obligada la selección y restricción. Sin embargo, lo importante, más allá de la información y los datos, fue haber logrado una capacidad analítica, interpretativa y comprensiva, para un fenómeno sociocultural, polémico, tal vez contradictorio y dialéctico, pero vigoroso y diverso, y que hoy hace presencia en los lugares más insospechados de las sociedades contemporáneas, en planos de dimensiones de espiritualidad y sacralización que parecían solo propios de sociedades extinguidas y arcaicas. Esto nos planteó *un problema sobre la naturaleza del fenómeno* a investigar, específicamente en nuestro entorno vital, social e histórico; puesto que, se trataba de una actuación colectiva, un ritual con una medicina proveniente de la selva amazónica que estaba presente en nuestro ambiente social e histórico de Manizales.

2.1 El proceso de construcción y apropiación teórica para el planteamiento del problema de investigación desde el episteme cultura y droga

Ahora bien, con el fin de ir logrando progresivamente una apropiación del tema y la exploración de nuevos problemas de investigación, en el marco de las relaciones interétnicas que se había adoptado, se desarrolló una intensa actividad académica desde el año 1998 y hasta el 2006, como primera fase de la investigación⁴⁹. De forma

⁴⁹ En esta primera fase se cambia el proyecto de Tesis doctoral original inscrito en el Tercer Ciclo en la Universidad de Sevilla y en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Caldas y se define como línea de investigación, *la medicina indígena del yagé* y el proyecto Grupos y Redes Sociales en el Uso del Yagé, definiendo como marco teórico y epistémico las relaciones interétnicas. La segunda fase fue de 2006 a 2009, período en el que se dio inicio a la Maestría en Culturas y Droga, con la cual se fortalece la investigación en el plano conceptual y se delimita el foco de observación desarrollándose actividades académicas e investigaciones complementarias. La etapa final va de 2010 a 2014 en la que se actualiza información de campo y se inicia la escritura de la tesis doctoral, luego de haber logrado una comisión para cumplir una estancia académica en la universidad de Sevilla y formalizar de nuevo la matrícula en el doctorado, para, finalmente, definir la estructura de la Tesis con el director Dr. Pablo Palenzuela Chamorro.

complementaria al trabajo inicial sobre drogas, se organizaron y dirigieron eventos, como una estrategia de proyección universitaria, en los que se privilegió el tema del *remedio*⁵⁰ y la etnomedicina del yagé, de manera directa o indirecta: tres seminarios impartidos por el Dr. Josep M. Fericgla (1998, 1999 y 2000); y dos sobre *Chamanismos y Enteógenos* dirigidos por el investigador Jonathan Ott (2001 y 2002). Además se obtuvo el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) con Segundo Tercero, antropólogo becario⁵¹, con quien asistimos como ponentes al 52º Congreso de Americanistas, realizado en Chile en el 2003, evento que brindó la posibilidad de establecer contactos con los destacados investigadores en chamanismo como Manuel Constantino Torres y su esposa, la artista e ilustradora botánica, Donna Torres, de la Universidad Internacional de La Florida (USA)⁵²; el investigador colombiano Luis E. Luna⁵³, profesor de la Escuela Superior de Economía y Ciencias Empresariales de Helsinki en Finlandia; la Dra. Stacy B. Schaefer⁵⁴ de la Universidad de California, Chico, USA y su esposo Jim Baum del Jardín Botánico de Los Ángeles (USA).

La participación en estos eventos, así como las relaciones académicas con reconocidos investigadores, contribuyeron en el proceso de construcción del episteme *cultura y droga*. Por consiguiente, a continuación se hará referencia a algunos conceptos y planteamientos de dicho episteme, para luego entrar en detalle en el tema de investigación de la tesis.

⁵⁰ En el contexto del complejo cultural del yagé entendido este como “*un conjunto funcionalmente integrado de rasgos culturales que persiste como una unidad en el espacio y en el tiempo*” (GINER, 1998, p.11), el yagé es el Gran Remedio, en comparación a otras plantas curativas y sanadoras. Es común la expresión entre los indios yageceros y los taitas decir, cuando se trata de aliviar, curar o adivinar: “vamos a tomar remedito”. Nota de trabajo de campo en el Putumayo. Enero de 2004.

⁵¹ Se trata del antropólogo Segundo Tercero I., quien realizaba en ese momento sus estudios de doctorado en la Universidad Complutense. En este espacio, el proceso se fortaleció y sirvió además para iniciar el trabajo de campo y análisis del fenómeno de la medicina indigna del yagé en el Quindío y Risaralda, en su primera etapa.

⁵² Con ellos se realizó el seminario sobre Chamanismos en el 2004 y un taller de ilustración botánica de plantas visionarias.

⁵³ Luis E. Luna visitó la Universidad de Caldas en el 2009 para participar como expositor central del IV Simposio Internacional de Cultura y Droga: *Yagé una mirada multidisciplinaria y cognitiva del remedio*.

⁵⁴ Ambos fueron conferenciantes en el 2006 en el I Simposio Internacional *Cultura y Droga: Una mirada hacia adentro*, evento inaugural de la Maestría Culturas y Droga.

“El término cultura proviene de la raíz latina *cultus* que a su vez deriva de la voz *colere* que significa *cultivo del campo o ganado*”. Otra versión metafórica, es tomada de “Cicerón, en su *Tusculanae Disputationes*, quien escribió acerca de una cultivación del alma o ‘*cultura animi*’ para entonces utilizando una metáfora agrícola para describir el desarrollo de un alma filosófica, que fue comprendida *teleológicamente* como uno de los ideales más altos posibles para el desarrollo humano” (Wikipedia, “Cultura”, 2014). Cultura, es un concepto que evoluciona desde el siglo XVIII con su significación original de lo *que se cultiva* y refiere a la producción agrícola y ganadera, para luego, bajo la influencia de la Ilustración y las ideas de Rousseau, hacer relación a las personas cultivadas y por tanto asociado a la educación, el arte, la espiritualidad, la religiosidad y todo aquello que permite experiencias y da conocimiento en determinados ámbitos, confiriendo además estatus.

Posteriormente cuando entra en el campo de la ciencia, cultura se convierte en un campo y objeto de disciplinas como la sociología, la psicología y la antropología. Para “el sociólogo alemán Georg Simmel, la cultura se refería a ‘la cultivación de los individuos a través de la injerencia de formas externas que han sido objetivadas en el transcurso de la historia’” (Wikipedia, “Cultura”, 2014); es decir, cultura es aprendizaje. Para la psicología, lo cultural resulta un campo privilegiado en el conocimiento sobre la conducta. Para la antropología, es el objeto propio de esta nueva disciplina y cuyo interés se dirige a las creencias, los conocimientos, las costumbres, incluyendo también, de manera especial, las tecnologías, las técnicas, los instrumentos y toda cosa material creada y construida por el ser humano en un contexto social y cultural; esto es, todo aquello que tiene significado, que representa o simboliza, pero también los artefactos o elementos materiales creados para algo. El concepto de cultura ha sido incluso empleado como sinónimo de civilización. Una interesante controversia ha sido la planteada desde el Materialismo Histórico en la escuela soviética, al discutir si *cultura* correspondería o no al concepto “burgués” de civilización⁵⁵.

⁵⁵ Cuando existía la antigua Academia de Ciencias de la URSS, fue un tema relevante en algunas discusiones de los científicos a académicos de la antigua URSS Cuando Civilización se entiende en sentido amplio.

Civilización pasa a ser sinónimo de *Cultura* (englobando las *visiones del mundo* o *ideologías*, las *creencias*, los *valores*, las *costumbres*, las *leyes* e *instituciones*); que se suele aplicar con carácter más general” (GRIAZNOV, 1978, p. 209)

En la LICYD, la definición de cultura que se ha adoptado proviene en parte de fuentes clásicas como Edward Taylor, Franz Boas y Bronislaw Malinowski. Vale la pena recordar algunas de ellas.

Por ejemplo, Edward Taylor, en 1890, definía así cultura:

*La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquel **todo complejo** que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad (TAYLOR E., 1975, p. 29)*

Esta es una definición con suficiente claridad. Lo adquirido, lo aprendido por el individuo en una sociedad y lo que es parte constitutiva de ella, es cultura. Creencias, saberes, prácticas, tradiciones, técnicas, etc. Un todo complejo. Cultura es entonces una totalidad que es aprendida y al serlo por el individuo, él se vuelve parte de ella. Para Taylor cultura y civilización son conceptos sinónimos.

Franz Boas se sitúa más en las prácticas que se expresan por medio de la conducta y las pautas establecidas, incluyendo en ellas las acciones de reacción, es decir, la forma en que se da la comunicación en las interrelaciones humanas, lo cual está determinado por la cultura y las costumbres. Este antropólogo la define de la siguiente manera:

La cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad, las reacciones del individuo en la medida en que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres (BOAS, 1975, p.14)

Otro antropólogo, Bronislaw Malinowski y como buen funcionalista, dice sencillamente que cultura es “*un todo funcionalmente integrado*”. Con ello puso las bases para el

estructural funcionalismo Parsoniano⁵⁶, para quien la cultura es un subsistema del gran Sistema de la Acción Social que teóricamente formuló como paradigma.

Por otro lado, la propuesta del sociólogo y antropólogo latinoamericano Néstor García Canclini, ha sido muy sugestiva. En nuestro trabajo de fundamentación teórica y epistemológica, era necesario precisar *lo cultural*, en tanto acción y organizacional social, como un fenómeno de producción humana y por tanto simbólica y social. El discípulo de Bourdieu nos brinda la siguiente definición:

*Cultura: producción de fenómenos que contribuyen mediante la **representación o reelaboración simbólica** a las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la **administración, renovación y reestructuración del sentido**. (GARCIA, 1986, p.41)*

Como se puede observar, en su definición articula lo simbólico y la representación a las estructuras materiales creadas por el ser humano y por esto precisa: *todas las prácticas e instituciones*, es decir, estructuras sociales que administran, renuevan y reestructuran el sentido, con lo que da a entender que la significación es lo propiamente cultural. Podría decirse entonces que para Canclini, lo cultural se situaría como producción y consumo en la sociedad capitalista contemporánea, es decir, en un sentido ideológico. De igual forma, se podría afirmar que aquellos fenómenos, en relación con lo cultural, corresponderían con la *superestructura*, claro está, desde el punto de vista de la teoría del materialismo histórico.

La superestructura es una construcción ideológica impuesta por la clase dominante -la burguesía en el capitalismo-, la cual confunde la realidad histórica, es decir, la historia humana, por cuanto la *superestructura* cuenta con un mecanismo jurídico y educativo, construye signos y símbolos, y actúa a través de las leyes, las normas, fabrica creencias y

⁵⁶ Talcott Parsons. Sociólogo estadounidense (1902 USA - 1979, Alemania) quien fundamenta la Teoría de la Acción Social y padre del Funcionalismo Estructural, cuyo vigor académico, resiste y persiste en las escuelas de sociología del siglo XXI, incluida la Universidad de Caldas. El elemento más original expuesto en su obra es el concepto de "acto unidad", formado por cuatro componentes: un actor, un fin, una acción -dividida a su vez en intelectual, expresiva, moral e instrumental- y unas normas y valores que determinan los tres anteriores; el objetivo es obtener de sus acciones el máximo de gratificación y el mínimo de privación, influido además por un complejo sistema de pautas variables y dimensiones interdependientes". (Biografías y vidas, "Talcott Parsons", 2014)

proyecta un tipo de realidad difícilmente transformable, pero eficaz y útil en beneficio de la clase dominante, con el fin de explotar así a sus dominados: los obreros, los trabajadores.

Según esta teoría, "la superestructura jurídico-política está formada por el conjunto de normas, leyes, instituciones y formas de poder político que, condicionadas por la estructura productiva, ordenan y controlan el funcionamiento de la actividad productiva de los ciudadanos"... En Marx, el término es usado con el significado de "falsa conciencia", y lo aplica a los sistemas filosóficos, jurídicos, políticos y religiosos, en la medida en que considera que no se basan en la realidad, sino en ilusiones sobre la realidad. Las ideologías no sólo desvirtúan la realidad, sino que se presentan también como sistemas de justificación de la misma realidad que desvirtúan. La superestructura ideológica la constituyen, pues, el conjunto de las ideas, creencias, costumbres, etc., plasmadas en las formas ideológicas de la cultura, la religión, la filosofía, etc., con las que se justifica la "naturalidad" y "legitimidad" del modo de producción del que derivan y cuya realidad social enmascaran.

Este tipo de realidad trasmite su propia historia como lo real, con lo cual se impide conocer y saber cómo opera la *historia real* de los seres humanos, la que se estructura en cada formación social a partir de las relaciones sociales de producción. Se trata de una "falsa conciencia", que enajena y esclaviza a los seres humanos en la medida en que esconde la explotación del trabajo humano, en tanto *fuerza de trabajo*. No obstante, es un tipo de realidad necesaria en la vida cotidiana, que tiene sentido y es apropiada por los individuos en una sociedad para reproducirla. Es el principio del conflicto.

Marx en la Contribución Crítica de la Economía Política, señala:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, en relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se alza una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, su ser social es el que determina su conciencia. En un determinado estadio de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existente o, por usar la equivalente expresión jurídica, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo que eran las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en trabas de las mismas. Empieza entonces una época de revolución social. (MARX, 1989, p. 6-7)

Es una interesante discusión la que surge a partir de la teoría del Materialismo Histórico, sin embargo no es un tema de la Tesis en forma directa, si bien se deja traslucir en la construcción teórica que adelantamos. De hecho, ha sido un tema tratado con profundidad y abunda el material bibliográfico sobre las discusiones y los aportes por dicha teoría suscitados, muchos de los cuales circulan en diferentes medios de comunicación (revistas, libros, páginas web), mediante artículos científicos, filosóficos, políticos, económicos, entre otros.

El planteamiento que hace Marx: *“En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino al contrario, su ser social es el que determina su conciencia”* y en lo que en esta investigación interesa, interrogarse acerca del o los modos de condicionamientos de la vida material en lo espiritual de la vida, en las sociedades contemporáneas. ¿Cómo opera psíquicamente la ideología, la superestructura, a partir de hechos y situaciones humanas conscientes y recordadas y las inconscientes y olvidadas por el individuo, en EMC-Ch? O si trascendemos lo individual y nos planteáramos al *Homo sapiens* como especie que hace parte de la Naturaleza y nos preguntáramos ¿de qué manera habrían operado tipos de “trabajo” en la producción de la vida material arcaica en el paleolítico (masas, piedras, lanzas, flechas) y en sus usos, aplicaciones e intenciones prácticas, en la psiquis de los cazadores y recolectores que poblaron el planeta? Si lo anterior pudiera explicarse, ¿tendría algún soporte científico actual decir que tal memoria, que tal conciencia olvidada se podría expresar en las emociones básicas humanas? ¿Qué estas podrían estar “vivas” en el inconsciente de especie, situado en el fósil vivo? (TORRES, 1972)

Desde la perspectiva que aquí se asume, se plantea la interacción vital entre biología y cultura, como postura epistémica de conocimiento para comprender, desde la emocionalidad y los sentimientos humanos, la compleja realidad humana en términos sociales, históricos y biológicos. Por ejemplo, en lo social, comer, alimentarse de una forma o de otra, con qué se alimenta, qué sustancias contienen los alimentos, cómo se

preparan, en qué momento y a qué ritmo, con quiénes se come, en qué circunstancias y espacios, así que ¿cómo va a incidir esto en el mediano o largo plazo en cambios mutagénicos? Sentimientos como el odio, el amor, valores éticos o estéticos, pasiones y aficiones, adicciones y otras conductas, desde esta postura, todo ello implica una interacción profunda entre cultura y biología. Por tal razón, surgen preguntas: ¿Cómo incide la cultura en las emociones y las emociones en la cultura?; o ¿cómo y por qué rechazamos algo de otros o de nosotros mismos o por el contrario lo aceptamos o nos lo apropiamos?

Hoy día, en el tipo de vida que se da en las grandes urbes, está cada vez más aceptado que el consumo de bebidas gaseosas, hablando estrictamente en términos bioquímicos, incluye el consumo de drogas⁵⁷ y máxime cuando está asociado a *comidas rápidas* en la forma y el lugar en que se consume, el tiempo que se utiliza, el tipo de interacciones sociales que se establecen, la combinación de alimentos y la forma de preparar y comerse que tienen; todo ello pudo además haber incidido en la obesidad, considerada hoy como una enfermedad de riesgo en la salud pública, por la cantidad de población que la padece, en especial en Estados Unidos (USA) o países desarrollados, incluido Brasil. ¿Cómo fue este cambio cultural del tipo y patrón alimentario? ¿Cómo pueden estar afectando - incluso *mutagénicamente*- al ser humano al cabo de dos generaciones, estos patrones de alimentación y en especial el gusto y la valoración estética, en la forma de presentar visualmente a través de la publicidad la imagen de la comida y la bebida?

Un símbolo o representación como imagen y su significado aprehendido es una construcción cultural, que puede llegar a ser dominante y terminar siendo “instalada” psíquicamente como realidad, de una forma casi imperceptible. Tal símbolo comunica. Tiene una información. Es un fenómeno cultural. Podríamos entonces preguntarnos si el símbolo, con su significado ideológico, ¿es real o no? Está demostrado que es eficaz. Hoy con la televisión y la imagen construida es evidenciable el impacto y la incidencia en el

⁵⁷ Para ilustrar esto, se puede consultar el siguiente enlace: <http://kkazul.tripod.com/articulos34/cocacola2.htm>

campo político, artístico, deportivo o de cualquier campo en los que se desenvuelven las relaciones sociales.

Con respecto a este tema, un teórico moderno de la antropología marxista como Godelier (1989) hace un buen planteamiento que refuerza la argumentación aquí desarrollada:

Desde luego, las especies que nos rodean tampoco han podido sobrevivir más que adaptándose hasta un cierto punto a los recursos y a las constricciones de su medio ambiente. Pero ninguna es capaz de hacerse cargo, consciente y socialmente, como hace el hombre, de una parte de las condiciones objetivas de su existencia. Es indudable que los procesos de adaptación de los hombres son contradictorios; y tampoco son estables si no es dentro de ciertos límites que manifiestan a la vez el contenido de sus relaciones con la naturaleza y de sus relaciones sociales, relaciones éstas cuyas características no proceden de su voluntad ni de su consciencia. Pero, al mismo tiempo, en el caso del hombre los procesos de adaptación implican desde un principio la elaboración de representaciones e interpretaciones de la naturaleza que comparten todos los miembros de cada concreta sociedad, y la organización de distintas formas de intervención individual y colectiva sobre la naturaleza basadas en dichas representaciones e interpretaciones.

Parece necesario, pues, analizar por separado los efectos que tienen sobre la organización de la vida social y sobre el proceso de producción de la sociedad esas materialidades profundamente distintas, de las que unas tienen su origen fuera del hombre, en la naturaleza anterior al hombre, mientras que otras proceden de éste, de su historia, y tienen su origen dentro de una forma particular de sociedad que dan por presupuesta. Por supuesto, todas estas distintas materialidades están vinculadas entre sí, puesto que las que proceden del hombre han sido inventadas para actuar (volver a actuar) sobre las que proceden de la naturaleza. Pero el problema, nada fácil, consiste entonces en saber cuáles son las relaciones que existen entre las fuerzas materiales (e ideales) que el hombre inventa en una época determinada y las relaciones sociales que sirven directamente de marco y de sostén a su acción sobre la naturaleza.

La dificultad proviene de que nunca ha habido ninguna sociedad que exista a medias o en fragmentos: una sociedad existe siempre como un todo, como un conjunto articulado de relaciones y funciones todas las cuales son simultáneamente necesarias para que la sociedad exista como tal, pero cuyo peso sobre la reproducción es desigual. Esto es lo que hace que la reproducción de tal o cual tipo de sociedad no pueda proseguir más allá de determinadas variaciones o alteraciones de las relaciones sociales que las componen y de la base material sobre la que se apoya. Por lo tanto, sólo mediante la abstracción puede el pensamiento separar las distintas partes de un todo, las fuerzas productivas de las relaciones de producción, y

separar estas dos realidades tomadas conjuntamente (que en adelante llamaremos por costumbre «infraestructura») del resto de las relaciones (que pasarán a ser las «superestructuras») (p.24)

Al respecto es pertinente recordar la observación de Godelier precisando la etimología de estos conceptos que han sido mal interpretados en algunas corrientes marxistas dominantes, que no comprenden la importancia de la cultura como superestructura. Dice:

*Reparemos de pasada en que infraestructura y superestructuras son una mala traducción de los términos Grundlage y Überbau utilizados por Marx, El Überbau es la construcción, el edificio que se levanta sobre los cimientos, Grundlage. Ahora bien, **se vive en la casa y no en los cimientos**. De manera que, lejos de reducir las superestructuras a una realidad empobrecida, otra traducción de Marx hubiera podido poner el acento en su importancia.* (p.24)

¿Es la cultura un espejismo? ¿Por qué? ¿O es acaso una ilusión? ¿Cómo opera una imagen aprehendida por el individuo, cuando emerge en una experiencia y reside psíquicamente cual fuerza que incide en una actitud y cambio frente a la Vida? Hay que tener en cuenta también la forma en que opera la imagen como mecanismo biopsíquico que refuerza y produce, reproduce o reelabora un estado emocional y/o de conciencia de la persona o de un colectivo y en su eficacia simbólica, siguiendo a Levy-Strauss, va a incidir en el estilo de vida cotidiana, pero también en una situación especial, como podría ser un ritual ceremonial.

Esa construcción mental de la *superestructura*, es el *hábitat* del ser humano. La naturaleza está en la cultura. Sin embargo, no se puede olvidar que en tal construcción la naturaleza ha obrado de tal manera, que nos ha brindado las condiciones biológicas para hacer cultura. Ante esto, los interrogantes formulados en el documental *¿What the BLEEP Do We Know?*⁵⁸, son pertinentes y encajan a la perfección; allí preguntan ¿acaso de qué

⁵⁸ Documental que se basa en los desarrollos de la Física Cuántica, cuyos avances van en la dirección hacia un nuevo paradigma de la Conciencia que respondería a interrogantes como: ¿Cuál es nuestro propósito? ¿Qué es la realidad? ¿De dónde venimos? El vídeo se encuentra en línea y se puede observar en el siguiente enlace: <http://vimeo.com/49867268>

material están hechos nuestros pensamientos? ¿Cómo influyen ellos en lo que somos como cuerpo y mente?

Asimismo, otros cuestionamientos vienen a la mente. ¿Podría acaso una imagen convertirse en un dispositivo de una emergencia espiritual?, ¿o de un extrañamiento y fijación obsesiva?; ¿o quizás de una adicción?, ¿de una exclusión?, ¿de una identidad? En especial, cuando se trata de seres humanos que actúan a partir de estos fenómenos, independientemente de pertenecer a una clase social como burgueses, proletarios, campesinos o estudiantes. ¿Y qué decir cuando el asunto se enmarca en un tipo de etnicidad que integra histórica, biológica y ecológicamente un grupo humano? ¿Y si tenemos en cuenta, ciclo vital o género y sexo? Por ejemplo, el caso del ciclo vital, en el que los límites entre la vida y la muerte están marcados biológica y culturalmente.

A este respecto, el antropólogo Joaquín Muñoz hace una precisión que es sugerente:

La Muerte: Biología y Cultura. El morir es la vivencia cumbre que puede tener cualquier individuo consciente de que se encuentra en ese trance, de igual modo que ese mismo morir en el otro, es la experiencia cumbre del uno mismo (Muñoz, 1987b).

Lo anterior implica que lo que llamamos *muerte* lo afirmamos como un concepto contradictorio y diverso en cada cultura, que posee al menos dos valores o cargas semánticas distintas y que sin embargo se complementan. En efecto, por una parte,

*La muerte como fenomenología de expresión biológica y de expresión cultural. Como **biología**, la **muerte** es la **ausencia total de vida** de un sujeto orgánico en general y Humano en lo particular como objeto de análisis de este estudio de Declaratoria. Así, el proceso de que un individuo abandone la vida de forma secuencializada dentro de un mismo conjunto sintomatológico implica lo que llamamos **agonía**. La **agonía** es pues el conjunto de eventos fisiológicos que terminan por colapsar al organismo de un ser —en este caso humano—, vivenciándose por él mismo todo el conjunto fenomenológico natural... la muerte biológica es la **finitud del yo**. Por otro lado, como **cultura**, la **muerte** es la **ausencia total de presencia** del individuo orgánico fallecido, es decir... la muerte cultural es la **finitud del otro** (MUÑOZ, 1998).*

Es decir que la muerte propia la vivencia uno mismo, a la vez que, evidentemente, esa misma muerte también es vivenciada por el otro. *El individuo que muere, desaparece biológicamente mientras que culturalmente es rescatado simplemente en términos de registro. El Ser humano y sus acciones desaparecen, pero siguen siendo sujetos a interpretación fenomenológica por sus registros. (MUÑOZ, 2012, p.242-3)*

Vida y Cultura constituyen la realidad humana, en la medida en que la muerte es parte de la Vida, así como toda muerte deja rastros y huellas, aquellas que retroalimentan y dan “aire” a la vida humana.

Tal y como se ha podido observar, en la fundamentación del episteme cultura y droga, el enfoque del materialismo histórico ha sido un pilar de gran relevancia. En cierta forma, lo que se ha ido construyendo, se ha visto en todo momento ligado a los desarrollos que le han dado sustento a esta ciencia de la sociedad, la que justamente tiene como punto de partida la relación y dimensión de unidad entre el ser humano y la naturaleza.

Genial para su época, fue la intuición científica que ya poseía Engels al momento de esbozar las bases de la que llamó la nueva Ciencia de la Concatenación total, la Dialéctica de la Naturaleza, con base en los desarrollos y avances de las ciencias hasta el siglo XIX. Al respecto, señaló:

Las lagunas en los anales de la paleontología iban siendo llenadas una tras otra, lo que obligaba a los más obstinados a reconocer el asombroso paralelismo existente entre la historia del desarrollo del mundo orgánico en su conjunto y la historia del desarrollo de cada organismo por separado, ofreciendo el hilo de Ariadna, que debía indicar la salida del laberinto en que la botánica y la zoología parecían cada vez más perdidas. (ENGELS, 1974)

Y luego agregaba:

Y así hemos vuelto a la concepción del mundo que tenían los grandes fundadores de la filosofía griega, a la concepción de que toda la naturaleza, desde sus partículas más ínfimas hasta sus cuerpos más gigantescos, desde los granos de arena hasta los soles, desde los protistas hasta el hombre, se halla en un estado perenne de nacimiento y muerte, en flujo

constante, sujeto a incesantes cambios y movimientos. Con la sola diferencia esencial de que lo que fuera para los griegos una intuición genial es en nuestro caso el resultado de una estricta investigación científica basada en la experiencia y, por ello, tiene una forma más terminada y más clara. Es cierto que la prueba empírica de este movimiento cíclico no está exenta de lagunas, pero éstas, insignificantes en comparación con lo que se ha logrado ya establecer firmemente, son menos cada año (Ibídem)

Lo paradójico es que aquello que la ciencia positiva desarrollara en sus comienzos y en los avances logrados entre los siglos XVI y mitad del XIX –el momento en que se da el quiebre a partir de la teoría de la evolución y los fundamentos de la genética- luego se reafirmara con los descubrimientos de la física de la relatividad y después cuántica. Hay que recordar que cuando el dominio ideológico positivista de las ciencias naturales era determinante, incidió con fuerza en las ciencias sociales, para afirmar que el pensamiento salvaje y primitivo era fantasioso, ingenuo e infantil, y que además sus creencias sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza se expresaban en la forma de mitos. Hoy éste se reivindica y se reconfigura, en especial, cuando al profundizar en la esencia humana, se encuentra que los metalenguajes de los rituales evidencian formas de conocimiento sobre tipos de realidades de la Vida, que existen no sólo en el planeta tierra sino en el Cosmos, todo lo cual pareciera hoy ser convergente con los avances científicos⁵⁹.

Un autor que hace antropología filosófica y se convierte en un referente es Eduardo Subirats, quien relaciona magia, mito y mimesis, todos componentes centrales para la descripción, análisis e interpretación del rito. El autor en una búsqueda ontológica y filosófica hacia la re-significación y revitalización del mito en el presente siglo XXI, plantea que:

*El mito "es la 'palabra' de lo que es actualmente cósmico [tatsüchlich] [...]" escribió también en este sentido Walter F. Otto. "Es la 'palabra' como testimonio inmediato de lo que era, es y será. La palabra como **auto revelación del ser** en un sentido reverencial-arcaico, que no distingue entre las palabras y las cosas" (Otto, 1951: 58 y ss.).*

⁵⁹ La hipótesis GAIA sugiere que el planeta como un ser vivo, es una evidencia. Se afirma que todo ser vivo, tiene su tipo de conciencia y que es capaz de establecer interacciones comunicativas con los otros seres, inclusive con la especie humana. "Fue ideada por el químico James Lovelock en 1969 (aunque publicada en 1979) siendo apoyada y extendida por la bióloga Lynn Margulis. Lovelock estaba trabajando en ella cuando se lo comentó al escritor William Golding, fue éste quien le sugirió que la denominase 'Gaia', diosa griega de la Tierra (Gaia, Gea o Gaya)". (Wikipedia, "Hipótesis de Gaia", 2014).

*El mito es una palabra real, una palabra actualizada a través del relato, el canto y la danza, una palabra vinculada a la acción realizada en el sentido dramático del **dromenon** griego. Palabra colectiva, emocional y mágicamente real. Jane Ellen Harrison lo definía como una realidad no solamente formulada y reformulada a través de los relatos orales, sino al mismo tiempo pre Ejecutada y re Ejecutada, y vinculada a una presencia emocional intensa, y dotada, además, de una intención y una fuerza mágicas. Mito, drama y magia constituyen en esta misma medida una tríada indivisible (Harrison, 1912: 330).*

*Esta palabra mítica no es subjetiva. No puede considerarse ni siquiera como una palabra individual, incluso si tenemos en cuenta que la pronuncia necesariamente una persona determinada que recrea y transforma su expresión, su relato y los momentos constitutivos de su presentación ritual de una manera individual y psicológicamente idiosincrásica. La palabra mítica vincula las voces individuales en un grupo humano solidario. Es la palabra que une esta colectividad a través de un vínculo cósmico y sagrado. Esta unión o vínculo solidarios entraña una dimensión ética y normativa para la comunidad humana. Pero no es moral porque no comprende normas fundadas en una voluntad subjetiva elevada a principio racional universal, en el sentido de la **areté** aristotélica o el principio moral categórico de Kant. Mucho menos puede identificarse con una norma jurídica sancionada por un principio de violencia y poder. La solidaridad, la unión y el vínculo mitológicos comprenden más bien la forma original del ser sagrado compartido ética y religiosamente por una comunidad humana. (SUBIRATS, 2012, p.34-35)*

La perspectiva epistémica que se fue construyendo en el GICYD, en relación con la interacción de la Vida entre humanos y naturaleza, fue dando pautas para acercarnos a uno y otro campo disciplinario, constituyéndose así un proceso de interdisciplinariedad e integralidad en el cambio y el movimiento, en las formas de conocer desde el sentir y el ser con los otros y nosotros mismos, a partir del acercamiento a una realidad diversa y profundamente heterogénea. Esto nos obligó a buscar para la descripción, análisis e interpretación, un lenguaje y una aproximación cognitiva relacional y no objetual, en tanto era claro que nada existe de *por sí ni por sí mismo*, ni siquiera una idea o una estructura de pensamiento en abstracción pura.

Por otro lado, el tema de drogas y la forma como en el contexto público e ideológico dominante se insertaba el discurso del prohibicionismo, por medio del cual se restringían *algunas drogas*, comenzó a parecernos de débil argumentación, ya que giraba solo en torno a patologías que eran, por cierto, muy discutibles desde algunos análisis científicos interdisciplinarios. La perspectiva cultural y antropológica permitía ampliar y precisar tal

discurso, abriendo la posibilidad de considerarlo también como un problema social y real, de evidente interés médico y, por tanto, relacionado con la salud pública. No obstante, las argumentaciones y los discursos médicos que se enfocaban solo sobre algunas drogas, no resultaban tan convincentes, dado que al observarlas en su entorno cultural, adquirirían otras imágenes, representaciones y constituían diversas realidades. Una situación ejemplar, se encontraba en la planta de coca y sus usos ancestrales, por un lado, y el alcaloide de la cocaína en su uso consumista y moderno, por otro. También incidía, desde una perspectiva cultural, lo que denominó Durkheim, la moral de las profesiones; así fue como se pudo evidenciar las diversas lecturas que se hacían de las sustancias desde las mismas ciencias y profesiones.

Era claro, por tanto, que había no sólo una variedad de contextos, con aspectos morales diversos y que aun desde enfoques funcionales resultaban menos convincentes los argumentos dominantes, en especial cuando nos movíamos en zonas de conocimiento interdisciplinario y con otros saberes ancestrales o ciertas tradiciones de conocimientos de orden místico, esotérico o gnóstico, o simplemente de otros ámbitos culturales tan diferentes y aparentemente distantes como eran las filosofías, los saberes y las prácticas orientales, pero presentes en el medio social y académico; sino que además, se hizo evidente que el observador, desde el lugar y la forma que tenga, incide en lo observado.

Cada vez se hacía más claro que lo aparente de una forma, no es realmente lo que percibimos del contenido en un momento o en otro y, que realmente el observador, como acabamos de afirmar, sí influía en una determinada descripción o interpretación de la realidad observada. Nosotros mismos como seres vivos, al entrar en acción con lo aparentemente inanimado, influimos y cambiamos tal realidad. Por tal motivo, fuimos tomando distancia de los enfoques cuantitativos y positivistas, optando por los enfoques cualitativos, en lo concerniente al conocimiento de lo humano y lo social, y para este caso puntual, de las drogas.

2.2 El episteme cultura y droga: yagé, antropología, chamanismos y neo-chamanismos

En algunos artículos y en los documentos iniciales de trabajo, se había planteado que:

El enfoque multidisciplinario de cultura-droga incluye campos como: "Salud – enfermedad. Cognición – conciencia. Espiritualidad – religiosidad. Práctica – trabajo. Diversión – placer. Economía – política. Es de trascendencia a partir del conocimiento científico existente sobre la relación cultura y droga, entendido como un episteme que permite acercar y moverse hacia otros terrenos de conocimientos culturales no científicos, como los tradicionales y saberes propios de culturas y pueblos ancestrales y populares, que asumen problemas relacionados con las enfermedades, angustias, dolores, situaciones emocionales de las personas (VELEZ & RONDEROS, 2007, p.10)

Conviene tener presente que para la interpretación de los ejes y las dimensiones en torno a las prácticas, representaciones e imaginarios de las drogas, es necesario tener en cuenta los entornos y la forma en que se insertan y actúan socialmente en tanto "realidades". La descripción de los fenómenos conexos es fundamental. Este es, precisamente, uno de los vacíos que aún se tiene para los análisis. En esta tesis se apunta a contribuir sobre este aspecto en concreto.

Ámbitos de realidad como las drogas y los alimentos, son ejes centrales y transversales en las sociedades humanas y su relación con la Naturaleza, en tanto implican relaciones sociales con diversas significaciones simbólicas, ideáticas o ideaciones como lo denomina Godelier (1989).

*Porque la naturaleza no cesa jamás de actuar sobre el hombre, **si bien no de idéntico modo según que él la conozca o no, la domine o no.** Éstos son los problemas que abordamos en la primera parte de esta obra, donde analizamos las distintas formas de apropiación material y social de la naturaleza, tratando de descubrir, en la organización de los distintos sistemas económicos y sociales, el efecto de las constricciones materiales impuestas por las condiciones de reproducción de los ecosistemas naturales en que se hallan inmersas las sociedades que actúan sobre ellos con objeto de reproducirse. (p. 22. El resaltado es mío)*

Tales interacciones dan origen en la cotidianidad a formas habituales de comunicación e intercambios diversos, materiales e inmateriales, de tipos y especialidades de trabajos, traducidos en el actuar práctico -la praxis-, de lo cual emerge lo que sociológica y antropológicamente se han denominado estructuras.

Al reconocernos como académicos del campo de las ciencias, era necesario acercarnos y observar la práctica social de la cotidianidad en las **diversas** poblaciones, de condiciones y características sociales y étnicas particulares, heterogéneas, en torno a la variedad de sustancias con sus características y formas de usos sociales, y sobre las cuales se han construido conocimientos que inciden, con mayor o menor eficacia, en algún tipo de reconocimiento de tradición respecto a las enfermedades, la salud o la potencialización de las capacidades vitales.

El concepto y término chamanismo proviene del vocablo *chamán*, que define de manera muy clara el reconocido antropólogo Vitebsky (2001):

La palabra <<chaman>> procede del lenguaje de los evenkis, un pequeño grupo de cazadores y pastores de renos de habla tungusa de Siberia. Fue usada por primera vez para designar a un especialista religioso de esta región. A principios del siglo XX ya se usaba en Norteamérica para designar a un amplio grupo de curanderos, hombres y mujeres, mientras que algunos practicantes del New Age (Nueva Época) usan hoy la palabra para describir a personas a las que consideran que están en algún contacto con los espíritus. (p.10)

Como sabemos, la difusión amplia y universal del término se la debemos en gran parte al reconocido investigador de religiones comparadas Mircea Eliade, en su clásica publicación titulada *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, el cual marcó un referente para el mundo académico y científico, y que fue adoptado en especial por la antropología. Como lo destacan los Grof (2006):

Chamán es un término que usan los antropólogos para un tipo especial de curandero o curandera, brujo o sanador, que utiliza estados no ordinarios de conciencia para curarse así mismo o a los demás, prever el futuro, abrir canales de percepción extrasensorial y

comunicarse con animales, elementos de la naturaleza y seres del mundo del más allá. En el auténtico corazón del chamanismo está la idea de que un estado no habitual de conciencia se puede llevar a cabo viajes visionarios beneficiosos a otros ámbitos y dimensiones de realidad. Los primeros chamanes fueron los primeros exploradores y cartógrafos de estos paisajes interiores. El chamanismo es un fenómeno universal. Es también muy antiguo; sus inicios pueden remontarse al paleolítico hombre de Cromagnon. Muchas pinturas y relieves de las paredes de las cuevas de Altamira, Font de Gaume, Les Troires Freres, así como otras, representan motivos chamánicos. (p.150. El resaltado es mío)

Antes de estos nuevos enfoques y el conocimiento del que hoy disponen las ciencias sobre los EMC, el chamán simplemente era un hechicero con su respectiva práctica de la hechicería, un *brujo* que con “inteligencias y astucia” (SUNE, 1960, p.9) se ganaba la confianza de la comunidad; o si mucho –a causa de esa carga histórica negativa de la brujería medioeval en occidente, típica del colonialismo y a la que la antropología no escapó, los *primitivos* eran descritos como seres ignorantes; si acaso se le asociaba positivamente al mago (Ibidem., p.4), lo que, en últimas, tampoco se aproxima a las definiciones contemporáneas (ELIADE, 1994, p.29); (POVEDA, 1997, p. 23); (FERICGLA, 2000, p.22); (VITEBSKY, p.6).

El antropólogo colombo-austríaco Gerardo Reichel-Dolmatoff, en su investigación sobre las sustancias narcóticas, describe los EMC del payé -nombre dado al chamán entre los Desana, también conocidos como Tukanos- y destaca la experiencia extática para ofrecer una interpretación simbólica de la experiencia cognitiva que queda y se re-crea en el mito de este pueblo, con base en su trabajo de campo. Esto puede asumirse como una muestra de lo que ocurre en el ritual del yagé, en tanto espacio de significaciones etnoculturales, cuando el ritual de esta etnomedicina se traslada al mundo urbano-rural, pues allí es re-significado. Reichel-Dolmatoff (1986) señala que:

*El poder de transformación de un payé es uno de los aspectos más importantes del oficio que desempeña en su grupo. Esta facultad de transformación se denomina “**ye’emaxsa uári=payé-gente-pasar de un lugar a otro**”. Sobre un plan horizontal, dentro de la biosfera, el payé puede trasladarse geográficamente, por ejemplo a un cerro, o puede convertirse (**doxpá yegë=hacer las veces**) en un jaguar o en una anaconda. Que el jaguar represente un concepto fálico, de activa energía bio-espermática, mientras que la anaconda tiene más bien el carácter de un fallo inactivo, es de interés aquí, ya que indica tanto la ambivalencia energética del payé, como su identificación con animales selváticos y acuáticos...En un plan tridimensional, el payé se transforma al pasar de la biosfera a exosfera cuando, en su*

éxtasis, vuela a la Vía Láctea. Esta transformación esta inducida generalmente por la ingestión de una droga alucinógena (vixó o yagé) pero se dice que un payé experimentado puede caer en un trance alucinatorio sin ingerir ninguna droga. (p. 163-4)

Aquí conviene hacer una aclaración respecto al concepto farmacológico que usa el autor, el cual era recurrente para la época de sus estudios. Reichel-Dolmatoff se expresa así: “narcótico que usan los indios”, y con ello está haciendo la referencia farmacológica al yagé, en términos de una sustancia alucinógena y el respectivo trance como alucinación, conceptos que en esta tesis se replantean al considerar el yagé como un *enteógeno*. A este respecto, se hará una precisión en el siguiente capítulo, así como también al Remedio como “planta sagrada o visionaria”, teniendo en cuenta su estricto contexto etnocultural. Por otra parte, hay que destacar el significado de la transformación a que alude el autor, puesto que si se interpreta desde la teoría de Jung, esta experiencia cognitiva tendría el carácter de inducir un proceso de *individuación* del payé, lo que en Eliade representaría al éxtasis arcaico y que, finalmente, es una referencia explícita al EMC en el que se expresa el poder de la percepción, pero eso sí, siempre en el contexto del ritual. Estos temas se retomarán en otros capítulos y a lo largo de la tesis.

Como se ha podido apreciar, las discusiones son sugerentes y desde posturas antropológicas bien fundamentadas, se pueden hacer planteamientos críticos, como los que ya se han formulado con anterioridad. Pero también hay otros investigadores como Alhena Caicedo (2007), quien aporta en la controversia sobre la vigencia de este fenómeno. Dice la autora:

Frente al disciplinamiento y la coerción biopolítica del sistema, está la utopía de transformación, de conexión con el universo, la libertad, la creatividad, el retorno a lo orgánico, la esencia de lo vivo, representado en el chamanismo. El chamanismo es fuente de emancipación, es la “experimentación sagrada de la existencia (...) y chamán es quien vive esa experiencia”, dirá William Torres (James y Jiménez, 2004: 147). Pero ¿Por qué para los seguido-res del neo-chamanismo, la potencia trasformadora y emancipadora de la experiencia vital está contenida en el chamanismo como significante? Tal vez las posibles respuestas puedan ser tan insatisfactorias, como desconcertante la pregunta. Cuando Roberte Hamayon (2003) afirmó que el chamanismo es una herramienta para pensar y apuntó a descubrir en el concepto un espejo de las relaciones entre Occidente y su alteridad, tal vez no había contemplado qué tan lejos se puede ir tras este argumento. Desde este

*punto de vista, el carácter universal atribuido al chamanismo es un referente interesante. La idea de estar frente a un fenómeno que a pesar de la multiplicidad de sus manifestaciones cuenta con características comunes y comparables, fue el argumento de la antropología para inventar la noción de chamanismo. Ese efecto de generalización terminó por disolverse en un sentido de universalidad, y aparece ahora desde el chamanismo occidental contraponiéndose a la mirada antropológica clásica y abogando incluso por una refundación de la antropología como disciplina. La emergencia de una nueva antropología, como lo plantea Jeremy Narby, autor del controvertido libro **Le serpent cosmique. L'ADN et les origines du savoir (1995)**, se funda en una aproximación derivada de la experiencia del chamanismo que va más allá de la dicotomía establecida entre el materialismo occidental y la capacidad de los grupos chamánicos de relacionarse con los espíritus. La experiencia como lugar privilegiado de legitimación se convierte en la prueba que reivindica el carácter universal del chamanismo. Desde esta perspectiva, el chamanismo entendido como conciencia chamánica, es decir, como dimensión existencial, es a su vez asumido como explícitamente fundamental, independiente de la cultura y autónomo frente al contexto. Cualquier persona, más allá de su condición cultural puede acceder a este tipo de experiencia y, en esa medida, puede convertirse en la versión de chamán que se desprende de este presupuesto. (p. 11)*

Ante el chamanismo, la autora se sitúa desde una ortodoxia antropológica, con lo cual contextualiza, exactamente, la *antropo-lógica*, para señalar que al inventarse la antropología el concepto de chamanismo, con base en la universalidad del fenómeno, él emergiera como realidad⁶⁰; es decir, a partir de la idea y la abstracción que, además se asocia a la noción libertaria, pareciera expresarse en la experiencia sagrada para trascender lo que se ha denominado la coerción biopolítica, mediante la utopía y a partir de esto, explorar la opción de una refundación de la antropología como disciplina, apoyándose en Narby. En este sentido, será el chamán el antropólogo o el antropólogo el chamán y como tal, abrir una brecha en una “humanología”⁶¹ que posibilitará construir como una alteridad antropológica, desde la conciencia chamánica, una “*chamanología*”. Interesante tema para una tertulia.

⁶⁰ Con anterioridad se dejó claro que el autor asume un presupuesto explícito, siguiendo a Bateson (2006), en el sentido que *Lo nombrado no es la cosa*, así como *el Mapa no es el territorio*.

⁶¹ Introduzco estos términos como un ejercicio reflexivo y crítico, lógico-gramatical y neologista, para colocar en discusión la denominación de lo *antropo*= hombre-género y lo *humano* como especie. Con seguridad, esta discusión se viene dando con los nuevos enfoques de la antropología en su re-significación como ciencia social clásica o ciencia de la interpretación, aunque debo reconocer que sobre esto mis conocimientos son mínimos.

Lo objetivo y real es que los (y no él) neo-chamanismos constituyen un fenómeno interétnico diverso, de significativa importancia humana, a juicio del autor, y de interés para la antropología y sociología contemporánea, así como también para determinadas áreas de la psicología -como la transpersonal y social- y para potenciales campos psicoterapéuticos⁶². A la comprensión e interpretación de este fenómeno, también le aportan campos interdisciplinarios como la etnopsicología y la bioética.

Lo anterior se encuentra en estrecha relación con lo religioso y lo espiritual, con la diversidad esotérica contemporánea. Esto incluye dimensiones de re-significación entre lo sagrado y lo profano, al igual que del chamanismo ancestral, todo lo cual se da en el marco de tensiones de los conflictos sociales actuales, en el caso colombiano, relacionados finalmente, con asuntos importantes para las personas y los políticos en el sistema capitalista, como lo son: la salud y la enfermedad, la espiritualidad y religiosidad, la cognición y la conciencia.

2.3. Cultura, ritual de la medicina del yagé, socialización, mimetismos y aprendizaje

Salvador Giner señala de manera categórica “la cultura es aprendizaje”. Pero ¿cómo se hacen prácticos los aprendizajes en cualquier ritual y, de manera específica, en el ritual de esta medicina del yagé?

Este sociólogo parte de una hipótesis que comparto:

Los hombres viven en sociedad no porque sean hombres, sino porque son animales. Algunas especies animales poseen conductas aprendidas en la interacción así como a través de la imitación, aunque tales procesos son rudimentarios si se comparan con los que les corresponden en la sociedad humana. Hay un hecho capital que separa la sociedad humana de la animal: la cultura. La cultura es el modo humano de satisfacer las exigencias biológicas.

⁶² Sobre el tema, ver el artículo de mi autoría Chamanismos, neo chamanismos y la medicina tradicional del yagé en el Eje Cafetero, 200 señalábamos: “La discusión y análisis entre chamanismos y neo chamanismos es un tema que en este escrito no se aborda. Es complejo y ha sido ya tratado de manera polémica por diversos investigadores. Aquí se menciona de esta forma, por su necesaria imbricación e interacción cultural entre el conocimiento ancestral y sus adaptaciones a la vida urbana contemporánea”

También acota:

La cultura y su lenguaje consisten en saberes, que han sido socialmente aprendidos. La cultura requiere un proceso de aprendizaje lo que no sólo quiere decir que nace la interacción humana, sino que la cultura consiste en patrones compartidos por una colectividad. Los valores con que nos acercamos a la realidad y las normas de conducta que los enmarcan determinan nuestras actitudes. (GINER, 2000, p.10)

Igualmente considera, desde un enfoque que valida a la sociología, que las acciones humanas están motivadas siempre por algún fin. Por lo tanto, afirma Giner que:

(...) el enfoque sociológico consiste en suponer la subjetividad y la intencionalidad de la acción social. De lo contrario, los actos y acciones sociales de los hombres se hacen ininteligibles. La acción humana arranca de una base subjetiva y es de naturaleza teológica, intencional, es decir, es una hipótesis de tan útil como necesaria para la investigación de la realidad social.

Este conjunto de ideas generan algunos interrogantes. Por ejemplo, ¿cómo se da el aprendizaje de los contenidos de otra cultura?, o ¿de ciertas prácticas? ¿De qué manera un mecanismo de aprendizaje de una cultura exótica enseña algo a alguien de otra cultura y cómo opera esta secuencia? ¿Cómo se construye la subjetividad en el proceso de aprendizaje? ¿Qué incidencia tiene en sus roles?

En la antropología se han desarrollado conceptos como *aculturación*, *endoculturación*, *enculturación*. Y para verificar ciertos “aprendizajes” resulta útil la descripción, a fin de clasificarlos, según criterios establecidos, alrededor de conductas o pautas e incluso de rasgos caracterológicos.

Al momento de hablar de roles, se alude al conjunto de actividades que la sociedad, en un determinado ambiente etnocultural, define como deberes y derechos expresamente asignados con específicas valoraciones morales y éticas, y que se manifiestan en la práctica social. Una experiencia significativa de cognición, en un plano espiritual o práctico, incluso profesional y en los oficios que se desempeñan en el grupo o sociedad más compleja, puede incidir en los roles, en sus transformaciones y en las adaptaciones de estos, como “estructuras culturales” en cierta forma “dadas”, al ser integrados y definidos en reglas y normas en la sociedad y con incidencia en las acciones sociales. Pero son

procesos de largo alcance que se han adoptado funcionalmente por la sociología estructural. Los roles formales son aprendidos en la cultura y se expresan en prácticas concretas, y es en ellas en que lo evitable se puede convertir en algo inevitable en la acción social práctica.

En la sociología el concepto de rol proviene de la escuela estructural funcionalista. Se ha destacado como una línea teórica para el abordaje de los conflictos sociales en grupos, generado a partir de la falta de precisión y aclaración en los deberes y derechos asignados en las acciones. En esta línea de pensamiento se revela más el ordenamiento macrosociológico -lo que críticamente llamaba Mills "la gran teoría"-, que el micro-sociológico, por el que aquí se opta, puesto que aboga por la intencionalidad del ser humano en concreto, predominante en el accionar que se origina en la subjetividad. Esta noción será un punto de referencia a tener en cuenta, sin que esto signifique que vaya a ser el camino teórico privilegiado, pero que puede ser útil como en algún momento, siempre y cuando se delimite y contextualice. Conviene recordar a Salvador Giner (1996):

El mundo humano suele explicarse unas veces desde la perspectiva de los seres que, consciente e intencionalmente, lo componen y, otras, desde las fuerzas anónimas que lo constituyen. En el primer caso, los protagonistas son mujeres y hombres, dotados de pasiones, intereses, preferencias e inclinaciones varias que procuran satisfacer. En el segundo fuerzas demográficas, económicas, biológicas y físicas se mezclan unas con otras, no menos poderosas y anónimas, como pueden ser las corrientes políticas, religiosas, tecnológicas, para determinar el sino de las gentes. "Acción" y "estructura" son las dos palabras, que con cierta exactitud, pero muy convenientemente, se refieren a cada uno de estos dos grades ámbitos de nuestra realidad. Prestar atención a la acción, y por extensión a la conciencia que se encuentra tras ella, es pensar en la antropogénesis de nuestro mundo. Hacer lo propio con las estructuras y procesos colectivos que lo condicionan y conforman es pensar en sociogénesis. La primera actitud parte de la microsociología, la segunda de la macrosociología. (p. 309)

Aquí se aspira abordar el aprendizaje en términos de cambios y pautas que podrían adquirir el rango de carácter de una persona o un colectivo, provenientes de *experiencias o emergencias espirituales* (GROF, 2000), a partir de las enseñanzas de otra cultura, y por medio de un mecanismo clave en la vida humana: los rituales. ¿Enseñar una doctrina?, ¿una profesión?, ¿un arte?, y ¿cómo y quién aprende la doctrina? La profesión o el arte

conlleven a un cambio de pautas y conductas sobre la base de la comprensión del “sí mismo”.

En esta tesis, el ritual de la etnomedicina del yagé, como se lo ha abordado desde Garzón Chitiva, se lo comprende en términos de *una lengua que enseña*, es decir, como estructura ceremonial; en otras palabras, el ritual y la medicina en él empleada enseñan a través de un lenguaje, mediado por un EMC o un ECH-C, y que, a la postre, puede manifestarse como una *emergencia espiritual*.

Entremos en diálogo con Bateson (2006), para ahondar en estas ideas:

Además, quiero abordar este género de recepción de información (o, si se prefiere, llámeselo aprendizaje) que es el aprendizaje del “sí mismo” efectuado de un modo tal que pueda dar lugar a un “cambio” en este. Atenderé especialmente a los cambios en los límites del sí mismo, tal vez para descubrir que no existen límites, o tal vez, no existe centro. Y así sucesivamente... ¿Cómo aprendemos esos aprendizajes o sapiencias (o insensateces) por los cuales “nosotros mismos”- la idea que tenemos de nuestro “sí mismo” - parecemos cambiar? (p.146)

El foco de atención: el sí-mismo. Un concepto que pareciera tomar de Jung, aunque de todas formas, con él desarrolla su hipótesis, la cual consistiría en que *el sí mismo* es y se expresa como relación, como interacción, es decir en proceso de aprendizaje; para el caso que nos atañe, en movimiento y expansión y, por tanto, con la potencialidad del cambio del ser; algo que podría interpretarse como pautas que funcionarían como “mecanismo” o “dinámica”, siguiendo a Bateson.

Luego precisa:

El aprendizaje de los contextos de la vida es una cuestión que debe ser examinada, no internamente, sino como relación externa entre dos seres. Y una relación es siempre un producto de doble descripción... Es correcto (y constituye un gran avance) comenzar a pensar en los dos bandos que participan en la interacción como dos ojos, cada una de las cuales da una visión monocular de lo que acontece, y juntos dan una visión binocular en profundidad. Esta doble visión es la relación. (BATESON, 2006a, p.147)

Hay un complemento entre quien enseña -el maestro- y quien aprende -el alumno-; con ello Bateson está planteando una crítica a fórmulas conductistas o lineales del aprendizaje. Para el caso de la EMYA, el maestro sería *la medicina del yagé* que enseña a través del ritual y en el que el alumno tiene la posibilidad de aprender, no solo del maestro, sino de todo lo que lo rodea. Es decir, todo aquello que se articula y potencia al generar un EMC en quien dirige, el chamán, y al menos una proporción dominante, en términos de potencia de energía suficiente para hacer “diferente” el ambiente, antes de iniciarse el ritual, lo que incluye, cantos, música, fuego, noche y día, calor o frío y la percepción que predispone al *alumno* a conocer su contexto y explorar su *sí-mismo*, con quienes allí comparte o por medio de aquello que se ha revitalizado en su psiquis, así esté en un movimiento de *individuación*⁶³.

En el ritual de la EMYA, el individuo puede re-significar sus aprendizajes, así como la forma misma de concebir la Vida, en especial, si se encuentra en medio de una emergencia espiritual, la cual es un estado vital que puede relacionarse con una imagen, sensaciones, sonidos, o percibir todo completamente diferente, aun sin haber perdido la conciencia de donde está ni lo que está haciendo en determinado lugar. Este proceso –la emergencia espiritual-, dinamizado por el “mecanismo” del ritual, puede provocar un cambio radical y *catalizar*, en tanto experiencia vivencial, la integración psíquica de biología y cultura.

Respecto al aprendizaje, Bateson (2006a) afirma que:

(...) hemos sido enseñados a pensar en el aprendizaje como un asunto entre dos unidades: del maestro “enseña” – nos decía – y el alumno (o el animal experimental) “aprende”. Pero ese modelo lineal progresivo quedó caduco cuando nos anoticiamos de los circuitos cibernéticos de interacción. La unidad mínima de interacción contiene tres componentes...llamemos estos tres componentes “estímulo”, “respuesta” y “refuerzo”. De ellos el segundo es refuerzo del primero y el tercero es el refuerzo del segundo. La respuesta del que aprende refuerza el estímulo del que enseña, etc...Lo que digo es que existe un aprendizaje del contexto, aprendizaje diferente del que ven los experimentadores y, nace de

⁶³ La individuación es un concepto jungiano que representa “el proceso mediante el cual se forman y diferencian los seres individuales; en particular, es el desarrollo del individuo psicológico como un ser distinto, de la psicología colectiva general” (“Individuación”, 2014).

una especie de descripción doble que va de la mano del aprendizaje contextual, estos temas relacionales se autovalidan⁶⁴... vemos ahora que la mecánica de la relación es un caso especial de descripción doble y que la unidad de una secuencia de comportamiento contiene como mínimo tres componentes, y quizá muchos más. (BATESON, p.149)

La biología es un campo disciplinar que debe ser tenido en cuenta para el abordaje de la cultura; en sí constituye un punto de apoyo intercultural, interdisciplinario y epistémico, para el conocimiento de la vida social humana y su entorno, lo que hace parte de ella misma: la naturaleza. Y viceversa, la cultura es también un referente obligado para abordar lo biológico, y sirve además de complemento en el proceso epistemológico de la relación entre ser humano y naturaleza. Conviene recordar la hipótesis de Giner sobre los *postulados sociológicos de la naturaleza humana*. Al respecto, plantea la necesidad del enfoque socio-biológico para el análisis de la conducta humana y la vida social. Señala entonces que:

Los seres humanos son animales, y sus rasgos animales son la base de la vida social de la especie que expresa según las tendencias biológicas de respuesta emocional e instintiva innatas a ella.

Los seres humanos son animales que necesitan comunicar mediante símbolos, invocar nociones abstractas y especular sobre las causas de los fenómenos a través de la inducción, la deducción, el vislumbre y la creencia. (GINER, p.4)

La biología ha anotado cómo lo social es propio de la Vida y no es una particularidad de la especie humana. Y la ecología, por su parte, ha venido progresivamente demostrando la asociación como una manifestación de la Vida en general.

Para el caso de cultura y droga, fue clave definir este planteamiento, en tanto era necesario conocer sobre las drogas en tanto *sustancias biológicas vivas* (BRAILOVSKI, 1999, p. 5; y FERICGLA, 2000, p. 9), además de indagar por sus estructuras y componentes

⁶⁴ El autor ejemplifica el caso sobre el sentimiento de orgullo, lo biológico, un estado modificado de conciencia, cuando se ha internalizado como expresión y significación cultural la persona que se siente bien, y como tal el orgullo tiene un significado cultural. En palabras del autor: *El orgullo se nutre de admiración, pero siendo esta condicional – y el hombre orgulloso teme el desprecio del otro - , de ellos se desprende que nada puede hacer el otro para disminuir el orgullo. Si muestra desprecio, igualmente refuerza el orgullo....se trata aquí de categorías de organización contextual del comportamiento...* (BATESON, 2006a, p.149)

farmacológicos, sus efectos farmacocinéticos, así como el nivel de incidencia en el sentir, la percepción, la energía vital y los estados de ánimo; o en el caso de una curación, conocer la forma de actuar en el organismo para superarla. En este orden de ideas, la asociación natural de cualquier sustancia con los seres vivos -animales, humanos o no humanos, incluidos sus efectos, todo ello participa en la construcción cultural del estado de ánimo o en la alteración y/o modificación de la conciencia. Sobre la base de esto, los individuos, en consonancia con su contexto grupal y social, reelaboran y reproducen pautas de conducta con valores éticos y estéticos determinados.

En el marco tradicional del ritual de sanación, a través de medicinas con características farmacológicas como el yagé y los fenómenos neurofisiológicos que se expresan en estados modificados de conciencia (EMC) en el ser humano, aquí estimamos que tal experiencia curativa desarrolla *un potencial cognitivo renovador que produce cambios en patrones y pautas culturales en torno a la integración del ser humano con la naturaleza, y con ello incide en la búsqueda de un mejor vivir y de formas adaptativas en las sociedades contemporáneas*. Esta investigación describe e interpreta esto en términos de un fenómeno interétnico y de identidades entre culturas indígenas ancestrales y las contemporáneas, blancas y mestizas, en regiones urbano-rurales y sus territorios, como es el caso del municipio de Manizales y el departamento de Caldas (RONDEROS, 1991y 1995).

No ha sido de nuestro interés la jurisdicción político-administrativa de Manizales en su calidad de municipio, sino en su dimensión cultural de región. A continuación se expondrán algunos aspectos de índole teórico que poco a poco se han ido desarrollando en el transcurrir investigativo y que en este momento conviene hacerlos evidentes.

La problemática de la identidad e identificación de un territorio como construcción social es compleja. Plantea entre otros, la determinación de sus límites más o menos precisos y

evidentes, entendido como una construcción cultural de grupos étnicos, pero también sociales, la cual define la entidad cultural que denominamos MANIZALES.

La formación territorial la entiendo como un producto sociocultural e histórico que delimita procesos de identidad. El territorio es construcción, transformación o reproducción de un "sentido colectivo" o expresión ideacional de una etnicidad regional.

"Según la teoría práctica de la etnicidad, las sensaciones de afinidad étnica se fundan en experiencias de la vida común que generan disposiciones habituales similares. Si bien, la gente percibe (correcta o incorrectamente) similitudes y diferencias entre ellos mismos, el dominio práctico de estos patrones no requiere conocimiento de sus bases objetivas. Lo que da a los miembros de una cohorte étnica su sentido familiar es la similitud de experiencias y el hábito preconsciente que ello genera" (Citado por ASHER Kiran, 1996, p. 12-13)

Sociológicamente *lo étnico* se enmarca en la *acción social*, contextualizada históricamente como *formas étnicas regionales*. (RONDEROS, 1999, p.3)⁶⁵.

Sobre la base de estas consideraciones, se puede ahora precisar en lo relativo a las relaciones interétnicas entre Manizales y la presencia de las culturas yageceras del Putumayo. Aquí se asume, por tanto, a Manizales como un constructo teórico y étnico, pero también diverso, si bien geográfica, política y administrativamente constituye un centro urbano-rural vinculado a la construcción política y de planeación regional que se ha denominado, desde hace cerca de 20 años, como Eje Cafetero.

Ha sido de gran importancia para el trabajo investigativo la definición sobre droga y conexo cualquier tipo de medicina, que se adopta desde la neurociencia y la neuropsicofarmacología, para entender la realidad en la relación entre cerebro-mente y cultura. A este respecto, el médico e investigador Simón Brailowsky (1995) señala:

⁶⁵ Ponencia preparada para un evento académico del programa Prisma 2.000 de Tolouse, Francia, realizado entre el 25 y 26 de febrero de 1.999, al cual por limitaciones materiales fue imposible asistir.

Cuando hablamos de drogas nos referimos a lo que en general se conoce como fármacos definidos como todas aquellas sustancias capaces de modificar la sustancia viva. Y en este sentido, se consideran fármacos tanto el perfume (o si no ¿cómo nos podría gustar o disgustar?) como la cocaína, pasando por la aspirina o el té de tila. Así es. No hay que asustarse. Se trata, en efecto, de todas las sustancias que nos hacen "sentir algo": las "naturales" que conseguimos con el yerbero del mercado, y las ampollitas de tranquilizantes que adquirimos en la farmacia. No pensemos, al leer esta obra, que cuando hablamos de "drogas" sólo nos referimos a las sustancias prohibidas o dañinas. En este contexto, por lo tanto, será equivalente hablar de fármaco o de droga, esta última tal y como se utiliza en francés o inglés (v. gr., en inglés drugstore —literalmente 'tienda de drogas'— = farmacia). Es quizás la acepción científica más amplia de dicho término. (p.5)

Esto se aplica para cualquier componente o elemento que incida en la forma de sentir o percibir, que potencie o no la energía para actuar, para realizar cualquier tipo de trabajo, en el sentido de la capacidad transformadora que tiene el ser humano y que además lo hace humano. Tal energía se expresa en las emociones humanas. El aprendizaje sobre las emociones relacionadas con el sentir, históricamente y desde los rituales arcaicos humanos, tiene que ver con pautas y normas éticas, sobre las cuales las religiones, desde épocas muy antiguas, tienen influencia y sobre ellas decidieron que entre sus funciones y misiones estaba imponer un determinado orden a la sociedad humana.

Es también oportuno complementar y precisar la conceptualización que hace Giner sobre la imitación, acción que estima rudimentaria y más propia de los animales no humanos, contrario al enfoque de Durkheim, para quien la imitación es justamente un hecho social. En sí misma la acción de imitar es compleja en cuanto reacción estrictamente psíquica y biológica; sin embargo es necesario tener en cuenta la situación en que emerge como experiencia, lo cual es también cultural, pero es muy importante destacarla como una capacidad casi de todos de los animales y vital en los aprendizajes. Ya lo mencionaba Aristóteles, que el ser humano era el animal que mejor capacidad tenía para imitar. Desde nuestra construcción teórica, la imitación constituye un resorte esencial en el aprendizaje, adoptando lo que plantea Girard (2006) sobre el mecanismo del *deseo mimético*, eje de su teoría sobre el origen de la cultura.

Como se señalaba con anterioridad, Durkheim hace una diferencia y precisión entre imitación y acciones miméticas. En la imitación, desde lo sociológico, existe una referencia teórica a lo cultural, lo creado y que se imita. Sin señalarlo, Durkheim indica que, de alguna forma, tal imitación se enmarca en un hecho social, tal y como lo afirma en su investigación sobre el suicidio (DURKHEIM, 1974). El suicidio no es un acto estrictamente psicológico e individual, sino que es un hecho social imitativo que se da en circunstancias específicas sociales; con base en esto, plantea los diferentes tipos de suicidio en relación con las características sociales y culturales de la época, todo ello sustentado en los datos estadísticos y empíricos de la población que comete tal acto.

Esta afirmación teórica se asemeja, en parte, a lo que en la sociología contemporánea se denomina como *moda*; es decir, una conducta, una actitud, un valor, un comportamiento, que es seguido por un colectivo social en un determinado momento. Pero no es simplemente un reflejo producto de un proceso psicológico, sino que tiene una intencionalidad y un fin social. Sin embargo, no hay que olvidar que lo genético es un factor muy importante en las conductas y que, por tanto, no se puede soslayar en un análisis antropológico.

Durkheim planteaba como hipótesis que en la imitación existían disposiciones orgánicas, psicológicas y del medio, influyentes en la conducta social imitativa, con lo cual se le puede dar un origen empírico a lo que teóricamente se define como un *hecho social*. Respecto a la moda, puede tener en mayor o menor medida, un componente de imposición social a partir de una valoración determinada a un estatus. El esnobismo podría ser un buen ejemplo de ello. En una sociedad de mercado, esto constituye un mecanismo de grandes repercusiones económicas, al establecer por moda un gusto que se traduce en cualquier cosa, incluso una idea, una imagen o un bien fantasioso y curioso, que se convierte en una mercancía que incluye como plus una propiedad privada establecida, con un valor de cambio que es alto según el momento de la imitación, y que puede aparecer como “original” o de “marca reconocida”.

Los procesos de aprendizaje tienen sus espacios y lugares más o menos identificados e instituidos, lo que en sociología se define como relaciones de interacción primaria o secundaria y que, a su vez, genera grupos primarios o secundarios. Algo interesante es que histórica y etnohistóricamente el rito es una de estas construcciones sociales, un mecanismo matricial y social que surgió y se ha mantenido como un espacio de socialización y aprendizaje de tradiciones y re-significaciones.

Si se ha propuesto que el ritual del yagé es un *dispositivo de socialización interétnico* -lo es con las especificidades propias de la dimensión vital de la existencia-, se puede afirmar que cuando emergen en el ritual experiencias asociadas a la muerte, como un tránsito y cambio o como experiencia de un emerger espiritual, hay entonces elementos suficientes para considerar que existen planos y contactos interétnicos en la comprensión de nuevas dimensiones de la muerte. Por consiguiente, se pueden generar aprendizajes con implicaciones y pautas que orientan tal realidad psíquica bajo el EMC-CH. Sobre esto se harán a continuación algunas precisiones.

El concepto de *dispositivo* ha sido adoptado en el GICYD, a partir del planteamiento de Luis Carlos Restrepo (1994), en el que propone que las drogas cumplen el papel de mediadoras y dispositivos de socialización.

*Hay ámbitos de socialización donde el psicoactivo es central, si nos vamos aquí mismo en Manizales para un bar. Ahí nuestra carreta o sea el bar llama la cervecita, llama al aguardientico, y se va pasando la noche, pues lo llama a la otra cosa además cualquier otro licor etc., y además este tiene su música que se articula perfectamente con el aguardientico; **eso es un dispositivo de socialización donde los cuerpos y los símbolos se entrecruzan a través de un psicoactivo especial**; pero lo mismo pasa con cualquier otro psicoactivo, también con la marihuana... y es que hay unos ciertos códigos relacionados, ciertos **mecanismos de comunicación de reciprocidad, de mediación, de legitimación, hay ciertos símbolos que circulan alrededor de los consumos e incluso de los policonsumos que son muy sutiles pero están presentes**; entonces también valdría la pena describirlos, pero hay más cosas; **hay una identidad**, si uno es borrachito tiene una identidad, y si mete marihuana también la tiene, lo mismo si mete cocaína y toma café por supuesto, es decir **hay una representación de uno mismo y esa identidad me permite interlocución**; es curioso que la gente para hablar de ciertas cosas tiene que emborracharse; pero igualmente yo me meto en unos agujeros pero no meto bazuco; obvio, sobre, no puedo generar una interlocución*

*con ellos; (...) lo interesante es que estas micro culturas están cruzadas por el psicoactivo que se convierte en un mediador fundamental y en estas medidas podemos hablar de **microculturas de la droga y microculturas del consumo** (...) .hay dispositivos de socialización, identidades, interlocuciones, códigos y pertenencias y eso viene a ser reforzado por un psicoactivo. (P.78-80)*

Este concepto es fundamental cuando hablamos de relaciones interétnicas en el marco de un ritual, el cual estructura la lógica del consumo y de una micro cultura del yagé en mundos urbanos y rurales, en los cuales justamente la socialización está mediada por el dispositivo que se expresa en el EMC-CH con sus dinámicas de identidades interétnicas, pero en el que emerge, durante el ritual, la mimesis y los aprendizajes como resultado de los “*mecanismos de comunicación de reciprocidad, de mediación, de legitimación...*”, y “*donde los cuerpos y los símbolos se entrecruzan a través de un psicoactivo especial*”, en este caso, a través de la medicina del yagé. Es necesaria una complementación conceptual sobre la mimesis:

*Mimesis: que y como se imita. La mimesis es una analogía. La literatura, no es realidad, sino una imitación de la realidad. Si nos remontamos a Aristóteles, es él quien fundamenta sobre dos puntos: cómo se imita y qué se imita (es decir, cómo se mimetiza y qué se mimetiza). Sobre estas dos cuestiones y atendiendo siempre y exclusivamente a la épica y a la tragedia, Aristóteles creará un cuadro de los géneros literarios tan flexible y estructurado que las generaciones posteriores simplemente lo han agrandado, dejando como base el esquema propuesto por el filósofo. De hecho, hay quien ha asegurado que la **teoría de los géneros** actual, la más extendida, no es sino una "vasta paráfrasis de Aristóteles" y lo cierto es que no se hallaba tan lejos de la verdad. Como dijimos al principio son estas tres las diferencias que hay en la mimesis: la de los medios de imitación, la de los objetos y la de cómo se imita" (Yahoo respuestas, "Mimesis", 2014)*

¿Cómo emergen los fenómenos de mimesis en los rituales de la etnomedicina del yagé?
¿Qué función cumplen los procesos de curación, las emergencias espirituales y los cambios de pautas culturales, en las dinámicas interétnicas? ¿Cómo comprender en el sentir, desde lo bioético, lo ecológico y las cosmovisiones indígenas, las interacciones que comienzan a emerger en los seres humanos respecto a los animales no humanos, las aves, las plantas y los demás seres y elementales de la Naturaleza? Estos son algunos de los interrogantes que aparecen ante el fenómeno de la mimesis.

El trabajo académico, en el campo interétnico, se fortalecería desde el 2006⁶⁶ con el *I Simposio internacional y colombiano de Cultura y Droga: una mirada hacia adentro*, un puente intercultural e interétnico que marcó la ruta a seguir. En este primer Simposio, se destacó la presencia de sabedores y curanderos como el taita Kamsá Juan B. Ágreda, el mamo A. Izquierdo, integrantes y líderes de la *Escuela de Formación Espiritual Chakra Vidya* de Pereira y la Asociación de Parteras del Pacífico. En el campo académico y científico se vincularían, en el proceso de fortalecimiento científico y teórico, además de Fericgla, Ott, Schaefer y Baum, ya mencionados, otros investigadores como Joaquín Muñoz de Mendoza (Escuela de Educación Superior en Ciencias Históricas y Antropológicas, de San Luis Potosí, México), y los psicólogos José Carlos Bouso y Manuel Villaescusa. También participaron académicos colombianos de la UC, como Tulio Marulanda M. (médico farmacólogo), José H. Osorio (bioquímico), Jorge E. Duque Parra, Elmer Castaño R., María E. Bernal y Sigrid Castaño; de igual forma, José M. Borrero Navia (Celambiental) y Ricardo Díaz M. (director de la revista y portal web *Visión Chamánica*).

En el III Simposio, realizado en el 2008, el tema fue *Alucinógenos y Farmacología*, en el cual participaron los doctores Manuel Barbanoj⁶⁷, José C. Bouso y Jordi Riba, del Centre d'Investigació del Medicament (CIM-Sant Pau) del Institut de Recerca de l'Hospital de la Santa Creu i Sant Pau, Hospital Santa de Barcelona. El IV evento se llevaría a cabo en octubre de 2009 y se denominó: *YAGE: Una Mirada Multidisciplinaria y Cognitiva del Remedio*, a él asistió como investigador principal Luis Eduardo Luna Porras; además contó con la participación de profesores y estudiantes de la maestría Culturas y Droga, así como de chamanes y líderes espirituales como Octavio Moreno, de la Asociación Chamánica y

⁶⁶ En el No. 13 de la revista *Cultura y Droga*, año 2006, se incluyeron algunas ponencias y el programa desarrollado. Para mayor información se puede consultar en la página web de la Universidad de Caldas: www.ucaldas.edu.co

⁶⁷ Manuel Barbanoj murió en el 2011, pero el equipo continúa trabajando en Sant Pau bajo la dirección de Jordi Riba. Hay que destacar que la psicóloga y Magister en Culturas y Droga, Ofelia Gallego B., hizo una pasantía en el 2009 en dicho instituto, en el marco de las alianzas académicas que surgieron en el 2008 durante una pasantía que el autor realizó en Barcelona, la cual le serviría de soporte a su tesis y de la que fui su presidente. Dicha tesis se constituye en uno de los soportes teóricos de esta investigación doctoral.

Ecológica de Colombia, y William Torres (KAJUYALI TSAMANI), antropólogo de la maloca Nabi-Nunhue de Nariño.

Estos simposios, articulados al trabajo académico y la investigación que había iniciado desde el 2001⁶⁸, abrieron un campo central de estudio: *la relación entre drogas enteogénicas, cogniciones (cerebro y mente), estados modificados de conciencia y cultura, en los marcos rituales chamanísticos*. Asimismo, se realizaron cinco seminarios que contaron con la asistencia de conferencistas extranjeros y nacionales, y cuatro talleres, en los cuales hubo encuentros con sabedores (“taitas”) Kamsá del Sibundoy y líderes y maestros mestizos⁶⁹. Hay que anotar que este proceso se conectó académicamente con la apertura de la Maestría Culturas y Droga en el 2006. Hasta el 2011 además de los simposios internacionales (4), se llevaron a cabo dos nacionales – regionales, en los que se había abordado el tema desde diversos enfoques⁷⁰.

Respecto a la producción académica de nuestra autoría, en el tema de investigación de esta tesis doctoral, destaco: siete artículos publicados, cinco conferencias y ponencias en eventos internacionales en Barcelona (2001 y 2008), Santiago (Chile, 2003) en coautoría con Segundo Tercero, San Luis Potosí (México, 2009), Tarapoto (Perú, 2009); Quito (Ecuador, 2009) y Buenos Aires (2010). Igualmente participé en la estructuración de propuestas curriculares, en la dirección de trabajos finales en pregrado y tesis de maestría centradas en el tema de la etnomedicina del yagé, las cuales estuvieron vinculadas a una de las líneas específicas de investigación del grupo.

⁶⁸ En Barcelona, en noviembre de 2001, fui invitado por la Fundación *La Caixa* y la *Societat de Etnopsicología y Estudios Aplicados Sd'EA*, como ponente en unas Jornadas sobre *Xamanisms*, en la cual presenté el escrito titulado *Neo-chamanismo urbano en los Andes Colombianos*, que serviría de base para la publicación del primer artículo sobre el tema de esta tesis, en la revista *Novum* de la Universidad Nacional de Colombia, en el año 2002.

⁶⁹ Destaco la presencia de los médicos indígenas yageceros Kamsá, Martín Ágreda (quien falleció en noviembre de 2012), su hijo Juan B. Ágreda, Domingo Cuatindioy, Inga-Siona, y los ya mencionados William Torres (Kajuyali Tsamani) y RICARDO DIAZ M.

⁷⁰ Aparte de los anteriormente referenciados, se realizaron los simposios *Cultura y Droga: Ciencia y Arte* (2010) y *Bioética, salud, espiritualidad y etnicidades: nuevas perspectivas* (2011), ambos de carácter local e interno del grupo y la LICYD.

En el actual momento y en lo correspondiente con la última fase en la escritura de la tesis -primer y segundo semestre de 2013-, desarrollé complementariamente y con el fin de actualizar el trabajo de campo, tres contenidos curriculares⁷¹ de pregrado relacionados con el tema de esta investigación. En septiembre de 2013 participé en la formulación de un proyecto⁷² que integra interdisciplinariamente, en el marco de las relaciones interétnicas en el Centro Sur-Occidente de Caldas, conocimientos desde las ciencias sociales y las artes, con profesores del Departamento de Artes Plásticas.

De lo antes mencionado reseñamos a continuación, algunos trabajos y artículos (ver bibliografía) del quehacer investigativo⁷³, directamente relacionados con la Tesis doctoral y cuyos contenidos hacen parte de la ella.

- 2000. Yagé planta sagrada de los pueblos amazónicos de América. Presentación al artículo de Adalberto Idárraga: Rito del yagé en Maticurú, Caquetá, Colombia. Fue el primer artículo sobre el tema del yagé en la revista Cultura y Droga No 5.
- 2001. En este año se hizo un primer estudio exploratorio y descriptivo⁷⁴, que luego fue presentado en un evento académico en Barcelona (España), y que sirvió de apoyo para la publicación del artículo titulado *Neo-chamanismo urbano en los andes colombianos. Aproximación a un caso: Manizales y el Eje Cafetero en Colombia*. En este trabajo se exploró el fenómeno sociocultural de los neo-chamanismos en el ámbito regional, con el foco de atención en su articulación con las identidades y formas de neo-espiritualidades, alternativas terapéuticas y médicas en el mundo globalizado contemporáneo.
- 2002. *La presencia cultural del yagé*. En coautoría con el antropólogo extremeño y español, Segundo Tercero I. Sirvió de ponencia al evento *En Busca de la Alteridad*, presentado en octubre en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales.

⁷¹ Las asignaturas de pregrado: Práctica Investigativa de lo social I, Seminario taller Cultura y Droga, y Mimetismos Culturales. Además de la dirección de dos tesis en desarrollo de la Maestría Culturas y Droga.

⁷² Título: Estéticas interétnicas expandidas: Identificación de narrativas artísticas desplegadas en el ritual del yagé en diferentes grupos poblacionales del centro sur-occidente caldense, haciendo énfasis en las prácticas estéticas contemporáneas. Proyecto a desarrollar en conjunto con los profesores Jorge E. Rodríguez y Luis Alfonso Ceballos C., para la convocatoria de investigación 2013-2015. En Diciembre de 2013 estaba en evaluación.

⁷³ Tanto en los artículos publicados como en las ponencias presentadas en diferentes eventos, se hizo expreso que tales desarrollos hacían parte de la tesis doctoral.

⁷⁴ En el trabajo de campo realizado en el 2001, participaron Ángela Patricia Zea B. (entrevistas y encuestas) y Ángela María Palacio (fotografía).

- 2003. Chamanismos y neo-chamanismos y la medicina tradicional del yagé en el Eje Cafetero.
- 2003. Identidades, Neo-chamanismos urbanos y la cultura del yagé en el Eje Cafetero, Colombia (Identidades y encuentros subjetivos e intersubjetivos de la presencia cultural del yagé, en la práctica sociológica y antropológica de estudios neo-chamánicos y chamánicos, en un contexto urbano). Ponencia presentada en el 51 Congreso internacional de Americanista, en el mes de julio en Santiago de Chile.
- 2004. El yagé los curacas (taitas, payés o “chamanes”) en el Amazonas y el alto y bajo Putumayo, brujería y magia.
- 2005. Ritos y mitogonías indígenas en torno al yagé. Una reflexión sobre los orígenes de las conciencias humanas
- 2009. Rituales del yagé en zonas urbanas del Eje Cafetero: prácticas y dinámicas de interculturalidad y mentalidades emergentes.
- 2011. Etnofarmacognosias y Estados Modificados de Conciencia (EMC) como potencial cognitivo en las dinámicas interculturales.

Este material académico ha quedado registrado tanto por escrito como en medios audiovisuales y ha servido de apoyo para los cursos y otros artículos publicados. Algunos apartes de este trabajo investigativo han sido seleccionados y se han articulado a esta tesis⁷⁵.

Ahora veamos, la apropiación del tema se fue dando a medida que en la investigación se hacía el trabajo de campo; así, progresivamente, se observó que el fenómeno objeto de estudio contenía un problema difícil de abordar, puesto que, por momentos, parecía que se trataba de algo que la sociedad moderna había juzgado como del pasado e inexistente y de esta forma se comprendió que se trataba, aparentemente, de un regreso de lo pasado, pero que ha estado presente en la Vida humana, como si estuviera oculto bajo la piel.

Lo paradójico del fenómeno sociocultural que se estaba presentando, con mayor claridad en la ciudad y la región, y que además se lo sentía con mayor “realidad” en las personas con quienes interactuábamos, fue cuando se iniciaron las entrevistas, y se entró en diálogo con los involucrados, dando lugar con ello un acercamiento a los rituales. A partir de esto, se optó por tomar “distancia” del entorno social y geográfico, para viajar a los

⁷⁵ Cuando se incluyen textos provenientes de artículos publicados, ponencias, o escritos inéditos, se lo hace siguiendo el mismo formato aplicado para las citas.

pueblos originarios en el Putumayo⁷⁶ y allí aproximarnos a sus territorios de resguardo o en sus casas, con algunos *taitas* y *curanderos* indígenas (también llamados *curacas*), específicamente los Camentsá y los Siona.

Al llegar por primera vez a sus lugares de origen en enero del 2004, se pudo contrastar y confrontar en la práctica las nociones y los conceptos de la literatura revisada, basada en investigaciones principalmente antropológicas e históricas, clásicas y contemporáneas, que trataban temas chamanísticos y neo-chamanísticos referentes al contexto indígena que visitábamos.

Todo allí resultaba extraño y exógeno, aunque existía un hilo conector entre lo que estaba sucediendo en uno y otro lugar, entre el Alto y el Bajo Putumayo con respecto a Manizales y el Eje Cafetero: la medicina del yagé. De un lado, su demanda por parte de núcleos humanos de una sociedad consumista, centrada en el dinero y forjada en parámetros utilitarios y “profanos”; y del otro, por la tradición conservada de los pueblos yageceros, los mismos que por medio de la medicina del yagé, se veían influenciados por las dinámicas interculturales que se suscitaban.

Desde estas nuevas realidades interétnicas emergentes, producto de procesos de socialización en los rituales, entre los participantes se comienzan a juzgar los desarrollos científicos y tecnológicos, como destructivos para la Vida en la naturaleza y se adquiere una mayor conciencia Vital ecológica; de esta forma se evidencia, en las sociedades capitalistas contemporáneas, la forma negativa en que se relacionan los seres humanos con sus nichos ecológicos. El impacto sociocultural de este fenómeno, sobre el que se profundizará en otro aparte, ha abierto caminos re-vitalizados a la presencia del supuesto y extinguido *indio u hombre salvaje*; en pocas palabras, los primitivos en lo moderno, como pasado, presente y futuro.

En cuanto expresión sociocultural tangible y observable, deviene un fenómeno que se percibe como la apertura de posibilidades a individuos y colectivos humanos, en términos de profundizar en la conciencia sobre la Vida Humana y su estrecha relación con la

⁷⁶ Hay dos regiones claramente delimitadas: *el Alto* (Valle del Sibundoy y zona Andina: pueblos y resguardos Kamsá e Inga; nacimiento del río Putumayo); y *Bajo Putumayo* (selva, pueblos y resguardos: Siona, Kofán e Inga, trayectoria navegable del río Putumayo hasta Pto. Leguízamo).

Naturaleza, algo que, a su vez, se complementa con caminos de exploración *del sí mismo*, que corrientes filosóficas orientales y alternativas terapéuticas contemporáneas, exploran y proponen con vigor y mayor aceptación. En consecuencia, se trata de un camino que parece limitar en lo esotérico, en la complejidad de la diversidad, en *los sí mismos* humanos que habitan en cada individuo y en cada una de las existencias de los seres vivos. La llave de entrada: el ritual milenario de algunos pueblos amazónicos.

En la lógica del mundo occidental moderno, propiciada desde los estados nacionales, tales prácticas aborígenes, si mucho se podrían juzgar desde el *logo* y la *ratio* funcional, como atractivos exóticos, recuerdos del pasado y de museo, de las culturas indígenas. Lo sorprendente es que este ritual, en Colombia y otros países, se conservaba entre los sabedores indígenas -chamanes, curanderos, curacas, médicos indígenas o *teguas*⁷⁷-, respetuosa y afectuosamente conocidos como *taitas*.

En la exploración humana que se propicia en el ritual y la etnomedicina del *yagé*, se generan las condiciones tanto para *emergencias espirituales*⁷⁸ (GROF, 2006), como para experiencias activadoras de estructuras -EXACES- (Fericgla, 2003), en el marco de los EMC y sus potencialidades cognitivas (RONDEROS, 2011). Esto permite que se den las condiciones experienciales para descubrir y abrir puertas y caminos; vistazos a lo desconocido del sí mismo y lo desconcertante de nuestras limitaciones y responsabilidades, las que, como seres Vivos, tenemos con otros seres, con quienes hemos construido el nicho vital en el planeta, en el cual hoy y en estado continuo, respiramos y expiramos.

Ahora bien, retomando la trayectoria investigativa, tal y como se expuso al comienzo, la LICYD emerge inicialmente desde una lógica académica con un proyecto que, como grupo de investigación, fuimos construyendo y delimitando, el cual culminamos en 1995. Luego

⁷⁷ Tegua. Del muisca *tecuá*, (sirviente, muchacho) M. Col. Curandero, médico sin grado.//2.Sacamuelas, dentista sin grado (DI FILIPPO, 1983, p.335)

⁷⁸ Este concepto se fundamenta en la psicología transpersonal, aquella desarrollada, especialmente, por Stanislav y Cristina Grof. Este tema se abordará en los acápite pertinentes.

desarrollamos un segundo proyecto, ejecutado entre el 2001 y 2002⁷⁹; desde el 2003 formulamos el proyecto germinal sobre los usos del yagé en grupos urbanos⁸⁰, lo que nos permitió comprender, por medio de los ejercicios de indagación y formación, acerca de la relación entre emociones y cultura, al igual que sobre la complejidad del fenómeno diverso de los chamanismos y los neo-chamanismos, y también la función socializadora y de adaptación que tenían las drogas, incluidas los estupefacientes proscritos.

En el 2002 se publicó un artículo en el que se expuso la siguiente hipótesis:

La presencia del yagé en los contextos urbanos hace parte de una búsqueda de identidad de sectores de población en el marco del conflicto de la sociedad contemporánea globalizada. De otro lado ha adquirido un reconocimiento como un remedio medicinal eficaz para el tratamiento de ciertas dolencias y enfermedades. El yagé como expresión cultural de raíces indígenas amazónicas aportaría en el contexto actual urbano, un campo de posibilidades identitarias, de búsquedas de sentidos y expresiones de vida individual y colectivas (sociabilidad, artísticas, espiritualidad, religiosidades) y posibilidad de medicina alternativa. Este fenómeno sociocultural ha tenido una expresión en Manizales y el Eje Cafetero y de hecho se presenta en otras regiones y ciudades de Colombia y otros países latinoamericanos y en Europa principalmente. (RONDEROS, 2002, p.273)

En el 2009 se publicaría un artículo sobre este tema y en él se hacían varias consideraciones:

La medicina tradicional indígena del yagé es un tema complejo en el cual las relaciones interétnicas e identidades contemporáneas son un campo muy sugerente para la antropología, los estudios culturales y la sociología de la cultura y en general para las ciencias sociales que abordan los cambios y transformaciones culturales contemporáneas, incluyen los procesos de globalización actuales. También puede ser para la etnobotánica en especial en el caso colombiano en el marco de la conformación política y constitucional del país, definida la nación como “pluriétnica” y “multicultural”, definición compleja, por la diversidad de pueblos, devenidos en “minorías étnicas” por la Constitución Política de Colombia del 91, conformadas por poblaciones relativamente pequeñas, que en el contexto nacional, según censos, no llega al 5%, en tanto este fenómeno cultural, el ritual del yagé como ha sido explícito por parte de algunos investigadores, el cual resulta de interés en el campo de las re significaciones de identidades y diversidad, de diversos sectores y clases sociales, en el marco de tensiones contemporáneas, en especial con las cosmovisiones y nuevas representaciones que se mueven en los Ejes de vida y muerte, salud y enfermedad, espiritualidad y religiosidad, cognición y conciencia y sus expresiones en campos emergentes

⁷⁹ “Prácticas, Representaciones e Imaginarios de las drogas en la región Centro-Sur de Caldas: Manizales, Villamaría, Chinchiná, Palestina y Neira”. Revista *Cultura y Droga* No. 5 y 6, 2002.

⁸⁰ Uso del yagé en redes y pequeños grupos sociales. Proyecto formulado para Colciencias y la Universidad de Caldas. Este proyecto pretendía obtener recursos para darle apoyo a la investigación en su momento.

de transformaciones culturales provenientes del mundo indígena. La que aquí nos interesa: los chamanismos urbanos como expresión de formas ancestrales y neo-espirituales en el campo de la salud. (RONDEROS, 2009, p. 9)

2.4. De los chamanismos originarios a los neo-chamanismos contemporáneos

Se entiende por chamanismo, un sistema social arcaico y primario de adaptación, conocimiento y curación, con técnicas diversas orientadas a inducir estados modificados de conciencia chamánicos (EMC-CH). Este sistema ancestral se ha originado y desarrollado en todos los continentes, mucho antes de que existieran las condiciones de comunicación que propiciaron las dinámicas y encuentros interculturales, más o menos reiterados y cercanos, entre pueblos originarios como hoy existen. El rito es consubstancial al chamanismo; o incluso se puede afirmar que es una práctica humana, del pasado y el presente, propia del mundo interactivo en que se construye sociedad y asociada al proceso evolutivo y coevolutivo de hominización. El rito fue una escuela de trabajo integradora y un dispositivo de socialización y aprendizaje para interactuar con la Naturaleza.

Este fenómeno se puede contextualizar a partir de los fundamentos teóricos que desde la etnopsicología y el chamanismo plantea F. Speciale:

El éxtasis es una forma de conocimiento; del análisis de los contenidos de esta dimensión cognoscitiva proceden b) y c).

b) El conocimiento extático es una dimensión de superación de confines de los sistemas psicológicos. El viaje extático es una técnica de comunicación entre los diversos sistemas del ordenamiento del cosmos. c) El ritual extático es un proceso de reintegración dentro de un orden más vasto.

En cuanto al punto a) definir el éxtasis como una forma de conocimiento implica reconocerle un estatus que las sociedades tradicionales afirman explícitamente y aún más: lo consideran una característica fundamental de la experiencia extática. Como señala Harner (1980), "los chamanes son personas de conocimiento". Una de las etimologías propuestas para el término "chamán" deriva de la raíz tungusa "Sa", que significa justamente "conocer" (Walsh, 1989). Partiendo de una adecuada consideración de la relación entre éxtasis y conocimiento, puede orientarse una redefinición etnopsicológica del fenómeno, que supere el diagnóstico de delirio alucinatorio y se detenga en cambio sobre los contenidos de tal

dimensión cognoscitiva, cuyo análisis permite relevar ulteriores aspectos contextuales del éxtasis, como son los punto b) y c). En cuanto al punto c): la consideración del ritual extático como proceso de integración dentro de la armonía del cosmos es un modelo terapéutico ampliamente testimoniado, como se ve por Ejemplo ya en Platón, cuando describe en detalle el trance dionisiaco. Como precisa Geertz, se puede tener por definitivamente adquirido el hecho de que el ritual religioso “proyecta imágenes de orden cósmico sobre el plano de la experiencia humana..., pero no existe la estructura teórica que nos permita proveer un juicio analítico al respecto” (Geertz, 1987). (SPECIALE, 2013)

El chamanismo ha sido abordado contemporáneamente como un referente explicativo acerca de la espiritualidad de la conciencia humana y el conocimiento del sí mismo. Grof (2006) señala:

A lo largo de la historia, la mayoría de las culturas han tenido una gran consideración por los estados no-ordinarios de conciencia. En ocasiones poseen un extraordinario conocimiento de la cartografía del viaje interno y han desarrollado una gran variedad de tecnologías de lo sagrado, métodos para inducir experiencias espirituales, puesto que han valorado el potencial positivo de esos estados. Estas técnicas modificadoras de la mente combinan varios tipos de percusión, cantos, danzas, respiración ayuno, dolor físico, aislamiento social e incluso ingestión de plantas con propiedades psiquedélicas (p.149)

Dadas las condiciones orgánicas que adquirió el ser humano, coevolutivamente, a través del trabajo como capacidad creativa para transformar la naturaleza y como parte de ella transformarse a sí mismo -en la lógica en que se fundamenta la relación entre trabajo, mano y cerebro, como lo expuso Engels⁸¹ en su momento basado en los desarrollos científicos disponibles en el siglo XIX-, en este proceso cognitivo potencia y amplía campos de lo que se denomina dimensiones psicológicas que entrelazan la cultura y la biología.

En el ritual, el ser humano guiado por el sabedor -el que más sabe en la comunidad y aprende de la naturaleza-, desarrolla su aprendizaje prácticamente en interacción con la Naturaleza y como parte de ella. Él mismo es “trabajo de la naturaleza”, resultado de procesos de los que los seres humanos hemos estado haciendo parte. De hecho ha sido la constante desde los orígenes hasta hoy, aun cuando por ideologías y planteamientos

⁸¹ Al respecto, ENGELS en sus obras El papel del trabajo en la transformación del Mono en Hombre y Dialéctica de la naturaleza.

teóricos, se haya hecho una separación entre el ser humano a partir de sus ideas y la naturaleza, pues, en últimas, lo existente y vital es una realidad de unidad.

Desde perspectivas contemporáneas se encuentran definiciones bastante sugerentes de chamanismo, en términos de una tecnología. Veamos:

Shamanism is a technology for exploring non-ordinary states of consciousness in order to accomplish specific purposes: healing, divination, and communication with the spirit realm. The characteristics of shamanism were defined by the religious historian Mircea Eliade: "special relations with 'spirits,' ecstatic capacities permitting of magical flight, ascent to the sky, descent to the underworld, mastery over fire, etc." Shamanism can also involve magical transformation of humans into animals, prophetic dreams, and interaction with the souls of the dead. (PINCHBECK, 2014)

Esta precisión conceptual nos sitúa en los EMC y su contexto: el ritual de curación y sanación, a partir de la experiencia de trascendencia y transformación.

Estructurar los rituales humanos fue, probablemente, un proceso milenario de ensayo y error, en el que el ser humano logra diferenciarse cognitivamente de la misma naturaleza y todo lo que ella es en su diversidad de Vida, diferenciación que no es separación. Este procedimiento ocurrió en decenas de miles de años, cuando los primeros seres humanos lograron crear las condiciones para que emergiera lo que hoy se conoce culturalmente como el chamanismo. Sin embargo, ¿cuáles condiciones? Vale la pena recordar la hipótesis de Gordon Childe (1983), vigente hasta la fecha, cuando en la diversidad de los rituales chamanísticos y neo-chamanísticos, muy recreados por cierto, el fuego se admira e incluso se aprecia como un auténtico mito mistificado.

El control del fuego (66) fue, presumiblemente, el primer gran paso de la emancipación del hombre respecto a la servidumbre a su medio ambiente...pudo soportar las noches frías...las llamas le dieron luz en la noche y le permitieron explorar lugares recónditos de cavernas que daban abrigo. Por el cocimiento se hicieron comestibles sustancias que no lo eran en su estado natural...Pero alimentando y apagando el fuego, transportándolo y utilizándolo, el hombre se desvió revolucionariamente, de la conducta de los otros animales. De este modo afirmó su humanidad y se hizo a sí mismo... el hombre (67) pudo a partir de entonces, no solo controlar sino también iniciar el enigmático proceso de combustión, el grande y misterioso poder del calor... El éxito en la caza solo se pudo lograr por una observación prolongada y cuidadosa de los hábitos de las presas;...así mismo la distinción (68) entre

plantas nutritivas y venenosas, es de creer que también fue aprendida por experiencia, y luego incorporada a tradición comunal... (CHILDE, 1983, p. 66-67)

Ese primer constructo cultural originario sería el que denominó chamánico o chamanístico, el cual le permitió al ser humano adaptarse y progresivamente interactuar, más o menos de manera equilibrada, con su entorno ecológico y poco a poco dominarlo y transformarlo. En pocas palabras, el chamanismo emerge necesariamente cuando el ser humano controla el fuego.

El abordaje teórico desde la antropología de los rituales es tan amplio y profundo como la misma disciplina. Pero lo es aún más para campos de estudio como las religiones comparadas. A continuación se hará referencia a algunos comentarios y reflexiones sobre este fenómeno. Si bien hay que aclarar que los planteamientos expuestos no tienen un orden de diferenciaciones teóricas y preferencias. Se presentan en la forma como se fue construyendo la tesis, pero guiados por lo que fueron aportando para una interpretación hermenéutica desde una particularidad focalizada: los rituales chamanísticos y neo-chamanísticos de la medicina tradicional indígena del yagé en Manizales. Conviene ahora hacer algunas precisiones e introducir unas definiciones necesarias.

El chamán es guardián del equilibrio físico y psíquico del grupo, por el que intercede en las confrontaciones personales con las fuerzas sobrenaturales del supermundo y submundo. (Furst, citado por Echeverri, p. 157)

Hay que recordar que chamán, en lengua arcaica Tungus *xamán* (escrito en inglés), significa *el que sabe*. Él cumple una función reguladora y de cohesión del grupo, en tanto conoce los secretos y prácticas que se requieren en la vida cotidiana. Además es un experto en las técnicas arcaicas del éxtasis. Por lo general, son personas escogidas o formadas según las circunstancias. Para ello, cada cultura estructura las diferentes personalidades y funciones del chamán o de los chamanes, según el caso. *Cumplen con una de las características que Marvin Harris haciendo referencia a Wallace en su libro "Antropología cultural" considera de los chamanes y es que son especialistas a tiempo parcial.*

Obliga por su impronta teórica en este tema, recordar a Eliade (1998):

*En el ritual de iniciación de la gran sociedad médica de los Ojibwa... “La iniciación de los candidatos sigue grandes trazos de cualquier iniciación chamánica. Lleva aparejada la revelación de los misterios (esto es, en primer lugar el mito de Minabozho y la inmortalidad de la nutria) la muerte y la resurrección del candidato, y la introducción en su cuerpo de un gran número de **migis** (cosa que recuerda del extraño modo las “piedras mágicas” con las que se embute el cuerpo del aprendiz de mago en Australia y otros lugares...en la “Gran Logia Médica”, (especie de recinto de 25X8 m.), y entre las estacas se coloca el follaje para defenderse de las indiscreciones.. Se reúnen todos los **midë**. Después de haber fumado mucho tiempo en silencio, entonan cánticos rituales que descubren aspectos secretos (y casi siempre inteligibles) de la tradición primordial. En un momento dado todos los **midë** se levantan y, acercándose al candidato, lo “matan” tocándole con unas **migis**. El candidato tiembla, cae de rodillas y, cuando le meten una **migi** en la boca, rueda exánime por el suelo. Lo tocan enseguida con la bolsa, y “resucita”. Le entregan un canto mágico y el jefe le presenta una bolsa de piel de nutria en la que el candidato deposita sus propias **migis**. Para comprobar el poder de estas conchas, toca sucesivamente a todos sus colegas que caen como fulminados y resucitan por el mismo contacto. Ya se tiene la prueba de que las conchas pueden dar tanto la muerte como la vida. En el banquete que cierra, el **midë** más antiguo cuenta la tradición de la **midewiwin** y para terminar el acto, el nuevo miembro entona su cantico y toca el tamboril. (p. 255-56)*

Al respecto, en un trabajo muy posterior a Eliade, en el resumen de su tesis doctoral en filosofía del autor, éste describe con vigencia lo mencionado en la cita anterior, lo que permite interpretar que aun en sociedades contemporáneas como Canadá, perviven prácticas arcaicas. Dice MICHEL ANGEL (1997):

Euro-American accouats of the Midewiwin, or Grand Medicine Society, have focused primarily on the initiation rituals of the ceremony itself. The earliest surviving Wntten accounts were created to impress audiences with the exotic nature ofthe rituais, which were ofien felt to be inspired by demonic forces. Succeeding gendom of Euro-Americafis dociuwnted the ceremonies in more detail, believing that such "primitive" practices would shortly die out as the Anishinaabeg became accultunited. Most Euro-American studies have focused on the Midewiwin as practiced at a particular tirne and place, rather than considering the Midewiwin within the wider context of Anishinaabe culture. (p. 1).

El clásico Eliade (1994), en su profunda y genial obra, no obstante su concepción de dos Américas, contribuye a la contextualización de esta tesis con las apreciaciones y supuestos que formula acerca del origen del chamanismo en América y otros lugares del mundo, además de la supervivencia de ciertas prácticas mágico-religiosas:

El problema del “origen” del chamanismo en las dos Américas está aún muy lejos de poder despejarse. Es probable que cierto número de prácticas mágico religiosas han venido en el curso del tiempo, a unirse con las creencias y las prácticas de los primeros habitantes de las dos Américas. Si se considera a los Fueguinos como los descendientes de una de las primeras olas de inmigrantes que llegaron a América, puede suponerse que su religión representa la supervivencia de una ideología arcaica que abarcaba, desde el punto de vista que nos interesa, la creencia en un Dios celeste, la iniciación chamánica por vocación o búsqueda voluntaria, las relaciones con las almas de los chamanes muertos y los espíritus familiares (relaciones que en ocasiones llegan hasta la posesión) la concepción de la enfermedad como la introducción de un objeto mágico o como la pérdida del alma, la insensibilidad del chamán al fuego. Ahora parece que la mayor parte de estos rasgos se encuentran tanto en las zonas en que el chamanismo domina la vida religiosa de la comunidad (América del norte, grupos esquimales y siberianos) como en las regiones en las que no es sino uno de los fenómenos constitutivos de la vida mágico religiosa (Australia, Oceanía, el sureste asiático) Puede, por consiguiente, suponerse que una determinada forma de chamanismo se ha difundido en los dos continentes americanos con las primeras olas de inmigrantes, cualquiera que haya sido la “patria originaria”. (p. 266-7)

En nuestro trabajo inicial sobre *Chamanismos y neo-chamanismos*⁸² se planteó:

De hecho, el fenómeno de los chamanismos en el mundo “está de moda” (FERICGLA: 2000:7) como lo evidencian trabajos antropológicos diversos sobre el tema, pero especialmente por la existencia de un “mercado de creencias” con diversas formas artísticas, científicas, neo religiosas y demás, expresadas en productos comerciales, por supuesto que turísticos, editoriales, cine, televisión en torno a la preocupación de la salud y búsquedas de espiritualidad en donde el cuerpo y la mente configuran el territorio con formas culturales de territorialidades mimetizadas. (RONDEROS, 2001, p.9)

Y Fericgla (2000)⁸³ afirma lo siguiente:

También cabe añadir que si tanto interés despierta actualmente toda investigación sobre el chamanismo clásico se debe a que, en términos generales, se sitúa en un ámbito de vivencias probablemente común a toda la humanidad. Se trata de técnicas que, según muchos investigadores entre los que me cuento, favorecen el contacto directo con lo que

⁸² Ahora y provisionalmente uso los plurales, si bien en mi primer artículo utilicé el singular. Me apoyo en los argumentos de Fericgla. El chamanismo y el neo-chamanismo, tiene una raíz y un eje en sus relaciones: el chamán. Cada chamán construye su mundo relacional chamánico de una tradición con base en el misterio, sus conocimientos, en su capacidad de poder curativo. Desde este punto de vista, no podría afirmarse la existencia de un único chamanismo o neochamanismo. La discusión y análisis entre chamanismos y neo-chamanismos es un tema que en este escrito no se aborda. Es complejo y ha sido ya tratado de manera polémica por diversos investigadores. Aquí se menciona de esta forma, por su necesaria imbricación e interacción cultural entre el conocimiento ancestral y sus adaptaciones a la vida urbana contemporánea. Para profundizar en la discusión, remito al trabajo de Fericgla, titulado *Los Chamanismos a Revisión*.

⁸³ Aprovecho este momento para resaltar que este autor, por el vínculo académico que se tuvo con él desde el inicio de esta tesis en su primera fase investigativa y por varios años, constituyó un punto de referencia teórico obligado, explícito e implícito.

llamamos sobrenatural, lo nómico, con el oscuro misterio que en último término arrastra consigo el ser humano y de donde puede sacar alguna idea sobre su propio lugar en el mundo, a nivel individual y social, y al mismo tiempo el chamanismo se proyecta en estrategias concretas que facilitan la adaptación activa del ser humano a los cambios que se producen en su entorno o que él mismo genera. En este sentido, las prácticas chamánicas se resuelven habitualmente como fuente de revelación interior en respuesta a los grandes interrogantes pragmáticos (el origen de la enfermedad y el dolor, cuál será el porvenir) a través de los estados disociados de la mente inducidos por el consumo de drogas enteógenas, por trances rítmicos o de otro origen, y con ello se convierte históricamente en el primer sistema humano organizado para buscar el equilibrio psíquico y físico: de nuevo estamos tratando con categorías de validez universal. (p. 1)

Etnohistóricamente la ciencia se ha ocupado de investigar estos temas del chamanismo, en especial desde la antropología y las historias de las religiones comparadas, que se focalizan así en los rituales como en el origen de las culturas, en donde confluyen lo chamánico y las manifestaciones más arcaicas de la religiosidad, en sociedades de todos los continentes. Lo que aquí interesa es su proyección actual. Por ejemplo, un investigador contemporáneo, siguiendo el pensamiento de Lévi-Strauss, afirma que el ritual es un “paralenguaje actuado” y señala que:

No sabemos con certeza si los humanos de hace cien mil años hablaban como nosotros, pero sí tenemos constancia de que realizaban ritos en momentos importantes de su vida, como ante una expedición de caza y al dar sepultura a un miembro del grupo. Desde entonces, el ser humano es un animal ritual. Y lo seguirá siendo, por mucho que varíen sus ritos, igual que cambian las creencias, las lenguas o las formas del parentesco....

...Lo propio de todo ritual estriba en conferir un sentido a la vida, o a alguna de sus facetas o momentos. El ritual comunica, transmite un sentido compartido y valorado, del que se derivarán normas de acción”

Surgido de una realidad sociocultural, cada rito se relaciona con ella de una forma compleja y cumple alguna función. En conjunto, la ritología de una sociedad forma parte del proceso de reproducción y evolución social. La adhesión al ritual contribuye a la cohesión social, al mantenimiento de la homeostasis del sistema. Como actuación culturalmente codificada, el rito posee la virtualidad de poner en comunicación a la sociedad (o a un grupo sectorial) con su herencia cultural, poniendo en acción resortes más básicos que el discurso racional. Va dirigido a la experiencia profunda, a renovar la fe vivida, esto es, las emociones de participación en el cuerpo social o comunitario al que se pertenece. Sirve a la regeneración del tejido simbólico y real de la convivencia. Su lenguaje no se reduce a producir un efecto no ético, o expresivo, o informativo, sino que incide en la conformación de la realidad social, del cuerpo social, modelando los individuos con las propiedades adecuadas para ocupar las posiciones preestablecidas en el sistema ritual y en su correlativo sistema social. Generalmente el primero legitima al segundo, aunque a veces lo impugne. Se da una circularidad constructiva entre el tiempo ritual y el tiempo real.

El ritual cumple una función sociológica, reforzando las estructuras sociales. En cualquier colectividad, los ritos codifican y expresan experiencias básicas, cosmovisiones, valores y actitudes vitales para su supervivencia y reproducción. En las sociedades igualitarias y en las jerarquizadas, son los chamanes o los ancianos quienes controlan la práctica ritual. En las sociedades estratificadas, alguna clase de clero ostenta el monopolio de la relación con el poder divino, mediante el control institucional de los mitos y los ritos.

El ritual desempeña, a la vez, funciones psicobiológicas, adaptando las estructuras mentales los individuos que intervienen. Hay ritos para acoger al que nace y conformarlo a lo que aún no es. Y hay ritos para despedir el que muere, como si aún pudieran hacerle ser lo que ya se les escapa. Entre un extremo y otro, la celebración ritual introduce principios de orden: los individuos son adscritos a un puesto social o confirmados en él, los conflictos entre ellos se postulan simbólicamente superados; los cuerpos son ordenados en la acción simbólica, adiestrados para situarse en su lugar jerárquico, y hasta los procesos orgánicos son estimulados o inhibidos; las ideas quedan enmarcadas en un paradigma de sentido englobante; los afectos resultan moldeados, modulados con un signo positivo o negativo. Ahora bien, es el pensamiento (simbólico e imaginario), enviscado en la trama de la actuación ritual, el que canaliza la afectividad, en la medida en que es el que estructura, articula, jerarquiza, impone formas y gestos y ritmos. Así atraviesa la pantalla del pensamiento reflexivo de los actuantes y alcanza hasta el inconsciente. No es raro que se consiga la cohesión, la catarsis, la salud. (GÓMEZ, 2002, párr., 1 y ss.)

Los rituales pueden convertirse en configuraciones de emergencias micro-culturales en una cultura mayor o dominante, en una matriz de interacción socializadora de reproducción, revaloración o re significación entre los individuos de cualquier pueblo o comunidad societal del pasado y el presente. En algunos casos y en lo que aquí tratamos, son formas particulares de expresión del chamanismo universal y las religiones arcaicas.

En una tesis doctoral reciente, el antropólogo chileno Rodrigo Moulian Tezmer, hace un planteamiento introductorio que resume, a mi modo de ver, la importancia y vigencia de investigar en torno a los rituales como práctica humana, y resalta además la trayectoria de estudios destacados que se han realizado. Dice Moulian (2008):

Los rituales son fenómenos sociales universales, polimórficos, multifuncionales. Se trata de un tipo de comportamiento asociado evolutivamente a las pautas de conducta animal (Huxley 1966, Lorenz 1966 y d'Aquili, Laughlin y McManus 1979). Evidencias arqueológicas del período paleolítico revelan su existencia desde los orígenes de la humanidad. Éstas permiten postular la práctica de rituales entre las 14 poblaciones Neanderthal y Cromagnon, asociadas a la sepultación de restos humanos, el enterramiento

de animales y cultos de caza y fertilidad, en un lapso comprendido entre los 150 y 50 mil años atrás (Wallace 1966). Su presencia se destaca en las culturas dominadas por formas de pensamiento mágico y religioso (Tylor 1981, Frazer 1994, Durkheim 1995), pero se manifiesta igualmente en la vida política y social en las sociedades secularizadas modernas (Moore y Myerhoff 1977, Kertzer 1988, Rivière 1995). Por su diversidad, conspicuidad y complejidad, las múltiples dimensiones que convergen en su acción han concitado el interés de especialistas de disciplinas tan diversas como la teología y la etología, la sociología y la neurología, la psicología y la estética, la historia y las ciencias de la comunicación, la arqueología y el teatro. Su estudio es uno de los objetos predilectos de la antropología, desde su nacimiento como ciencia, donde se los ha considerado un lugar privilegiado para la observación de la cultura, el conocimiento de las estructuras sociales y el acceso a las representaciones cognitivas. De allí que, según Díaz (1998), el ritual sea como el Aleph del relato de Jorge Luis Borges, un lugar que contiene a todos los lugares a la vez. Este interés privilegiado por su estudio ha producido un corpus de conocimientos tan vasto como diverso y difícil de manejar. Como sentencia Boudewijnse (1995:31) "Se ha escrito mucho sobre la materia, más de lo que un estudioso del ritual podría aspirar a leer en su tiempo de vida". (p. 14)

El chamanismo se originó con los ritos, a los que también se ha llamado, en cuanto práctica sacralizada en los orígenes de la cultura, como actos religiosos. Su comprensión contribuyó en la construcción de las dimensiones y los ejes del episteme cultura y droga.

El rito ha sido registrado, analizado e interpretado por la tradición antropológica, desde diferentes enfoques y no hay duda que, si bien los ritos están inmersos en una dimensión sacralizada que remite a la Vida misma, en ellos se expresan los mitos con todos sus significados, bien sea como representaciones, símbolos, imágenes y sonidos o como figuraciones mentales asociadas a la naturaleza; aunque, en algunos casos, en especial en el tipo de formación social, se distancian de la percepción que sobre la naturaleza han construido las diversas culturas. Un caso: las prácticas de uso y cambio en el capitalismo de lo que podríamos caracterizar como análogos y en los que lo sagrado, transformado desde lo laico, está asociado al espíritu del capitalismo.

En cuanto a los diferentes estudios sobre el rito, aquí se hará referencia, por supuesto, solo a aquellos que han incidido de forma más directa en la construcción teórica y epistémica. Se han abordado algunos autores clásicos de distintas escuelas como Frazer, Malinowski, Lévi-Strauss y Durkheim; pero también otros más contemporáneos como Bateson, Geertz, Turner, Fericgla y Restrepo. Igualmente autores como Caicedo, Moulan y

Lópe, cuyas tesis doctorales son muy sugerentes y aportan dando vigencia académica al tema.

Con toda la controversia que se armó con la famosa publicación del diario de campo de Malinowski y el descrédito que se le dio en ciertos ámbitos científicos, pero también moralistas, se tomará una referencia sobre el ritual que hace Malinowski, aunque situándonos en la apreciación e interpretación epistemológica que sobre el caso hizo Clifford Geertz(1994),

Naturalmente, la disputa que suscitó la publicación del Diario (Diario de campo en melanesia, Madrid, Júcar, 1989 Trad. Alberto Cardin), se concentró en los aspectos superficiales, y como era de esperar, soslayó las partes esenciales. Parece que gran parte del revuelo lo causó el mero descubrimiento de que Malinowski no era, por decirlo con delicadeza, un chico modélico. Tenía cosas bastante groseras que decir acerca de los nativos con los que convivía, y les dedicó rudas palabras (...) el Diario proyectó la imagen de un hombre extremadamente descortés. (Asimismo, proyectó la imagen de un hombre consagrado a una extraña vocación hasta el punto de auto inmolarse, aunque esa imagen pasara más desapercibida.) La controversia se produjo al centrar la atención en la talla moral de Malinowski (o en la ausencia de ésta), mientras se ignoraba la cuestión verdaderamente importante que planteaba su libro; esto es, si, como nos habían enseñado a creer, el antropólogo no recurre a algún tipo de sensibilidad extraordinaria, a una capacidad casi sobrenatural para pensar, sentir y percibir como un nativo (me apresuro a señalar que empleo esa palabra «en el sentido estricto del término), ¿cómo se alcanza el conocimiento antropológico del modo en que piensan, sienten y perciben los nativos? El problema que el Diario presenta con una fuerza que tal vez sólo un etnógrafo en el terreno puede apreciar, no es moral. (La idealización moral de los investigadores de campo es en primera instancia simple sentimentalismo, cuando no auto congratulación o mero pretexto gremial))(p.5)

Consideremos los hechos en primer lugar y, para no estrechar el campo de nuestro estudio, tomaremos como santo y seña el más vago y más general de los índices: la «Vida». Es un hecho que incluso la más ligera idea de bibliografía etnológica convence a cualquiera de que, de hecho, las fases fisiológicas de la vida humana y, ante todo, sus crisis, cual la concepción, el embarazo, la pubertad, el matrimonio y la muerte, forman los núcleos de numerosas creencias y ritos. De esta suerte existen, en casi todas las tribus y revistiendo una u otra forma, creencias sobre la resurrección, la posesión por un espíritu o el embarazo mágico. Y las tales están a menudo asociadas con diferentes ritos y prácticas. En lo que dura el embarazo la madre ha de guardar determinados tabúes y ejecutar ciertas ceremonias, en ocasiones acompañada, en ambas cosas, por su marido. Antes y después del parto existen varios ritos mágicos destinados a evitar peligros y conjurar la brujería, ceremonias de purificación, festividades comunitarias y actos de presentación del recién nacido a poderes superiores o a la comunidad. Más tarde, los muchachos, y con mucha menor frecuencia las muchachas, habrán de pasar por los a menudo prolongados ritos de iniciación que, por lo general, tienen lugar en una atmósfera de misterio y están acompañados por pruebas obscenas y crueles. (MALINOWSKI, 1948, p.11)

Compartimos el planteamiento central de articular la acción ritual en las sociedades humanas, a partir de este relevante reconocimiento de principio: La Vida y todos los eventos que en este ciclo se dan, incluyendo su finalización o transformación, según el contexto cultural en que se dé la muerte. Pero no hay que olvidar cómo culturalmente puede tener la Vida, en cuanto signo y símbolo aprehendido, de acuerdo al entorno social –entiéndase “superestructural”-, múltiples configuraciones y formas de creación humana.

Una falencia del citado texto, a nuestro juicio, es que el autor no da relevancia a lo económico y el trabajo, algo que también hace parte del ritual y que, en mayor o menor medida, puede estar asociado a los mitos que, en cierta forma, constituyen “el espíritu” del rito en la medida en que lo sacraliza:

Esta palabra mítica no es cualquier relato, ni es simplemente una narración o fábula. Mucho menos se puede equiparar con el significado contemporáneo de ficción. Y no es una representación. El mito es la palabra, la voz y la imagen ligadas a una disposición originaria del ser. En el mito lo real se "funde" con lo ideal, según una definición clásica de Karl Otfried Müller (Müller, 1825: 67 y 170).

La palabra mítica es la voz de la memoria oralmente transmitida por los ancianos de las tribus. Es la palabra ligada a los orígenes de la naturaleza y de la vida, y al mismo tiempo al fundamento de la comunidad humana. Por ello, por encontrarse en los fundamentos del ser, la palabra y el relato mitológicos poseen una función ritual y una consistencia sagrada. La palabra creadora y la palabra poética restituyen su memoria de los orígenes en el tiempo presente, a la vez que proyectan este presente a la edad de sus ancestros, a la dimensión arcaica de un tiempo primordial. (SUBIRATS, 2012)

La antropóloga colombiana Alhena Caicedo (2010), estudiosa del neo-chamanismo contemporáneo, anota crítica y un tanto prosaicamente, su visión, por demás sugerente, en el debate académico, al afirmar que:

El chamanismo es una invención antropológica historizable, con sus elaboraciones teóricas, sus cambios paradigmáticos y sus adalides académicos (podemos nombrar, entre otras, las obras de M. Eliade, R. Hamayon, M. Hoppal y G. Reichel-Dolmatoff). Es una invención que comenzó a circular por fuera del campo académico y que ha sido retomada por diferentes actores sociales, quienes han hecho un uso estratégico del término. Por eso resulta tan complicado unificar criterios sobre el chamanismo como concepto. Es por esto que desde diferentes ámbitos del mercado, en los medios de comunicación ligados a las industrias culturales, vemos cómo la figura del chamán indígena encarna hoy en día un ideal de bienestar alternativo para el mundo moderno. El chamán-médico cura las enfermedades existenciales de la modernidad, el chamán-sabio conoce los poderes de la naturaleza, el

chamán-mago desconoce arbitrariamente los límites de la razón, el chamán-ancestral nos recuerda con nostalgia la herencia de un pasado olvidado. El chamán representa una alteridad radical. En este sentido, el cambio de valor de las representaciones sobre el ser y el mundo indígena no sólo se evidencia en una coyuntura nacional. Se trata, como afirma F. Coronil (1997), de la manera como se ha manifestado históricamente una suerte de Occidentalismo, entendido este como una práctica representacional, cuyo efecto es presentar pueblos no occidentales como el "otro" del occidental.

El chamanismo como invención antropológica, es decir también cultural, ha sido asumido por académicos, al menos en Colombia, en una discusión diversa, debido al origen del término chamán, *el que sabe*, en lengua *tungús*.

El chamanismo es la práctica y el conocimiento que tiene el *chamán*, persona especial que cumple una función social destacada, con poderes de curar, sanar, ordenar el mundo, ir y venir a "otros mundos" y tener contacto con espíritus; es un conocedor de las plantas, los animales, del tiempo, el agua, el aire y el entorno, y todo lo que sucede en determinados momentos en la sociedad o a los individuos. Es, por tanto, quien tiene la capacidad de arreglar los asuntos de la sociedad. Del término *shamanism* en inglés, traducido al castellano como **chamanismo**. Si hubiese sido de raíz griega o latina, es probable que la discusión fuera diferente, pues quizás sería más aceptado por los académicos dado su origen occidentalizado. ¡Todo un problema cultural!

De todas formas, lo que quedará para la historia es que el título de la obra de Eliade lo impuso en el mundo académico y así se generalizó, recorriendo prácticamente todos los idiomas en el mundo contemporáneo. Todo término o léxico, en materia comunicativa, es muy importante que se contextualice. En la ciencia la precisión conceptual como *logos* es necesaria. Hoy chamanismo, como en esta tesis se evidencia, incluye diversas prácticas espirituales, religiosas, conocimientos de curandería, adivinación y es sinónimo, en ocasiones, de otros términos históricamente más determinantes como brujo, médico indígena y demás. Por esto se ha considerado más adecuado emplear el término de neo-chamanismo. Quizá en su diversidad está la potencia de su uso.

En la antropología colombiana, al parecer quien primero cuestionó el término para delimitar el fenómeno en Colombia, fue el arqueólogo colombo-austriaco Reichel-Dolmatoff y lo hizo desde un análisis semántico, al señalar que quien cumplía esta labor en cada pueblo tenía su denominación. Propuso, por ejemplo, el término de *payeísmo*, por cuanto entre los Tukano, pueblo con el cual hizo sus investigaciones, el nombre del sabedor era *payé*. Lo interesante es que el término chamán, con el pasar del tiempo ha sido adoptado por algunas culturas indígenas, a raíz de los procesos de intercambio miméticos, con lo que se ha ido incorporándolo a su léxico para referirse al *que sabe*. Esto es producto, en parte, también de las dinámicas interétnicas generadas con la medicina del yagé en Colombia. A este respecto se harán algunas precisiones más adelante, basadas en las observaciones y evidencias del trabajo de campo.

Si bien es cierto que puede resultar un término impreciso e incluso contradictorio -desde la lógica formal-, no necesariamente es incorrecto en ciertas posturas⁸⁴.

Etnohistóricamente no hay duda para la ciencia contemporánea, que han sido en especial la antropología y la historia de las religiones comparadas, las que le han dado un lugar preferente a la investigación de estos campos, y por ello tienen una mayor trayectoria, especialmente, en el de la relación entre los rituales y el origen de la cultura, un punto de encuentro en el que confluyen lo chamanístico y las manifestaciones más arcaicas de lo religioso en los seres humanos. Y más recientemente, la etnopsicología y la psicología transpersonal han contribuido en este campo de conocimiento.

En estos ámbitos también ha sido clave la relación interétnica abordada desde la farmacognosia, puesto que aporta a nuestro objeto de interés, en especial en lo tocante a

⁸⁴ El antropólogo Carlos A. Uribe (2008) se expresa de un modo sarcástico en un artículo que surgió de una entrevista a la artista colombiana Andrea Echeverri, realizada en una revista de amplia circulación, en la que comenta sobre el impacto emocional que tuvo en una ceremonia de yagé y cómo la condujo a aceptar ser madre, algo que antes de la experiencia rechazaba en su vida. En nuestra interpretación lo que la artista relata, podría ser lo que denomina Grof, un emerger espiritual.

los aprendizajes de las medicinas indígenas desde la mirada de la ciencia. En el siguiente aparte, esto se evidencia en el conflicto profundo de lo interétnico e intercultural en lo que atañe a la moral, lo que en nuestro juicio, en términos culturales, se asocia a lo que Durkheim (1966) planteaba sobre la moral profesional. Para ilustrar el conflicto interétnico, Rosa Giove (2012) proporciona un buen ejemplo:

La mayor dificultad para aprender la medicina tradicional sanmartinense no fue lograr localizar los curanderos ni lograr que estos aceptasen compartir sus conocimientos. Tampoco el zarandeo de las camionetas hacinadas de personas y de gallinas, ni el surcar los ríos que conectan los caseríos y poblados en precarios botes...lo más difícil fue vencer el miedo, el prejuicio y el ego, aceptar que hay otras formas de hacer ciencia y curar diferentes a las aprendidas en las aulas universitarias. (p. 369)

El ritual se convierte en un espacio de conocimiento intercultural e interétnico, cuando a él se incorporan y en él participan científicos occidentales.

Los temas Vitales del ser humano, de cualquier cultura o desarrollo histórico de determinada sociedad, aquí abordados de una u otra forma, son por supuesto, transculturales y en nuestras sociedades contemporáneas occidentales igualmente se han reconfigurado formas ceremoniales con sus propios *ethos* y estéticas espirituales, religiosas, laicas o artísticas, que contienen en sí sus propios significados sociales en el marco de la sociedad capitalista y de mercado. Estas expresiones adquieren, a su vez, diversas formas institucionalizadas, según creencias y gustos, sean personalizados o colectivos, y hoy todas ellas conviven con algún grado de pluralidad. Esto es algo que se puede observar en ceremonias como el nacimiento, el bautizo, la mayoría de edad, la celebración de los 15 años en la mujer, una promesa de matrimonio, el matrimonio mismo, un grado de estudios de bachiller o profesional, un mejor y nuevo empleo, un viaje, una recepción y por supuesto, la muerte. Son eventos que suscitan emociones y que se comparten con otros, o con los otros a quienes correspondan

El origen del rito es ancestral y marca la pauta en la construcción de sociedades y colectividades, a la vez que sirve para explorar y conocer acerca de la vida misma,

establecer normas, dinamizar procesos y darle la aprobación o por el contrario prohibir como tabú a toda una variedad de estados emocionales.

En aras de especificar aún más el significado de rito, acudimos nuevamente a Malinowski (1948) quien describe componentes centrales de los rituales y da cuenta de su función socializadora y la reproducción de la cultura. El antropólogo dice al respecto:

Así los ritos del luto, la conducta ritual inmediata a la muerte, pueden ser tomados como modelos del acto religioso, mientras que la creencia en la inmortalidad, en la continuación de la vida en el mundo del más allá, puede considerarse como prototipo de lo que es un acto de fe. Aquí, como en las ceremonias religiosas previamente descritas, hallamos actos auto contenidos, cuya finalidad se logra en su misma celebración. (p. 17)

La preocupación en torno a la muerte está profundamente relacionada con los diferentes estados de salud, en especial, cuando se expresan enfermedades que generan el temor hacia ella; es por tanto un miedo siempre presente en la vida humana, de modo que podría calificársele de transcultural; aunque en las sociedades contemporáneas, sobre todo, las occidentalizadas, es un asunto que no se asume regularmente a profundidad y como realidad ontológica humana, sino antes bien es apropiado socialmente como *simulación* o *disimulo* (BRAUDILLARD, 1978, p.6). A esto contribuye el modelo impuesto en los entornos institucionalizados laicos y católicos, en los que rinden una serie de protocolos y ceremonias, con mediaciones de representación creados aceptados de una u otra forma, como el momento en que se certifica medicamente la muerte, el procedimiento de recepción del cadáver, el arreglo, su colocación en salas y luego el enterramiento y ahora la cremación, todo ello para cumplir con “la despedida”. La muerte es pues, un tema central. Retornemos a Malinowski (1948), quien hace referencia a los ritos entre pueblos primitivos.

La desesperación ritual, las exequias, los actos de duelo, la expresión de la emoción de los abandonados y la pérdida de todo el grupo, tales actos sancionan y, copian los sentimientos naturales de los que aún están vivos y crean un acontecimiento social de lo que es un hecho natural. Sin embargo, aunque en los actos de duelo, en la desesperación mímica del llanto, en el trato del cadáver y en su funeral no se consigue ningún efecto ulterior, tales actos cumplen una función importante y poseen un considerable valor para la cultura primitiva.

¿En qué consiste tal función? Hemos visto que, en las ceremonias de iniciación, es la socialización de la tradición; en los cultos del alimento, el sacramento y, el sacrificio ponen al hombre en comunión con la providencia, con las fuerzas benéficas de la abundancia; el totemismo regulariza la actitud útil y práctica que el hombre guarda para con su entorno. Si la consideración de la función biológica de la religión que mantenemos aquí es cierta, entonces todo el ritual mortuario también desempeñará un papel semejante.

Tras la muerte, a pesar de que el actor principal ya ha desaparecido, la tragedia no se acaba. Quedan aun los que han sido objeto de la pérdida, y éstos, sean salvajes o civilizados, sufren igual y son presa de un caos mental que es peligroso. Ya hemos analizado esto y hallado que, desgarrados entre el miedo y la piedad, el respeto y el horror, el amor y la repugnancia, se encuentran en un estado de ánimo que podría llevarles a la desintegración mental. Partiendo de tal estado, la religión eleva al individuo mediante lo que pudiese llamarse cooperación espiritual en los ritos mortuarios y sagrados, hemos visto que en tales ritos se expresa el dogma de la continuidad tras la muerte, junto con la actitud moral hacia el difunto. El cadáver, y con él la persona del fallecido, es un objeto potencial de horror, además de serlo de afectuosa ternura. La religión confirma la segunda parte de esta doble actitud, haciendo del cuerpo muerto un objeto de deberes sagrados. Se mantiene así el nexo entre el recién fallecido y los que aún viven, lo que es un hecho de inmensa importancia para la continuidad de la cultura y para la firme salvaguarda de la tradición. (p. 21)

La muerte y la enfermedad siempre han estado presentes, no sólo en contextos culturales distantes o en períodos más cercanos en la historia, sino que lo siguen estando hoy, entre nosotros, tanto en Manizales como en el Putumayo, así como en cualquier lugar del mundo. La muerte es un momento en la vida del ser humano que genera tensiones emocionales, reelaboraciones simbólicas y, por consiguiente, nuevos aprendizajes, si se ha realizado el deber cumplido o por el contrario se siente la incomodidad o el pecado de haber fallado, según el rol y el vínculo con el fallecido y su familia. Las solidaridades de las alianzas (AUGE, 2014) con los deudos del muerto están presentes en las interacciones de los otros y con los otros. Si bien en nuestras sociedades occidentales no hay un totemismo⁸⁵ expreso, sí puede emerger de una forma simulada, por ejemplo, en el marco de las dinámicas interétnicas que se suscitan entre conocimientos ancestrales que se incorporan al mundo urbano. En consecuencia, el ritual cumple una función de socialización, enseñanza y aprendizaje.

⁸⁵ La palabra "Tótem" proviene de la lengua algonquina y significa "parentela", o también "espíritu protector". Un tótem representa la mayoría de las veces a un animal o a una planta, ocasionalmente también a un elemento del paisaje o a un fenómeno meteorológico. El tótem está, de manera muy estrecha ligado a los hombres, conceptualización que no es exclusiva de Norteamérica, sino que se encuentra en numerosos otros pueblos indígenas del mundo (Visión Chamánica, "Tótem", 2014).

Epicuro, guía de la escuela hedonista, señalaba que existían cuatro miedos del ser humano en la búsqueda del bien y el placer. Ellos eran: 1) a los dioses, 2) a la muerte, 3) al dolor y 4) al fracaso. El miedo, cualquiera sea su causa o condición que la crea, constituye un estado en sí mismo que impide sentirse bien. Aun cuando el reconocido filósofo griego no lo menciona, sentir miedo es estar o sentirse de alguna manera enfermo, sobre todo cuando se hace más o menos permanente en el diario acontecer de la vida,

La enfermedad es la antípoda de la salud y la salud es simplemente sentirse y estar pleno y lleno de energía para actuar y desenvolverse en el cotidiano. La enfermedad implica sufrimiento y angustia; por el contrario, salud implica estar en disposición de actuar, sentirse alegre y no sufrir.

El placer asociado a las drogas es un proceso humano de interacción que es necesario comprender e investigar, porque en el campo de la emocionalidad humana, todo aquello que produzca placer se convierte en un dispositivo de búsqueda, incluso sin ningún límite, razón por la cual, en todas las culturas, a través de sus dispositivos religiosos se le ponen límites a las emociones y sensaciones. Hoy, en el siglo XXI, se comienzan a plantear en los sistemas de salud los términos para una renegociación del placer con base en la responsabilidad social, y entre lo público y lo privado. Pero también es real que el placer es un estado alterado de conciencia, cuando se busca el placer por el placer mismo, como puede ser el caso de las fiestas de tipo masivo o de grupos, tal y como también ocurrió en los antiguos simposios griegos que integraban diversos tipos de prácticas placenteras. El placer como búsqueda, en un marco ritual, puede ser una técnica para propiciar un estado modificado de conciencia, llevado a cabo un fin espiritual o de búsqueda de conocimiento, curación y sanación. Un caso emblemático sería el tantrismo hindú.

Al respecto, conviene presentar la precisión hipotética que hacen investigadores colombianos:

los matices de los placeres que experimentamos los humanos son muy diversos. En esta ocasión nos referimos a un placer bastante específico. Se trata de un placer reservado, secreto, autocensurado. Es un placer íntimo que a pesar de ser difícil o quizá imposible de describir para aquel que lo experimenta, es sin embargo y al mismo tiempo evidente e identificable. Es un placer que a pesar de ser prohibido, censurado, secreto e íntimo, conserva su capacidad ocasional de tornarse consciente. Las catexias de conciencias le son ocasionalmente permitidas, pero es sometido a una severa censura en lo que se refiere a las catexias del habla y en general aquellas de la comunicación. Hablamos entonces de un placer peculiar que es a nuestro juicio, el núcleo psíquico, de la masturbación, del consumo de drogas psicoactivas y de los sentimientos éticos del bien y del mal vinculados precisamente a la masturbación y al consumo de dichas drogas (FERGUSSON y PERALTA, 1991, p.41)

Estos investigadores proponen el concepto de Pleno Placer Narcisista (PPN) para explicar y diferenciar el consumo del uso problemático, caracterizado psiquiátrica y patológicamente como “adictivo”. FERGUSSON y PERALTA (1991) anotan hipotéticamente:

A través de la práctica psicoanalítica hemos observado una interesante relación entre las adicciones y la masturbación, pensamos que el prototipo del PPN es el placer de la masturbación, y que existen unas interesantes coincidencias entre la masturbación y las adicciones (p.42)

Esto conduce a discusiones éticas entre el bien y el mal, en especial por la dominación cultural cristiana, en la que el placer se impuso como algo malo y es lo que los autores denominan: *el mal y el bien de los placeres*. Por ahora no se profundizará más en esta cuestión.⁸⁶

Retomando a Epicuro, en la Grecia de su época, los dioses eran reconocidos entre los humanos en tanto “mortales”, con su ira y sus poderes *sobrehumanos*, con poderes para hacer daño a quienes desearan, a quienes les traicionaran o no cumplieran sus mandatos y deseos establecidos en las narraciones mitológicas. Por lo tanto, tenían el poder de

⁸⁶ Posterior a la terminación y defensa de la Tesis conocí el libro de los compiladores Pere Martínez Oró David & Pallarés Gómez Joan. 2013. *De Riesgos y placeres. Manual para entender las drogas*, Edit. Milenio, Lleida, España. Encontré, complementos, desarrollos y coincidencias conceptuales y epistemológicas sobre el tema.

enfermar a los humanos, lo cual significaba estar en la antesala de la muerte; esto es, representaban un poder ante el cual los mortales no podían actuar. Eran indefensos. Pero también tenían el poder de sanar. Eran *numinosos*, divinidades con fuerza, poder y voluntad, solo limitada entre los mismos dioses. De modo que, los rituales representaban esos espacios sagrados y mágico-religiosos para confrontar y resolver las controversias y reordenar la vida, según sus creencias, prácticas y cosmovisiones dominantes.

En la historia occidental sobre los ritos y sus funciones mágico-religiosas, se logra ver con evidencia su pervivencia desde los orígenes de las religiones. Pareciera ser una tradición intercultural esencialmente humana, que se renueva en sus búsquedas de conocimiento y aprendizaje. Hay que destacar algunos elementos persistentes y vigentes en los rituales ancestrales que llegan hasta el presente, motivo por el cual se ha sugerido que con el dominio del fuego y lo que este avance significó en la historia humana, emergió el chamanismo. A este respecto, Frazer (1927) señala:

Del culto de Diana en Nemi⁸⁷ podemos destacar todavía algunos rasgos principales. De las ofrendas votivas que se han encontrado en el lugar se deduce que la consideraban como cazadora y además que bendecía a los hombres y mujeres con descendencia, y que concedía a las futuras madres un parto feliz. También creemos que el fuego jugaba una parte importante en su ritual, pues durante el festival anual que se celebraba el 13 de agosto, en la época más calurosa del año, su bosquecillo se iluminaba con multitud de antorchas cuyos rojizos resplandores se reflejaban en el lago, y en toda la extensión del suelo italiano este día se santificaba con ritos sagrados en todos los hogares. (p. 22)

El Fuego lo es y se reconoce como uno de los cuatro elementales de la Vida, junto a la tierra, el agua y el aire. En el caso de los rituales neo-chamanísticos occidentales y contemporáneos, también representa un elemento central. Sea con hoguera que es lo siempre deseable y con un espacio adecuado, el fuego está presente con velas o en recipientes especiales. Él reúne y se le reconoce como un dios de luz y transformación, de cambio, de sanación. Exige siempre un responsable o alguien que lo alimente, cuide y lo mantenga durante todo el tiempo que dure el ritual. El fuego está asociado,

⁸⁷ Hoy geográficamente se ubica en la Provincia de Roma, región de Lazio, cerca de un lago de Nemi o Diana.

necesariamente como elemento purificador y en razón de ello, el mediador del fuego, del tipo y carácter que sea, tiene un reconocimiento incluso divino; como en el caso de los griegos con Hefestos, protector de los herreros y orfebres, hijo de Hera quien lo habría engendrado sola con la ayuda de Zeus. En la mitología se dice que este dios era muy feo y cojo, característica, que adquirirían por su trabajo, los herreros y los orfebres.

Volviendo sobre el ritual en sus relaciones con lo religioso y la magia, el clásico Frazer (1927) señala:

Mas no es necesario que la práctica religiosa tome siempre la forma de un ritual; esto es, no necesita consistir en la ofrenda sacrificial, la recitación de oraciones y otras ceremonias externas, su propósito es complacer a la divinidad y si ésta gusta más de la caridad, la compasión y la castidad que de oblaiones de sangre, cánticos de himnos y humos de incienso, sus adoradores la complacerán mejor no postrándose ante ella, ni entonando sus alabanzas, ni llenando sus templos con regalos costosos, sino siendo castos y misericordiosos y caritativos hacia los hombres; pues haciéndolo así, imitarán, en cuanto lo permite la humana flaqueza, las perfecciones de la naturaleza divina. (p.77)

Por consiguiente, con el progreso del conocimiento toman la parte más importante en el ritual religioso las oraciones y sacrificios, mientras que la magia, que en otros tiempos tenía un rango tan legítimo, es gradualmente relegada hasta llegar a quedar en un arte tenebroso: se la considera usurpación, a la vez presuntuosa e impía, de la soberanía de los dioses y como tal tropieza invariablemente con la oposición de los sacerdotes, cuya reputación e influencia crecen y decrecen con la de sus dioses. (p. 119)

El ritual y el rito están asociados a aprendizajes y saberes, y por tanto a estructuración de formas de poderes. Del conocimiento de saber hacer, se derivan diferencias con poderes. Hoy, en nuestra sociedad contemporánea de la informática y complejas tecnologías, que han posibilitado desarrollos tecnológicos, como el de la energía por ejemplo, se evidencia la valoración y el poder de los conocimientos sobre determinadas actividades. Asimismo emerge del ritual una división de funciones y especialidades. Los chamanes o magos, según la función del ritual en el contexto histórico social y el proceso evolutivo de las sociedades, tienden algunos a conformar una elite de conocimiento sacralizado, de lo cual surgirían probablemente los mecanismos religiosos de poder y control sobre los colectivos sociales.

Frazer (1927) también hace alusión al proceso que se da en las relaciones entre las formas de poder, la división del trabajo y la especialización, referido a épocas religiosas arcaicas:

Los hombres que, por una u otra razón, a causa de la fortaleza o debilidad de sus condiciones naturales, pensaron que poseían estos poderes mágicos en el más alto grado, fueron paulatinamente apartándose de sus compañeros y llegaron a ser una clase separada destinada a Ejercer la influencia de mayor alcance en la evolución política, religiosa e intelectual del género humano. El progreso social, según creemos, consiste principalmente en una diferenciación progresiva de funciones; dicho más sencillamente, en una división del trabajo. La obra que en la sociedad primitiva se hace por todos igual y por todos igualmente mal o muy cerca de ello, se distribuye gradualmente entre las diferentes clases de trabajadores, que la Ejecutan cada vez con mayor perfección; y así, tanto más cuanto que los productos materiales o inmateriales de esta labor especializada van siendo gozados por todos, la sociedad en conjunto se beneficia de la especialización creciente. Ahora, ya, los magos o curanderos aparecen constituyendo la clase profesional o artificial más antigua en la evolución de la sociedad, pues hechiceros se encuentran en cada una de las tribus salvajes conocidas por nosotros, y entre los más incultos salvajes, como los australianos aborígenes, es la única clase profesional que existe. Como se siguen sucediendo los días, los años, los siglos y el proceso de diferenciación continúa, la clase de curanderos se subdivide en diversas subclases de "saludadores", "hacedores de lluvias" y otros; mientras el más poderoso miembro de la profesión alcanza por sí mismo la posición de jefe, que gradualmente se convierte en rey sagrado, sus antiguas funciones mágicas van cayendo en el olvido, cambiándose sus deberes por los sacerdotales y aun los divinos, en la proporción que la magia va siendo lentamente sustituida por la religión. (p. 119)

El investigador español José María Poveda (2002), ha realizado un interesante trabajo de obligada referencia, en el que realiza pertinentes precisiones teóricas para diferenciar el chamán del mago, del sacerdote, del brujo, del curandero. Independientemente de sus criterios y aportes a la discusión, hay que dejar en claro que cuando se hace alusión al chamán, necesariamente hay que hacer un ejercicio de contextualización cultural, a nivel micro y de comunidad, de la persona que desempeña este papel, además de la forma en que está establecido el reconocimiento de sus funciones. De alguna forma, podría afirmarse que lo que permite marcar límites es su papel en el ritual, su trabajo.

Lévi-Strauss (1968) aborda esta temática, por supuesto, desde su perspectiva analítica y estructuralista, la que, a mi modo de ver, tiene un carácter objetivista. Veamos, al hacer referencia, retoma algunos textos etnográficos de investigadores de campo; es decir, trabaja sobre documentos de etnógrafos, lo que ha sido clásico en los estudios

etnológicos, y que además le permite distanciarse del objeto para elaborar sus aportes teóricos, con los que contribuye a visualizar la forma en que opera el ritual en un chamanismo contemporáneo, observado en Canadá hacia los años 40.

En su trabajo relata las relaciones interétnicas, en el campo chamanístico, entre pueblos indígenas vecinos, a partir de la historia de cómo un personaje que se llama Quasalid, se convertirá en un chamán poderoso, pero con la particularidad de ser consciente de sí mismo -muy occidental al parecer-, y de sus capacidades para engañar así como sus limitaciones frente a otros chamanes; consciente también de sus aprendizajes, con los cuales se confronta e incluso requiere derrotar para hacerse reconocer como más poderoso y despierto frente a los chamanes más antiguos. En el relato el chamán aprende su trabajo con una particular capacidad racionalizadora y de distanciamiento crítico frente a lo que ha aprendido y la manera en que lo ha aprendido. Aunque la historia tiene un tinte un tanto occidental, es sugerente y aporta al tema que se está desarrollando.

Hay que notar que para Lévi-Strauss la actuación del chamán en el rito es fabulada, es decir como si fuera actuada. Incluso señala que tiene un componente psicológico que, de alguna manera, considera patológico. Su descripción la hace de la siguiente forma:

(...) Quasalid siguió su carrera rica en secretos, desenmascarando a los impostores y lleno de desprecio por la profesión. "Tan solo he visto una vez a un shaman que trataba a los enfermos mediante succión y nunca pude descubrir si era un verdadero shaman o un simulador. Por esta única razón creo que era un shaman: no permitía a aquellos a quienes curaba que le pagaran. Y al decir verdad, nunca lo he visto reír una sola vez." La actitud del comienzo se ha modificado sensiblemente. El negativismo radical del libre pensador ha dado lugar a sentimientos matizados. Existen verdaderos shamanes. ¿Y el mismo? Al final del relato es imposible saberlo. Resulta claro que en cambio, ejerce su profesión a conciencia, que está orgulloso de sus éxitos y que defiende calurosamente contra todas las otras escuelas rivales, la técnica del plumón ensangrentado, cuya carácter engañoso de lo que tanto se había burlado, parece ahora haberlo olvidado completamente.

El relato constituye un referente histórico antropológico que resulta interesante, sobre todo, para contrastar y evidenciar cómo los antropólogos han abordado estos temas. Son trabajos etnográficos que ilustran en la interpretación el papel del observador en la

construcción de la realidad, en este caso chamanística, desde el ejercicio de objetivar, en este caso desde el estructuralismo. Éticamente y desde la moral occidental judeocristiana, resulta evidente una posición de reconocimiento valorativo que coincide en su afirmación: “Ejerce su profesión a conciencia” y resalta el orgullo que se genera cuando la acción es correcta y exitosa. Defiende lo esotérico del *plumón ensangrentado*, algo que el nuevo chamán había aprendido con su maestro, pero sobre lo cual también le había discutido si tal plumón era real o no. Esto coincide con la teoría del notable antropólogo, específicamente, en lo tocante a *la eficacia simbólica* en el contexto en que el símbolo es asimilado más allá de lo que objetivamente se pudiera afirmar.

Por lo que se refiere al ritual de tipo chamánico, Lévi-Strauss (1968) contribuye al establecer la estructura del mismo, a partir del caso que analiza y la cual generaliza:

Esta realidad es una fabulación en sí misma desconocida, hecha de procedimientos y representaciones en sí misma, depende de una triple experiencia: la del shaman mismo que si su vocación es real (inclusive si no lo es, como resultado del solo ejercicio) experimenta ciertos estados específicos de naturaleza psicosomática; la del enfermo que logra o no una mejoría; la del público, en fin, que también participa en la curación y para quien el entusiasmo que experimenta la satisfacción intelectual y afectiva que obtiene determina una adhesión colectiva que inaugura a su vez un nuevo ciclo (p. 6)

En uno de sus libros, el tema que aborda, le permite titular uno de sus capítulos con la frase: *La Eficacia Simbólica*” (Lévi-Strauss, 1996: 195)⁸⁸. En este texto destaca como la cura chamanística, tiene a su juicio, una gran importancia por las enseñanzas que puede aportar al psicoanálisis freudiano pero también destaca las limitaciones de éste, para aceptarlas, dada su base racionalista y objetivista, digamos que se fundamenta en un hecho reprimido y como tal olvidado, por lo cual el mito, como lo describe y caracteriza la antropología, también Lévi-Strauss, no es una realidad. El texto hace referencia a una curación de una mujer en proceso de parto, que ha sido poseída por unas fuerzas que hacen parte de su mitos los cuales son reales (*“imágenes esculpidas en materiales prescritos que les otorgan eficacia...son imágenes sagradas o nuchu y representan los*

⁸⁸ Ver para ilustrar: <http://www.onirogenia.com/chamanismos/la-maravillosa-magia-del-chamanismo-de-los-kunas/>. Esta precisión en la tesis se amplía, posterior a la defensa, por sugerencia del Dr. Carlos Caravantes García.

espíritus protectores"); en este contexto el chamán (En lengua Cuna : *Nele*) realiza su trabajo, interviene por solicitud de la partera, dada las dificultades que tiene la madre en el parto, todo en el contexto de sus tradiciones y costumbres. En estas situaciones, es decir son realidades y en tal nivel, el mito como es un existente ser, es la fuerza curadora, que es activada en especial por el canto y demás elementos que maneja y hace ver el chamán y así los ve la madre en el parto, todo lo cual se expresa y está presente en el ajuar y los mediadores que usan en la ceremonia: granos de cacao quemados, invocaciones, las imágenes mencionadas por el Nele, está inserta y hace parte de la madre que esta poseída y en este nivel de realidad, se encuentran en el mito la enferma y el chamán. Escribe:

*"...el primer gran texto mágico-religioso conocido en el área de las culturas sudamericanas publicado por Wassen y Holmer, arroja nueva luz sobre ciertos aspectos de la cura chamanística, y plantea problemas de interpretación teórica...Se trata de un largo encantamiento, cuya versión indígena ocupa dieciocho páginas divididas en quinientos treinta y cinco versículos, recogida de un viejo informante de su tribu por el indio cuna Guillermo Haya" (195)...La comparación con el psicoanálisis nos ha permitido aclarar algunos aspectos de la cura shamanística. No puede asegurarse que, inversamente, el estudio del shamanismo sea incapaz de aclarar un día ciertos puntos oscuros de la teoría de Freud. Pensemos particularmente en la noción de mito y en la noción de inconsciente. Hemos visto que la única diferencia entre ambos métodos, que seguiría en pie descubierto el sustrato fisiológico de la neurosis, estaría referida al origen del mito, reencontrado en un caso como un tesoro individual, y recibido, en el otro, de la tradición colectiva. En realidad, muchos psicoanalistas se negaron a aceptar que las constelaciones psíquicas que reaparecen en la conciencia del enfermo pueden constituir un mito: son dirán ellos, acontecimientos reales, cuyas fechas a veces es posible determinar y cuya autenticidad es verificable por entrevistas hechas a los padres o los criados. Por nuestra parte, no ponemos en duda los hechos. Pero conviene preguntarse si el valor terapéutico de la cura depende del carácter real de las situaciones rememoradas o si el poder traumatizante de estas situaciones no deriva más bien del hecho de que, en el momento, en que se presenta, el sujeto las experimenta inmediatamente bajo la forma de mito. Entendemos por esto que el poder traumatizante de una situación cualquiera no puede resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que **tiene lugar en el molde de una estructura preexistente**" (225)*

Ese molde sería el mito, lo cual como se señala, hace parte de una dimensión propiamente humana desde épocas arcaicas y que aún en la sociedad occidental, no obstante su fundamento en el logos, también como creación de alguna forma, "mítica", desde la perspectiva en que me planeo, plantea realidades distintas. Al respecto conviene invitar a este diálogo y reflexión a Mauro Torres (1972,69), cuando hace énfasis en la importancia

de “descubrir” en “el fósil vivo” en el cual podría estar la génesis de los sueños, como dispositivo comunicativo, en ciertos niveles autónomo, propio de vida, que emerge en la función creativo-alucinatoria, en los mundos de realidades infinitas en el caso del mito, la poesía y los sueños o el lenguaje, lo cual en nuestra interpretación sobre el tema, lo asociaríamos a la amera como la física cuántica, es lo que en este contexto se interpreta, se entremezcla con la química para situar el “observador”, y todo como energía actuante, y buscar desde la ciencia de lo posible, lo “real de la vida y la existencia”, para lo cual acude a la neurociencia para encontrar en este nivel del ser, la concreción cósmica de la naturaleza como espíritu.

2.5. Otros interrogantes y algunas discusiones teóricas

Sobre la base de algunas de las ideas presentadas con anterioridad, se podrían formular algunos interrogantes como guía en el trabajo y así establecer la relación entre el ritual y sus contextos histórico-culturales; todo ello en el marco de lo interétnico, para desarrollar algunas consideraciones teóricas necesarias sobre los neo-chamanismos. Estos son los cuestionamientos que se presentan:

Si se aprecia el ritual desde lo etnohistórico e intercultural, ¿podría caracterizarse como mecanismo de socialización interétnico y de curación en las sociedades humanas? ¿Cómo han incidido los cambios y las innovaciones tecnológicas en algunos de sus elementos prácticos? Por otra parte, si se pudiera afirmar que cada cultura posee su propio carácter y personalidad ¿de qué manera se expresaría esto en los individuos? ¿qué formas de identidad o identificación pueden asumir?⁸⁹ ¿Qué papel han jugado los rituales tradicionales o revitalizados? ¿Cómo se han transmitido las pautas para el aprendizaje y el modelaje de tal carácter o personalidad?

En el caso de la investigación realizada ¿cómo han operado los dispositivos de socialización en el ritual y cuál ha sido su incidencia en los cambios de identidades o

⁸⁹ Supongamos, por ejemplo, el caso de la cultura o subcultura pachamámica, ecológica o “gaiana”.

marcadores de identificación y personalidad? Por ejemplo, en lo que se ha caracterizado como *pachamámico*. O por el contrario, ¿puede el ritual asumirse como una matriz cultural de las tradiciones ancestrales y, a su vez, re-significarse como un mecanismo interétnico en contextos urbanos? ¿Cómo se transmiten pautas en la cultura?⁹⁰

Como referente de alteridad e identidad ¿cómo entender lo pachamámico? ¿Cómo un referente simbólico de la madre tierra? El arquetipo de la madre ha estado presente siempre en la cultura humana, con toda su carga simbólica como generador y creador de vida. Pero la voz *pachamama* es voz *aimara* o lengua de los Collas, como la denominaron los cronistas Cieza de León y Pedro Pizarro, léxico que refiere a la deidad de la Madre Tierra. Esto quiere decir que el término se ha interculturalizado entre los mundos indígenas y los urbanos.

Obsérvese la siguiente definición: *“Es el núcleo del sistema de creencias de actuación ecológico-social entre los pueblos indígenas de los Andes Centrales de América del Sur”* (Wikipedia, “Pachamama”, 2014). *A destacar la creatividad y diversidad estética, antropocéntrica en especial, que hay en internet para comunicar reproducción de la vida.* Del inmenso y diverso “deposito” de figuras en la red, seleccionamos dos por su contraste en técnica y época, pero que dice bien de la psiquis humana.



Figura 1

Monolito Bennet o Estela Pachamama el día de su descubrimiento en junio de 1932
Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/Pachamama>

⁹⁰ ¿Actúa el rito como un “catalizador”? En un sentido metafórico ¿mantendría el rito su esencia y no se “degradaría”? O si en el rito se presentan otros componentes, propiamente no indígenas pero sí urbanos ¿inhibirían ellos su acción en algunas enseñanzas interétnicas? En este caso, ¿cómo lo urbano-rural incide en el cambio de tradicionales ancestrales? ¿Qué y cómo aprende el chamán indígena del neo-chamán o el chamán urbano? ¿Cómo son las enseñanzas pachamámicas?, ¿y las asociadas a *Vivir mejor*?



Figura 2

La Mama Pacha (Madre Tierra)

Fuente: Filolaberinto: la Pachamama (en memoria de Vicente Traver y Ann Margaret Sharp (21/07/2010)
Filolaberintobach.blogspot.com

Incluso la hipótesis GAIA en cierta manera se re-significó *pachamámicamente*, con la voz MAMA que tiene tan profundas raíces emocionales. Así, adquiere resonancia con la crisis ambiental y los movimientos ecológicos que adoptaron paulatinamente, ancestrales sabidurías indígenas en sus discursos contemporáneos de carácter político, social y ambientalista, en torno a la naturaleza humana y su vínculo vital con la madre tierra o naturaleza.

Conviene ahora situarse en el ámbito de lo interétnico, tal y como Caicedo lo planteara para un escenario académico, pues representa un tipo de mediación “cultural”. Es inevitable la interpretación como resultado de la etnografía y la etnología, es decir de la antropología⁹¹. Mediar es en sí mismo, si se trata de una invención o se plantea una hipótesis, algo que hay que examinar en su contexto y hacerlo explícito, para no confundirnos o des-configurar un contenido. Es algo relevante, pues en cualquier ciencia necesariamente se parte de una descripción y una delimitación.

⁹¹ En esta tesis lo etnológico lo concebimos como antropológico, sin que seamos ajenos o ignorantes de las discusiones teóricas e históricas y de las diferenciaciones de escuelas y desarrollos de estas disciplinas. Los temas y objetos de conocimiento como los estudios comparativos y sobre la diversidad cultural, más de la tradición francesa y “propios” en una etapa de la etnología, de alguna forma están incorporados en la antropología. En cierta manera, las confrontaciones académicas nacionales, por ejemplo entre lo francés y lo británico o los estadounidenses, incidieron en estas discusiones teóricas y epistémicas. La posición que aquí se asume lo etno continúa siendo un campo propicio y sugerente para el conocimiento sobre las diversidades, las variabilidades y los alter en las culturas.

Ahora bien, lo chamánico -en esta tesis se usará preferencialmente el término chamanístico- tal y como lo afirmaba Alhena Caicedo (2010), es una construcción ilustrada y occidental que ha sido mediada por el discurso antropológico. En este sentido, la voz *xaman-tungus* se convierte por su uso y tratamiento académico, en una invención antropológica *historiable*. Paulatinamente se irán haciendo las precisiones respectivas, sobre todo, para explicitar la forma en que se plantearon el problema y los objetivos de esta tesis, la cual sin ser estrictamente antropológica, puede ser tratada antropológicamente con diversidad de enfoques. Por ello, es pertinente recordar que aquí, básicamente, se está tomando una posición a partir de la construcción del episteme interdisciplinario de cultura y droga. En consecuencia, algunas de las características y los supuestos en que se enmarca, incorporan “lo culturalista, lo biólogo, lo bioético y lo espiritualista”.

Sobre estas consideraciones, se escribió un artículo en el 2003, en el que decíamos:

En los neochamanismos modernos y urbanos, existen fuentes ideológicas y filosóficas provenientes de diversas corrientes de pensamiento y prácticas culturales como las orientales, del resurgimiento de tradiciones gnósticas, espiritistas y mágico religiosas populares, de tendencias neo-cristianas y de tradiciones chamánicas raizales americanas, una de ellas precisamente la que nos ocupa, relacionada con las medicinas tradicionales de origen amazónica, como el yagé.⁹² Todo lo cual, resulta de gran interés y de posibilidades prácticas para individuos y grupos de amplia diversidad social, tanto en hombres como en mujeres, jóvenes, adultos e incluso ancianos, de diversos niveles educativos, pero en donde predomina los profesionales y estudiantes universitarios que encuentran atractivos espirituales y de sanación, de curación, de mejoramiento en general de su salud, e incluso de aumento de sus capacidades de aprendizaje. (RONDEROS, 2003, p., 95)

Y agregábamos:

En este contexto, delimitamos los neochamanismos del yagé, como una expresión particular del fenómeno sociocultural y general de los neochamanismos en Occidente. Es condición el uso del yagé. Se trata de un proceso que se origina en “territorios ancestrales y en la actualidad se ha ido afirmando en centros urbanos contemporáneos”.⁹³ En la región del Eje Cafetero tiene una trayectoria permanente y en proceso de crecimiento desde finales de la década de los 80; (Ronderos, 2001) pero con antecedentes que hemos documentado desde

⁹² También conocida en otras latitudes como ayahuasca. Especialmente en Perú, Ecuador, Brasil y Europa. El término yagé o yajé, es más usado en Colombia. Personalmente lo uso con g.

⁹³ Con este título orientamos un seminario taller en el 2003 a través del Taller Permanente Cultura y Droga de la Universidad de Caldas.

hace más de 30 años. Se trata de chamanismos provenientes y/o afincados en conocimientos ancestrales indígenas, que ofrecen igualmente una respuesta particular y sugestiva para determinados grupos de la población (p., 98)

Sobre la relación entre los neo-chamanismos, los chamanismos y la nueva era, Karina Malpika⁹⁴ coordinadora de una lista y red sobre lo que denomina *chamanismo esencial*, presenta la discusión de manera sencilla pero clara, en un escrito en el que destaca como eje central del debate, lo que denomina estaría en el origen del chamanismo ancestral: el *chamanismo esencial*. Según la autora, en él se encontraría el significado original del chamanismo ancestral en la forma de un neo-chamanismo, representado como un camino o luz espiritual en la contemporaneidad, para las diversas expresiones de los actuales neo-chamanismos. Karina presenta en su web, por cierto muy destacada y visitada por miles de personas, información privilegiadamente académica y científica, aunque también hay datos e información de poco rigor, pero esto es algo que no le resta importancia al trabajo que viene realizando. Se convierte, por tanto, en una web de obligada referencia académica, como portal de divulgación, la cual surgió en un acto creativo de experiencia espiritual, como lo relata la autora.

En el texto al que aquí hacemos referencia, Malpica presenta una descripción que contextualiza científica e interculturalmente, diferentes trabajos de autores relevantes y destacados en el tema (Eliade, Harner, Fericgla, Poveda, Mabit, Grinberg, Townsend, entre otros). Igualmente se apoya en un chamán peruano, Juan Ruiz Naupari, para tratar la discusión de manera sucinta e ilustrada, entre chamanismos, neo-chamanismos y su relación con la Nueva Era. Este es un debate abierto desde finales del siglo XX y que sigue vigente a comienzos del XXI. Es de resaltar la propuesta que ofrece Malpica para abordar esta discusión, a partir de los estudios de una antropóloga canadiense e investigadora en actividades de la Nueva Era, Joan B. Townsend, quien define el neo-chamanismo como un movimiento "que combina aspectos específicos del chamanismo tradicional, procedente de diversas sociedades alrededor del mundo, con un nuevo complejo de prácticas y

⁹⁴ A 2013 se conoce como Red Iberoamericana de Luz. Se creó el 20 de febrero de 2002 por Karina Malpika, investigadora mexicana en drogas y chamanismos. Mantiene la referencia singular de El Chamanismo.

creencias". Esta investigadora igualmente afirma que este movimiento está ejerciendo una gran influencia en la mística moderna:

Este resurgimiento tiene lugar primordialmente en un pequeño pero importante segmento de la población que experimenta una nueva espiritualidad caracterizada por su interés en sistemas religiosos no occidentales. Y resulta especialmente significativo este interés por cuanto incluye gente educada, de clase media alta, personas que ocupan posiciones desde las que pueden influir, a su vez, sobre las ideas y tendencias de su sociedad. En dicho grupo se están redefiniendo y modelando distintos sistemas de creencias que cobran apariencia de un nuevo movimiento místico... Así pues, creo que el neochamanismo y el resto del movimiento místico no constituyen una moda pasajera de una sociedad seglar y consumista, sino que suponen una tendencia importante, en potencia, capaz de cambiar radicalmente las creencias de la sociedad occidental. (TOWNSEND, 1998)

En nuestro criterio, su argumentación tiene coincidencias con el enfoque de la psicología transpersonal de Stanislav Grof; aunque su postura es vehemente y en ella evidencia fuertes críticas al consumismo de la sociedad de mercado capitalista. La autora también se apoya en el chamán peruano Juan Ruiz Naupari, a quien le da un merecido reconocimiento, como ya lo tiene en ciertos ámbitos espiritualistas neo-chamánicos, y que aporta al nodo de este contexto. Townsend (1998) afirma que:

*Lo que diferencia a unos de otros es, en primer lugar, su propósito y en segundo lugar la tradición a la que pertenecen y la formación que han recibido. Según nos ha contado Juan Ruiz Naupari, el propósito original de chamanismo era el autoconocimiento y como tal, constituye uno de los caminos más antiguos hacia el despertar del ser humano o la iluminación, como se le llama en otras doctrinas. A éste tipo de chamanismo Juan lo llama **chamanismo esencial** para diferenciarlo de los propósitos ulteriores que, al paso del tiempo, fueron adquiriendo los herederos de la tradición que se separaron cada vez más del antiguo conocimiento.*

A partir de las primeras indagaciones teóricas y de trabajo de campo realizadas en el 2000, en nuestro interés por conocer este fenómeno sociocultural, el cual, por cierto, se venía estudiando e investigando ya por más de una década en ese entonces, por científicos sociales de la antropología, la sociología y la psicología, en diversos países de Europa y

América, y denominado *neo-chamanismos*, se pudo comenzar a percibir que este fenómeno era una expresión cultural interétnica muy diversa, lo cual sugería además la presencia contemporánea de un trasfondo arcaico revitalizado, es decir, prácticas y vivencias de épocas neolíticas. Entonces se comprendió la importancia de investigar y conocer sobre la profundidad del pasado humano, como un pretérito presente, especialmente, en el eje central del deseo de vivir: la salud y la espiritualidad.

Ya desde la revisión bibliográfica hecha en aquella época, que entonces de por sí era abundante, más nuestra aproximación a la realidad empírica por medio del trabajo de campo y que se ha mantenido a lo largo de estos años, se podía evidenciar con suficiente claridad, una demanda y búsqueda de conocimiento y espiritualidad por parte de sectores “alternativos” de personas, en cierta forma, desencantadas del mundo cotidiano y de la vida actual. Eran -y siguen siendo- individuos de diversa condición social, edad y género que buscaban prácticas chamanísticas que posibilitaran, a través de los dispositivos de socialización ancestrales, como los rituales, encaminar la búsqueda hacia los orígenes de los hilos que tejen la vida, debilitados en el cotidiano del presente⁹⁵.

Hilos y sentidos de trascendencia espiritual como dijera Joseph Campbell, ante la crisis civilizatoria propiciada por la forma dominante de apropiación del desarrollo, paradójicamente científico y tecnológico, con fines estrictamente utilitaristas, impuestos culturalmente por el modelo del sistema capitalista, manifiesto en el desequilibrio ecológico y las amenazas, cada vez más registradas y verificables, sobre la Vida en el planeta, entre ella la salud humana, devenida en mercancía con valor de cambio, como se evidencia con la biotecnología expansiva en la actualidad. En últimas, la salud humana necesariamente está vinculada en profundidad a la salud integral de la existencia.

⁹⁵ Indicativo de “realidad y validez” del remedio, cuando escribíamos en Septiembre la Tesis en Sevilla, la publicación de RESTREPO J. Darío. 2013. *Experiencias Medicinales con el yagé. Verdaderos y asombrosos casos de curación con la planta sagrada de la selva amazónica*. Edit. Intermedio. Bogotá. Septiembre.

En el 2003 se publicó un artículo en el que se hacía precisiones pertinentes a las ideas que se han venido desarrollando. Allí se manifestaba que:

Vivimos en un mundo saturado de información y ritmos de actividades aceleradas, de competencias abrumadoras con manifestaciones de violencias, de valoraciones extremas respecto al éxito y los escenarios del performance de la apariencia de jerarquías y status, especialmente reforzados por y para círculos cada vez más cerrados y exclusivos, en donde se diluyen las identidades y los territorios estructurales para amplios sectores de población informada y educada. Ahora se respira y vivencia un ambiente cercado y cada vez más agresivo, para muchísimos dramático y tensionante⁹⁶, que limita la libertad e impide en la vida la posibilidad de experiencia de lo que denominara Aristóteles, el sentido y objetivo de la sociedad humana: la felicidad. De alguna forma hay un ambiente cada día más “asfixiado” en lo espiritual, en lo ideológico y por supuesto en los nichos y ecosistemas de vida en el planeta.

Las religiones dominantes para determinados sectores de población no son suficientes, ni satisfactorias en la dimensión espiritual en esta sociedad. Sus históricas formas de dominación, la simbología ornamental y monumental, el tipo de estructuras administrativas y de jerarquías en contraste con el mensaje de pobreza y amor evangélico de Jesucristo, las han convertidos en formas sociales de religiosidad aparentes, en cierto sentido “huecas”. Por supuesto que rígidas, distantes espiritualmente a la vida humana. De esta manera, caso la religión y la Iglesia Católica se han fortalecido como estructuras sociales imbricadas y mimetizadoras de los centros de poder político, económico y militar. De otro lado, los conocimientos científicos en parte la han debilitado. Esto ocurre para las grandes religiones (pero con mayor impacto sociocultural en la Católica) en lo relativo a creencias del más allá y de la salvación, llevando a un momento crítico, la historia misma de la fe religiosa. En este fenómeno existe un quiebre estructural en la cultura relacionada a la espiritualidad humana y divina. Su mayor indicador reside, precisamente en la ausencia cada vez mayor de reales vocaciones sacerdotales. Así, la estructura administrativa y jerárquica de la Iglesia Católica, progresivamente pareciera caer en personas que encuentran en tales estructuras, lugares privilegiados de expresión social y personal, de status y jerarquía, antes que en convencidos pastores evangelizadores. La distancia cotidiana con los feligreses se ha aumentado, no obstante los avances tecnológicos y el uso de medios amplios de comunicación a través de la radio, la TV, el internet y los medios interactivos, todo lo cual sin duda, se han convertido en un medio eficaz para minimizar el impacto del fenómeno. (RONDEROS, 2003)

Por los años de los seminarios del doctorado en algunos de los apartes sobre la crisis civilizatoria argumentaba Moreno (1997)

El segundo pilar de los modelos de modernidad lo constituye la creencia en que el avance de esta tenía que producir, irremisiblemente, el avance de la racionalización, un creciente reinado de la razón, cada vez más libre de irracionalismos, de falsas percepciones de la realidad y de fantasmas metafísicos o religiosos. El desencantamiento del mundo, el

⁹⁶ El sentido es el de “estresante”.

ateísmo, o, en cualquier caso, la profundización en el proceso de secularización, harían de la sociedad moderna una realidad desacralizada, regida solamente por la lógica racionalista (p.3)

Con referencia a lo anterior, y para abordar tan complejos temas, vienen a la memoria las palabras de Wrigt Mills, al expresar que el científico social tiene la necesidad intelectual de abrir caminos con imaginación sociológica y, en tal sentido, plantearse los problemas de otra forma, a veces por fuera de los cánones rigurosos de la sistematicidad de la ciencia y las grandes teorías. Por consiguiente, vale la pena recordar al clarividente sociólogo en sus análisis:

La imaginación sociológica permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos. El primer fruto de esa imaginación es la idea de que el individuo sólo puede comprender su propia experiencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época. También nos permite captar la historia y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad, ésa es su tarea y su promesa y es la señal de todo lo mejor de los estudios contemporáneos sobre el hombre y la sociedad. Es la capacidad de pasar de una perspectiva a otra, de las transformaciones más impersonales y remotas a las características más íntimas del yo humano, y de ver las relaciones entre ambas cosas. Los hombres, por medio de la imaginación sociológica, adquieren un modo nuevo de pensar, experimentan un trastrueque de valores; en una palabra, por su reflexión y su sensibilidad comprenden el sentido cultural de las ciencias sociales (MILLS, 1977, p.25)

En este escenario globalizador, con sus expresiones locales, los neo-chamanismos representan un fenómeno cultural que mantiene y recrea formas, que re-significa valoraciones y símbolos vigentes, provenientes de las ancestralidades culturales. En parte, es funcional al sistema, pero también genera contradicciones. Estas se pueden evidenciar en las identidades de colectivos que crean vínculos con lugares y tiempos diferentes; por ejemplo, lo Maya, lo Celta. Desde luego que parte del fenómeno hay que relacionarlo con los desarrollos tecnológicos, en especial la informática y la posibilidad de acceso a información antes inaccesible; pero, a la vez, esta realidad tecnológica vinculada necesariamente al capitalismo, por medio de las mercancías de símbolos objeto de consumo. Es así como algunas re-significaciones de pasados culturales dan origen a creaciones contemporáneas, y se convierten en modas, en imitaciones.

Independientemente de las características que se le quieran adscribir o clasificar, los neo-chamanismos, con sus diversas formas de expresión, caracterizadas desde cualquier perspectiva, sea académica, ilustrada, religiosa, política, fundamentalista o cualquier otra, es una realidad que ha trascendido naciones y ha sido globalizada. Lo que llama la atención es que su expresión en el individuo que asume alguna práctica productiva o de consumo, pareciera provocar un profundo sentido de lo ecológico y de una forma de espiritualidad “natural”, en el sentido de sacralización de la naturaleza, lo que se traduce finalmente en conductas y posiciones ideológicas, algunas de clara posición política.

La investigación sobre este fenómeno y lo que pueden aportar las disciplinas sociales y las llamadas ciencias naturales, y en nuestro caso como investigador y académico, permite conocer de otra manera, el sentir de quienes participan en estas diversas formas de expresión cultural. Según los colectivos que se conforman, algunos se autodefinen como chamanismos ancestrales, indígenas o nativos. Otros le dan el carácter de *chamanismo de la luz* o *chamanismo esencial*. Algunos observadores críticos podrían caracterizarlos como chamanismos mestizos. De igual forma, tampoco faltan las clasificaciones de neo-chamanismo turístico y consumista. Aquellos que han logrado un alto grado de cohesión, han encontrado en la web un medio para darse relevancia y expresar su existencia, mantener discusiones e intercambiar abundante información.

Si se mirara desde una lógica racional y científica, en el marco de la sociología, quizá estas búsquedas iniciadas a partir del desencantamiento del estilo de vida urbana, podría plantearse en términos de una necesaria búsqueda “imaginativa”, aunque, a nuestro juicio, en cuanto algo más propio al ser humano, la llamaría *creativa*, como lo hizo en su obra Wright Mills (1977):

En suma, a esto se debe que los hombres esperen ahora captar, por medio de la imaginación sociológica, lo que está ocurriendo en el mundo y comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones la biografía y de la historia dentro de la sociedad. En gran parte, la conciencia que de sí mismo tiene el hombre contemporáneo como de un extraño por lo menos, si no como de un extranjero permanente, descansa sobre

la comprensión absoluta de la relatividad social y del poder transformador de la historia. La imaginación sociológica es la forma más fértil de esta conciencia de sí mismo. Por su uso, hombres cuyas mentalidades sólo han recorrido una serie de órbitas limitadas, con frecuencia llegan a tener la sensación de despertar en una casa con la cual sólo habían supuesto estar familiarizados. Correcta o incorrectamente, llegan a creer con frecuencia que ahora pueden proporcionarse a sí mismos recapitulaciones adecuadas, estimaciones coherentes, orientaciones amplias. Antiguas decisiones, que en otro tiempo parecían sólidas, les parecen ahora productos de mentalidades inexplicablemente oscuras. Vuelve a adquirir agudeza su capacidad de asombrarse. Adquieren un modo nuevo de pensar, experimentan un trastrueque de valores; en una palabra, por su reflexión y su sensibilidad comprenden el sentido cultural de las ciencias sociales... (p.27)

Y luego agrega:

El nuestro es un tiempo de malestar e indiferencia, pero aún no formulados de manera que permitan el trabajo de la razón y el juego de la sensibilidad. En lugar de inquietudes – definidas en relación con valores y amenazas-, hay con frecuencia la calamidad de un malestar vago; en vez de problemas explícitos, muchas veces hay sólo el desalentado sentimiento de que nada marcha bien. No se ha dicho cuáles son los valores amenazados ni qué es lo que los amenaza; en suma, no han sido llevados al punto de decisión. Mucho menos han sido formulados como problemas de la ciencia social. (p. 31)

Lo cierto es que en los individuos que participan o se adscriben a tales expresiones culturales, con una intención definida o sin ella, a veces de forma fortuita y casual, en ocasiones accidental o circunstancial, otras por curiosidad o con la más variada diversidad de motivos, incluso en ocasiones de manera fácil o difícil, con persistencia o no, la experiencia en un ritual, sea cual sea el camino para haber llegado a ella, no pasa desapercibida para la persona que sin ser indígena asiste a este evento; pues además les queda el recuerdo de haber tenido una vivencia exótica y diferente; el recuerdo de una “extraña aventura” La aventura del viaje creativo de una melodía hacia el sí mismo, en su interacción y en sus intervalos más que en la definición de la nota.

CAPÍTULO III

3. UNA NECESARIA CONTEXTUALIZACIÓN INTERDISCIPLINARIA SOBRE LA ETNOMEDICINA DEL YAGÉ

En este capítulo se realiza una descripción interdisciplinaria y etnofarmacognósica del yagé como remedio y etnomedicina, dado que en esta tesis representa el vehículo mediador interétnico. Además se articula con el capítulo precedente y el siguiente para conformar así el marco teórico y epistémico de la tesis.

Aquí se hará énfasis en el conocimiento etnobotánico, farmacológico y semántico de las plantas con las que se prepara el remedio, a fin de disponer de información suficiente para realizar una adecuada interpretación de las características, cualidades, modos de usos y preparación de la EMYA, tanto en el universo indígena como en los ambientes urbano-rurales de nuestras sociedades. En coherencia con el objeto de la tesis, serán relevantes las referencias fenomenológicas a las distintas fuentes de información recurridas en el proceso, en vistas a ilustrar y enriquecer etnográficamente el trabajo. De otro lado, se abordará una discusión a partir de algunos hechos y determinados casos que, en el contexto colombiano y fuera del país, han generado debates sobre los riesgos implicados en esta medicina, en especial, cuando se la consume en ambientes muy distintos a los de su origen, como aquellos propiciados por las dinámicas interétnicas que incluyen la presencia de blancos o mestizos occidentales en zonas urbanas.

Este capítulo se basa en datos provenientes de fuentes secundarias, incluidos los desarrollos conceptuales que se fueron construyendo en las diferentes fases de la investigación, así como informaciones primarias obtenidas en el trabajo de campo. Igualmente se describe la ruta interétnica “de viaje” de la medicina, desde el alto y bajo Putumayo hasta la región urbano-rural del Eje Cafetero.

Para empezar, las reflexiones del psicólogo israelita y profesor de la universidad Hebrea de Jerusalem, Benny Shanon (2008), investigador que, entre otros aspectos, aborda el interés de la ciencia sobre el yagé (ayahuasca), son adecuadas para la perspectiva de esta tesis:

Las diferentes disciplinas que estudian la ayahuasca. La mayoría de las investigaciones sobre ayahuasca encuadran en dos categorías. La primera de las ciencias naturales, botánica, etnobotánica, farmacología, bioquímica o fisiología del cerebro. Una segunda categoría la de las ciencias sociales, en especial la antropología. Las disciplinas de la primera categoría determinan características de las plantas con las cuales la ayahuasca es preparada, analizan sus principios activos químicos, descubren sus bases farmacológicas que tienen y los efectos fisiológicos que ellos producen en los seres humanos. Parece que los científicos han descubierto las bases bastante definitivas de esto (Ver Schultes 1972, 1982. Para una revisión más reciente Ott 1994). Los antropólogos estudian a su vez como es usada la ayahuasca en varios grupos y sociedades. Ellos registran los rituales-religiosos y curativo- en que la bebida es consumida y el comportamiento de las personas que participan. Ellos estudian como la ayahuasca en sus rituales se relacionan y tiene diversas facetas en culturas próximas, sus estructuras sociales, mitologías, música, creencias religiosas, arte y artesanía (ver por ejemplo Dobkin de Rio 1972, Reichel-Dolmatoff 1975, 1978; Langdon 1979, 1992, Luna 1986 y también número especial de América indígena 1986. Para una bibliografía más amplia ver Luna, 1986). Para mí son importantes estos tipos de investigación pero quedan preguntas. Ambas ven la ayahuasca de lado de afuera, por así decir. Pero la ayahuasca es intrigante, despierta curiosidad, a causa de las experiencias extraordinarias que tienen las personas. Claramente ellas son psicológicas. Las ciencias naturales nos informan de la composición de las cosas del lado de afuera también. Usualmente los antropólogos describen como las personas de un grupo social o étnico dado (Por regla general distinto al que pertenecen), usan la bebida. Se centran no en el contexto del consumo, más lo que pueden decir sobre la experiencia es bastante limitado.

Sin duda la ayahuasca no sería conocida en occidente sino hubiese sido por las experiencias directas de los botánicos y los antropólogos. Entretanto, una vez descubierta, las experiencias que se han presentado ha sido por botánicos y antropólogos. Como he afirmado antes, lo especial en la ayahuasca es las experiencias extraordinarias que genera. (p.3)

Comparto con el autor que es justamente el misterio y la diversidad de esta experiencia cognitiva, es decir lo que está en el profundo camino de la mente y el ser humano, que se manifiesta en un marco ritual como el tradicional y ancestral legado amazónico, en el que el experimentador o el habituado consumidor de esta medicina logra sentir una especial conexión vital y trascendental, a veces incluso como un estado de gracia y salud, logrado a partir de una experiencia difícil y en ocasiones traumática, lo que ha generado gran interés y atracción por conocer más sobre esta medicina.

Este interés se ha hecho manifiesto en los eventos académicos y científicos en los que el yagé ha sido el centro de atracción, los que, por cierto han sido numerosos y muy diversos. En ellos se han presentado con seguridad miles de trabajos de investigación y experiencias, sustentados en una diversidad disciplinaria que ha permitido establecer puentes entre la ciencia occidental y la ciencia de las culturas ancestrales. Algunos de ellos se han realizado en países como Brasil, Perú, Colombia, Ecuador, México, Estados Unidos, España, Suiza, entre otros.

3.1. Una referencia obligada y una crítica *interetnobiaética*⁹⁷

De entrada, no se puede soslayar el debate y las contradicciones entre las medicinas alopáticas y ancestrales. Una de ellas se pone de manifiesto cuando ocurren sucesos lamentables, como aquellos en los que se presentan muertes de personas que han asistido a las ceremonias. De inmediato, es noticia. El contraste es notable cuando se trata de muertes ocasionadas por los efectos de fármacos medicados, pues no resulta ya tan distinguible en los medios noticiosos, a menos que haya sido un suceso con amplio impacto negativo que implique víctimas en grupos poblacionales. En cambio, el otro tipo de “noticias” que abordan la eficacia o no del *Remedio* desde el punto vista científico, las investigaciones así como los eventos académicos realizados, no resultan tan destacadas y apenas si se menciona en los medios.

Otro aspecto que genera conflictos es la demanda creciente que ha tenido esta medicina en el mundo urbano y que ha provocado toda una serie de debates, puntualmente, cuando el yagé llega a países en los que es considerado un psicoactivo ilícito o extraño, exótico al mundo médico, a consecuencia de las dinámicas propias del ritual y las interpretaciones éticas o estéticas que se hacen de las conductas que se ven o se perciben

⁹⁷ Neologismo que se usará puntualmente en este acápite para referirnos a los conflictos sociopolíticos asociados a las construcciones éticas colonialistas y neocolonialistas que emergen en el marco de las diversidades étnicas. Nos tomamos autónomamente este permiso siguiendo el camino de los acuñadores postmodernos de conceptos. Pero aceptamos discusiones y disquisiciones.

en el mismo ritual, sobre todo desde las lógicas oficiales como la policía, pues se han presentado casos que han estimulado algunos debates en España⁹⁸.

En el instante mismo en que un caso de estos o similares llega a los medios masivos, el *remedio* y el ritual quedan en el “ojo del huracán”. Los casos de muertes, que son los más sonados, resultan cuantitativamente mínimos respecto aquellos causados por otras drogas legales o ilegales. Con esto no se le quiere restar gravedad a este tipo de situaciones, en las que se dan intoxicaciones letales por bebidas alcohólicas, tranquilizantes, cocaína, drogas sintéticas, heroína, entre otras. Durante el tiempo de esta investigación, un poco más de diez años si se tienen en cuenta los antecedentes, en Colombia se presentaron cuatro casos de muertes ocurridas en ceremoniales realizados en Bogotá, Bucaramanga y Mocoa en el Putumayo⁹⁹, de los que se haya tenido conocimiento.

En relación a un caso ocurrido en el 2008, algunos taitas hicieron público un pronunciamiento por correo electrónico, el cual da elementos y criterios de análisis para apreciar el fenómeno que se ha venido describiendo:

*Date: Wed, 5 Mar 2008 19:01:09 -0500*¹⁰⁰

⁹⁸ En el ABC de Madrid, enero 6 de 2008, se publicó una nota que decía: “[Viajes astrales y orgías a 30 euros](http://www.abc.es/20090106/madrid-madrid/viajes-astrales-orgias-euros-200901060406.html)”. *La Policía ha desmantelado una organización que se dedicaba, en un chalé de Las Rozas, a organizar fines de semana en los que grupos de 30 personas pagaban por tomar yajé, una droga muy peligrosa que vendían como bebedizo mágico.* De lo que sabemos por fuentes bastante confiables, quienes fueron judicializados salieron libres. Pero el “follón” fue grande. Uno de los comentarios al momento de la noticia: “1. *Vacaciones legales* | 06/Jan/2009 | 22:56:43h *Pues si había médicos y gente informada disfrutando del viaje, no creo que sea tan peligroso como dicen. A ver si inventan de una vez una droga que no cree adicción, ni perjudique (por lo tanto no sería ilegal) para disfrutar de unas profundas vacaciones oyendo olores, tocando y saboreando sonidos y cosas que no se puedan ni imaginar. Eso sí, todo legal*” Recuperado de: <http://www.abc.es/20090106/madrid-madrid/viajes-astrales-orgias-euros-200901060406.html> (En la CUV de la fecha en que se registra, ya no está visible el comentario) (CUV: 08/05/14)

⁹⁹ El más reciente y sonado caso, fue el de un joven británico Henry Miller, de 19 años, ocurrido según información de medios, el 20 de abril de 2014 en Mocoa, capital de Putumayo. ¿Qué arrojarán las investigaciones? ¿Cómo será la intervención en el proceso judicial de los británicos? ¿Qué impacto podrá tener en las comunidades indígenas? En lo humano, la muerte del joven, es irreparable. Con seguridad quedarán lecciones, incluso para los taitas involucrados directamente o no y sus comunidades. También para la comunidad académica. La noticia puede consultarse en: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/muere-joven-britanico-tras-rito-de-vage-putumayo-articulo-489313> (CUV 05/05/14)

¹⁰⁰ Omitimos el listado de nombres a quien fue enviado este correo. El remitente lo dejamos pero no tenemos información si es un correo activo.

From: edwin.bonelo@gmail.com

**PRONUNCIAMIENTO DE TAITAS DEL PUTUMAYO SOBRE EL YAGE COMO RITUAL DE
MEDICINA TRADICIONAL INDIGENA EN BOGOTA**

En relación con lo sucedido el pasado sábado 23 de febrero en la casa del Taita Rúber Garreta Chindoy y según el rumbo que han tomado los acontecimientos los taitas Víctor Jacanamijoy, (Inga), Florentino Agreda Chindoy (Kamentsa), Oscar Mojomboy, (Inga), Nelson Díaz Queta (Kofán), reunidos el 27 de febrero de 2008 en Bogotá, nos permitimos informar a la opinión pública lo siguiente:-

- 1. Que respaldamos firmemente al taita Garreta Chindoy en sus actuaciones como médico tradicional indígena, descendiente de ancestros conocedores de la naturaleza y de sus medicinas;*
- 2. Que exigimos respeto por parte del Estado colombiano, así como de los medios de comunicación, para con nuestra cultura indígena que hoy día aún se conserva, a pesar del genocidio a que hemos sido sometidos históricamente;*
- 3. Que los medios de comunicación implicados en la tarea de difamación y descrédito, deben dar lugar a réplicas por parte de quienes consideramos que esta situación pone en peligro nuestra condición de médicos tradicionales, que manejamos el yagé, de acuerdo al marco legal que nos brinda la Constitución Política de 1991*
- 4. Que el yagé no produce efectos tóxicos ni contrarios al ser humano, por lo cual vemos con bastante preocupación las expresiones injuriosas con que se han venido tratando nuestras culturas;*
- 5. Que convocamos a quienes se han beneficiado en su salud a través del yagé para que se pronuncien con sus testimonios de vida y den fe de nuestra labor como médicos tradicionales indígenas;*
- 6. Que en adelante nos seguiremos reuniendo con el fin de analizar y discutir cuales van a ser las medidas a tomar por nuestra parte, para que el ser indígena sea respetado con la dignidad que nos merecemos como seres humanos hijos de Dios.*

Víctor Jacanamijoy Jajoy

18.112.122

Oscar Mojomboy

8.101.698

(Comunicación personal)

Florentino Agreda Chindoy

97.470.583

Nelson Díaz Queta

18.155.937

Se han dado, igualmente, otras situaciones en las que ha habido detenciones colectivas o individuales de asistentes a ceremonias, de personas que transportan el yagé e incluso, cuando las autoridades han calificado la bebida como un *estupefaciente* -el caso ilustrado anteriormente- del taita bajo la acusación de traficante de drogas.

En el caso mencionado del joven británico, al convertirse los hechos en noticia han sido *magnificados* ampliamente en prensa y medios nacionales e internacionales, hasta el

punto de incluso tergiversar la información¹⁰¹. Llama la atención e incluso podría ser objeto de investigación y análisis, la forma en que se hace tal *magnificación noticiosa* del hecho y la información divulgada –hay que aclarar que no se pretende restarle gravedad a los hechos-, lo que deja entrever la falta de preocupación y conciencia crítica en los medios, en especial, a la hora de abordar el tema intercultural de las medicinas ancestrales y su relación con las alopáticas con información objetiva. Esto es una condición mínima para abrir los diálogos interculturales en vistas a concertar protocolos en el marco de la diversidad, la relación con la salud pública y el derecho fundamental a ella en Colombia.

Lo usual en este tipo de eventos, es que se culpabiliza al **remedio como la causa** y al **taita como el victimario**, con lo cual se contribuye a expandir discursos racistas que tienen su carga histórica y detrás de los cuales se esconden, hasta cierto punto, intereses políticos y económicos, y de esta forma se legitiman concepciones colonialistas que obstaculizan los diálogos interétnicos desde la diversidad y la multiculturalidad. En tal forma de divulgación por los medios masivos, es común observar la ausencia de una fundamentación científica. Por ejemplo, expresar que el yagé es un veneno, es algo que carece totalmente de rigor informativo; puesto que, la evidencia científica desde los campos de la toxicología, la química o la farmacología, prueban lo contrario. Es decir, la bebida del yagé tiene un *margen de seguridad* conocido y por tanto sería prácticamente imposible para el ser humano tomarse una dosis letal¹⁰².

Esta información podría complementarse desde la antropología, explicitando la función reguladora que cumple el *remedio* en las costumbres de los pueblos yageceros, así como los logros terapéuticos alcanzados. Además, en su complejidad cultural ha sido una

¹⁰¹ Al escribir la frase “Muerte joven británico ceremonia de yagé” aparecieron 166.000 resultados en 0.39 segs. La información tergiversada aparece en un diario australiano: <http://www.heraldsun.com.au/news/breaking-news/colombian-shaman-has-no-remorse-for-death/story-fni0xqll-1226902945818> (CUV 07 05 14)

¹⁰² “La Dra. Mirta Costas en Brasil señaló en sus estudios que la dosis habitual de ayahuasca en una sesión es 50 veces por debajo de la dosis necesaria para DL50 (dosis letal para la mitad de animales de laboratorio intoxicados intencionalmente). En vista de la amargura extrema del brebaje y la cantidad enorme que habría que ingerir, es completamente imposible la intoxicación voluntaria del ser humano y de hecho la literatura científica no reporta ni un solo caso”. (MABIT, 2012, p.2)

medicina eficaz para individuos y colectivos humanos en sociedades contemporáneas occidentalizadas, tal como se lo ha sostenido en esta tesis pero sin agotar todavía todos los recursos para ello.

Recapitulando, en las situaciones en que se hace este manejo de la información, como se ha venido mostrando, el Remedio termina en un lugar “movedizo” de tránsitos interétnicos y etnohistóricos, en fronteras doctrinarias entre el bien y el mal, predominando la *información poco informada* en la mayoría de medios de comunicación. Para estos, esta debería ser, como mínimo, la oportunidad de dar relevancia a los trabajos científicos multidisciplinarios, como por ejemplo la incorporada en esta Tesis, aun cuando muchas otras fuentes no fueron referenciadas, si bien consultadas en este proceso. Igualmente se debería divulgar de una manera más objetiva y respetuosa, la visión de los mismos médicos indígenas, sus logros en la organización de médicos yageceros y los principios éticos de esta medicina.

Por otra parte y desde otra perspectiva, quizás resultaría útil para evitar la desinformación en torno al yagé y además propiciar un mejor conocimiento de él, abogar por la declaración de esta medicina como patrimonio cultural, tal y como lo hizo el Perú, país en el que se dio este gran logro. Aunque hoy en día las propuestas alrededor de la institucionalización de la etnomedicina del yagé, se encuentran en un álgido debate.

Al respecto, anota el director del portal web, más destacado en Colombia, *Visión Chamánica*¹⁰³.

Pero, más allá de reconocer a la medicina tradicional indígena, y la satisfacción de su derecho al ejercicio de una práctica cultural propia; asimismo, la utilización de dicha medicina y de sus recursos entre el conjunto de la población rebasa su consideración como un problema exclusivamente étnico. En los niveles actuales de difusión, esta cuestión no tiene que ver solamente con las autonomías indígenas, sino con las orientaciones y políticas de la Salud Pública. Por eso, un enfoque adecuado debe estar dentro de la temática de las diferentes terapéuticas a las que accede el conjunto de la población, y no como si, unas terapéuticas fuesen para un pueblo y otras para otro.

Lo peor, y más retardatorio, es la segregación del mundo indígena, y considerar que sus prácticas médicas no pueden salir del espacio geográfico de sus comunidades; esta es la peor interpretación de la multiculturalidad, o mejor, su negación, y una pérdida para la riqueza cultural de nuestra nación. Un enfoque multicultural de la medicina, y no

¹⁰³ <http://www.visionchamanica.com/> (CUV 05/05/14)

exclusivamente étnico o político, permitirá poner la cuestión en términos de posibilidad de aproximación y entendimiento entre las terapéuticas, y no en términos políticos de derechos de las culturas, aunque sean legítimas las reclamaciones de cada cultura a su existencia y derechos. (DIAZ, 2011, p.312)

Lo anterior permite situar esta medicina tradicional en el marco de un debate actual y contemporáneo, un conflicto interétnico en el que se mueven y existen diversos intereses y concepciones, y respecto al cual no se puede ser ajeno, en aras de situarlo en el marco de lo que aquí se ha denominado una **crítica interetnobiética**.

3.2. Etnobotánica y farmacología del yagé. Definiciones y precisiones ¿yagé o ayahuasca?

En este aparte se realiza una aproximación interdisciplinaria desde *una perspectiva cultural*¹⁰⁴, con vistas a elaborar precisiones semánticas, botánicas y etnobotánicas, sobre los componentes químicos y las acciones farmacológicas de la bebida del yagé o ayahuasca, teniendo en cuenta para ello, el contexto histórico de su descubrimiento para la ciencia occidental, así como los resultados del ejercicio investigativo que se ha estado desarrollando.

Aquí se hará, por tanto, una descripción e interpretación de la etnomedicina del yagé, alrededor de la cual se estructuró etnohistóricamente un ritual chamánico diverso de acuerdo a cada contexto sociocultural. En este caso, dicho ritual constituye el núcleo de socialización para comprender e interpretar un tipo de dinámica interétnica específica, entre una tradición de conocimiento chamanístico –con sus sabedores originarios de las culturas indígenas del Putumayo, quienes han transmitido y compartido su saber con neochamanes- y otra de carácter urbano-rural –con colectivos de usuarios provenientes

¹⁰⁴ ¿Acaso en el campo de la ciencia, cada disciplina históricamente en su desarrollo ha construido su propia “cultura”? ¿Acaso esto no ha sido una limitación para avanzar en el trabajo interdisciplinario? El caso de la investigación interdisciplinaria y monodisciplinaria sobre el yagé o ayahuasca, podría ser un “campo” sugerente para otra Tesis doctoral.

de Manizales y el eje cafetero, quienes aprenden y se apropian el saber compartido por los taitas-.

En este orden de ideas, surgen algunos interrogantes, que quedarán abiertos por no ser parte del problema y el objetivo de esta investigación. Por ejemplo, ¿cuáles son las plantas que dieron origen a la medicina del yagé? ¿Exactamente qué pueblos o etnias fueron los que “descubrieron” el remedio y cómo aprendieron a prepararlo? ¿Cómo fue adaptada la medicina a diferentes contextos culturales? ¿Por qué se convirtió progresivamente este remedio, en el *Gran Remedio Amazónico*, en una medicina que hoy se conoce en casi todo el mundo y que ya se pueden contar por decenas de miles las personas de múltiples nacionalidades que han participado en rituales y tomado el *sagrado remedio*¹⁰⁵?

Conviene ahora compartir una reflexión ampliamente difundida en medios académicos, que hizo el antropólogo Jeremy Narby en su trabajo con los Asháninka¹⁰⁶ y que describe así:

La primera vez que un hombre asháninka me dijo que las propiedades medicinales de las plantas se aprende absorbiendo una mixtura alucinógena, creí que se trataba de una broma...<<es bebiendo ayahuasca que uno aprende estas cosas>>” (NARBY J. 1997:19)...El principal enigma que encontré en el curso de mi investigación sobre la ecología de los Asháninka fue, pues, el siguiente: esta gente extraordinariamente práctica, que vive casi en autarquía en el bosque amazónico y que responde habitualmente con franqueza a mis preguntas, afirma que su destacado saber botánico proviene de alucinaciones inducidas por ciertas plantas. ¿Cómo esto puede ser posible? ...Esta cuestión era tanto más intrigante cuando que los conocimientos de los pueblos indígenas de la Amazonía no habían cesado de asombrar a los etnobotánicos - como lo ilustra el Ejemplo de la composición química de la ayahuasca. En efecto, esta mixtura alucinógena, conocida sin duda desde hace milenios, es una combinación de dos plantas. La primera contiene una hormona que el cerebro humano produce naturalmente, la dimetil triptamina, que, sin embargo, es inactiva por vía oral,

¹⁰⁵ La estimación que hacemos es resultado del trabajo de observación directa e investigación tanto de campo como de revisión de fuentes, realizado desde el 2000. Hasta antes de finalizar la tesis, se había hecho un registro de europeos: alemanes, portugueses, franceses, holandeses, suecos, noruegos, finlandeses, suizos, españoles, italianos, belgas; igualmente de Norteamérica: estadounidenses y canadienses; así como también latinoamericanos, prácticamente de todo los países, desde mexicanos hasta argentinos; de medio oriente: israelitas y turcos; y de oriente: japoneses y nepaleses. El término *gran remedio* o *sagrado elemental*, es una expresión que han adoptado del mundo indígena, los neo-chamanes en Manizales para referirse al yagé.

¹⁰⁶ “El pueblo **asháninka** o **asháninka** es una etnia amazónica perteneciente a la familia lingüística arawak, llamados en épocas anteriores como *antis*, *chunchos*, *chascosos*, *campas*, *thampas*, *komparias*, *kuruparias* y *campitis*, los *asháninkas* han sido tradicionalmente más conocidos como *campas*” (Wikipedia, “Asháninka”, 2014).

puesto que esta inhibida por una enzima del aparato digestivo, la monoamina oxidasa. Ahora bien, la segunda planta de la mixtura contiene precisamente las sustancias que protegen la hormona del asalto de la enzima. Esto ha hecho decir a Richard Evans Schultes, el etnobotánico más renombrado del siglo XX: <<Uno se pregunta cómo pueblos de sociedades primitivas, sin conocimiento de química ni de psicología, han logrado encontrar una solución a la activación de un alcaloide vía inhibidor de monoamina oxidasa. ¿Por pura experimentación? Tal vez no. Los Ejemplos son demasiados numerosos y podrían aún ser más con investigaciones suplementarias>> (p. 19)

Así resume Narby de manera muy clara y precisa, el tipo de plantas involucradas en la preparación, al igual que lo que potencializa la interacción de dichas plantas en los seres humanos; por otro lado, también describe y relaciona el pensamiento nativo con la información y descripción científica, con el fin de plantear una hipótesis, que difícilmente podría comprobarse en términos científicos. Sin embargo, las narrativas mitopoyéticas que se transmiten y se vivencian en el ritual terminan por compartirse, tanto para los pueblos yagaceros amazónicos como para los individuos y colectivos occidentales que entran en contacto con la bebida y de alguna manera, en un marco “propiospectivo” -muy de lo occidental- como lo planteaba Ward H. Goodenough (1975), pero contextualizado en dinámicas interétnicas.

La bibliografía sobre el yagé en términos de “enteógeno” es extensa y amplia¹⁰⁷. Cada año aparecen decenas de libros nuevos que versan sobre esta medicina, a la par que se inician y terminan trabajos de grado, tesis de postgrado y doctorales en diferentes países.

*A principio de los años sesenta se produjo una oleada de abusos en la ingestión de las llamadas drogas “alucinógenas” o “psiquedélicas”, que en general fue observada con desconfianza y relacionada con las actividades de grupos delincuentes o subversivos. Fuera de la jerga de varias subculturas, no existía una terminología adecuada para esta clase de drogas...Comúnmente, por Ejemplo, nos referimos a la alteración de las percepciones sensoriales como una “alucinación”, y de ahí que la droga que ocasionaba tal cambio viniese a ser conocida como un “alucinógeno”...En vista de lo anterior queremos sugerir un vocablo nuevo, que podrá resultar apropiado para referirse a las drogas cuya ingestión altera la mente y provoca estados de posesión extática y chamánica. En griego, **entheos** significa*

107 Enteógeno. Este concepto fue acuñado por G. Wasson y sus colaboradores, J. Ott, C. Ruck y J. Bigwood y D. Staples en 1979 y se ha difundido ampliamente en los medios académicos de la química, la botánica, la historia y la antropología, para clasificar las drogas que producen éxtasis y posesión chamánica al modificarse la conciencia. Proviene de la raíz griega entheos: <<dios [theos] dentro>> y gen <<devenir>> Este concepto aparece por primera vez en *Journal of Psychedelic Drugs*. Vol.II nums. 1 y 2, enero-junio de 1979 (WASSON, HOFMANN y RUCK, 1995, p. 8).

*literalmente “dios (theos) adentro”, y es una palabra que se utilizaba para describir el estado que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados al través de la ingestión de las sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz **gen-**, que anota la acción de devenir, esta palabra, compone el término que estamos proponiendo: **enteógeno**. (WASSON, HOFMANN y RUCK, 1995, p.231-235)*

Baste, como muestra, que solamente en el 2013¹⁰⁸ ya se han publicado varios libros producto de investigaciones. Y qué decir de la cantidad, calidad y diversidad de webs dedicadas al tema¹⁰⁹. Son cientos las listas a las cuales están vinculados miles de personas de distintos países, lo cual ilustra la vigencia e importancia cultural del fenómeno aquí estudiado.

Ahora bien, Williams Bourroughs (1971) describe de la siguiente forma su primera experiencia con la bebida del yagé, en un lugar cerca a Mocoa, en una sesión dirigida por un brujo indio no identificado por el autor, la cual le fue coordinada por un alemán propietario de una finca en esa época:

Dos minutos después me invadió una oleada de vértigos y la choza empezó a dar vueltas. Era como dormirse con éter y cuando uno está muy borracho se acuesta y la cama da vueltas. Vi luces azules frente a los ojos. La choza cobró un aspecto arcaico del lejano Pacífico con cabezas de las islas orientales talladas en los postes que sostenían la choza. El ayudante estaba afuera, oculto, con la intención evidente de matarme. De pronto me cogieron unas nauseas violentas y corrí hacia la puerta golpeándome en el hombro contra la jamba de la puerta. Sentí el golpe pero no el dolor. Apenas podía caminar. No tenía ninguna coordinación. Los pies eran como bloques de madera. Vomité con violencia apoyándome en un hombro. Y caí al suelo en una desamparada desdicha. Me sentía tan embotado como si estuviera cubierto con capas de algodón, me esforzaba por salir de ese embotamiento de

¹⁰⁸ LABATE B. & BOUSO J.C. *Ayahuasca y salud*. Colección Liebre de marzo. Ed. Barcelona. “Reúne múltiples enfoques de ciencias humanas, biomédicas y de relatos de usuarios para abordar concepciones indígenas, mestizas y occidentales sobre salud, enfermedad y cura relacionada con el consumo de ayahuasca, así como un proceso de hibridación de estos saberes y prácticas”.

¹⁰⁹ En Colombia el portal web más destacado por su rigor y seriedad académica, con consultas anuales que se acercan a las 100 mil personas, la dirige el sociólogo Ricardo Díaz M, ya mencionada con anterioridad. De igual forma, la revista virtual “Yagé terapéutico” que llevaba a noviembre de 2013, 138 ediciones. Durante la escritura de la tesis en Sevilla en diciembre 18 de 2013, hice un ejercicio elemental de buscar en google los términos yagé y ayahuasca para registrar los datos. Estos fueron: yagé: 455000 resultados en 0.32 seg.; Ayahuasca: 956.00 resultados en 0.24 seg.; ayahuasca yagé: 76900 resultados en 0.23 seg.; yagé ayahuasca: 85100 resultados en 0.26 seg. Estos son datos dicentes que pueden servir como indicador de interés y consulta.

mareo y repetía sin cesar: Lo único que quiero es salir de aquí. Una incontrolable mecánica se apodero de mí. Repeticiones heberfrénicas. Seres lavables desfilaban ante mis ojos en una bruma azul Y cada uno de ellos emitía un ruido obscuro y burlón. (Después reconocí que eran los ruidos del croar de los sapos). Debo haber vomitado unas seis veces. Estaba en cuatro patas convulsionando con las contracciones de las náuseas. Oía los vómitos y las náuseas y los vómitos como si provinieran de algún otro. Estaba tumbado junto a una roca. Debieron pasar horas. El brujo estaba de pie a mi lado. Me quedé mirándolo largo rato antes de creer que realmente me estaba diciendo, ¿quiere entrar en la casa? Dije: ¡No! Y él se encogió de hombros y se alejó (p. 33)

En esta descripción es evidente el estado anímico y su apreciación subjetiva sobre la experiencia en la ceremonia, cargada de miedo y prejuicios. Igual el relato evidencia un choque cultural, con expresiones “yo quiero salir de aquí” y la “intención evidente del ayudante de matarme”, “dije no” al rechazar la invitación a entrar a casa que le hace al taita que califica como “brujo”. Por demás, el autor en varios de los textos expresa sus prejuicios sobre los indios, por la forma en que describe sus encuentros con ellos y, en general, con los colombianos que encuentra a su paso y los lugares que visita.

A nuestro juicio, los relatos del viaje que Burroughs hizo por Colombia y el Putumayo, aportan datos de interés, dado el contexto y el momento, que pueden ser confrontados y utilizados por los estudiosos en estos temas. Entre ellos, los preparados elaborados por los indígenas con ciertas plantas, al igual que los efectos producto de los bioensayos que realizó. Aunque en algunos casos se evidencia un desconocimiento sobre las plantas que se refleja en algunas de las descripciones botánicas que hace. Por ejemplo, en determinado momento afirma la presencia de *ololiuqui*¹¹⁰ al referirse a unas hojas empleadas en una preparación de yagé.

Por otra parte. Volviendo sobre el interés que existe en occidente por investigar esta medicina, Karina Malpika señala:

A principios de la década de los 50 el escritor estadounidense Williams Burroughs tuvo noticia de esta bebida y en 1953 viajó a Colombia para probarla. Siete años más tarde su compatriota, el poeta Allen Ginsberg también emprendió una exploración similar y años

¹¹⁰ Presumiblemente refiere a *ololiuqui (rivea corymbosa)* planta visionaria propia de México y que nada tiene que ver con el nicho ecológico amazónico (BOURROGHS, 1971, p.35).

después la correspondencia que ambos sostuvieron al respecto sería editada en un libro llamado Las cartas de yagé. Esta publicación aunada a las investigaciones del etnobotánico Richard-Evans Schultes contribuyeron a atraer la atención del mundo occidental hacia la ayahuasca y las culturas que la utilizan ancestralmente ("Ayahuasca", 2014)¹¹¹.

Este fue un tipo de atención de parte de la sociedad occidental que, por supuesto, respondía al ambiente particular de la época, cuyos protagonistas fueron artistas y científicos. Este es un dato histórico relevante respecto a la emergencia del yagé en aquella época, especialmente por los artistas y jóvenes de la generación *beatnik*¹¹² en Estados Unidos, país que venía de vivir la tragedia humana de la Segunda Guerra Mundial y de la cual su gobierno fue gestor y protagonista, pero con un gran impacto social y humano sobre algunos sectores críticos y creativos de la juventud estadounidense¹¹³.

Por lo que se refiere a la etimología de los nombres de la planta, la seria y responsable Web, dirigida por Karina Malpica, ofrece el siguiente resumen¹¹⁴:

Según Brailowsky, ayahuasca quiere decir "bejuco"¹¹⁵ de los espíritus"; según Schultes y Hofmann, significa "soga del ahorcado" o "enredadera del alma" en lengua quechua, una de

¹¹¹ Malpica, Karina. Recuperado de: <http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm> (CUV 270214)

¹¹² "Beatnik es un término inventado en 1958 por el periodista estadounidense Herb Caen con el fin de parodiar y referirse despectivamente a la generación y sus seguidores, apenas meses después de que se publicara En el camino (*On the Road*), la novela-manifiesto del movimiento escrita por Jack Kerouac. Los escritores *beat* rechazaron el término por despectivo, sin embargo el mismo fue adoptado y difundido ampliamente por los medios de comunicación, aplicándolo a un estereotipo juvenil distinguible por la forma de vestirse y arreglarse que se hizo moda, y relacionándolo con una actitud proclive a la holgazanería, el desenfreno sexual, la violencia, el vandalismo y las pandillas de delincuentes. Con el tiempo la denominación terminó siendo aplicada de manera indiscriminada, tanto al estereotipo, como a los artistas de la generación *beat* y sus seguidores. Los *beats* y los *beatniks* se diluyeron en la segunda mitad de la década de los sesenta, inmersos en los movimientos contraculturales como los encarnados por los hippies, el rock, la revolución sexual y las luchas antirracistas y contra la guerra de Vietnam. Fuera de Estados Unidos, ambos términos 'beat' y 'beatnik' fueron utilizados como sinónimos, sin percibir el sentido paródico del segundo". (Wikipedia, "Beatnik", 2004)

¹¹³ Parte de esto se manifestó en la reacción contra la guerra con manifestaciones como los movimientos *beatnik*, *hippi* y la revolución cultural de los años 60 y 70 que podríamos definir como de la *psiquedelía*, en la cual existía una búsqueda de trascendencia y expresión artística, en especial en la música, la plástica y la literatura, todo ello motivado por el malestar provocado por el impacto humano y social de la Guerra, además de la amenaza que surge con el fascismo y el racismo, episodio de dolorosa recordación en el cual se hizo uso de un despliegue militar y avances tecnológicos jamás conocidos antes y el impacto terrorífico que dejó la destrucción de ciudades enteras en Europa con cerca de seis decenas de millones de muertos.

¹¹⁴ Los conceptos de esta referencia son de Brailowsky (1999), Hofmann y Schultes (2000) y García Piñeiro (1996). Recuperado de: <http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm>

¹¹⁵ El término *bejuco*, de origen caribe, hace referencia a las plantas de guía, en general trepadoras y leñosas. Sin embargo al ser una voz regional, el término se aplica a las plantas que conocen en la región, y

las lenguas habladas en el Perú. La ayahuasca tiene varios nombres nativos en otras regiones del continente americano: pildé, dapá, pandé (Ecuador), caapi, hoasca, daime, vegetal (daime y vegetal no son nombres nativos) (Brasil), yagé o yagué (Colombia), kahi, kahiriama, mihi y natema (Amazonía). Se sabe que las plantas que los chamanes adicionan a las pócimas de las lianas varían de acuerdo al propósito para el cual se vaya a consumir la ayahuasca, que puede ser: viaje astral, telepatía, curación, comunicación con espíritus, aprendizaje de "ícaros" (canciones para curar), adivinación, etc. Juan José García P. asegura que en función de dichas plantas aditivas, esta bebida ceremonial puede recibir diferentes nombres tales como: tigrehuasca, monohuasca, indihuasca, cieloahuasca, culebrahuasca, etc.

Algunos acercamientos de intelectuales y/o hippis occidentales, por medio de las formas que han sido adoptadas para buscar la experiencia farmacológica como un tipo de consumo cultural, análogo a las que pueden producir otras drogas psicoactivas en la sociedad capitalista -lo cual implica descontextualizar el patrón ancestral de su usos ceremoniales-, ha sido reiteradamente rechazado por los taitas y los yageceros urbanos que siguen la tradición indígena, en tanto éstos, se han aferrado con rigor a seguir las pautas de las tradiciones ancestrales para profundizar en los conocimientos etnomedicinales y terapéuticos del yagé y que supone trascendencia espiritual y sabiduría para la vida.

Pero también, desde la ciencia occidental, investigadores como Jaques Mabit (2012) han realizado estudios para presentar una crítica rigurosa a la clasificación errónea del yagé como un alucinógeno, destacando la función curativa que posee y cómo puede contribuir a mejorar la salud, desde lo psíquico y emocional. Veamos:

La alucinación se refiere a una percepción errónea de la realidad que llevaría al sujeto a percibir cosas que no existen. Esta definición supone la existencia de una sola realidad objetiva, material, sensible. Los avances de la ciencia, en especial de la física cuántica, han demostrado ampliamente que no existe una observación de la realidad independiente del observador, y a nivel de la consciencia que funciona de manera cuántica, la subjetividad impera y lleva cada sujeto a interactuar con la realidad de tal modo que existen tantas formas de percibir la realidad como hay sujetos humanos. Inclusive las teorías en estas

por eso es difícil de generalizar a otras plantas de guía que no tienen una morfología o estilo de vida similar a las de la región en la que el término se utiliza. El *Diccionario de Botánica* de Pio Font Quer (1982) lo define así: "Planta trepadora, voluble o no, de tallos largos, que suben hasta las copas de los árboles en las selvas, en busca de luz, y donde se desarrollan sus hojas y flores, dejándose caer colgantes a veces." (Wikipedia, "Bejuco", 2014) También: [En http://www.corma.cl/file/material/guia_campo_trepadoras.pdf \(CUV 27 02 14\)](http://www.corma.cl/file/material/guia_campo_trepadoras.pdf)

*disciplinas consideran la posibilidad de varias realidades o niveles de realidad, así como la posible existencia de universos paralelos...Ello significa que la "fantasía" de los sueños es significativa y constituye una producción psíquica sostenida por una coherencia interna que corresponde a la realidad objetiva del paciente. De ahí que sirve para que el sujeto tome consciencia de sus propios mecanismos de funcionamiento y los vaya modificando según sus necesidades vitales. Las visualizaciones surgidas en la sesión de ayahuasca proceden del mismo universo interno, poseen la misma coherencia y permiten acceder a los mismos beneficios terapéuticos. Vale decir que las visiones inducidas por la toma de ayahuasca no son fantasías incoherentes sino que representan de manera ilustrada contenidos inconscientes de la vida psíquica del sujeto. (p. 1)*¹¹⁶

Es un hecho que entorno al yagé se dan diversos "choques culturales", tanto en el mundo blanco y mestizo como en el indígena, con mediaciones miméticas y formas de aculturación¹¹⁷. Y esto es algo que no se puede dejar de lado, en cuanto es una constante para el análisis teórico y el trabajo de campo.

A continuación haremos referencia puntualmente sobre el uso, la sintaxis y algunos aspectos semánticos del término yagé/ayahuasca en dos diccionarios, los de mayor reconocimiento y uso en ciencias sociales e investigación.

El Diccionario de la Real Academia Española (DRAE) en sus ediciones de 1936 y 1956, no presenta el término *yagé*, sino el de *ayahuasa* sin la letra C, así:

"Ayahuasa f. Ecuad. Planta narcótica, cuya infusión toman los indios ecuatorianos, para embriagarse y tener visiones fantásticas".

Para 1970 y 1984, el DRAE introduce el término *ayahuasca*, lo define igual a *ayahuasa*, pero excluye éste último. Entre 1989 y 1992 se produce un cambio y el mismo DRAE incluye otra definición:

[Ayahuasa o ayahuasca. Ecuad. Y Perú. Planta narcótica cuya infusión embriaga y produce visiones fantásticas"

¹¹⁶ Extracto del informe pericial realizado para el caso Manto Wasi y presentado oralmente en el tribunal de Santiago de Chile, 2012.

²⁴ En este trabajo se toca el tema, pero bien podría ameritar una investigación doctoral.

Se elimina la alusión a “indios ecuatorianos”, pero se insiste en que es *narcótica*, embriaga y produce “visiones fantásticas”. Probablemente pudo haber incidido en eliminar la referencia a *indios*, el quinto centenario de la invasión española¹¹⁸ con sus implicaciones diplomáticas, dado el significado peyorativo y de estigmatización social que históricamente tuvo. Para 1992 la definición sigue igual. Tanto el adjetivo (*narcótico*) como el sustantivo (*infusión*)¹¹⁹, son imprecisos al momento de definir la planta y la bebida o pócima, sobre todo si tienen en consideración los avances investigativos de las ciencias.

En cuanto al término *narcótico*, su uso se le debe en parte a los antropólogos y los etnógrafos que así la caracterizaron, como el ya mencionado Gerardo Reichel-Dolmatoff, con su renombrada obra *El chamán y el jaguar: un estudio de las drogas narcóticas [sic] entre los indios de Colombia* (1978). El adjetivo *narcótico*¹²⁰ corresponde a un tipo de efecto farmacológico diferente al producido por los principios activos del *yagé*. Durante el siglo XIX, botánicos como Richard Spruce usaron el término *narcótico* para referirse a esta planta. Para investigadores como Ernst Freiherr von Bibra y otros, *narcótico* es sinónimo de psicoactivo y en el siglo XX se continuará semejante uso. A comienzos del siglo XXI se encuentra esta acepción aún en el discurso popular y sobre todo en propaganda política del prohibicionismo puritano a través de la GCLD, lo que, a mi juicio, podría explicar la permanencia del término *narcótico* en estos diccionarios, para referirse de manera imprecisa, sino equivocada, a la *ayahuasca*, lo que evidencia su significación ideológica

118 Con la información histórica actual de los hechos que se difundieron generalizadamente como “Descubrimiento de América”, desde la visión centrista de la corona española, queda suficientemente claro que lo que hubo fue una invasión imperial católica sobre los pueblos nativos de este continente.

¹¹⁹ La infusión es un preparado distinto y propio de la tradición árabe europea. Se sumerge la planta o un extracto cualquier en agua muy caliente o hervida y se deja en reposo. Ninguna preparación que hemos conocido del *yagé* se hace así. Existe la preparación en “fresco”, pero se trata de combinar las plantas trituradas con una determinada cantidad de agua y escurridas y cernidas, sin cocinar, que se deja en reposo por algunas horas.

¹²⁰ En este trabajo se adoptan las categorías actuales de las drogas que son: 1) narcóticos; 2) enteógenos; 3) embriagantes; 4) hipnóticos; y 5) estimulantes. Albert Hofmann, el químico suizo, quien descubriera la LSD, añadió una sexta: sedantes neurolépticos (Hofmann 1970^a; Wodson et al.1957) (Citado por Ott: 2000:248). El *yagé* es un enteógeno (véase nota 13). En este caso, se hará uso de los siguientes términos como sinónimos de *yagé*: planta sagrada, maestra o enteógeno y a su pócima como embriagante chamánico, pócima enteogénica o enteogénico chamánico.

antes que científica. Conviene en este momento recurrir a una socióloga venezolana, quien afirma que:

En Colombia ha sido utilizado el término de manera generalizada y sin precisión para referirse especialmente al comercio ilícito de la cocaína, una droga estimulante. Entre los tantos: narcotráfico, narco democracia, narcoguerrilla, narco paras, narco mico (este último a comienzos del 2005 adquiere amplia divulgación para referirse a las discusiones en el Senado de la República en torno al proyecto de ley de Verdad, Justicia y Reparación, que ha propuesto el gobierno de Uribe, en las negociaciones con los Paramilitares) desnarcotizar (para referirse a relaciones diplomáticas entre EEUU y Colombia etc.) (DEL OLMO, 1992, p.33)

Rosa del Olmo señala que durante el Gobierno de Reagan (1982) a través de una eficaz campaña de los medios de comunicación, hace la invención del término narcotráfico: un acertado slogan político, a pesar de su confusión conceptual. Se convierte no solo en sinónimo de cocaína (a pesar de que no es un narcótico) sino que se asimila al lenguaje cotidiano como el enemigo principal. Una amenaza a la estabilidad política y a la cohesión social.

María Molinere (2000), en su Diccionario del Uso del Español DUE (2.0) digital, presenta la siguiente definición:

***ayahuasca** (Ec.; *Banisteriopsis caapi* y *Banisteriopsis quitensis*) f. Cierta *planta malpigiácea narcótica, cuya infusión toman los indios para embriagarse y tener visiones fantásticas. P *Alcaloide.*

El DUE de Molinere ha tenido como criterios básicos, de un lado apoyarse en los avances científicos y del otro ceñirse al DRAE, para la precisión en las definiciones. Por ejemplo, incluye el nombre científico y la familia de la ayahuasca. Es un formalismo necesario, pero con imprecisiones, pues se obstina en definir la planta como “narcótica”¹²¹, a la vez que limita su preparación a *infusión* (*Del lat. <<infusio, onis>>*) Al parecer reproduce errores e imprecisiones del DRAE de 1936. De acuerdo con la primera definición, la palabra *infusión* alude más a una operación de cocina o farmacia que a un preparado selvático. Por otra parte, lo específico como un alcaloide no se alude; es una precisión gramatical inexacta, como al afirmarse que su efecto es de “visiones fantásticas”, puesto que “fantástico” se

121 Más adelante en la caracterización farmacológica y química se hará la precisión respectiva.

define como “sin realidad e imaginario”¹²². Continuemos con las definiciones lexicográficas.

El DRAE finalmente eliminaría el término *ayahuasa* empleado en sus ediciones anteriores. En el 2001 presentó la siguiente definición:

Ayahuasca. (Del quichua *aya* muerto y *huasca*, cuerda). F. Ecuad. y Perú. Liana de la selva de cuyas hojas se prepara un brebaje de efectos alucinógenos, empleado por chamanes con fines curativos.

Esta definición representa un avance en precisión farmacológica de la Real Academia de la Lengua, al cambiar el término *narcótico* por *alucinógeno*. Además se indica que es una *liana*, no una simple *planta* y se especifica que con ella se prepara un brebaje, por parte de los chamanes, con fines curativos. Sin duda un notable progreso.

Los términos *yagé* y *ayahuasca* se emplean como sinónimos en esta tesis. Es más usual el término *ayahuasca* en Perú, Ecuador, Norteamérica y Centro América, aunque también en Europa. En los diccionarios de la lengua española el léxico aparece como *ayahuasca*. *Yagé* sigue sin registrarse hasta el momento¹²³. Esto ha incidido, de alguna forma, en su uso como voz dominante en castellano y otros idiomas.

El término *yagé* ha tenido y tiene mayor difusión popular en los grupos y redes que tienen contacto intercultural directo con las etnias propiamente yageceras. De allí que es usual su uso en los medios de comunicación masivos; especialmente en la radio, TV y periódicos. En el sur del país, departamento de Nariño, se usa de manera indistinta los términos *yagé* y *ayahuasca*. Desde nuestro punto de vista, el uso del término *ayahuasca* se debe en gran parte a la influencia extranjera, por la vecindad ecuatoriana del

122 En estas apreciaciones dominan etnocentrismos occidentales, tanto científicos como religiosos, que han impedido comprender, reconocer y valorar, el pensamiento y la sabiduría de las culturas no occidentales. Para la primera mitad del siglo XX los científicos que investigaron la ayahuasca y sus aplicaciones, la definían como narcótica, siguiendo el legado de Spruce, desde mediados del XIX.

¹²³ En el 2008 se enviaron unas consideraciones para incluir el término *yagé* o *yajé* al DRAE, sin respuesta alguna.

Amazonas, pero también por los turistas que visitan la región en la búsqueda de la medicina o simplemente por la curiosidad de tener experiencias con el yagé. La capital del departamento de Nariño, San Juan de Pasto, es paso obligado por vía terrestre hacia el Alto Sibundoy, donde están localizados los cabildos y resguardos Camëntsa e Inga.

Es de resaltar que, en las diferentes publicaciones sobre el tema, se usa con mayor frecuencia el término *ayahuasca* que *yagé*. Entre los estudiosos colombianos prevalece sintácticamente la escritura de la palabra *yajé* con **J**, probablemente influenciados por el trabajo pionero de Reichel-Dolmatoff, quien así lo escribió.

Hay casos excepcionales de escritos extranjeros, en los que se ha usado el término *yagé* con **G**, pues la gran mayoría lo hacen con **J**. Uno de estos casos, fue la emblemática y quizá pionera obra sobre esta medicina, titulada *Las Cartas del Yagé*, del escritor norteamericano W.S. Burroughs, ya referenciado con anterioridad, quien las escribió a su amigo y poeta Allen Ginsberg en 1953 y publicadas en 1960. En ellas hace un relato etnográfico, a través de su diario de campo, de cómo buscó y encontró la medicina y cuáles fueron sus experiencias de toxicómano con el yagé. Las otras cartas fueron escritas por el poeta Allen Ginsberg y conservadas por Melville Hardiment. Burroughs viajó en los años 50 a Colombia en busca del yagé (así se titula el capítulo introductorio), con la obsesión de encontrar el estado vivencial de sanación o curación que no había logrado con otras sustancias. Para este autor, el *chute*, es decir, el estado toxicológico que se busca voluntariamente, era el término para describir el efecto farmacológico que una droga le proporcionaba. Por esto escribió:

*“Quizás encuentre en el yagé lo que he estado buscando en la heroína, la hierba y la coca. Puede ser que el **yagé** sea el **chute definitivo**”.* (Ott, 2000, p.226)¹²⁴

¹²⁴ “Las cartas de 1953 fueron publicadas posteriormente en *Big Table* y en *Kulchur*. La carta de Burroughs de 1960 apareció en *Floating Bear* No 5 en “¿Me estoy muriendo Míster? Fue publicada en *City Light Journal* No. 1”. (BURROUGHS y GINSBERG, 1973, p.3)

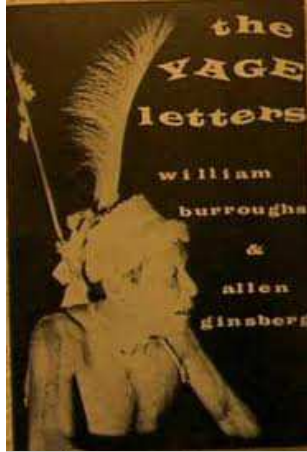


Figura 3

Facsímil de una de las caratulas originales en inglés. 1960.

En estas cartas los autores caracterizan sus “búsquedas” por medio del yagé, como experiencias toxicómanas, con las que pretendían en tanto artistas, por un lado curarse de la dependencia patológica a la heroína; y por otro, buscar estados cognitivos de trascendencia para la creatividad y la sensibilidad también como una forma de curación, algo que no es fácil de comprender en un mundo racional y funcional.

Ahora veamos, retomando el asunto semántico y gramatical, como ya se mencionaba, gracias a la literatura científica especializada, artística o folclórica se ha difundido el término *ayahuasca* más que el de *yagé*, especialmente en los ámbitos de habla castellana, francesa e inglesa. Son excepcionales los textos que denotan la palabra *yagé* en estos idiomas¹²⁵. En este primer lustro del siglo XXI, en Colombia comienza a usarse, en algunos grupos urbanos, *yagé* como sinónimo de *ayahuasca*.

¹²⁵ Es ilustrativa la definición que en francés se hace en una página de internet sobre chamanismos, en la cual se especifica el yagé como una bebida alucinógena en el marco ritual de prácticas chamanísticas. Veamos: «*Le yagé (Banisteriopsis caapi) est un hallucinogène extrait d'une liane des forêts tropicales utilisé dans la région amazonienne et semble-t'il dans d'autres régions com me Tumaco aux époques préhispaniques. Grâce au yagé, le chamane dialogue et négocie avec les Maîtres des animaux pour obtenir du gibier et des poissons; il vole vers la voie lactée où il retrouve les esprits originels; il interprète le passé et fait le diagnostic des maladies (Les Esprits, l'Or et le Chamane)*».

En nuestro caso y para esta investigación, en coherencia con el significado y el valor atribuido a esta medicina en las culturas indígenas del Putumayo, a las plantas con que se prepara y conforme a mitogonías amazónicas y a las prácticas chamanísticas generalizadas en Colombia, me he inclinado por el uso del término *yagé*, por ser el más usual a diferencia de otros países.

En castellano se dice comúnmente *la ayahuasca* y no *el ayahuasca*¹²⁶. En el contexto urbano de Colombia, se lo nombra *el yagé* y se refiere más a la pócima que a la planta, pero ésta es *el bejuco*; es curioso que la simbología de identificación se centre más en el bejuco -que funciona como IMAO- y no en la hoja de *la chagropanga* -que es la contiene la DMT-. En la región del Eje Cafetero, a la que llegan las etnias indígenas, principalmente, *Camëntsa* e *Inga* del Alto Putumayo, usualmente la referencia es a la pócima preparada, también denominada “el remedio”, prevaleciendo el uso del término *yagé* sobre el de *ayahuasca*. En los cantos ceremoniales interpretados en los rituales en Manizales, predomina el uso del término *yagé*¹²⁷ y no *ayahuasca*. Las letras de los ícaros, oraciones o mantras, son ilustrativas de la dimensión sagrada y de la trascendencia del vínculo entre el ser humano y la naturaleza, en tanto unidad Vital:

*Madre Ayahuasca sagrada abuelita
que nos curas, nos enseña a tener la fuerza
que nos brinda la esperanza de salvar la tierra
Tomando conciencia de salvar la tierra*¹²⁸

Y este Ícaro compartido entre los dos términos bajo el título *TLAZOCAMATI*

*Aya Aya Ayahuasca
Aya Aya Ayahuasca (bis)
Yagé Yagé Yagé Yagé
Yagé Yagé Yagé (bis)*

126 No obstante también lo escriben en masculino. Véase más adelante la referencia de Manuel Villavicencio.

¹²⁷ Los cantos recurrentes en los rituales dicen: *yagé yagé yagecito, sana gente, sana, cura gente, cura*. En los ícaros peruanos y en canciones de mestizos, incorporan el término ayahuasca.

¹²⁸ PALMA Diego. 2007. APUS DE MI TIERRA. Capo IV / A- / 6] Tiene una canción que titula Ayahuasca Ayni. v.13.11. *Medicine Songs, Mantras, Icaros & Accapela Songs ¡Ayahuasca-Wasca!* Este cancionero es un buen medidor. El término *ayahuasca* aparece en 15 hojas y repetido varias veces y *yagé* en 3, igual repetido pero en proporción menor.

Y este titulado YAGÉ, YAGÉ

*Ojos de Serpiente
Cuerpo de mujer
Refleja mi ser
Geometría ardiente
Colores tan estridentes
Dentro de mi ser.
Me hacen recordar quien soy en realidad
Un ser lleno de luz yagé yagé
Descubro mi alma
Descubro mi voz
Mi infinito ser
Yagé, yagé (PALMA, 2007)*

El canto en sí mismo es comunicación, es lenguaje. En este caso transmiten por medio de diferentes símbolos como la serpiente, la madre, la abuela, algo de la experiencia interna que permite la planta. Pero el canto y la misma presencia del remedio se expresan en el rito; y el rito, en tanto realidad vivida, es la mediación vehicular del mito, de lo que teóricamente hemos denominado el complejo cultural del yagé. Es decir, el Remedio en su sacralidad se expresa miméticamente, para generar en la dinámica interétnica procesos socioculturales vivenciales de socialización. Las metáforas y la comunicación simbólica de los cantos potencian la proyección comunicativa. La fuerza comunicativa entonces se sacraliza y aumenta su poder cuando la palabra se entona y se canta con la melodía y el ritmo del ritual. De esta forma, el yagé habla en el canto; enseña y permite que, en la interioridad del ser, se dé la comunicación de sí mismo y con el todo, en quien canta y quien escucha.

3.3. Conceptos botánicos, químicos, farmacológicos y antropológicos: Algunas referencias de contexto

Desde el siglo XIX algunos botánicos comenzaron a publicar datos significativos sobre esta planta y su pócima. Y desde finales del siglo pasado este conocimiento se ha ido

ampliando. Uno de los más avezados investigadores, el estadounidense Jonathan Ott (2000), anota:

La extensa literatura que existe sobre ayahuasca ha sido reseñada por Dobkin de Ríos (1972), Reichel Dolmatoff (1975), Schultes y Hofmann (1980), P. Naranjo (1983) y más recientemente por Luna (1986a) y por Luna y Amaringo (1991) y por el autor (Ott, 1994). (p. 203-204)

Richard Evans Schultes fue uno de los pioneros y quizá, hasta el final del siglo XX, la máxima autoridad botánica sobre la planta del yagé¹²⁹. Su obra yagecera es copiosa. Fue el primero en esclarecer la botánica, química y uso tradicional del yagé en los pueblos indígenas del Amazonas. Uno de sus discípulos le denominó “el mayor de todos los etnobiólogos” y sugiere que su trayectoria y descubrimientos le

“...ganará un sitio en la Pléyada de Charles Darwin, Alfred Rusell Wallace, Henry Bates y su propio héroe, el infatigable botánico y explorador inglés Richard Spruce” (DAVIS, 2004, p.8).

Sus trabajos son de obligada referencia en el campo de las plantas psicotrópicas del amazonas. Dedicó cerca de 50 años en sus investigaciones, las cuales han sido divulgadas en numerosos artículos y libros científicos. Schultes sugirió además que el término *chamán* no era apropiado para las prácticas etnomédicas del nuevo mundo, prefiriendo el término “*payé*” (OTT, 2000, p.16)¹³⁰.

Así describe Schultes el yagé, sus características botánicas y sus efectos visionarios:

Hay un intoxicante mágico en el extremo noroeste de América del Sur, usado por los indígenas para liberar el alma de su confinamiento corporal para que viaje libremente fuera del cuerpo y regrese a él a voluntad. El alma, así liberada lleva a su poseedor de las realidades de la vida cotidiana a un reino maravilloso que considera real, en el que permite comunicarse con sus antepasados. El termino quechua para esta bebida es ayahuasca (soga del ahorcado e enredadera del alma), una alusión a la liberación del alma... La población

¹²⁹ Jonathan Ott reseña setenta y seis (76) publicaciones entre 1938 y 1992 (OTT, 2000, p. 559-564).

¹³⁰ En esto coincide Reichel-Dolmatoff, pues afirma que en América no existen chamanes y lo fundamenta lingüísticamente.

nativa cree que las plantas de las que se prepara la bebida son en verdad divinas, ya que su tejido contiene una sustancia que otorga poderes sobrenaturales: un regalo de los dioses a los primeros indígenas de la Tierra. La ayahuasca tiene varios nombres nativos: caapi, dapá, mihi, kahi, natema, pindé o yagé. La bebida usada en la profecía, la adivinación, la brujería y la medicina, está tan profundamente arraigada en la filosofía y mitología nativa que no cabe duda de su gran antigüedad como parte esencial del aborigen. (SCHULTES y HOFMANN, 2000, p.124)

Jonathan Ott fue discípulo de Gordon Wasson y Albert Hofmann, y en la actualidad es uno de los investigadores de las drogas más ilustrados y con un dominio interdisciplinario. Ha hecho una meticulosa y paciente revisión bibliográfica sobre el *yagé*. Además ha documentado sus investigaciones químicas y farmacológicas, a partir de numerosos bioensayos. Sus tesis son relevantes y bien fundamentadas aunque polémicas e ideológicamente cuestionadas por la gente puritana. Su obra *Pharmacoteon*¹³¹, recoge lo central de su trabajo y ha sido traducida al castellano. Varios antropólogos actuales estudiosos del tema, como Josep M. Fericgla, se apoyan en esta obra y en los trabajos de Michel Harner.

También hay que destacar los trabajos realizados por Fericgla, especialista en la cultura de los Jíbaro o Shuar. Merecen mención los estudios pioneros de investigadores botánicos del *yagé* como Richard Spruce y Manuel Villavicencio en el siglo XIX, así como los químicos colombianos Fischer Cárdenas (1923) y Barriga Villalba (1925). La obra del antropólogo Reichel-Dolmatoff –de origen austríaco luego adquirirá la ciudadanía colombiana-, tiene igualmente un valor significativo para los estudios contemporáneos en este campo. Y no hay que olvidar la obra del colombiano Luis Eduardo Luna, aunque poco conocida en Colombia, logró renombre internacional por su trabajo con Pablo Amaringo y su obra artística. Asimismo el investigador israelita de la psicología cognitiva, Benny Shanon, ha contribuido con el tema, lo cual demuestra el interés científico por el *yagé* (SHANON, 2002).

¹³¹ Para este apartado de la tesis es la guía que hemos privilegiado.

Manuel Villavicencio¹³² (citado por Ott, 2000), describe los efectos del yagé por él experimentados en el siglo XIX:

*Yo, por mí, sé decir que cuando he tomado el **ayahuasca**, he sentido rodeos de cabeza, luego un viaje aéreo en el que recuerdo percibía las perspectivas más deliciosas, grandes ciudades, elevadas torres, hermosos parques i otros objetos bellísimos; luego me figuraba abandonado en un bosque i acometido de algunas fieras de las que me defendía; en seguida tenía sensación fuerte de sueño del que recordaba con dolor y pesadez de la cabeza y algunas veces malestar general. (p. 195)*

Es probable que la primera mención de la *ayahuasca* fuera la de este curioso intelectual ecuatoriano en 1858, sobre los base de los insólitos efectos experimentados por la ingestión de esta pócima. Unos pocos años antes, el británico Richard Spruce pudo observar entre los indígenas Tukano del río Vaupés, el uso de esta bebida, para luego recolectar la planta conocida como *caapi* y a la que designó con el nombre científico de *Banisteria caapi* (Schultes 1988, citado por Ott, 2000, 195).

Mientras Reichel-Dolmatoff trabajaba con los indios Tukano, hizo alusión al trabajo de Spruce:

Los amigos indios de Spruce le ofrecieron la bebida, sobre la que había oído hablar bajo el nombre de yagé, de forma que ingirió una pequeña cantidad pudiendo observar todo el ritual que giraba en torno a esta pócima (DOLMATOFF Reichel 1975, citado por Ott, 2000, 195)

Para la antropología colombiana, Reichel-Dolmatoff abrió un importante camino de investigación sobre los usos *ritualísticos*¹³³ del yagé y de otras plantas visionarias. Estudios etnográficos a lo largo del siglo XX ilustraron que su uso es común tanto en la Amazonía como en la Orinoquia y en la región Pacífica¹³⁴ del Ecuador, Colombia y Panamá.

Ott describe los inicios de la investigación botánica de la planta así:

¹³² Geografía de la República del Ecuador, 1858.

¹³³ La terminación -lística- es alusiva a que pertenece al ritual. No figura en el DRAE.

¹³⁴ Reichel-Dolmatoff (citado por Ott, 2000, p.201) en un artículo publicado en 1960, en la Revista Colombiana de Antropología, titulado *Notas etnográficas sobre los indios del Chocó*, reseña que en la Costa Pacífica de Colombia, a la preparación de Banisteriopsis, los Embera y Neonamá le denominan pildé y dapa.

Dos años más tarde en 1854, en el transcurso de un viaje por la cuenca del Orinoco en Venezuela, Spruce encontró cerca de las cataratas de Maipures a un grupo itinerante de indios Guahibo a los que observó mascar el tallo seco del **caapi** 'tal como hacen algunos con el tabaco'. Finalmente en Ecuador, en 1859, a los pies de la cordillera andina, Spruce pudo observar el uso de la ayahuasca descrita por Villavicencio entre los indios angatero, mazán y záparo de la cuenca del río Napo, afluente del Amazonas y aunque no pudo ver la planta con la que la elaboraban, llegó a la conclusión en base al relato de Villavicencio, de que la ayahuasca se preparaba con la misma planta que el **caapi**, **Banisteria caapi**, conocida hoy en día como **Banisteriopsis caapi**. A pesar de que las detalladas notas de Spruce no vieron la luz hasta pasado medio siglo (Spruce 1908), sí que publicó antes un importante trabajo sobre los "narcóticos" amazónicos. (OTT, 2000, p.196)¹³⁵

Respecto al término *ayahuasca*, hay que anotar que Josep M. Fericgla, brinda una definición que además se complementa con sus diversos escritos y entrevistas. Así se expresa Fericgla (1994):

*El sustantivo **ayahuasca**, es de origen quichua. Desde la época colonial que ya fue castellanizado dado que el quichua era la **lingua franca** hablada en todo el territorio andino y en buena parte de la Amazonía occidental. Ayahuasca proviene de los términos quichuas **aya**, "cuerpo muerto" o simplemente "muerto", y **huasca** que significa "cordel gordo" y "soga". Según el diccionario de la lengua quichua del P. Diego Gongalvez, publicado en 1952 es **Aya huañuk vccu**, y "muerte" es **Huañuy**, por lo que **Aya Huasca**, viene a significar "la sogá" (liana) que permite ir al lugar de los muertos.*

Luego amplia y precisa lo anterior:

*Por este término se conoce, en primer lugar, una mixtura vegetal de poderosos efectos enteógenos, y al mismo tiempo es también el nombre popular de uno de los componentes vegetales que entran en la composición de la pócima, la conocida liana **Banisteriopsis caapi**. Suele darse un error bastante generalizado que consiste en que, al haber un único término para referirse a uno de los componentes y al resultado de la ebullición, muchas personas creen que la ayahuasca enteógena es el líquido resultante de hervir directamente la liana, pero no es así. La **Banisteriopsis caapi** sola no produce ningún efecto enteógeno. Habitualmente la pócima se realiza a base de la citada liana, que contiene un potente **IMAO***

135 Ott hace una nota muy precisa acerca del concepto narcótico. Describe y define las clasificaciones farmacológicas posteriores y actuales sobre las drogas, señalando que este concepto solo lo reserva solo para los opiáceos. Contextualiza históricamente la definición en diccionarios ingleses, para indicar que el uso dado por Spruce e incluso posteriormente Schultes y Dolmatoff al yagé, es inadecuado por cuanto éste no produce los efectos propios de los alcaloides extraídos de la adormidera (*papaver somniferum*) como la morfina y la codeína y los numerosos derivados semi-sintéticos como el diacetil-morfina o heroína (*Diamorphine*) *oxycodona*, *oxymorfona* etc. Y sus análogos artificiales como la Meperidina, la Metadona, etc.)... como es sopor, sueño, insensibilidad. Por el contrario el yagé amplía la percepción (Ott, 2000, p. 247-249). Para los chamanes que realizan ceremonias en el Eje Cafetero el yagé antes que "dormir", "despierta", abre la mente. Incluso como veremos más adelante, metafóricamente "abren el cerebro", la "inteligencia". Por eso le dan el significado de CAMINO.

(inhibidor de la monoamina oxidasa), y otro espécimen vegetal que ha de contener DMT (dimetilriptamina) en cantidades suficientes para que dé el resultado psicoactivo buscado. No hablaré de los diversos especímenes vegetales que contienen DMT (hay extensos estudios etnobotánicos sobre ello: OTT, 1996), pero sí quiero apuntar que actualmente se conocen más de 90 especies vegetales diferentes repartidas en 38 familias (de las que una cuarta parte son plantas por sí mismas enteógenas), utilizadas como aditivo a la Banisteriopsis caapi para producir el ayahuasca. Algunos de los vegetales añadidos causan sensación de frío u otros efectos físicos o psíquicos complementarios también buscados para apoyar de alguna forma el efecto visionario.

También se ha propuesto, dada la cercanía lingüística entre nombres para ayahuasca y coca (*Erithroxylum coca* o hayo/haya/haye), que ayahuasca en verdad significa “cocalliana” (OTT, 2001).

En un “Breve Informe Sobre La Ayahuasca” el Dr. Fericgla (2000) envía a la ilustrísima Juez de la Audiencia Nacional, Sra. Teresa de Palacios, su concepto como especialista de apoyo a la Justicia en el caso de dos seguidores del Sto. Daime, detenidos en el aeropuerto de Madrid durante el primer trimestre del año 2000 por transportar la mixtura enteógena conocida como “yagé”, “ayahuasca” o “Santo Daime”.

¿Qué es la ayahuasca? La ayahuasca es una mixtura líquida, con efectos psicoactivos, considerada sagrada por millones de personas indígenas de Sudamérica. Su uso actual se ha extendido por el mundo occidental gracias al interés por las medicinas alternativas, los valores étnicos y el chamanismo, ámbitos donde se usa para provocar estados de carácter curativo, místico y visionario. El término ayahuasca proviene de la lengua quechua, popular etnia tradicional que habita los Andes. Ayahuasca viene a significar: “liana que lleva a visitar a los muertos”, dado que los quechuas creían -y creen- que cuando se está bajo el efecto psicoactivo de la ayahuasca se tienen visiones del mundo habitado por los espíritus de los antepasados.

Por su lado, Ott (2000) nos brinda una detallada información botánica:

(...) A pesar de que la mayoría de las pociones de ayahuasca, caapi y yagé se preparan a base de extractos de la planta descrita por Spruce, Banisteriopsis caapi, también se utilizan otras especies de Banisteriopsis. De ella la más importante es B. inebrians¹³⁶, utilizada sobre todo en las zonas amazónicas próximas a los Andes (Cuatrecasas, 1965; Morton 1931; Schultes 1957^a) aunque actualmente se considera esta planta y B. quitensis son sinónimos de B. caapi (Gates 1982; Schultes y Raffauf 1990). Se ha descrito también el uso de otra especie B. martiniana var lavéis (B=martiniana var. 1975). Los indios waorani de Ecuador utilizan la especie Banisteriopsis muricata (=B. argentea; B. metallicolor), a la que llaman mii; como

¹³⁶ Según Ott es sinónimo de B. caapi igual a B. quitensis.

ingrediente principal de sus pociones enteogénicas en lugar de **B. caapi**. Los witoto conocen esta especie por el nombre de *sacha ayahuasca* (“ayahuasca silvestre”) y la consideran de menor potencia que *B. caapi* (Davis y Fost 1983^a). Otras especies utilizadas como base de las posiciones de ayahuasca son: **B. longialata**, **B. lutea** y **Lophanthera lactescens** (Schultes 1986b). En la cuenca del Orinoco de Venezuela se utiliza *B. lucida* o *cají* en prácticas mágicas relacionadas con la pesca, de modo que se coloca un pedazo de la corteza en la boca de un pez pequeño que se devuelve al agua, para que según creen, atraiga a otros peces (Boom y Moestl 1990). Actualmente se sabe que **otra Malpighiaceae, Diplopterys cabrerana (=Banisteriopsis cabrerana; Gates 1982)**, llamada antiguamente *Banisteriopsis rusbyana*, es utilizada como aditivo de las pociones a base de *Banisteriopsis*. Por otro lado se ha determinado que su composición química es distinta de la de **B. caapi**... Tanto Spruce (1908) como (Koch –Grünberg (1909;1923) mencionaron la existencia de diferentes “clases” de *caapi* en el Vaupés, descubriendo Schultes que los indios Bakú del río Tekié en Brasil preparaban una poción similar al *caapi* a partir de la corteza de una **Malpighiaceae Tetrapterys (o Tetrapteris) methystica (=T. styloptera; Gates 1986)**, de la que no tenemos información acerca de la composición química (Schultes 1954^a; Schultes 1957^a; Schultes y Raffuf 1990). Los indios karapaná del río Apaporis de Colombia preparan a su vez **caapi** a partir de **Tetrapterys mucronata** (Schultes y Raffauf 1990). (p.202)

Ahora bien, existen otras dimensiones posibles de definición del yagé, más cercanas a lo que podría denominarse un sistema extralingüístico del mundo yagecero de los *taitas*. Al respecto, un trabajo muy reciente plantea la hipótesis de “la lengua del yagé”. Dice el autor al respecto:

(...) como un reconocimiento de un sistema extralingüístico que subyace en la misma y camina de manera paralela a todos sistema lingüístico cultural (...) como las intensidades de la voz al hacer uso de la lengua o como el silencio, que sin ser un elemento de usos exclusivo del discurso de los taitas, sí puede ser caracterizado como un marcador que da sentido a los contextos comunicativos (...) una lengua ritual empleada por médicos tradicionales de algunas comunidades indígenas del país, que emplean el yagé para la realización de curaciones. El uso mágico que se hace de la lengua consiste en ‘saber’ el verdadero nombre de las cosas y de los demonios que ocasionan el mal al cuerpo individual y social, pronunciando el nombre verdadero de una cosa se es dueño de ella, y sobre ella se puede imperar (Laín, citado por GARZON, 2004, p.66-67)

Se trata de una lengua “sagrada” para los Camëntsa e Inga del Alto Putumayo, al igual que para otros pueblos indígenas yageceros.

Es lengua inga. De acuerdo a los taitas Kamsá, es de ellos de quienes aprendieron el uso de la planta del yagé y de muchas fórmulas botánicas que son empleadas en el campo de la curación y de la magia por los médicos tradicionales Kamsá. (GARZON, 2004, p.67)

En todas nuestras entrevistas y observaciones en trabajo de campo, tanto en la región como en el Alto y Bajo Putumayo, lo usual es el uso del término *yagé* y no el de *ayahuasca*.¹³⁷

Es interesante la descripción (tomada en el trabajo de campo) del indígena y antropólogo camentsá, Alberto Juajibioy¹³⁸, quien fuera en algún momento, según me comentó, asistente de Schultes y Reichel-Dolmatoff. Respondió de manera precisa y puntual, y con suficiente claridad, sobre la diferenciación que existía entre la planta (*biajá*) y la medicina (*biají*) ya preparada, en su lengua:

*Biajá quiere decir el líquido. Llamamos nosotros **biají**, es decir el yagé. **Biají** quiere decir lo que contiene. Biajá es el nombre del yagé ¿No? ¿De la planta? De la planta, **biajá**. Y la droga el líquido, se llama **biají**. Líquido de yagé. O agua de yagé. Eso tiene que ser curado, por un médico especializado en medicina para que tenga validez tradicional y si no, no se hace la curación respectiva*¹³⁹

Cuando conversamos en su casa, nos atendió con amabilidad y de verdad nos sentimos sorprendidos de haberle encontrado y que nos atendiera, pues con las referencias que teníamos de ser agrio y áspero era improbable que nos aceptara la visita; conocer al etnógrafo Kamsá que había tenido formación y grado en filosofía y letras en la Universidad

137 Ott anota al respecto: "Todo esto es poco sorprendente. El uso de B. caapi es arcaico y no lo es en el mundo quichua parlante, pues ayahuasca es un neologismo colonial. Sería igual de probable que usaran los taitas colombianos 'ayahuasca' como 'Banisteriopsis'".

138 "Escritor camentsá del Valle de Sibundoy, nació en 1920 y falleció el 25 de abril de 2007. Su obra representa, entre otras características, el paulatino paso del informante nativo al escritor indígena bilingüe, y en las narraciones tradicionales que recogió, reelaboró y estudió, es notoria la conjunción entre los intereses lingüísticos y etnoliterarios (en perspectiva auto-etnográfica). En tal sentido, Alberto Juajibioy Chindoy puede ser considerado un autor de etnoliteratura propia, así como un etnógrafo de su propia cultura, y, claro un incansable estudioso de la lengua y el pensamiento tradicional camentsá" (ROCHA, 2010, p.5). Juajibioy fue criticado por apoyar algunas publicaciones del polémico Instituto Lingüístico de Verano (ILV), entidad que propiciaba la inserción de pastores protestantes mediando traducciones de la biblia en lenguas indígenas.

139 Trabajo de campo. Sibundoy, Alto Putumayo. Entrevista de JRV a Alberto Juajibioy Chindoy (Q.E.P.D.). Hombre, mayor de 70 años. Junio 3 de 2004. Sobre la referencia que hizo sobre sus contactos y apoyo a Schultes y Dolmatoff, no hay evidencia de esto en las publicaciones que tuve a mi disposición.

de Antioquia, algo que medio siglo atrás era impensable, nos resultó gratificante. Incluso nos regaló uno de sus libros. Le pregunté acerca de su opinión sobre la antigüedad del yagé en el Valle del Sibundoy, teniendo en cuenta que es una medicina que se prepara con plantas del Bajo Putumayo, en la selva. Nos dijo que era muy antiguo y que desde pequeño, él sabía y conocía del yagé. También comentó que los médicos Kamsá eran los que sabían más de medicina del borrachero (*Brugmansia*). Con su trabajo había contribuido con una obra necesaria y obligada de consulta, acerca de los cuentos y leyendas de la tradición Kamsá. Algunas de sus publicaciones se editaron en los Estados Unidos. Me mostró uno de sus libros y me comentó que cuando lo escribió con una máquina de escribir Underwood, el problema que tuvo, es que no tenía las letras necesarias para poder escribir con la sonoridad de su lengua, y por esto no pudo lograr transmitir su pronunciación de manera precisa.

Ahora veamos. Los investigadores Andrea Vélez y Augusto Pérez (2004) de la *Corporación Nuevos Rumbos*, publicaron un artículo titulado: *Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia*¹⁴⁰. Esto sirve de muestra para ilustrar lo que en párrafos anteriores se ha venido señalando: El termino *yagé* o *yajé* son los términos más usados en Colombia y para las publicaciones de investigadores extranjeros es *ayahuasca*. Sin embargo, algunos taitas y neochamanes, en especial, los que reciben más extranjeros o son invitados a otros países a realizar rituales con esta medicina, se han ido apropiando del término *ayahuasca* e igualmente el de *chamán*. Esta apropiación hace parte de las dinámicas interétnicas en el marco de la globalización y la *Nueva Era*.

Así es como el nombre *yagé* se ido volviendo muy usual y conocido por parte de mestizos y blancos que asisten a las ceremonias de este tipo en zonas urbano-rurales. Es llamativa la valoración y significación que se le da al nombre de *culebrahuasca*, especialmente, por el significado bíblico de este animal mítico como símbolo del mal, el que por cierto también es sagrado, pero en un contexto totalmente diferente al bíblico, a saber, las

140 Como se puede observar yajé fue escrito con J y entre el paréntesis ayahuasca, lo cual justifica lo afirmado, por ser publicación en revista extranjera.

tradiciones indígenas de América y no solamente la amazónica. La dualidad entre el bien y el mal, al igual que la idea de culebra como algo maléfico, también es común entre los indígenas que fueron aculturados por el evangelio católico. Algo comprensible por el proceso de dominación impulsado por el colonialismo español católico, durante cinco siglos en la región del valle del Sibundoy.

Esto permitiría explicar el que reconocidos taitas hayan incorporado en su léxico y discurso chamanístico el significado bíblico de la culebra como algo negativo -trasmitido, a su vez, a las generaciones posteriores-. Para ilustrar esto, apreciemos la descripción de un taita camëntsá, en su proceso de formación como médico indígena -cuando tenía alrededor de 20 años-, y en la que relata la primera vez que tuvo visiones con la serpiente:

Bueno dijo. Mi papá le dijo que él mismo nos repartiera, mi papá no, que él mismo lo repartiera. Y dijo vamos a invitar a la familia para que tome, una toma de mis hermanos y ellos que eran pequeños, se animaron a que tomara, también, yo no quería, no me hace mirar y vomitar yo no quiero. Pero bueno yo me animé a tomar y bueno, cuando se llegó las siete de la noche y tomamos y nos dio a todos y él lo que no toca hacer ceremonial y como cada uno hace su ceremonial. ¿Diferente no? Entonces él solo hace el canto para bautizar el yagé y ahí se queda callado. Cada quien se defiende y estaba sentado y como que estaba mirando también el tiempo para ver si hacía efecto pero yo creo que no pasó más de cinco minutos, cuando comencé a oír la chicharra, siempre las he escuchado, la chicharra se había escuchado cuando venía la chuma, claro comencé a oír la chicharra, comenzó a sonar a sonar cuando empezó a sonar como más durito y cuando al mismo tiempo, comenzaron a dar viruelas, unos rayos de colores dando vueltas, vueltas, y todas eran brillantes de colores y ahijuepucha ahora sí dije parece que voy a mirar de verdad y cuando pensé eso ahí mismo me sacó a vomitar y salí al pasamanos y vomité, vomité bastante, acabé de vomitar me quedé mirando el patio que había puras basuras,

basuras, me quedé mirando bien, cuando esas basuras de repente se formaron en puras rastro de llantas de carro, y yo quedé asombrado porque esa vez la carretera estaba lejos, estaba lejos, lejos y cómo es que por aquí llanta de carro, me quedé mirando, bien, bien, esas basuras que se habían formado, las puras basuras que habían, me quedé mirando las basuras cuando de repente las basuras se hicieron unas culebras culebras pequeñitas, cafeces y cuando se siguieron moviendo y había otra y de repente era el hervidero de eso, puras culebras (se ríe) y no pues yo me asusté que estaban vivas, puras culebras y yo me asusté y ... huy (risas) Yo me asusté cuando volvían a la cabeza a donde yo abrí la puerta y me entré adentro, cuando entré las otras estaban grandotas, culebras grandotas, entonces me asusté mucho, mucho me asusté, y culebras muy feas estaba mirando, entonces pasé como por un ladito y le dije a mi papá, quíteme esas culebras y entonces él me dijo que pues, tocaba aguantar porque el yagé que había llevado el señor era culebrahuasca, y que él también estaba mirando puras culebras, (risas) que no había nada que hacer. Me dejó preocupado y anteriormente les había escuchado decir que viendo así al bombillo, que con harta luz se perdía la visión. Entonces en esa hora yo tenía un cuarto ahí donde está mi papá, ahí era mi cuarto y fui y prendí el bombillo y me quedé mirándolo el bombillo para no mirar las culebras, un ratico si se perdió cuando de repente comenzaron a aparecer ayahuascas allí otra vez las culebras daban vueltas y bajaban así ... muy rápido. Apagué el bombillo y me tapé con las cobijas y apenas me tapé y con ese montón de cobijas que tenía sentí las culebras por todo...entonces para mí fue una mala experiencia, puras culebras porque sentía el frío, en todo el cuerpo la serpiente resbalándose por mi cuerpo, y eso me duro mucho, mucho, por allá como a las dos de la mañana toda la visión de puras culebras¹⁴¹

¹⁴¹ Trabajo de campo Sibundoy, Putumayo. Entrevista de JRV a taita Kamsá JBA: 36 años. Junio 20 de 2004.

En lengua Kamsá, al yagé le denominan *Biaji*,¹⁴² que significa *camino*. Esto es clave para entender la lógica del remedio. No es una medicina que cura los síntomas, sino una medicina de enseñanza: el camino. Metáfora que el relator menciona con énfasis y muy significativa en el cristianismo y en cualquiera de las grandes religiones. Si se considera el nombre del yagé en este sentido, como metáfora sobre una medicina, representaría entonces una barrera cultural para el occidental, a causa de la significación que tiene una droga o un fármaco en la medicina alopática y científica; en ésta se ha educado culturalmente con base en el protocolo que se rige por cantidades, formas de administración y efectos, razón por la cual para un occidental o incluso el indio occidentalizado, le es imposible entender el remedio como un camino de enseñanzas para encontrar las causas de los males de la enfermedad¹⁴³.

Existen relatos que registran algunos casos de sanaciones “milagrosas” de una u otra enfermedad incurable para la medicina occidental. En estos casos, suele suceder que el enfermo, en el marco de una experiencia cumbre y de trance, descubre su enfermedad y la manera de curarse y sanarse¹⁴⁴, *con el remedio elegido y el contexto apropiado*. Pero esto no es simplemente resultado de una posología determinada o efectos farmacológicos o farmacocinéticos explicados funcionalmente, sino que la cura y la sanación se alcanzan cuando se busca y realmente se encuentra *el camino*.

Sobre este aspecto anota Schultes:

Los nativos a menudo tienen diversos nombres especiales para diversas “especies” de ayahuasca, aunque frecuentemente el botánico encuentra que son representantes de una sola especie. Por lo general el método aborigen de clasificar es difícil de entender: algunos nombres pueden referirse a la edad; otros pueden provenir de diferentes partes de la liana o

¹⁴² Trabajo de campo. Entrevista de JRV a HJ. Estudiante indígena Kamsá y aprendiz de taita en la época. Marzo de 2001.

¹⁴³ En 2013 se publicó un libro divulgativo y periodístico (RESTREPO, 2013), en el cual se relatan ocho casos de personas que han tenido curaciones con yagé. Resulta oportuno y necesario para mover los límites de la ignorancia.

¹⁴⁴ Dos términos semejantes pero que requieren precisión. El *Remedio* no siempre cura una enfermedad o al enfermo de la enfermedad, pero puede sanarlo, así no lo cure, en el sentido de propiciarle condiciones psico-emocionales y pautas para sentirse *sano* espiritualmente y superar sufrimientos, que se hacen más intensos, cuando no se entiende del porqué de la enfermedad y de la necesidad de prepararse para morir con la mejor condición de vida. Ayuda a aceptar y comprender sin odios pero sí con gratitud por lo vivido y le genera la capacidad vital de perdonar y aceptar todo aquello que siente, que le hace o ha hecho daño en su vida. Pude darse el caso que sanando el enfermo, se cure. Esta distinción es muy importante tenerla presente.

derivarse de distintas condiciones ecológicas, producto de variados tipos de suelos, sombra, humedad etc. Los nativos creen que estas variedades especies poseen distintos efectos. Es posible que verdaderamente tengan diferentes composiciones químicas; este es uno de los aspectos menos investigados, aunque representa uno de los más interesantes en el estudio contemporáneo de la ayahuasca. (SCHULTES & HOFMANN, 2000, p.124)

Schultes reseña que:

Entre los indios del Vaupés colombianos los tucanos, por ejemplo, distinguen entre seis "especies" de ayahuasca o kahi. Entre ellas la tercer en potencia se llama "suana-kahi-má" (kahi del jaguar rojo) y produce visiones en rojo. (SCHULTES, 2000, p.126)

Nombres, características, partes o diferentes aspectos en relación con la etnomedicina del yagé, están asociados a conocimientos, procesos y técnicas para la curación y la sanación, pertenecientes al acervo del conocimiento tradicional del chamán y que pone en juego cuando entra en un EMC-CH. Se observa claramente, la importancia que tienen las dinámicas interétnicas para propiciar sea encuentros o desencuentros culturales, así como también para re-significar y reelaborar experiencias cognitivas en estas prácticas con diferentes tipos de población, las mismas que, en determinados casos pueden ser suficientemente eficaces para Vivir mejor.

3.4. La química del yagé

Para empezar, es necesario precisar que sobre la base del conocimiento de la química del yagé, no hay nada que permita inferir que sea una droga peligrosa, en términos toxicológicos. En cuanto *enteógeno*, se ha afirmado con insistencia y suficientes argumentos, que ninguno de estos es letal. Ni la marihuana ni los hongos *psilocínicos*, ni los cactus *mezcalínicos* -como el peyote o la *wachuma*- ni la LSD, son letales, por muy excesivo que fuera el consumo que se llegara a tener. Con los enteógenos no existe un margen de seguridad¹⁴⁵, como lo tiene cualquier fármaco, por inofensivo que parezca. En

¹⁴⁵ "Es la cantidad porcentual de veces con que puede aumentarse la dosis eficaz media antes de que se produzca la muerte del 50 % de los administrados. Cuanto mayor el margen de seguridad menor la posibilidad de producir efectos tóxicos o letales. Un fármaco tiene un solo margen de seguridad" (ZABALA, 1996, p.25).

pocas palabras, no existe una dosis letal con el yagé, siempre y cuando sea puro y no se mezcle con otras drogas. La embriaguez total, bajo el efecto de sus alcaloides, no envenena.

Por su parte, Schultes nos proporciona información precisa sobre la química del *remedio*:

Los principios activos de la Banisteriopsis son alcaloides¹⁴⁶ indólicos, presentes en otras plantas visionarias, propias de las prácticas chamanísticas. Los alcaloides que primero se aislaron de la Banisteriopsis se les denominó “telepatina” y “banisterina”, pensando en que se trataba de nuevos descubrimientos. Investigaciones posteriores revelaron que estas sustancias eran idénticas al alcaloide harmina, aislado con anterioridad en el estudio de alárgama (Peganum harmala). Los alcaloides secundarios de Peganum harmala, harmalina y tetrahydroharmina, también aparecen en la Banisteriopsis. La harmalina es un inhibidor de la MAO: inhibe la formación de la enzima endógena monoamino-oxidasa (Abreviada MAO). La MAO normalmente desintegra la sustancia visionaria del DMT antes de que esta pueda entrar a través de la barrera sangre-cerebro en el sistema nervioso central. Únicamente cuando la bebida contenga esta combinación de principios activos, puede causar efectos que enaltecen la conciencia y provocan visiones

Fericgla apunta lo siguiente sobre la composición química:

La ayahuasca se compone de un mínimo de dos ingredientes vegetales. Desde el punto de vista farmacológico, uno aporta a la mezcla un inhibidor de la monoamino-oxidasa (IMAO), y el otro aporta la dimetiltriptamina (DMT). Ninguno de ambos componentes por aislado produce efecto psicótrope consumido oralmente. La cantidad de DMT que contiene cada dosis de ayahuasca varía de un pueblo a otro, pero extrañamente sobrepasa los 25 mg. por dosis (o 0'53 mg por 1 ml que es la concentración hallada en la ayahuasca usada para los modernos estudios de farmacología realizados en España). Hay una cierta confusión sobre la composición de la ayahuasca ya que el mismo término se emplea para denominar a uno de los componentes vegetales, la liana Banisteriopsis caapi, y también para denominar el resultado final de la ebullición de este vegetal junto a otro u otros, que proporciona el té psicoactivo. Para que el resultado de la decocción sea realmente psicoactivo es imprescindible que, a la liana ayahuasca, se añada otra planta que sea la fuente de la DMT. (www.etnopsico.org)

146 “Se llaman alcaloides (de álcali, carbonatos de alcalinos, y -oide, parecido a, en forma de) a aquellos metabolitos secundarios de las plantas sintetizados, generalmente, a partir de aminoácidos, que tienen en común su hidrosolubilidad a pH ácido y su solubilidad en solventes orgánicos a pH alcalino. Los alcaloides verdaderos derivan de un aminoácido, son por lo tanto nitrogenados. Todos los que presentan el grupo funcional amina o imina son básicos. La mayoría de los alcaloides poseen acción fisiológica intensa en los animales aun a bajas dosis con efectos psicoactivos, por lo que son muy usados en medicina para tratar problemas de la mente y calmar el dolor. Ejemplos conocidos son la cocaína, la morfina, la atropina, la colchicina, la quinina, cafeína, la estricnina y la nicotina” (Wikipedia, “Alcaloide”, 2014).

El otro principio activo y componente esencial para la preparación de la pócima del yagé, es la planta que aporta el componente visionario, conocida como *Chacruna* o *Chagropanga* (*Psycotria viridis*), cuyo principio activo es la *Dimetiltriptamina DMT*, principio que está en otras plantas como la *Anadenanthera peregrina*, por ejemplo.

Ott (2000) anota sobre el tema:

El primer estudio fructífero de la composición química de Banisteriopsis lo llevó a cabo un químico colombiano que consiguió aislar un alcaloide cristalizable al que llamó telepatina (Fischer Cárdenas, 1923) aunque no poseemos muestras de los especímenes que analizó y a pesar de que él creía estar trabajando con especies del género Aristoloquia. Un tal Zerda Bayón había propuesto, hacia 1905, el nombre de telepatina para un extracto de una poción de ayahuasca (Deuleufeu 1967); Perrot y Raymond-Hamet aislaron telepatina pura a partir de Banisteriopsis caapi autentica en 1927 (Perrot y Raymond-Hamet 1927^a; Perrot y Raymond – Hamet 1927^b). En 1925, el químico colombiano Barriga Villalba aisló un alcaloide al que llamó yajeína (así como un segundo compuesto al que llamó yajenina, sobre el que se publicó muy poca información, como para que podamos identificarlo hoy día; probablemente se trataba de la harmalina o la d-leptaflorina (tetrahidroharmina. THH), los alcaloides secundarios más importantes de Banisteriopsis caapi. (p. 426)

3.5. La preparación del remedio. Recetas y apropiaciones

A este respecto, ya se han presentado algunos datos en los acápite anteriores. En razón de ello, aquí se harán precisiones con base en la información proporcionada por algunas fuentes bibliográficas.

Schultes (2000) describe así algunas preparaciones:

El alucinógeno puede prepararse de diversas maneras. Normalmente se raspa la corteza de los trozos recién cortados del tallo. En las zonas occidentales la corteza se hierve varias horas y el líquido margo y denso ase toma en pequeñas dosis. En otras localidades la corteza se pulveriza y se masa con agua fría; deberá tomarse una dosis mayor, ya que la preparación esta menos concentrada. (p. 126)

Por su parte, Reichel-Dolmatoff (1978) hace una transcripción ilustrativa sobre la forma en que los Tukano preparan el yagé:

Cuando los preparan, tienen sus recipientes; Para leña usan solo madera de puikarogë y oyodiiigë. Tomando estos leños, los separan; Al agarrarlos, expulsan la náusea. Después viene la fécula roja; [...] Luego viene el recipiente del yagé; el recipiente con diseños amarillos, con diseños blancos. ¡Untad estos diseños con savia de tooka! Luego viene la varilla de

agitar; Como agita la poción, nos agita a nosotros. ¡Untadla con savia de tooka y acabad con la náusea! De este modo desaparecerán las malas visiones.

Y continúa:

El texto siguiente se refiere al machacamiento de los bejuco de yagé y los preparativos preliminares del acontecimiento.

Machacan los bejuco del yagé a la puerta. Arrancan las hojas y ponen en montón [los tallos]. Después majan golpeándolos de un modo especial¹⁴⁷ mientras silban. Las hojas que serán añadidas se majan aparte.¹⁴⁸ Después se pone el recipiente del yagé bajo un cedazo. Luego encienden el cigarrillo para sus encantaciones, y echan humo en el recipiente. El recipiente donde preparan la mixtura¹⁴⁹ es diferente dejar el recipiente dentro de la maloca cerca de la puerta. ¿Servirá? [preguntan], y dos hombres prueban el brebaje. Toman dos sorbitos del líquido en una tacita de calabaza. Beben dos tazas y dicen: “Esta bien.” Después toman sus varas sonajeras. Armando con ella, van anunciar la bebida. Cuando empiezan así a cantar, los otros empiezan a conversar.¹⁵⁰ ‘Tenemos una bebida’, dicen; ‘vamos a beberla [...] Esta descripción se refiere solo a la fase preparatoria de la ceremonias; ya ha sido probada la poción y ahora hay varios hombres sentados, cada quien frente a otro, y empiezan una conversación ritual¹⁵¹. (P.151-152)

Este mismo autor (citado por Ott, 200), señala lo siguiente:

La idea de que el yagé posee propiedades telepáticas, ha fascinado, por supuesto, a los crédulos. Zerda Bayón que viajo entre los indios del Alto Putumayo en 1935, asegura que el yagé provoca visiones en las que el individuo desarrolla facultades telepáticas. García Barriga¹⁵² menciona a este viajero y escribe que: “Indios salvajes que nunca han abandonado sus selvas y que, por supuesto, no tienen idea alguna sobre la vida civilizada, describen, en su particular lenguaje, y con más o menos precisión, detalles de casas, castillos y ciudades habitadas por multitudes”. La realidad es que incluso los indios que viven bastante aislados saben bastante sobre la vida civilizada, habiendo oído hablar de sus maravillas a misioneros, soldados, recolectores de caucho, comerciantes, viajeros. Además, han visto fotografías en calendarios y revistas ilustradas. (García Barriga 1958; Reichel Dolmatoff 1975; Zerda Bayón 1915). (p.227).

¹⁴⁷ Los bejuco se machacan en una artesa de madera con un garrote o palo pesado. Al machacarlos se guarda cierto ritmo, acompañado de cantos y silbidos.

¹⁴⁸ Este detalle es importante porque muestra cómo se utilizan ciertas adiciones que pueden modificar las propiedades químicas de la poción.

¹⁴⁹ Los informantes dijeron que la mixtura y la vasija donde se preparan requieren de un canto especial.

¹⁵⁰ En este caso, “conversar” se refiere al saludo ceremonial dirigido a los invitados.

¹⁵¹ En la mayoría de las reuniones son la regla largas conversaciones ceremoniales en que se saluda a los invitados, se recitan genealogías míticas y se exaltan las cualidades de ciertos grupos exogámicos.

¹⁵² Botánico colombiano. Dejó una importante y amplia producción científica, que se conserva en la Universidad Nacional de Colombia. Sus libros son apreciados y conservados como clásico de la Botánica en Colombia.

La preparación del yagé, tradicionalmente, lo hace el *taita* directamente y según el propósito o intención que tenga el *yagé*, para un ritual específico. Si es para sanar o curar, para suerte o adivinación. Cada medicina del *yagé*, se prepara según la ocasión. Por ejemplo, cuando se va a dar a gente de la ciudad que van a tener la experiencia con el *yagé*; o alguien llega a la comunidad indígena e incluso cuando los mismo taitas viajan a las ciudades. También puede serlo cuando se trata de una ceremonia de curación colectiva.

Igualmente el chamán en la ceremonia dispone, en su mesa de curación, de diferentes preparados con plantas, por lo general bebidas que puede combinar durante la ceremonia. También entran en consideración, el tipo o variedad de yagé, la combinación en cantidad entre el chagro y el bejuco, la proporción de *borrachero* (*Brugmansia arbórea*, *B. sanguinea.*, *B. aurea*)¹⁵³, o también tipos y cantidades de otras plantas como el yuyo o yagé-páramo y otras plantas como la hoja de coca, el yoco, la guayusa, entre otras. De igual forma, lo relacionado con la cocción o cocinada, aspectos como la cantidad de fuego usado, el tipo de madera con que se cocina, la época o simplemente si es preparación “fresca”, es decir, sin cocinar. En fin, son recetas que cada *taita* ha creado y de las cuales tiene conocimiento.

El *borrachero*, también conocido como *floripondio*, es una planta que por su gran poder y efectos tóxicos para el ser humano, ha sido motivo de controversias en diversos planos. Un ejemplo de esto, es el caso de Manizales, donde debido a su abundancia en los alrededores y su crecimiento en cualquier lote urbano, lo cual permite que sea de fácil

¹⁵³ El *borrachero* es la planta medicinal que ancestralmente dominaron en la medicina chamánica los Kamsá. Existe la hipótesis, propuesta por Schultes, que el lugar originario y endémico de este género, clasificado como *Brugmansia* sea el valle del Sibundoy a 2.150 MSNM, dada su diversidad que alcanza alrededor de 10 especies y algunas únicas, como la culebra o *kindé*, bastante rara en su forma, por cierto. Esta planta pertenece a la gran familia de las solanáceas. La hipótesis también se fundamenta en la evidencia del uso y conocimiento chamánico entre médicos indígenas Kamsá. Lo anterior puede constituirse en un argumento sólido para plantear hipotéticamente que entre el *borrachero* y el *yagé*, hubo desde épocas muy antiguas, intercambios culturales para usos complementarios y muy específicos. De hecho la *Brugmansia Aurea*, está ampliamente distribuida en la Amazonía en cuotas inferiores a los 600 MSNM (Leticia tiene una altura de 82 MSNM).

acceso, ha sido empleado con propósitos criminales, en ocasiones, con implicaciones graves en la salud de las personas, aquellas que mediante engaños la han ingerido en uno u otro preparado. En consecuencia, se ha sugerido, en algunos casos incluso recomendado por médicos o juntas de saneamiento local, al igual que colectivos de control ambiental, tomar acciones para exterminar esta planta de la región.

*Cuando se usa la **escopolamina**¹⁵⁴ en altas dosis y procedimientos (ingerido, inhalado, tópicamente), la persona pierde control de sí mismo, tiene pérdida de conciencia, memoria y tiene alucinaciones. Hay hipótesis de toxicólogos expertos que dicen que no es del todo cierto que se use escopolamina para este tipo de actos criminales por cuanto la intoxicación con este alcaloide pone a la persona en un estado difícil de controlar para el criminal; por lo que se ha indagado en laboratorios, cuando lo denuncia la misma policía, se ha informado que en tales actos criminales se han usado drogas psiquiátricas tranquilizantes en altas dosis. Se ha denominado como mito urbano, desde la lógica cultural farmacológica.¹⁵⁵*

Esto ilustra la ignorancia que se tiene sobre las propiedades de las plantas que, de por sí, por su sola existencia en la naturaleza, tienen funciones específicas y necesarias para los nichos ecológicos y ecosistemas naturales. Los botánicos y ambientalistas de la ciudad, investigadores y profesores universitarios, frente a tales recomendaciones bárbaras e ignorantes, se han pronunciado en defensa de esta poderosa planta que desde tiempos

¹⁵⁴ “La **escopolamina**, también conocida como **burundanga**, es un alcaloide tropánico que se encuentra como metabolito secundario de plantas en la familia de las solanáceas como el beleño blanco (*Hyoscyamus albus*),^{1,2} la burladora o borrachero (*Datura stramonium* y otras especies), la mandrágora (*Mandrágora autumnalis*), la escopolia (*Scopolia carniolica*), la brugmansia (*Brugmansia candida*) y otras plantas de los mismos géneros. Es una sustancia afín a la atropina que se encuentra en la belladona (*Atropa belladonna*). La escopolamina es una droga altamente tóxica y debe ser usada en dosis minúsculas, como por ejemplo, en el tratamiento de la cinetosis (mareos vehiculares), se usan dosis trasdérmicas que no superan los 330 µg cada día. Una sobredosis por escopolamina puede causar delirio, y otras psicosis, parálisis, estupor y la muerte. (Wikipedia, “Escopolamina”, 2014)

¹⁵⁵ Nota Diario de Campo. JRV. 07 07 2006)

arcaicos, se ha empleado en los pueblos indígenas de América con diversos fines medicinales y chamanísticos.

Conviene recordar a OTT (2000) cuando afirma:

En casos donde la seguridad pública está en juego, necesitamos criterios sobre drogas basados en investigación, y no en prejuicios; basados en la ciencia, no en ignorancia o accidentes de la historia (vale la pena indicar que los primeros reformadores consideraron inicialmente incluir la cafeína dentro de las sustancias controladas, junto a la cocaína, heroína y morfina). (p. 62)

Un investigador reconocido se refiere a los usos culturales del *borrachero* así:

Los pueblos primitivos beben infusiones calientes y frías de hojas de flores de brugmansia y también mezclan sus semillas en sus cerveza de maíz fermentada (chicha) [...] Además de utilizar la planta como método de comunicarse con sus antepasados, los pueblos nativos han buscado su ayuda para la profecía, la adivinación, la brujería y la medicina, así como para distintos propósitos menos espirituales como encontrar oro y antiguas tumbas que, si se hallaban, podían excavar en busca de tesoros. Esta actividad prevaleció a tal extremo que de dos de los nombres locales de la planta citados anteriormente (yerba de huaca y huacahaca) significan en realidad <<planta de la tumba>>. (RUDGLEY, 1999, p.75-76)

Ante lo cual, complementa Ott (2000):

En el valle de Sibundoy, en el Putumayo colombiano existen numerosas “variedades atrofiadas o aberrantes” de Brugmansia aurea, apreciadas por los chamanes por sus potentes propiedades enteogénicas. Dos de estas variedades, conocidas como kindé borrachero y munchiro borrachero, se describieron recientemente en un fotoensayo sobre plantas medicinales amazónicas (Schultes y Raffauf 1992). (p.362)

En las observaciones realizadas en el trabajo de campo en el Alto Putumayo, se pudo comprobar que los *taitas*, dado el conocimiento medicinal y ancestral del *borrachero* como planta sagrada, lo usan en determinadas circunstancias, tal como lo afirma el citado autor; y cuando lo hacen, es con exigente cuidado. Es costumbre que la ubicación espacial en la siembra del *borrachero* se haga en las esquinas de las viviendas, como protector de espíritus negativos. Su localización también se hace en lugares en donde hay animales y especialmente aves domésticas, como protector de enfermedades.

Una pócima de *yagé*, preparada con *borrachero*, tiene un efecto potenciado, especialmente de visiones. El alcaloide principal, la *escopolamina*, en dosis altas para un organismo determinado, cuando se consume sin conocimiento y control de parte de chamanes, puede ser fatal e incluso con efectos psíquicos traumáticos, hasta llegar a presentar cuadros *psicóticos*, con efectos a largo plazo generando trastornos de personalidad. Se enloquecen, dicen algunos. Dependerá desde luego del tipo de especie *borrachero*, la parte que se use de la planta, que podría tener mayor o menor cantidad del alcaloide. Pero los mismos taitas advierten que hay gente sin escrúpulo, que puede utilizar el *borrachero* con fines negativos, para hacer daño. Y luego el daño se le atribuye al *yagé*. Así, no falta quien lo haga sin responsabilidad, para vender la pócima en las ciudades, argumentando que es fuerte y bueno.

Lo cierto, es que el bejuco del *yagé* en sí, no parece tener propiedades visionarias. Con respecto a esto, existe una amplia discusión. A la *harmalina*, uno de los alcaloides presentes en el *yagé*, se le ha atribuido, por parte de investigadores, el poder visionario de la planta. Veamos la descripción que hace Ott, propiciando el diálogo con otros investigadores. Según Dennis McKenna y sus colegas:

*'la harmalina (...) es básicamente un componente traza de la ayahuasca y probablemente no contribuya de manera significativa a la inhibición de la MAO que provoca esta droga' (McKenna et al. 1984^a) (...) Harner menciona que al yagé se añaden unas "hojas de una liana similar" que ahora sabemos que era *Diplopterys cabrerana* y señala que el brebaje contenía, además de los alcaloides harmalínicos, "con bastante probabilidad N,N-dimetiltriptamina (DMT)" (Harner 1973b); además de que estos indios (los Shuar) suelen tomar "considerables cantidades de rapé de tabaco alternativamente con yagé (*B. caapi*) y coca" (Wilbert 1987). Paralelamente, los shuar "beben jugo de tabaco que alternan con ayahuasca" (Wilbert 1987). En otras palabras, tanto los shuar como los tukano, cuyas experiencias cita Flattery como prueba de las propiedades psicofarmacológicas de los alcaloides harmalínicos, elaboran, por lo general, su yagé con plantas ricas en DMT y lo toman junto con jugo de tabaco y rapés (...) Más bien dado lo limitado de la información que se tiene a mano, parece justificable considerar que los datos psicofarmacológicos del yagé básicamente reflejan las propiedades de la DMT, la nicotina y la escopolamina, así como otros componentes activos que no conocemos en mezclas de plantas de propiedades químicas desconocidas. La equivalencia que Flattery intenta establecer entre el *Peganum harmala* y el yagé simplemente no se sostiene. Los efectos enteogénicos de la última, por lo general no se*

deben a alcaloides harmalínicos sino a la DMT, la escopolamina y otros principios activos. (OTT, 2000, p.251-252)

Con la información expuesta previamente en este acápite, se clarifican interdisciplinariamente, algunas de las principales características de esta medicina. Se han omitido algunos detalles químicos, botánicos y biológicos que, aunque son de enorme interés, estimamos que para para esta tesis lo expuesto es suficiente. Para finalizar este capítulo, nos referiremos a algunos aspectos sociológicos, antropológicos y etnohistóricos acerca del tráfico y comercialización de la medicina, así como a algunos cambios que emergen en este campo de especializaciones y oficios.

3.6. El tráfico y comercio del yagé. Especialización y división del trabajo

Para finales del siglo XX y comienzos del XXI, comienza a emerger con mayor visibilidad, el fenómeno sociocultural del uso de la etnomedicina del yagé fuera de sus contextos aborígenes y despertando el interés sociológico, antropológico e histórico y en general para la ciencia, aunque debería haber atraído también la atención del campo de la salud y la educación. De igual forma, debería haberlo hecho en el campo macroeconómico, en tanto sus principios activos al igual que sus posibilidades farmacológicas, pueden ser en potencia objeto de industrialización para el tratamiento de diferentes enfermedades, así como desarmonías emocionales, más propias a las nuevas formas de vida humana en las grandes ciudades y las sociedades modernas; situaciones éstas afines con la civilización capitalista, algo que cada vez se hace más evidente en estilos de vida en los que se manifiestan pandemias adictivas y obsesivas, estados recurrentes de depresión y lo que se denomina sin forma muy precisa como “stress”. Simplemente sentirse mal. Es lo que la psiquiatría denomina, según cuadros, sintomatologías o ciertos protocolos para diagnosticar o pronosticar, como enfermedades de salud mental.

Debiera ser preocupación urgente del estado colombiano y la sociedad civil, especialmente las comunidades y el movimiento indígena, ampliándose a países de América, de donde proviene endémicamente la planta, para proteger este tipo de conocimientos: Venezuela, Brasil, Ecuador, Perú, Bolivia y garantizar su protección

biológica y conservación patrimonial. Pero también propiciar encuentros interculturales para encontrar caminos y soluciones, desde el conocimiento mismo de la planta y sus potencialidades terapéuticas.

Un fenómeno propio de estos cambios e intercambios culturales, tiene que ver con incipientes o ya consolidadas formas de especialización y división del trabajo, asociado a relaciones de capital, especialmente simbólico, pero también estrictamente económico y de flujo monetario. Algunas de estas especializaciones se dan, por ejemplo, en el proceso de cultivo y extracción de la planta, la preparación de la bebida del yagé, el ritual y su comercialización.

Un caso ejemplar es el de los “cocineros” de yagé. La mayoría de las veces estos son chamanes, quienes, a su vez, tienen sus aprendices yageceros. Pero también comienzan a surgir especialistas en la preparación del remedio del yagé. *¿La causa?* La demanda creciente de grupos y redes sociales yageceras del brebaje en las ciudades, además de los visitantes que viajan a territorios indígenas. Los factores y condicionamientos que inciden en esta demanda, se abordarán en especial en el capítulo 7° y para el caso específico de las regiones culturales de la Tesis, en el capítulo 6°. Esto permitirá ampliar el análisis del fenómeno del uso de la EMYA, en el marco de ceremonias de origen arcaico amazónico, no solamente como algo particular de Colombia, sino que cada día pareciera expandirse a otros países de Latinoamérica, América del Norte y Europa.

Una de las hipótesis de la tesis, basada en la interpretación etnológica –ésta será tratada a profundidad en el capítulo VII-, es la siguiente:

Cocinar o recolectar el yagé es un oficio que se consolida día a día. Hay una especialización propiciada por el crecimiento y expansión de la demanda del yagé, directamente por parte de los médicos indígenas tradicionales, pero también neo-chamanes mestizos. Este fenómeno propio del marco de la economía dominante, rompe el hilo de control del chamán tradicional. No obstante, dado el respeto y la

unidad cultural acerca de lo que es el remedio, existe una dinámica también interétnica, que hace que el yagé llegue a las ciudades cada vez con más facilidad con el propósito expreso de curar. Sin embargo, existen casos –a este respecto, faltan investigaciones en detalle-, en que se pierde su significado como remedio sagrado para traducirse en un fármaco de uso funcional.

En las zonas de donde es endémica la planta para preparar la EMYA, hay aún abundancia y su reproducción hasta ahora es relativamente fácil. Pero comienzan a presentarse situaciones particulares relacionadas con la apropiación privada fuera de los resguardos - que incluso podrían incidir en el manejo de esta estructura jurídica territorial-, tales como herencias o la compra de terrenos, destinados a la siembra o protección de las plantas. También existe la amenaza, en ciertas regiones específicas, de las fumigaciones aéreas – una estrategia de la GCLD- para la erradicación de las plantaciones de coca, consideradas en Colombia como cultivos ilícitos. No obstante, hay algunas experiencias en que las plantas para preparar la medicina se han sembrado en otros lugares. Por ejemplo, en el Valle del Sibundoy y en el alto Putumayo, se ha sembrado el bejuco en sus diferentes variedades, más no la planta que contiene el DMT, es decir el chagro.

En algunos casos se encarga la etnomedicina del yagé, por parte de chamanes Kamsá e Inga del Alto Putumayo, o por aprendices indígenas y mestizos de estas u otras etnias que viven en las ciudades. Aunque igualmente es común encontrar algunos comercializadores urbanos de la pócima. Existen también motivaciones estrictamente económicas, bien de lucro o bien como estrategia de sobrevivencia marginal. Esto requiere un enfoque alternativo sin prejuicios, para contextualizarlo sociológicamente, quizás como una *acción social* de carácter intercultural que, desde el pensamiento indígena, llega con un mensaje diverso pero que encaja bien, sobre todo, con algunas necesidades emergentes respecto a la salud, provenientes de habitantes de las ciudades.

EL desplazamiento forzado se ha presentado en el marco del conflicto colombiano, y algunas etnias han recibido este impacto, de modo que muchos individuos se han visto forzados a incluirse en estas migraciones. De otro lado, la pobreza que algunos pueblos indígenas que han padecido y padecen, ha sido un factor que ha contribuido también en este proceso. Por supuesto que existen “conexiones diversas de sentido”, en términos weberianos¹⁵⁶, de estas conductas. Es decir, el fenómeno es diverso y según como se aborde, podría asumirse como “complejo”. El proceso social y económico capitalista creciente, la facilidad de medios de comunicación y la movilidad, no solamente local y regional, sino también nacional e internacional, son condiciones reales que lo facilitan o simplemente que lo imponen.

Este fenómeno, visto desde una perspectiva cultural, en sus aspectos económico y “comercial”, requiere estudiarse con atención para poder dimensionar su impacto. Es un hecho la exportación de las plantas o sus preparados, a otros países, en algunos casos relacionados como una actividad estrictamente religiosa o también curativa de tipo alternativa, pero igualmente acoplada a dinámicas y estructuras propiamente comerciales, vinculadas con temas de salud o de fenómenos culturales alternativos como el New Age que aquí hemos tratado.

De alguna manera, se ha roto el control “artesanal” y tradicional del dominio total que tenía el chamán arcaico en sus comunidades, sobre el cultivo y corte de la planta en los territorios y chagras, la “majada” de tallos y hojas, pasando por la preparación fresca o cocinada y luego la organización del ritual, en el cual se consume la medicina con fines específicos, de conformidad con pautas tradicionales. Esto es usual en algunos indígenas del Bajo Putumayo, de donde es endémica la planta y en donde también comienza a ser cultivada con fines comerciales, como materia prima para la preparación del “remedio” o incluso el remedio ya preparado, a pedido de los taitas e incluso los neo-chamanes.

¹⁵⁶ MAX WEBER (1864-1920). Sociólogo alemán. Teórico de la acción social de la sociología de la cultura. Su obra se considera clásica y su teoría e hipótesis han sido reconocidas y valoradas en disciplinas como la antropología, la economía, la politología y la psicología.

Es por tanto un hecho la existencia de un proceso creciente de inmigración indígena hacia las ciudades. Esta inmigración tiene diversas estrategias de sobrevivencia, pero también de proyección e intercambios culturales, mediada por la medicina del yagé. Así, comienza a darse una demanda en las ciudades por parte de neo-chamanes o médicos indígenas, algunos de los cuales residen por largos períodos en las ciudades o incluso se han radicado en ellas. En algunos casos son médicos indígenas autorizados por sus cabildos, pero en otros no. Los epicentros urbanos son Bogotá, Cali, Medellín, Bucaramanga y las capitales del Eje Cafetero, Manizales, Pereira y Armenia. Hasta donde se ha podido indagar, estos son los lugares en donde este fenómeno se expresa. En estos sitios son comunes las ferias artesanales, y en ellas es frecuente y casi seguro que tales médicos tengan sus puestos, en los que, además de atender personas que solicitan sus servicios por sus conocimientos, venden diversas plantas y pócimas, entre ellas el yagé.

Puesto de Medicinas Indígenas



Figura 4

Feria Artesanal, Pereira

Fuente: Jorge Ronderos Valderrama, 2005

Los “cocineros” indígenas o mestizos del Bajo Putumayo, conocen las recetas básicas de la preparación, por tradición de su etnia y/o relaciones interculturales con otras etnias amazónicas. Una influencia cultural destacada, ha sido la de los taitas del Alto Putumayo. Preparada la pócima, la empacan en timbos o porrones plásticos de tres o cinco galones para transportarla y venderla a sus demandantes. Esto es lo más usual.

Quienes lo mandan a preparar, son generalmente los chamanes de edades avanzadas, que poco salen de sus resguardos y comunidades, y en algunos casos, ya por sus condiciones físicas, no van al Bajo Putumayo a prepararlo directamente. En este caso, el cocinero, quien es conocido de antemano y de larga data por el taita, sabe qué tipo de yagé usar, según la receta indicada por el *taita*. Cuando éste recibe el yagé, lo huele y lo prueba directamente. Si requiere otro aditivo, él directamente lo hace. Además de este procedimiento, el taita, según el uso y fin del remedio, podrá adicionarle otras plantas o compuestos.

También existe un comercio de la planta sin cocinar. En este caso quien lo demanda, lo pide por bultos de yagé y *chagro*, para cocinarlo donde vive. Un rasgo tradicional que permanece en el alto Putumayo, es que el taita tiene un lugar específico en la chagra para cocinar la medicina. Por lo general, busca uno que sea retirado de la vivienda y allí utiliza fondos y ollas exclusivas para esta actividad. Este trabajo lo realiza bien sea de noche o de día, según la preparación e intensidad que exija para el uso chamanístico específico, y en determinados casos podría llevar dos o tres jornadas de trabajo y acompañamiento permanente. En el caso del Alto Putumayo, dado el clima propio de la altura, exige mayor tiempo de cocción. Esto dependerá también del combustible usado. Pero lo usual es con maderas del lugar, aunque cuando ésta escasea, utilizan la que esté disponible, a veces maderas reutilizadas de construcción e incluso con tratamientos para su durabilidad por la acción de insectos como la *broma*. De igual forma, comienza a ser utilizado el gas como combustible, especialmente por yageceros mestizos, así el tiempo de cocción es menor y el resultado, según nos lo ha indicado William Torres, es mejor y el trabajo menor. Esta es una innovación tecnológica que necesariamente produce cambios y que, en últimas, podría incidir por factores económicos.

La preparación del yagé, una práctica vinculada al ritual ancestral, que implica disponer tanto de un lugar especial, sagrado, como del conocimiento de los cantos, los rezos y soplos –diríase la lengua del yagé-, al igual que una adecuada invocación para estar en

contacto con los espíritus, una preparación espiritual para cocinar el “sagrado elemental”, la escogencia del día propicio para el corte y luego la cocinada, todo esto puede ser entendido como un trabajo propio del chamán y sus ayudantes en el respeto por su tradición. Así que el cambio del tradicional fogón en un tambo, por una cocina a gas, podría sin duda, estar generando cambios en el proceso y ser indicativo de las dinámicas que la sociedad mayor de mercado y capitalista impone, al darle una valoración económica al tipo de trabajo y el resultado, cuando se está comenzando a vislumbrar en el ritual, también un espacio comercial, en el cual se realiza el plus valor del remedio.

Finalmente, en este capítulo se ha dado cuenta del trasfondo conceptual clave sobre la planta y la etnomedicina del yagé. A continuación, se abordará un campo teórico y epistémico que ocupa un lugar central en esta tesis: la relación entre biología y cultura, que complementa lo hasta aquí expuesto.

CAPITULO IV

4. CULTURA Y BIOLOGÍA vs BIOLOGÍA Y CULTURA. NATURALEZA, CIENCIA Y ESPIRITUALIDAD

4.1. A manera de epílogo y contexto

Este capítulo es una construcción epistémica y como tal teórica, que se articula al próximo capítulo sobre el problema de investigación y está relacionado con los objetivos e hipótesis del mismo. Se ha optado por introducirlo como capítulo aparte por su especificidad y por estar en el núcleo de la tesis, dado que vincula la fundamentación teórica expuesta en los dos anteriores y es en este sentido que debe entenderse estar metodológicamente ubicado “aparte”. “Transita” formalmente en una perspectiva epistémica interdisciplinaria. Como los precedentes y los siguientes -V y VI- antes de la sección dedicada al análisis etnológico, resulta clave orientarnos por medio de unos interrogantes para situar el meollo del asunto que tratamos.

El fenómeno contemporáneo de los chamanismos y neo-chamanismos, en su diversidad compleja ¿es no más que una *ideación de moda*?; ¿una imitación o una mimesis?¹⁵⁷; o ¿existe un sentir humano inmanente y universal, una forma de percibir que se expresa en muchos lugares del planeta y que podría estar asociada a un fenómeno Vital y material más profundo? De ser así, ¿cuál podría ser éste? ¿Tiene que ver con los deseos o lo que se define teóricamente Girard como *deseo mimético*? ¿Podría estar relacionado a movimientos muy diversos y contradictorios de la conciencia humana que parecieran estar incubados en el origen mismo de la cultura?

Las prácticas y conocimientos chamánicos podrían ser lo más antiguo y por tanto lo más profundo; y las formas y estructuras del dominio racional y científico, lo más reciente, ontológicamente asumido como “superior” sobre la complejidad de lo “inferior” -entiéndase lo no-racional-, sin que esto implique que lo más reciente es “superior” y lo

¹⁵⁷ Imitación y mimesis, teórica y conceptualmente no significan lo mismo.

más antiguo “inferior”, desde una valoración ética ideológica; tal y como en cierta forma se impuso o sirvió de justificación para las clasificaciones de la biología, al separar objetivamente lo moderno como algo distinto y diferente de lo antiguo, sin entenderlo como proceso e interacción, tal como hoy nos lo ha planteado teóricamente la genética y sobre lo cual arrojan luces las neurociencias y la física cuántica.

El mimetismo constituye un fenómeno biológico originado en la misma naturaleza, en especial por la propiedad que tienen ciertos animales de camuflarse y se “invisibilizan”; al modificarse sus colores se asemejan, imitan con el entorno vegetal (plantas) o mineral (piedras, arena etc.) sin que en ello medie la participación del ser humano; de esta manera se asemejan, se confunden con el propósito de defenderse u obtener una presa y así asegurar la vida o los alimentos; es una acción de defensa y ataque. El pequeño reptil del camaleón es famoso por su capacidad de cambiar de color.

El término adaptado y adoptado por la sociología y la antropología ha dado pie a conceptualizaciones acerca de cómo los seres humanos imitan (la imitación) y algunas de estas, son representaciones de algo o alguien (mimesis). Es un acto de semejanzas o de fusión en una acción ritualística, sagrada, mítica, con ciertos seres o animales que han adquirido significado y poder, este significado, como un espíritu se transmite, se trasmuta.

Lo mimético, la imitación y la mimesis en las acciones humanas al convertirse en objeto de conocimiento, devienen en configuraciones culturales a partir de un referente empírico de la biología, que resulta de interés analógico para las disciplinas sociales. El clásico Durkheim aborda el tema en sus *obras Formas Elementales de la Vida religiosa* (1933) y *El Suicidio* (1974), en las que hace interesantes disquisiciones para referirse a los fenómenos propiamente miméticos y de imitación. Durkheim precisa que el segundo concepto alude a lo estrictamente social, mientras que el primero, según él en una etapa de la separación de las ciencias y sus objetos de estudio, correspondería a un fenómeno estrictamente psicológico y en determinadas circunstancias de la vida social humana.

Desde la época griega, la mimesis se asocia con la representación teatral en el parecerse a algo o alguien. Ya lo decía Aristóteles, afirmando que el ser humano tenía, entre los animales existentes, la mayor capacidad de mimetizarse mediante la imitación. Más contemporáneo, el antropólogo Rene Girard (2006) construye una teoría general de la conducta humana, su agresividad y violencia, a partir del *deseo mimético* como un mecanismo conductual, intercultural y transhistórico, vinculado al *chivo expiatorio*, precisando que este mecanismo del deseo mimético, estaría en el origen de las culturas humanas.

Igualmente, el sociólogo Norber Elías aborda el tema en el marco de su teoría general del proceso civilizador y en la relación epistémica entre individuo y sociedad en que se fundamenta; así, se ocupa del acto mimético y lo define como una conducta especial y necesaria en la vida social y propia del ser humano. Debido a esto, su planteamiento es un referente central para fundamentar que el ritual de la etnomedicina del yagé funciona como un ritual mimético en las dinámicas interétnicas. Este nuevo desarrollo conceptual sobre el tema, tuvo sus antecedentes en un artículo que se publicó bajo el título de *Mimetismo Cultural, Divertimentos y Drogas* (RONDEROS, 2001).

Para el asunto de *lo mimético y la imitación*, podemos volver a la fundamentación teórica de Rene Girard que, a nuestro juicio, sirve de complemento para comprender y entender la lógica intercultural e interétnica de los rituales y el papel de estos en los cambios culturales que se expresan en re-significación de identidades, en tanto operan como una matriz de dinámicas interétnicas.

La expresión <<mecanismo mimético>> recubre una amplia serie de fenómenos: designa, de hecho, todo el proceso que se inicia partiendo del deseo mimético, sigue con la rivalidad mimética, se exaspera en la crisis mimética o sacrificial y concluye con la fe de la resolución que cumple con el chivo expiatorio (...) primeramente hemos de distinguir entre deseo y apetito. El apetito que se siente por los alimentos o por el sexo no es todavía deseo. Es un mero asunto biológico, que se convierte en deseo cuando entra en juego la imitación de un modelo; y la presencia de dicho modelo es un factor decisivo en mi teoría. Si el deseo es mimético – lo que quiere decir imitativo –, entonces el sujeto desea el objeto poseído o deseado por aquel al que toma por modelo. El sujeto evoluciona o en bien en el mismo

mundo que su modelo o bien en un mundo distinto. En este último caso, está claro que no se puede poseer el objeto su modelo, y solo podrá establecer con éste una mediación externa como yo lo llamo. (GIRARD, 2006, p.51-52)

Es un hecho que los avances científicos y la educación, la información y la innovación que continuamente se desprenden y emergen de ellas en sus aplicaciones con los desarrollos tecnológicos como la biotecnología y la informática, la producción de energía y fármacos asociados a formas de control social, político y militar, todo ello incide en la forma humana de percibir fenómenos y realidades diversas, en el modo de comprenderlas y explicarlas, traducidas finalmente en conocimiento y pautas para convivir y explotar la Naturaleza. Esto se presenta, en especial en el diseño y estructuración de la organización social, en los modelos de los sistemas dominantes y los regímenes políticos que se imponen con sus mecanismos de poder.

Así pues, aparecen diversas y complejas formas culturales, de mayor o menor impacto e incidencias socioculturales humanas y ecológicas, de mayor o menor horizonte histórico, como respuestas adaptativas y adictivas, en el sentido batesoniano o de confrontación dialéctica. Tales procesos, en la vida y apropiación que hacen los seres humanos, son en parte imitativos y en ciertos contextos potencian formas miméticas; en este último caso, son generadoras de rivalidades y violencias que dan origen a confrontaciones sociopolíticas y a enfermedades, pero también propician y potencian dispositivos de mimesis que pueden desencadenar emergencias espirituales y de curación, las cuales son de gran interés en el campo de las *dinámicas interétnicas*.

Hoy día somos espectadores de cambios profundos en el ser humano y la naturaleza, y en el planeta mismo como organismo vivo, entendido desde la hipótesis Gaia, sobre la cual se ahondará en este mismo capítulo. Son cambios producto de la creación y construcción de condiciones materiales de la civilización occidental para la existencia de la vida actual, en estrecha relación con los ritmos y formas del crecimiento demográfico, la concentración de la vida humana y otras especies de vida en gigantescas macro polis conurbadas inimaginables en la revolución industrial de finales del siglo XVIII. Son gigantescos nichos

ecológicos construidos en pocas decenas de años, y a los cuales se han sometido y adaptado por necesidad, miles de millones de humanos que viven en tales “nichos” y en los que se hacen evidentes las diferencias sociales y la inequidad de la distribución y acceso a lo que ofrece el sistema para el consumo, convertido en consumismo placentero. Tales condiciones han obligado e incidido en los cambios en los tipos de alimentos y drogas, en sus formas de producción y estilos de uso y consumo, así como en las lógicas funcionales de la organización social, en tanto sistemas y regímenes sociales y políticos. Es probable que muchos de estos cambios tengan implicaciones mutagénicas, por efecto del uso y consumo de fármacos y alimentos transgénicos, pero también de los estilos y formas adaptadas para la satisfacción placentera que, en algunos casos, ya empiezan a descubrirse sus relaciones con enfermedades o pandemias de desesperanza y conductas compulsivas y adictivas. Evidencias entre la interacción entre biología y cultura. Tema complejo este y sobre el cual ya existen diversas teorías. De lo estudiado y observado en torno a él, nos parece muy sugerente y digno de atención lo que expone el investigador colombiano Mauro Torres (2005), quien anota:

Hemos reflexionado detenidamente sobre cuál es la causa que determina tan intenso placer en los compulsivos. Porque no es lo mismo cuando una persona normal ingiere alcohol, come dulces y harinas, que cuando lo hace un alcohólico o un glotón obeso: la persona normal siente placer, sí, pero no el placer inefable, inenarrable que experimentan ya el alcohólico compulsivo, ya el glotón compulsivo. No es igual el placer que siente un individuo normal cuando se entrega a distraerse, a descansar, deambular o dormir, que experimenta por eso el vago compulsivo (...) hemos concluido que los centros límbicos son hiperexcitados por el potente impulso compulsivo, pues no se explicaría de otro modo el inmenso placer con que son gratificados cuando la compulsión culmina en el éxtasis de la adicción, ese paroxismo del placer (...) por esta razón es que los compulsivos se aferran desesperadamente a su adicción, y cuando más activen esos centros del placer, más compulsivos se vuelven. Se presenta un fenómeno de círculo vicioso: cuanto más compulsivo más adictivo, y cuanto más adicto, más compulsivo. De allí el que incurran con mucha frecuencia en la <<reincidencia>>, así los que buscan sustancias, como los que persiguen comportamiento compulsivos. Porque hay adictos a la coca y adictos al juego ; adictos a las anfetaminas y adictos a la vagancia; adictos a la cocaína y adictos a la delincuencia, adictos al tabaco, y adictos al adulterio; adictos a la comida y adictos al incesto: adictos al alcohol y adictos a la pedofilia. (p.140)

Y sobre el mismo tema, Bateson (2006a), con un enfoque distinto, establece relaciones entre adaptación y adicción, como procesos estocásticos evolutivos, indicando

críticamente el equívoco de los evolucionistas, de señalar la “adaptación” como una palabra aproximadamente equivalente a “diseño” y señala una observación mucho más profunda que la de Torres:

Al situar al lado, en el título de esta sección, los términos de adaptación y adicción, he procurado corregir esta visión sentimental, o al menos excesivamente optimista, de la evolución en su conjunto. Los fascinantes casos de adaptación que hacen que la naturaleza nos parezca tan sagaz, tan ingeniosa, pueden ser también primeros pasos hacia la patología y la superespecialización (p.188)

Y agrega que para conocer y estudiar mejor esta relación en los procesos estocásticos¹⁵⁸ entre *adaptación* y *adicción*, se requiere de una ciencia como la ecología y agrega que, si bien puede ser un buen indicio el surgimiento de esta ciencia, “*los ecólogos están lejos todavía de decirnos cómo podemos zafarnos de una carrera de armamentos atómicos*”. Y precisa una de las pautas que incide en las entropías humanas y sociales:

...por un proceso de adicción, el innovador atrapado en el empeño de mantener constante cierta tasa de cambio. La adicción social a la carrera de armamentos no defiere, en lo fundamental, de la adicción individual a las drogas. El sentido común compele siempre al adicto a obtener otra dosis. Y así sucesivamente. (BATESON, 2006a, p.190)

Éste ha sido un proceso en el que tienden a predominar e imponerse las lógicas de la racionalidad, una dimensión fundamental del ser humano mas no la única, pero que, paradójicamente, ha generado una entropía que ha incidido en la división y separación dominante característica de planteamientos epistémicos irreales, como mente y cuerpo en el ser humano y éste, a su vez, en tanto especie, igualmente separado del resto de las formas de vida que habitan el planeta. Esto se ha traducido en fenómenos dramáticos manifestados en violencia y guerra, exclusiones, absolutismos y fundamentalismos político-religiosos, en la polución y contaminación producida por tóxicos industriales, enfermedades cada vez más agresivas, y en algo tan dramático y que cada día se vive con más frecuencia, como lo son los estados emocionales de la depresión; algo que pareciera

¹⁵⁸“Estocástico/a (del griego *stocazei*, disparar una flecha a un blanco, vale decir, dispersar los sucesos de una manera parcialmente aleatoria, de modo que algunos logren un resultado buscado). Se dice que una secuencia de sucesos es estocástica si combina un componente aleatorio con un proceso selectivo, de manera tal que solo le sea dable perdurar a ciertos resultados de componentes aleatorios”. (BATESON, 2006a, p.242)

ser una manifestación de la pérdida del deseo de vida y que incubara expresiones de violencia contenida que impiden la conexión vital que, aquí denominamos, *espiritual y sagrada*.

¿Acaso estos fenómenos no tendrían algo que ver con la estructura arqueo-biológica del *Homo sapiens*, en especial con aquella definida por la neurociencia como sistema nervioso central y autónomo? La siguiente hipótesis es ilustrativa:

*De hecho, no queremos ni sufrimos porque nuestro corazón rija la forma de pensar en el sufrimiento, queremos y sufrimos por procesos generados en el cerebro. Con el cerebro construimos mundo, nos sentimos sufrir, nos creemos grandes o pequeños, nos sentimos maravillosos así las penas nos agobien, nos afectamos por el uso de sustancias que pueden generar estados transitorios de conducta no habitual como al ingerir unas copas de vino o inhalar algún gas con principios activos como el **delta-9-tetrahidrocannabinol** que hay en la **Cannabis sativa (marihuana)**. Mas estos significados que se generan, parten de adentro. ¿Cómo es posible? ¿Nacemos con ellos? ¿O los tenemos que fabricar? ¿Acaso entonces, en algún momento somos tabula rasa? La respuesta puede ser sí, para sorpresa de muchos, ya que hay un momento de la vida intrauterina en el período embrionario, en que no hay un sistema nervioso maduro, sin receptores y neurotransmisores, ni tractos nerviosos que conecten el incipiente cerebro con el mundo de afuera de nosotros, sea este el vientre materno. (DUQUE, 2012, p.7-8)*

Hay que hacer una precisión sobre la hipótesis de la tabula rasa, contraria a la planteada por Carl Jung, quien afirmaba que existe *un inconsciente colectivo* con sus arquetipos y que *“la personalidad está totalmente presente, en potencia, desde el nacimiento, y que el ambiente sólo hace que se manifieste lo que ya estaba en la mente”* (citado por GONZÁLES, 2011, párr. 4).

Tal inconsciente colectivo se puede entender como *una mente universal* que incidiría en toda forma biológica existente. Para el caso del *Homo sapiens*, es decir en lo concerniente a nuestro cerebro, lo biológico es lo que construye cultura, lo cual incluye ciencia pero también mitopoyética e independiente de su validez, lo cierto es que se traduce en prácticas, creaciones e innovaciones tecnológicas y demás, con un alto grado de incidencia en transformaciones biológicas, en tanto influyen sobre procesos neurofisiológicos

diversos, convenientes o no para la sociedad y, a veces más de lo que se cree, puesto que pueden generar dinámicas que van en contravía del individuo o los grupos a los que pertenecen. Así, en los grupos sociales se dan, a su vez, una serie de interrelaciones interétnicas con repercusiones tanto culturales como biológicas, lo que finalmente evidencia esta relación y realidad única: biología y cultura. En consecuencia, la abstracción cultura y biología, en tanto constructo humano, es una sola realidad en cualquier estructura de conocimiento, en términos de la naturaleza y la Matriz de la Vida en el planeta, dígase Gaia o llámesele Pachamama.

Es necesario tener presente que los chamanismos contemporáneos y los neo-chamanismos -occidentales o no-, se integran históricamente¹⁵⁹ como práctica esencialmente curativa, religiosa y espiritual, que atraía a los seres humanos “mágicamente”, más en ambientes culturales arcaicos que contemporáneos. En tales entornos los mitos y los rituales se imbrican a este fenómeno del hacer y el sentir humano, según los niveles de complejidad y trascendencia de la conciencia sobre la Vida y la muerte. Las técnicas y conocimientos de allí derivados, se actualizan en un acto mimético. Algunos de nuestros fundamentos epistémicos se sustentan en las diversas relaciones que se pueden dar entre los seres vivos (y ¿qué no es vivo en el planeta en términos ecológicos?), con énfasis especial, entre las plantas y los seres humanos, en razón del papel principal que cumplieron en el proceso de hominización, en el que paulatinamente constituyeron elementos de poder. Esto ha sido reseñado y consignado en la producción material de las culturas de todo el orbe y descrito por campos de la ciencia como la paleo antropología o la arqueología, apoyados en pruebas provenientes de la física, la química, la biología, la matemática e incluso la neurociencia.

Los chamanismos fueron centrales para generar cambios y transformaciones culturales en los seres humanos, a partir de la dominación del fuego. Llama la atención que ayer como hoy, el fuego sea un rasgo identificador de los chamanismos y neochamanismos, pues

¹⁵⁹ Ver Capítulo II, 2.4. De los chamanismos originarios a los neo-chamanismos contemporáneos.

sigue siendo un elemento necesario en circunstancias y contextos particulares, además de mantener un valor simbólico, aun en medio de la revolución cibernética. Algo de *mágico* ha de tener al reunir en torno suyo para brindar calor o como fuente de inspiración creativa para individuos sin distingo de sexo, edad, creencia y condición social o nacional. ¿Qué de biológico y cultural tiene el fuego?, nos podríamos preguntar.

Para el grupo GEISA, la *matriz identitaria* como paradigma epistémico se complementa con el de la *crisis civilizatoria* contemporánea. Éste es un concepto complejo que ha sido planteado por diversas tendencias teóricas, en cabeza de intelectuales y científicos sociales desde distintas variantes hace décadas. En especial, a partir del momento en que se observó con evidencia que la ciencia y la razón no alcanzaron la utopía de lograr el equilibrio en la justicia social, la felicidad y la libertad humana, por medio del desarrollo científico y tecnológico, la riqueza industrial, la educación y construcción de modelos sociopolíticos democráticos, todo ello promovido desde la Ilustración y la Revolución Francesa. Hoy somos testigos de un progresivo desencantamiento de la Vida ante la crisis planetaria. Isidoro Moreno (2003) es determinante: *“lejos de acrecentar el bienestar nos acerca a la barbarie social y a la catástrofe ecológica y Humana”* (p.370). ¿Tiene esto algo que ver con la cultura humana y su acción sobre la naturaleza?

Al respecto, y en acuerdo con la posición crítica de Moreno acerca de la discusión teórica e histórica sobre el concepto de globalización, este autor afirma:

El segundo pilar de los modelo de modernidad lo constituye la creencia en que su avance tenía que producir irremisiblemente una creciente racionalización, “el reinado de la razón”, cada vez más libre de irracionalismos, de falsas percepciones de la realidad y fantasmas metafísicos o religiosos. El desencantamiento, el ateísmo o en cualquier caso, la profundización en el proceso de secularización harían ineludiblemente de la sociedad moderna una realidad desacralizada, regida solamente por la lógica racional. (MORENO, 2003, p.367)

En el marco de la globalización, la discusión que parte de la relación entre biología y cultura se torna más álgida, en cuanto ha sido abordada por disciplinas como la antropología y, más recientemente, la sociología, así como también la psicología, dado

que lo que está en juego es la vida humana y la forma como el ser humano ha impactado la Vida en el planeta y con ello la nuestra propia, como especie. Este impacto sobre la Vida, se ha dado a través de nuestra cultura. De este modo, incluso se ha llegado a afectar las estructuras geológicas de la tierra y de todas las especies, lo cual ha sido posible a la altísima capacidad alcanzada de transformación y explotación de todo lo Vivo en el planeta; todo ello a causa del desarrollo científico y tecnológico, aunado a la producción de bienes necesarios e innecesarios para la Vida, cuya función ha sido la de mantener un *modus vivendi* que agota la energía del planeta y que, finalmente, puede considerarse como una gran entropía ecológica y consecuentemente humana.

Es la tragedia que, bajo las lentes y las luces de colores de la enajenación colectiva de la “globalización”, con sus instrumentos virtuales y visuales dominantes representados en los medios de comunicación -fase actual del capitalismo-, impide ver con claridad la dimensión del fenómeno; uno sobre el que, aun cuando haya individuos que han explorado y visto realidades diferentes, en el marco de rituales arcaicos, la gran mayoría de la población pareciera simplemente estar cada vez más inconsciente, además de sensitiva y realmente más enferma.

Sobre el impacto humano y ecológico del capitalismo globalizado, Moreno hace las siguientes precisiones:

(...) sobre el carácter de la globalización “errores que no son puramente académicos sino que responden a posicionamientos ideológicos y políticos interesados. El primero considerarlo como una nueva era que rompe con todo lo anterior, bien por la “revolución de las nuevas tecnologías de la información” o bien por suponer una fuerte interdependencia entre todos los territorios y todos los países del mundo (MORENO, 2003, p.361)

La imposición de este modelo en la vida social, resultado de la lógica racionalista del capitalismo y de su impronta emocional por la valoración “sacralizada” pero reducida frente a la Vida -la del dinero como atracción fetichizada y el capital como maquinaria imparable-, y la trascendencia enajenada en la propiedad privada de la riqueza, en tanto civilización dominante, se ha convertido en una dinámica interactuante muy profunda entre cultura y biología.

En términos hipotéticos, este podría ser un factor bastante determinante con incidencia en los estados emocionales y probabilidades de cambio en las pautas culturales, así como en las transformaciones biológicas, que se asumen como estados de trascendencia espiritual y de superación de un estado diverso y colectivo de enfermedades o mejor un espíritu de enfermedad.

A partir de lo hasta aquí expuesto, se ha configurado un referente conceptual apropiado para focalizar el propósito de la investigación: describir e interpretar la relación que se podría establecer entre el ritual de la medicina del yagé, la unidad cultura y biología y sus manifestaciones empíricas, en términos de los cambios de pautas de conducta suscitados en medio de búsquedas espirituales; éstas se sitúan en tanto realidad como cultura y Naturaleza, por parte de chamanes y neo-chamanes, de hombres y mujeres que se resocializan a través de experiencias miméticas, las que justamente integran en una experiencia, individual y/o colectivamente, biología y cultura.

4.2. El aporte de Bateson. Espíritu, Naturaleza y Ecología de la mente

Si se ha hecho referencia a la relación biología y cultura, este aparte contribuirá a enriquecer el planteamiento sobre la base de la obra de Gregory Bateson¹⁶⁰, en especial su epistemología, en la cual es fundamental la interacción entre Biología y naturaleza humana, en su dimensión sagrada y espiritual: la mente. Ésta es su real dimensión, desde lo que denomina *ecología de la mente*, y sobre la que se basa para interpretar a la ciencia como una construcción inter y multidisciplinaria, *global* como se dice, y relacionar las esferas particulares de la biología y el estudio de la conducta, con el propósito de emprender la búsqueda de pautas comunes a muchas disciplinas. De modo que, la mente, como constructora de ciencia y pensamiento científico, es parte de la naturaleza y obviamente cultura. ¿Es acaso la ciencia plenamente objetiva? ¿Qué es la ciencia como

¹⁶⁰ Biólogo, antropólogo, epistemólogo. 1904, Grantchester, Gran Bretaña-1980, San Francisco USA.

construcción mental? ¿Qué papel tiene la mente humana en la ciencia? Bateson (2006b) define *Ecología de la Mente* como:

Una nueva manera de pensar sobre la naturaleza del orden y la organización de los sistemas vivientes, un cuerpo unificado de teoría tan global que arroja luz sobre todas las esferas particulares de la biología y el estudio de la conducta. Ese modo es interdisciplinario, no en el modo habitual y simple de intercambio de información entre diversas disciplinas, sino en el sentido de descubrir pautas comunes a muchas disciplinas. (p.19)

Y para precisar la dimensión mental de la ciencia como construcción humana necesariamente tautológica, hay que decir que ella es constructora de realidad y en cuanto tal es cultura, sin ser parte de realidad de la Naturaleza misma, pero que, sin embargo, incide en ella en la medida en que se sustenta en imágenes elaboradas por el pensamiento humano. Así, Bateson (2006a) plantea que:

La ciencia como el arte, la religión, el comercio, la guerra y hasta el dormir, se basa en presupuestos. No obstante difiere de la mayoría de las otras ramas de actividad humana en esto: no solamente por los senderos por los cuales discurre el pensamiento científico están determinados por los presupuestos de los hombres de la ciencia, sino que el objetivo de estos últimos es la comprobación y revisión de los viejos presupuestos y la creación de otros nuevos (p.35)

De modo que, la ciencia es una construcción de presupuestos sobre los fenómenos y la realidad, sin ser el fenómeno ni la realidad misma. Por esto anota que la ciencia indaga, no prueba; así que es una actividad humana, social e histórica. Hacia 1977 Bateson se hace la siguiente pregunta: ¿Cuál es la pauta que conecta a todas las criaturas vivientes? Desde el descubrimiento del ADN, es posible encontrar principios de respuestas. Pero otra pregunta se puede plantear, ¿acaso no existe interacción vital entre lo inerte y las criaturas vivientes? ¿Cómo separar esta realidad vital, que es el planeta?

En su crítica a las epistemologías dominantes, incluso la teoría evolutiva ortodoxa, propone, “culturalmente”, en término científicos que:

Hay algo así como una ley de Gresham¹⁶¹ de la evolución cultural, según la cual, las ideas excesivamente simplistas desplazan siempre a las más elaboradas, y lo vulgar y detestable desplaza siempre lo hermoso. Y sin embargo lo hermoso persiste. (BATESON, 2006a, p.15-16)

¿Qué es lo hermoso para Bateson?; ¿acaso no es esto una valoración cultural?; ¿lo más elaborado es lo hermoso? En términos de aprendizaje, de conocimiento y por tanto de cultura, ¿qué características debiera tener lo elaborado para que fuese realmente hermoso? ¿Una obra musical? ¿Una obra de teatro? ¿Una obra científica? ¿Cómo articular estos interrogantes en términos de expresiones de la naturaleza?; ¿en términos de biología y cultura? ¿Cómo emerge una ecología de la mente para definir pautas? Plantea descubrir patrones comunes entre las ciencias y las pautas que unen lo viviente.

En la siguiente cita se encuentra el núcleo de las ideas que se han venido desarrollando a partir del trabajo de este pensador. Las cuestiones planteadas no son lógicas, sino ecológicas, y ante ello argumenta:

¿Cómo interactúan las ideas? ¿Existe una clase de selección natural que determine la supervivencia de algunas ideas y la extinción o muerte de otras? ¿Qué clase de economía limita la multiplicidad de ideas en una determinada región de la mente? ¿Cuáles son las condiciones necesarias de la estabilidad (o supervivencia) de tal sistema o subsistema? (BATESON, 2006b, p.19)

Las ideas se relacionan no en virtud de la lógica, sino en virtud de la historia natural.

En Mente y naturaleza: una unidad necesaria, Bateson proponía una meta-ciencia indivisible, integrada, cuyo objeto es el mundo de la evolución, del pensamiento, de la adaptación, de la embriología y de la genética, es decir, la ciencia de la mente en el sentido más amplio de la palabra. (p., 19)

Lo que deseaba investigar era:

...ese saber más amplio que es el cemento que mantiene unido...el mundo biológico total en el que vivimos y en el que tenemos nuestro ser

El método de esta meta-ciencia es la descripción doble o múltiple, la yuxtaposición de procesos mentales (agregados de ideas) para descubrir las pautas subyacentes y la economía de la formación de pautas encarnadas en ellas, así como descubrir las complejas

¹⁶¹ "no-thing = 'ninguna cosa'; nothing = nada" (BATESON, 2006^a, p.34).

riquezas e incrementos de conocimiento y comprensión producidos por su combinación.
(BATESON, 2006b, p.19)

La ciencia es cultura y como tal, se aprende, se desarrolla y se aplica con los resultados tecnológicos que inciden y transforman la acción humana, es decir las sociedades y redundantemente, *la cultura*. Lo antropológico o lo biológico son abstracciones “culturales” que logramos elaborar en lo que denominamos ciencia, dada la capacidad evolutiva que hemos logrado, gracias a nuestros cerebros y Sistema Nervioso Central interconectado con el General y la integralidad de cada organismo tan diverso, desde lo micro a lo macro, simple o compuesto, en que esta maravillosa capacidad de la Vida se expresa. Los metalenguajes científicos son construcciones tautológicas.

Tautología: conjunto de proposiciones conectadas entre sí en el que no puede ponerse en duda la validez de los nexos que las unen. No se postula que las proposiciones sean verdaderas. Ejemplo la geometría euclidiana. (BATESON, 2006, p.245)

Así, hoy conocemos -digamos que la ciencia nos lo ha permitido-, algo más acerca de los orígenes y conexiones que existen en todos los seres o moléculas de todos los reinos hasta hoy estudiados y clasificados científica y culturalmente en sus entornos vitales en el planeta tierra, y que la Tierra misma es una compleja red vital de Vida en la que todo está conectado. Es más, nuestra proyección y la de la tierra, la de la Vida, está necesariamente ligada al cosmos; y, como sabemos, hoy se investiga y se invierten enormes recursos en investigación espacial en torno al origen de la vida y la búsqueda de lugares o planetas interestelares en donde pudiesen existir condiciones geológicas y climáticas semejantes o análogas a la tierra actual o en los procesos originarios de la vida orgánica. Pareciera ficción pero es una realidad científica y humana. Hoy día hay proyectos en los cuales trabajan en equipo biólogos, astrónomos, físicos, químicos y antropólogos y demás disciplinas. De manera paradigmática, los desarrollos más recientes y de mayor proyección se encuentran en la física cuántica o “ciencia de las posibilidades”, como la han denominado algunos especialistas; ella brinda un campo de tal magnitud que hoy no se excluye ninguna disciplina del conocimiento, construyendo con sus aportes como un nuevo paradigma acerca de la realidad.

¿Cómo articular espíritu y naturaleza en el marco de biología y cultura para realizar una aproximación del ritual, sin olvidar su vínculo con el mito? ¿Acaso la práctica chamanística no es un trabajo y por tanto un proceso de socialización y aprendizaje que realiza un colectivo humano y que al estructurarse como costumbre, creencia y función establecida, configura una institución socializadora que mueve energía de diverso tipo y característica, para así establecer una sincronía cultural como naturaleza y espíritu, en la significación Batesoniana?

Nuestra argumentación está encaminada en esta dirección y representa un presupuesto básico para el problema de investigación y su objetivo central. El ritual es una práctica cultural específica de los seres humanos, de todas las épocas y sociedades. Ya lo hemos expuesto en capítulos anteriores. Incluso se afirma que, al parecer, fue una práctica cultural de una especie que convivió con el *Homo sapiens*, los neandertales. Hay evidencias arqueológicas que confirmarían que ellos practicaban entre sí algún tipo de enterramiento.

Siguiendo al clásico Childe (1983):

Cerca de la última edad de hielo, se hicieron promitentes los "hombres" del llamado tipo musteriense (...) desde el punto de vista biológico, pertenecieron a la especie del Neanderthal, ahora extinta (...) Históricamente el hecho más notable acerca de los musterienses, es el cuidado que ponían en el arreglo de sus muertos. En Francia se han descubierto más de una docena de esqueletos, sepultados en forma ritual en las cavernas que servían de habitación para su grupo. En general procuraban proteger el cuerpo (...) sus tumbas eran colocadas cerca del hogar, como si dieran calor a sus ocupantes. El muerto era provisto de utensilios y comida. No creyendo en el cese completo de la vida terrena, se imaginaron obscuramente alguna especie de continuación de ella, en la cual el muerto tendría necesidad de alimento material y de utensilios.

El patético y vano cuidado de los muertos testimoniado en esta forma precoz, se convertiría después en un arraigado hábito de la conducta humana, el cual habría de inspirar maravillas arquitectónicas como las pirámides egipcias y el Taj Mahal (...) ¿Acaso los musterienses tenían alguna esperanza de que el calor del fuego hiciera recuperar al muerto una cualidad cuya pérdida reconocían como síntoma de la muerte?¹⁶² Si así fue, entonces practicaban la

¹⁶² Una observación: el sentimiento del apego a seres con quienes compartieron la vida. El misterio de la vida en relación a la muerte.

magia y hacían mal uso de la ciencia (...) al juzgar por los resultados, los casos negativos, es decir los fracasos, son simplemente ignorados. O más bien, el juicio objetivo cede lugar a la esperanza y al temor. El fervor de la fe humana en los remedios mágicos es proporcional a su sentimiento de impotencia ante crisis tales como la muerte. Sintiéndose impotente, el hombre no se atreve a dejar que lo abandone la esperanza. Y justamente ante la medida en que la naturaleza le parece ajena y desconocida, el hombre teme de dejar de hacer algo que pueda ayudarlo en este medio ambiente amenazador. (p. 71-72)

Ya se ha hecho suficiente alusión a que los rituales son prácticas inherentes a la manera de relacionarse y comportarse de los seres humanos en ciertos momentos, con determinado propósito y de todas las épocas y tipos de sociedades. Los rituales están asociados a la muerte y han sobrevivido hasta el presente de diversas formas, según el tipo de colectivo humano.

Al remitirnos al ritual, es necesario hacerlo también desde lo biológico, en el sentido de asumir al ser humano como organismo vital, organismo vivo; pero igualmente, de cualquier sustancia o elemento utilizado. En el caso de esta Tesis, la medicina del yagé que, como tal, se prepara con organismos vegetales, a saber, cierto tipo de plantas que contienen diversas sustancias, las que al combinarse y prepararse de determinada forma, para luego ser ingeridas por el organismo humano, modifican su funcionamiento, lo cual se puede evidenciar fenomenológicamente por observación directa y más aún cuando es observación participante.

Es posible describir sensaciones, todo aquello que se siente diferente y de modo particular durante el ritual, a partir de los relatos de los participantes e incluso por el registro de audio o escrito que haga el observador. Estas sensaciones pueden calificarse como estados de ánimos, temperatura, equilibrio al caminar (ataxia), escucha, sabores, olores, salivación. El deseo de vomitar y de excretar, al igual que cuando se expulsa. También se pueden especificar sensaciones a partir de la percepción de imágenes desconocidas o conocidas, con significado o sin él (aparentemente), unas llamadas *pintas* y otras *visiones*; a este momento los indígenas lo denominan “mirar”, algo que puede aludir, de una u otra forma, a espíritus de las más diversas formas y colores.

Los investigadores que han estudiado y referenciado este tipo de percepción, desde la ortodoxia psiquiátrica lo han denominado, a nuestro criterio de manera imprecisa, “alucinación”. En sentido estricto, ésta se da cuando hay confusión y se pierde la conciencia y con ello la capacidad de dar significación. También se la podría definir como una psicosis o cuadro psicótico. Pero la imprecisión reside en el hecho que durante en el trance –el estado de percepción modificada- hay diálogo y, por tanto, construcción de significados, de acuerdo al contexto del ritual; por consiguiente no es preciso denominar a este estado –la visión o la pinta- como alucinación, calificándolo como irreal y fantasioso o como un estado psicótico. En efecto, la alucinación es algo que le puede ocurrir a cualquier persona, pero no en el estado extático con plantas sagradas y menos aún en el contexto de un ritual, pletórico de significaciones simbólicas compartidas y especialmente de lucidez. En términos teóricos *la pinta* ha sido definida a partir de los fosfenos:

Fosfenos es un fenómeno caracterizado por la sensación de ver manchas luminosas que está causado por la estimulación mecánica, eléctrica o magnética de la retina o corteza visual. Un ejemplo de fosfeno son los patrones luminosos que se ven al frotar los párpados con bastante presión. Los fosfenos son un fenómeno entóptico. (Wikipedia, “Fosfeno”, 2014)

Fosfeno (Del griego phōs, luz, y phainein, brillar). (Savigny). Sensación luminosa (imagen entóptica) percibida por el ojo sin que haya sido provocada por la luz. Puede ser espontánea (migraña oftálmica) o consecutiva a un traumatismo, a una compresión del ojo o a una excitación eléctrica de la retina (MARIN, 2014)

La visión, que en su forma es análoga a imágenes oníricas o del sueño, requiere de lecturas diferenciadas en el contexto interétnico, intercultural y antropológico. El onirismo es un fenómeno con diversas lecturas científicas que expresan una “cultura de la racionalidad objetiva”, instaurada como verdad a partir del mundo médico psiquiátrico ortodoxo, y en la que correspondería a irrealidades, fantasías y al estado anormal de una persona; incluso puede en determinado momento definirse como psicótico.

Wikipedia (2014) ofrece una definición en construcción:

Factores y características

El onirismo se caracteriza usualmente por alucinaciones visuales, pero puede también acompañarse de las que envuelven el sentido del tacto y en muy contadas ocasiones también incluye alucinaciones auditivas. Existen combinaciones más complejas de onirismo

formadas por las alucinaciones que envuelven varios sentidos, a las que se les denomina con el término de "delirio onírico".

El onirismo es causado con frecuencia por factores fisiopatológicos como las indigestiones, el cansancio mental o físico, que puede incluir una combinación de ambos factores. La tensión nerviosa, el uso y el abuso de alucinógenos, estupefacientes, ansiolíticos, antidepresivos, barbitúricos y el Alcohol, así como también la fiebre muy alta, y/o enfermedades crónicas que degeneran en muchos estados patológicos que empeoran en un cuadro de delirio onírico. ("Onirismo")

Pero desde opciones teóricas como las *jungianas*, tales imágenes oníricas y del *inconsciente colectivo* corresponden a significados arquetípicos, del *arke*, es decir, el origen no conocido, que en la filosofía griega concernía a lo inmaterial, como algo preexistente que podría estar misteriosamente manifestado en las cosas materiales y que se expresa en la psiquis humana con asideros de realidades culturales que, hipotéticamente, en el contexto de la etnomedicina que hemos investigado, podrían asociarse a realidades biogenéticas de la especie humana que histórica e interculturalmente, han tenido significados espirituales y religiosos; como por ejemplo, señales premonitorias o incluso mitos, a través de los cuales se podría revelar esa capacidad humana denominada intuición que lleva en sí algo de "visionario", en el sentido de ver lo que va a ocurrir. Esto es algo que emerge en momentos determinados, tal y como lo registran los libros de antiguas religiones, incluida la Biblia.

En el mundo amazónico, estudios antropológicos llevados a cabo entre los Shuar (FERICGLA, 1994), y en culturas como la *Wayuu* de la Guajira colombiana y venezolana (PERRIN, 1992), el mundo de los sueños es el real y por esto el definitorio para tomar decisiones en el campo de la acción humana.

En lo que respecta al ritual de la EMYA, el participante puede sentirse diferente y ver las imágenes de su entorno distintas a como las veía anterior al inicio de la ceremonia en el mismo lugar. Puede ver imágenes de otros seres vivos, humanos o no, diferentes por supuesto a aquellos con los que está reunido o que están en el lugar. Por ejemplo, plantas, animales, artefactos naturales o contruidos, imágenes de figuras pintadas o talladas, cuadros, espejos y demás. Escuchar sonidos diferentes a los habituales, incluso algunos

desconocidos. Sentir el clima distinto; más frío o más calor; más húmedo o más seco. Pero independientemente del estado de interacción biológica entre el ser orgánico humano y las sustancias vegetales, en los pueblos yageceros, culturalmente, todas estas manifestaciones y formas de sentir tienen significaciones, algunas son creaciones mitopoyéticas que se pueden describir y hasta explicar en su lengua y que, en ocasiones, pueden llegar a ser incomprensibles para el pensamiento occidental. Constituyen un principio de realidad, a tal punto que todo aquello que se percibe bajo este estado modificado de conciencia, definido como trance estático o entre los indígenas con el término de *borrachera* o *chuma*, es la verdadera realidad. Lo que está y es, pero no nos damos cuenta, no lo hemos percibido. Lo que se vive en el cotidiano no es lo que es.

Desde la lógica racional alopática médica y psiquiátrica, se define como alucinación¹⁶³ a una percepción “irreal” que se puede caracterizar como un trastorno patológico. Tales diagnósticos racionales y médicos, como se ha referenciado y lo han descrito disciplinas como la antropología y la etnografía, no corresponden a este tipo de trastornos, sino a ciertas experiencias que incluso pueden llegar a ser místicas y trascendentales. Incluso hoy se acepta que lo de la anormalidad o normalidad de tales estados o percepciones, son experiencias subjetivas que deben contextualizarse de manera precisa, individual y orgánicamente así como también social y culturalmente.

Análogamente, puede ocurrir que cuando la persona está soñando, el sueño se torna el principio de realidad, es lo que es y por tanto es lo que debe creerse. Entre los Shuar, pero igual entre los Siona o Kofán -culturas amazónicas yageceras-, tal estado es la verdadera realidad. En él, absolutamente todo está dado; esta forma de ver y vivir hace parte de la

¹⁶³ **“alucinación.** (Del lat. *allucinatio*, -ōnis). **1. f.** Acción de alucinar o alucinarse. **2. f.** Sensación subjetiva que no va precedida de impresión en los sentidos”. (DRAE, “alucinación”, 2014)

“Una alucinación es una percepción que no corresponde a ningún estímulo físico externo. Sin embargo, la persona siente esa percepción como real. Por ello, la alucinación es considerada como una pseudo-percepción dada la ausencia de un estímulo externo. En ese sentido es distinta de la ilusión, que es una percepción distorsionada de un estímulo externo efectivamente existente. Las alucinaciones pueden ocurrir en cualquier modalidad sensorial - visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil, propioceptiva, equilibrioceptiva, nociceptiva, termoceptiva o varias mezcladas”. (Wikipedia, “Alucinación”, 2014)

tradición y está estrechamente relacionada con los mitos, con el conocimiento y las enseñanzas transmitidas de generación en generación; así es como se han establecido pautas del comportamiento y la conducta para resolver cualquier tipo de situación y tomar decisiones importantes, como ir de cacería, trasladarse a un lugar fuera de la comunidad a trabajar o a algún sitio dentro del propio territorio; asimismo pedir permiso para asentarse y tomar una mujer como esposa, decidir sobre los hijos y la descendencia; igualmente para curar a alguna persona de una enfermedad o también para comunicarse con quienes ya no existen.

Desde el conocimiento generado por las ciencias sociales, en este caso la antropología, todo lo que el investigador describe se convierte, en el proceso, en afirmaciones explicativas, de carácter hipotético, con vistas a “traducir” para la ciencia una información que permita entender, en otro campo cognitivo, todo lo que significa y se puede interpretar de este tipo de percepciones. Entonces, ya no se trata propiamente de una tradición y costumbre, sino de una historia que se construye.

En el caso de los rituales en los que no hay consumo de sustancias, hoy se conoce y sabe científicamente, que el organismo humano del ser humano, bajo ciertas presiones y exigencias, según tradiciones y conocimientos, tales como ayunos prologados, respiración rítmica y profunda, movimientos giratorios, sonidos de cantos o instrumentos, golpes, entre otros, puede liberar, endógenamente, neurotransmisores cuyas estructuras químicas pueden ser análogas a las inducidas por sustancias vegetales, minerales o animales, y de esta forma producir sensaciones, estados de ánimo y formas de percibir diferente el entorno, aun si no tuviera tales estímulos. Hay estados místicos que, de acuerdo al entorno y a las características de ciertos individuos, permiten experiencias rituales a través de una u otra técnica culturalmente estructurada, cumpliendo así una función análoga en el grupo humano.

Tal información debe confrontarse con los procesos cumulativos que, en tanto disciplina científica, ha estructurado en sistemas tautológicos, denominados en ciertos casos como teorías o conceptos. Si nos situáramos en otro campo de conocimiento práctico como el de la medicina, de acuerdo al marco cultural podría tener ciertas descripciones, explicaciones e interpretaciones para brindar un diagnóstico de los síntomas, los cuales se han establecido según los parámetros científicos en que se fundamenta. Así, podría decirse que es un estado de intoxicación del individuo que produce tal o cual síntoma. En el conocimiento farmacológico y químico ocurriría algo similar; podrían identificarse, en concordancia con la forma de proceder y conocer, los métodos, protocolos, técnicas y herramientas debidamente establecidas y aceptadas por la historia de su desarrollo como disciplina; es decir, se da una especificidad cultural y científica del conocimiento, que permite determinar y precisar las características fisicoquímicas de las sustancias ingeridas, así como los procesos de metabolización que se dan en el organismo humano. El conocimiento así adquirido, en coherencia con los entornos socioculturales, sean ancestrales y tradicionales o científicos y positivos propios de la modernidad, provee poder y éste es protegido y dominado por quienes lo poseen. Este fenómeno es aún más controversial, visto desde los principios de la bioética¹⁶⁴.

En este aparte, lo que se ha pretendido plantear con todo el rigor y fundamento epistémico, es que lo biológico y lo cultural están inherentemente vinculados y corresponde, interdisciplinariamente pero con una perspectiva antropológica, para la descripción e interpretación que se hace de este fenómeno en la tesis, entender en lo biológico que los individuos que han consumido remedio en el ritual, preparado con organismos vegetales, minerales, agua y otras sustancias según el objetivo, por un

¹⁶⁴ Este nuevo y fundamental campo multidisciplinario, “disciplina cosmopolita”, tiene ya una trayectoria científica y política muy dinámica y con altísima productividad y legitimidad institucional. Genética, medicina, psicología, filosofía, derecho y más recientemente la antropología se acercan y comparten puntos en común. Su núcleo fundamental: la ecología humana. El concepto se inspiró en los trabajos pioneros del alemán Fritz Jahr en 1927, quien usó el término “*Bio-Ethik* en un artículo sobre la relación ética del ser humano con las plantas y los animales” (Wikipedia, “Bioética”, 2014). Por mi cercanía intelectual y académica con el trabajo de la Dra. Teodora Zamudio, remito a la colección de la revista *Cuadernos de Bioética, Ad-Hoc* de Buenos Aires, con 18 números publicados y el reciente libro “*Bioética: Herramienta de las Políticas Públicas y de los derechos fundamentales en el siglo XXI*.”

sabedor y conocedor de su respectiva tradición cultural, experimentan una modificación de su estado de ánimo, de conciencia y de percepción. Pero tal estado, en su marco ritual, pertenece a una construcción cultural. Lo cultural se expresa cuando a tal estado del ser biológico, se le da un nombre y se le clasifica como tal en su contexto. Lo biológico es el sustrato vivo del ritual y éste en tanto práctica cultural, es lo creado y aprendido por los organismos vivos, en este caso, los individuos en su interacción vital, la que permite Pachamama y propicia Gaia.

En cuanto investigadores con un enfoque de investigación cualitativo y participativo, fuimos progresivamente conscientes que, al participar en los rituales, la probabilidad de objetividad -como se plantea en términos convencionales en la ciencias-, de objetivar una realidad, realidad construida "racionalmente" como estructura conceptual, si bien era necesario mantenerla, requería desde el sentir y pensar como seres integrados, una posición ética clara y desde nuestra investigación, bioéticamente profunda. Inicialmente la ética la entendíamos en la investigación, como aquellos parámetros normativos contextualizados culturalmente. Luego y paulatinamente en el transcurso de estos diez años, como resultado del proceso teórico y epistémico, llegamos a la conclusión que se trataba de un parámetro estrictamente filosófico que era necesario trascender; así emergió un nuevo campo interdisciplinar que nos daba un mejor y coherente soporte científico: la bioética.

Así que necesariamente hubo en el proceso una transición de lo ético, como referente filosófico, hacia lo bioético como un campo interdisciplinario de la ciencia, en el cual desde luego la filosofía era parte constitutiva. Una ética de la Vida, en la cual somos en tanto humanos, parte de la Vida. Con un aspecto básico: la dignidad humana como paradigma internacional de la bioética y con fundamento en los principios bioéticos expuestos por Tom L. Beauchamp y James F. Childress, en 1979: autonomía, no maleficencia, beneficencia, justicia (ANDORNO, 2012, p.32). De modo que, encontrar este camino permitió abrir nuevas perspectivas en la investigación, pero para ser fieles al propósito de la objetividad, era importante ser lo suficientemente claros en ir haciendo

explícitos los cambios provocados desde la misma experiencia y considerando que “el cuerpo humano participa de la dignidad de la persona” (ANDORNO, 2012).

Hubo igualmente que replantear el trabajo antropológico, puesto que, en tanto conocimiento del ser, siendo nosotros mismos *Homo sapiens*, podríamos entrar a conocernos, en el proceso, con un derecho autónomo. Así, las preguntas racionales e históricas de quién soy, qué hago yo en este mundo, para qué vine, representaban necesariamente una apuesta a confrontar. Aunque hoy día son otros los cuestionamientos que aparecen, a causa del potencial científico y tecnológico que se convierte en un problema y preocupación para los mismos sistemas de salud y la ética médica, teniendo en cuenta que los límites están ligados a la capacidad económica de quien quiere más o desea algo distinto y estaría dispuesto a invertir, según su riqueza y capital, en su propia figura y apreciación narcisista que limita con la autonomía del “ser deseado,” en especial en lo relacionado con género y sexo, edad y vejez; por lo tanto, ahora las preguntas son: ¿Qué deseo ser? ¿Cómo deseo ser?¹⁶⁵

En su significación etimológica biología proviene de la raíz griega *bio* que significa vida y *logos* tratado, estudio o ciencia. El asunto es que ciencia, como conocimiento y desarrollo tecnológico y práctico, es cultura. Es decir, el conocimiento científico sobre la Vida, es cultura, en la medida en que se incorpora como tal o como desarrollo tecnológico e incide en la cosmovisión de los seres humanos, en la vida más o menos cotidiana de los individuos que conforman sociedades. Hoy, cuando el conocimiento científico se divulga a través del sistema educativo de casi todos los países del mundo desde la escuela primaria, pero aún más ampliamente por medios masivos de comunicación, para millones, centenares e incluso miles de millones de personas, entender la herencia genética y el origen de la vida de cualquier especie o ser vivo, a partir de la referencia a las células sean

¹⁶⁵ Cabe la referencia del “mito del escultor chipriota Pígalión que se volvió misógino cuando las desvergonzadas Propétides negaron la divinidad de Venus y fueron por estas castigadas siendo las primeras en ejercer la prostitución. Recluido en su atelier, consagrado al arte, Pígalión se enamora de la estatua femenina por él plasmada y logra darle vida con la intervención de Venus, la diosa del amor, conmovida por este amante tan original”. (MAINETTI, 2012, p.82)

animales o vegetales, resulta en ocasiones determinante o al menos muy importante para diferentes facetas de la vida de cada individuo. Es algo que resulta significativo así en la salud y la enfermedad o la vida y la muerte como en lo relacionado con las características fenotípicas de grupos humanos.

La biología en cuanto ciencia, por razón de sus avances y desarrollos científicos y tecnológicos, ha cambiado paradigmas y cosmovisiones sobre la existencia misma de la vida, de su origen, su desarrollo, sus cambios. Todo lo relacionado con el genoma humano y los conocimientos básicos y elementales del ácido desoxirribonucleico o ADN y ARN¹⁶⁶ y lo que implica en la Vida, es cultura. Esto es, la ciencia es un fenómeno cultural en la medida que el conocimiento genera ideas, formas de pensar, de sentir y que pueden resultar definitorias en la pautas de conducta, al igual que para actuar y decidir de conformidad a creencias y costumbres. En esto operan las realidades intra-psíquicas estructuradas por los individuos en comunidad, algunas de las cuales pueden haber quedado en el inconsciente en algún momento del ciclo vital de la persona por alguna circunstancia especialmente traumática o accidental.

Otras formas de realidad en estas dimensiones, podrían ser construcciones vinculadas a arquetipos transculturales. Hay que señalar que cualquier medicina, según su uso y contexto, es un desarrollo tecnológico y como tal, desde la postura que aquí se ha adoptado, la etnomedicina del yagé constituye uno de estos desarrollos que, en cuanto tal, es un factor interno que opera como externalidad y, por tanto, produce cambios en las pautas estéticas o éticas.; los que, a su vez, pueden dinamizar procesos e interacciones, entre ellas las interétnicas. Este es nuestro caso.

¹⁶⁶ "Ácido nucleico que contiene instrucciones genéticas usadas en el desarrollo y funcionamiento de todos los organismos vivos conocidos y algunos virus, y es responsable de su transmisión hereditaria. El papel principal de la molécula de ADN es el almacenamiento a largo plazo de información Para que la información que contiene el ADN pueda ser utilizada por la maquinaria celular, debe copiarse en primer lugar en trenes de nucleótidos, más cortos y con unas unidades diferentes, llamados ARN. Las moléculas de ARN se copian exactamente del ADN mediante un proceso denominado transcripción...". (Wikipedia, "Ácido desoxirribonucleico", 2014)

Varios campos del conocimiento están abordando la relación entre biología y cultura, en especial a partir de la crisis ambiental y ecológica que hoy padece el planeta, producto, de un lado, del mismo movimiento de la naturaleza y del otro, de su interacción con la acción antrópica. Como la ciencia es cultura, conocimiento, descubrimiento, pero también invención, hoy asistimos a una preocupación mundial cada vez mayor, que se expresa de diferentes maneras (investigación, movimientos ecologistas, religiosos y espirituales, cumbres internacionales, leyes y también manifestaciones artísticas de toda índole y demás) a causa de la situación generada por el calentamiento global y estar en los límites ecológicos de la resiliencia de la misma Vida.

Es innegable que todo esto está conduciendo a un *malestar en la existencia humana*, que se manifiesta en el sentir individual y colectivo, independientemente de vivir en tal o cual sociedad o continente; pues cada día se aprecia con más contundencia el deterioro ambiental, la contaminación con tóxicos, la extinción de especies y de diversidad de expresiones de la vida, todo lo cual tiene, en parte, su origen en considerar como recursos útiles y económicamente productivos las redes vitales de la existencia. Tal apreciación desde luego es variada y dependerá de quien esté viviendo esta situación respecto a la evidencia y el impacto del drama de la Vida.

Una cosa es estar en el desastre que sea y otra padecerlo. Por ejemplo, la explosión de un volcán, las bombas que se arrojan, los venenos irrigados por aspersión aérea, entre otros, todo ello destruye vidas, ciudades, nichos ecológicos, pero son vividos como eventos externos. En cambio, estar por casualidad de vacaciones en un lugar donde ocurre un Tsunami, es algo completamente diferente; así como lo sería ver las imágenes por televisión o vivir intensamente el drama en una historia narrada a través de una película. Son diferentes perspectivas sobre un mismo fenómeno.

Independientemente de la situación, cada día la ciencia cuantifica, monitorea y divulga datos e informaciones, por ejemplo, sobre los efectos del cambio climático, la

contaminación industrial por tóxicos o producto de la energía nuclear, entre otros; la comunicación de tales mediciones es lo que han ido construyendo un discurso cada vez más influyente sobre el sentir, lo que necesariamente plantea a cada ser humano que se va informando y concientizando del desastre, la pregunta: ¿Y cuándo nos tocará esto? Y en el momento en que aparecen más y más enfermedades con sus diferentes síntomas, el malestar crece, se plantean entonces hipótesis acerca de los efectos del modo y estilo de vida, de las formas de producción y consumo que hemos construido como sociedad industrial.

Pero también se construyen, desde los núcleos de poder médico y político, símbolos de control y restricción sobre determinados consumos, asociados a enfermedades catastróficas, que inciden en las conductas y formas de tolerancia e intolerancia para la convivencia. Así es como nos podemos preguntar ¿de qué manera la biotecnología ha modificado, y a qué velocidad, los patrones biológicos a partir del procesamiento de alimentos en que se modifican sus características para su producción y comercialización, todo lo cual puede traer consigo serias repercusiones sobre la genética?; ¿y qué decir de las enfermedades asociadas a los conservantes empleados en algunos alimentos? Así que las prácticas y la forma como nos alimentamos puede además estar influyendo sobre el grado de habitabilidad saludable del mismo planeta.

Desde la ciencia han surgido nuevas formas de apreciar y objetivar lo que está pasando en este momento y así comienzan a entretorse ideas y argumentos cada vez más contundentes en la formulación de hipótesis, en torno a que lo que está ocurriendo en la naturaleza es cultural y esto, a su vez, está afectando y modificando la naturaleza y es parte de ella misma, a saber, la especie humana. Su soporte teórico y epistémico está fundamentado en el desarrollo histórico de la ciencia que conocemos como teoría darwiniana de la evolución.

En este ambiente de creación, descubrimiento e invenciones científicas emergen nuevas teorías e hipótesis como GAIA, la era geológica denominada *el antropoceno* y otras

estructuras de pensamiento que ponen en la escena científica, unida a la comunicación mediática, reflexiones que están afectando, sensiblemente, a una cada vez mayor proporción de seres humanos, en lo más profundo de su ser: sus valores tradicionales y principios de identidad y etnicidad, para comenzar a vislumbrarse así interacciones humanas y de respuesta a la catástrofe y el riesgo mismo de la Vida.

Pareciera que este movimiento cada día se expandiera y generara todo tipo de respuestas en el ser humano; esto es algo connatural al proceso mismo de hominización y está relacionado con ese resorte emocional y Vital que representa la trascendencia y la espiritualidad. Esta dimensión se sustenta en el conocimiento y la conciencia, impulsada por la búsqueda de equilibrio, armonía y salud, como una alternativa que confronta aquellas ideas de apropiación y dominio de lo otro que se manifiestan a través de la explotación y la guerra, en asocio con el miedo, la desesperación y, consecuentemente, el accionar de la violencia y la agresividad, cuyos resultados son el desastre, el drama y la enfermedad. En estos ámbitos se mueven las ideologías, las religiones y la política y, por consiguiente, los patrones éticos en que se inscriben los seres humanos.

Ante tal panorama y desde lo que aquí se ha presentado, consideramos que biología y cultura entran en sintonía mediadas por la ciencia, pero igualmente, por los aportes de disciplinas científicas de las ciencias sociales que buscan encuentros e intercambios con las ciencias naturales y otras formas de conocimiento históricas y humanas -no científicas en términos ortodoxos, pero sí ancestrales-; ello, con miras a explorar caminos de encuentro y puentes que permitan VIVIR MEJOR, para poder así encontrar alternativas al sistema de vida dominante¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Originado en el siglo XVII y XVIII por el positivismo, la misma época en que se conoce la ley del progreso. Esta ley fue propuesta por Augusto Comte (nacido en Montpellier, Francia, fundador de la sociología, 1798-1858), en sus diversas obras como *Discurso de Filosofía Positiva*. Fue el gran arquitecto de la ley del progreso, convertida en ideología y expresión política en la construcción de los estados nacionales, la cual era una consecuencia natural de la Ley de los tres estados de la evolución de las sociedades humanas: Teológica, Filosófica y Positiva.

4.3. La Hipótesis GAIA y El Antropoceno

GAIA, al parecer, ha sido la hipótesis de mayor impacto y dimensión, puesto que ha establecido un puente interétnico con conocimientos ancestrales. GAIA es el término dado por su creador el químico James Lovelock, sugerido por William Golding, por ser la palabra de origen griego que aludía a la diosa Tierra. La hipótesis GAIA, formulada en 1969, sostiene que este planeta, más de agua que de tierra, está interconectado vitalmente y conforma un sistema orgánico, en el que todas las formas de Vida -las que conforman, según la clasificación hoy aceptada, varios reinos de la naturaleza (animal, vegetal, protista, mónica y fúngico)-, interactúan y según lo que ocurra o la información o *noticia*, como la llama Bateson, que se produzca en estos procesos interactivos, puede llegar a ser una pauta que conecte, en cualquier lugar o forma, sea por efectos o factores colaterales o externos, y genere un movimiento que transforma y modifica todo el organismo.

Esta hipótesis concuerda en algunos aspectos con mitos ancestrales como Pachamama o Madre Tierra y que, filosóficamente, como *logos*, parecieran coincidir y tener vasos comunicantes, comprensibles para muchos seres humanos.

Vale la pena tomar en consideración la siguiente referencia de Wikipedia (2014), consultada por cientos de miles y millones de seres humanos, en la hipótesis es presentada de la siguiente forma:

La hipótesis de Gaia es un conjunto de modelos científicos de la biosfera en el cual se postula que la vida fomenta y mantiene unas condiciones adecuadas para sí misma, afectando al entorno. Según la hipótesis de Gaia, la atmósfera y la parte superficial del planeta Tierra se comportan como un todo coherente donde la vida, su componente característico, se encarga de autorregular sus condiciones esenciales tales como la temperatura, composición química y salinidad en el caso de los océanos. Gaia se comportaría como un sistema auto-regulador (que tiende al equilibrio). La teoría fue ideada por el químico James Lovelock en 1969 (aunque publicada en 1979) siendo apoyada y extendida por la bióloga Lynn Margulis . Lovelock estaba trabajando en ella cuando se lo comentó al escritor William Golding, fue éste quien le sugirió que la denominase "Gaia", diosa griega de la Tierra (Gaia, Gea o Gaya). ("Hipótesis de Gaia")

Visto desde el ángulo de la racionalidad, es un planteamiento que objetivamente es lógico. El eje del argumento está en la VIDA como fuerza y energía autoreguladora que tiende al equilibrio. ¿Pero qué es la VIDA? En el planteamiento que se hace de la Vida, se considera que requiere ciertas condiciones esenciales: “temperatura, composición química y salinidad. La atmósfera y la parte superficial del planeta Tierra se comporta como un todo coherente”.

¿Fue la Vida una creación?; ¿quién y cómo la crearon?; o, por el contrario, ¿es la Vida una manifestación de energía en el permanente movimiento de la materia?

La Vida en la hipótesis de GAIA, se circunscribe al planeta tierra. Sin embargo, progresivamente son más aceptadas las ideas en torno a las hipótesis basadas en los avances de las investigaciones científicas espaciales y astrofísicas, que ofrecen nuevos datos e informaciones sobre la existencia de vida en otras galaxias. Por supuesto, surgen preguntas ante la evidencia incuestionable, por simple observación, que el tamaño del planeta es casi una partícula tan reducida en el cosmos como una mota de polvo suspendida en un rayo de luz del sol. Con seguridad más pequeña que la partícula conocida por la ciencia: el neutrino o el fotón, considerada materia no másica.

La Tierra es un muy pequeño escenario, en una vasta arena cósmica... Nuestro planeta es una mota solitaria de luz en la gran envolvente oscuridad cósmica. En nuestra oscuridad, en toda esta vastedad, no hay ni un indicio de que la ayuda llegará desde algún otro lugar para salvarnos de nosotros mismos. La Tierra es el único mundo conocido hasta ahora que alberga vida. No hay ningún otro lugar, al menos en el futuro próximo, al cual nuestra especie pudiera migrar. Visitar, sí. Colonizar, aún no. Nos guste o no, en este momento la Tierra es donde tenemos que quedarnos. Se ha dicho que la astronomía es una experiencia de humildad y construcción de carácter. Quizá no hay mejor demostración de la tontería de los prejuicios humanos que esta imagen distante de nuestro minúsculo mundo. Para mí, subraya nuestra responsabilidad de tratarnos los unos a los otros más amablemente, y de preservar el pálido punto azul, el único hogar que jamás hemos conocido. (SAGAN, s.f.)

La física cuántica nos conduce por linderos desconcertantes e insospechados de desconocimiento de lo que sabemos científicamente y medio comprendemos o entendemos racionalmente, en un nivel medio, pero nos sitúa, a su vez, como seres

humanos con la capacidad de observar y la conciencia de que ésta facultad es realmente un acto transformador de la Vida y, en cuanto tal, de una enorme responsabilidad: la de contribuir, desde la incertidumbre de nuestro conocimiento, a la conservación y comprometernos, desde nuestro estado y condición humana, con la existencia Vital.

Por la amplia información –sustentada sobre la evidencia científica- que circula en múltiples medios, cada vez más sectores de la población saben, incluida una amplia franja de población infantil por los sistemas educativos de cada país, que el sistema de vida actual humano, está llevando al desequilibrio en el planeta, provocado por un alto consumo en energía en actividades productivas y la subsecuente generación de tóxicos. Este tipo de actividades están concentradas en los países de mayor crecimiento económico que, por consiguiente, tienen un impacto negativo mayor sobre la Naturaleza, incluida la vida humana, algo que, paradójicamente, resulta altamente funcional para el sistema en su objetivo de concentración de la riqueza, con el consecuente poder militar y geopolítico. Lo sorprendente es que disponiendo de la actual capacidad científica y tecnológica altamente desarrollada, cada día amplía su acción prácticamente sin límites, incidiendo sobre la Vida misma, modificándola, transformándola y destruyéndola. En el marco de esta situación estriba la importancia y la estratégica acción cognitiva e interdisciplinaria de la bioética¹⁶⁸.

Esta realidad histórica contemporánea, la de la catástrofe humana y del planeta, que ha sido amplificada permanentemente, aumenta su acción visual -con todo lo que significa la imagen en la captación y la reacción emocional de los seres humanos- por medios televisivos a través de series, documentales y cine, imágenes en prensa y revistas, así

¹⁶⁸ El campo multidisciplinario de la bioética, permitiría explorar un neologismo sugerente: *interetnoético*. Con él se haría alusión a la búsqueda de alternativas desde la diversidad y desde propuestas innovadoras en procesos socioeducativos, para construir contemporáneamente, formas de pensar inspiradas en sabidurías ancestrales y desarrollos científicos ecológicos, que permitan armonizar la relación sociedad y naturaleza, en la superación de conflictos étnicos, de inspiración “civilizadora”, que legitiman estructuras coloniales.

como informes científicos reveladores. No falta, por supuesto, la incidencia de lo misterioso. Toda esta información da cuenta de una destrucción nuclear probable¹⁶⁹.

Adicionalmente, en la diaria confrontación geopolítica surgida desde Occidente contra cualquier forma de pensar y actuar diferente al ordenamiento social capitalista que esté bajo su dominio¹⁷⁰, esta actitud se refuerza con la permanente coparticipación de los diferentes medios de comunicación que expanden el discurso de la guerra entre “buenos” y “malos” -guerras inventadas y recreadas de múltiples formas-. Como botón de muestra, están los juegos interactivos que contienen explícitos y claros fenotipos, símbolos y signos entre héroes y colectivos, buenos y malos; estos son unos de los múltiples dispositivos que sirven, por ejemplo, para generar la tensión emocional de estar atacando y contraatacando, con el impacto que ello tiene sobre niños y jóvenes y de lo cual tampoco escapan adultos ni ancianos, sin distinción de credo o sexo.

De igual forma, se reproduce, casi que adictivamente, la obsesión de crear realidades pobladas de demonios, de cualquier tipo y característica, a través de mecanismos y/o dispositivos, según el caso, prohibitivos y moralistas de conductas y consumos. Todo esto da la impresión que fuera un “reflujo” del siglo XX, proveniente de la guerra fría entre el capitalismo (que encarna el bien) y el comunismo (que encarna el mal). Algo similar, sucede en la re-significación que se da en las ficciones alienígenas y de civilizaciones interplanetarias que atacan al planeta, con la subsecuente mistificación de una confrontación y choque entre civilizaciones humanas incompatibles. A esto contribuyen

¹⁶⁹ Esta referencia es amplificada por el hecho histórico del genocidio nuclear cuando en unos pocos minutos, EEUU con su visión y acción de poder cultural de expansión y dominio, y en su afán de posicionarse como poder imperial, bombardearon durante la 2ª Guerra Mundial, al Japón en 1945, sobre las ciudades de Nagasaki y Hiroshima con dos bombas atómicas que acabaron con cientos de miles de japoneses. Esto se calificó y aún se conserva, al interior de la historia militar estadounidense como una valerosa y noble acción en nombre de la democracia, todo ello en el marco del genocidio judío y la barbarie militar que asoló al mundo bajo el racismo ario del nacional-socialismo hitleriano y el avance imperial japonés en el Pacífico y la reacción de los Aliados. Con seguridad más del 95% de las decenas de millones de víctimas fueron civiles en la II Guerra Mundial, en sus diferentes escenarios en Europa, el Pacífico y Japón, sin distinción de edad, sexo, creencia o profesión, sin ninguna capacidad de respuesta o defensa de la Vida. Lo que vino después no ha sido propiamente una enmienda en favor de la Vida, sino la entronización de las guerras y la militarización “controlada” de las naciones.

¹⁷⁰ Caso Cuba, Venezuela, Bolivia o Irán, por ejemplo.

igualmente, las crisis económicas y los éxodos dramáticos de africanos, latinoamericanos, asiáticos, árabes, todos con una proporción alta de frustraciones, sufrimientos, violencias, en la búsqueda del mundo paradisíaco que se refleja en el espejo occidental del consumismo y la atracción fetichizada de los lujos y los bienes mercantilizados.

La urgencia del dinero y la limitación del ciclo vital para lograrlo. La pérdida de la creencia en los valores religiosos y espirituales tradicionales, acompañado de la crisis de la Iglesia católica, en especial. La proliferación de armas y la ampliación permanente de guerras de diversos tipos y condición. La atmósfera de amenaza, constantemente ambientada por medios y operativos de alta tecnología, del terrorismo y la inseguridad. Para luego legitimar cualquier tipo de mecanismo de seguridad, dispuesto a actuar para eliminar la "inseguridad" con y los medios que sean útiles. Representa todo un estado ambiental de desconfianzas y paranoias que emergen en las interacciones humanas. Todo ello afecta la salud humana y es reforzado por los medios masivos con la proliferación de información de este tipo. El drama ecológico y lo que se conoce como *crisis civilizatoria en occidente* es un estado emocional colectivo que "resorta" una conciencia colectiva, cada vez mayor y más amplia de los límites de la existencia. Este panorama ha ido creando una sensación mundial colectiva, cada día más generalizada, de inseguridad e incertidumbre que, a su vez, deviene en estados de ansiedad y depresión.

Desde los sistemas de control a la salud a nivel mundial, como la OMS, entre otras, los estados nacionales reportan la necesidad de atender la salud mental como un problema de salud pública creciente. La respuesta funcional dominante es optar por el uso de fármacos tranquilizantes, en especial, ansiolíticos. También se refuerza el acceso masificado a espacios de acción lúdica, entretenimientos y deportes masivos, con el fin de liberar tensiones. El otro gran espacio es, por supuesto, captar la energía humana para la guerra con los otros.

Son por tanto, diversos los espacios. Otro, por ejemplo, en determinados sectores de la población, es el dispuesto para aquellos que buscan el resorte de la espiritualidad. Unos son nuevos, innovadores y emergentes, con intercambios y fuentes de espiritualidades orientales; otros son reelaboraciones en el marco de la *Nueva Era*. Algunas de estas emergencias han creado las condiciones para el resurgimiento de tradiciones ancestrales; aunque también tradiciones gnósticas diversas.

El foco de esta tesis se dirige a las búsquedas impulsadas en diversos colectivos de carácter espiritual y religioso. Entre ellas están aquellas motivadas por un retorno al origen, lo cual ha permitido que formas de conocimiento ancestral hayan ido emergiendo paulatinamente, suscitando así, lo que en el marco conceptual de esta tesis, se ha denominado: las relaciones interétnicas. Lo llamativo es que haya adquirido la dimensión de aprendizaje, en tanto proceso de socialización, para adaptarse en sus roles a partir de modificaciones morales y éticas, con vistas a establecer estrategias para VIVIR MEJOR -en una sociedad que, de alguna manera, se hace cada vez más inaguantable-, lo que desde las tradiciones indígenas milenarias de Suramérica, se ha denominado, BUEN VIVIR (*SUMAK KASWAI*). En otro aparte se ahondará en el tema.

En este orden de ideas, fue así como conocimientos y métodos que, en su momento occidente en nombre del desarrollo desechó, se echaron por la borda y se consideraron propios de gente bruta, salvajes, indios, cuando más “infantiles”, por consiguiente, incapacitadas para comprender la lógica de la *ratio* y el *logos*. De este modo estos conocimientos y realidades se excluyeron.

Cuando estas formas de conocimiento de lo ignoto, lo desconocido, lo númeroso, emergen de nuevo re-vitalizadas y re-significadas en un occidental y “civilizado”, brindando experiencias en los marcos rituales en que se han estructurado, y les permite sentirse y observarse en su interacción vital con la naturaleza y consigo mismo, entonces resultan ser “reales” o por lo menos diferentes y hasta incomprensibles, pero impactante. Es una experiencia biológica, pero también cultural.

Las tradiciones milenarias, poseedoras de una vasta y rica mitología, fueron transmitidas y preservadas mediante prácticas rituales y, en consecuencia, para estos pueblos, tales experiencias son “normales”. Por su parte, el camino del aprendizaje desde la *ratio*, a través de la antropología y el desarrollo de la psicología, en el marco de las etnociencias, disciplinas que han trabajado y lo siguen haciendo, con *los otros, los diferentes*, los excluidos, fue entonces cuando comenzó a registrar mediante la descripción, que tales experiencias, después de décadas de indagación, se podían clasificar como EMC, esto es, una técnica antiqúisima de la cual los chamanes eran los maestros.

Maestros que hasta ahora lograron sobrevivir a las cruzadas de persecuciones y extinciones imperiales colonizadores y neocoloniales¹⁷¹ en tanto los conocimientos y técnica se estimaron y se siguen considerando sospechosas, que pueden dar orígenes “subversivos” a los ordenamientos culturales dominantes. En tales culturas tales conocimientos se habían protegido en los mitos, ya que en el mito, la presencia del espíritu, se manifiesta a través de la persona ve y siente y en tal estado logra, desplegar una energía integradora y creativa, la cual es una manifestación del mundo de los espíritus, dimensión en donde ocurren las realidades. No es un asunto de creer o no. En varias de estas culturas, se refuerza y complementa esta construcción cultural de realidad, con los sueños, los cuales, son planos de realidades integradas a los mundos de los espíritus. Todo lo cual nos permite afirmar como hipótesis que tales EMC son dinamizadores de cambios culturales a partir del potencial cognitivo que propician. (RONDEROS, 2011, p.131)

Con vistas a ir delimitando el problema de investigación en este marco teórico, hay que decir que a tales “realidades” culturales, están *llegando*, como parte de un proceso de *mimetismos culturales*, individuos y grupos educados en la tradición occidental, partícipes del logos científico, y con formas de espiritualidad y religiosidad diversa. Este fenómeno, clasificado conceptualmente como neo-chamanismo, también ha potenciado y transformado búsquedas, propiciando la presencia de culturas orientales, religiosidades occidentales como la cristiana y la católica, en su diversidad evangélica, y cuyas creencias

¹⁷¹ En la modernidad tuvo lugar desde la conquista y la colonia, por supuesto, con la mediación de la Iglesia Católica de los imperios de España, Portugal, Francia e Inglaterra; más recientemente, en la “postmodernidad”, con los neocolonialismos actuales impulsado por potencias como Estados Unidos (muy de la mano con la acción de iglesias cristianas protestantes), la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas URSS, cuando existió y también la hoy República Popular de China. A nivel micro, casi no ha habido lugar en donde no se hayan perseguido a líderes y brujos conocedores de estas técnicas.

en dioses o en un Dios sobrenatural, están asociadas a la existencia de otras vidas *reales* después de la muerte y en las cuales, establecida como verdad el *Juicio Final*, se determina la salvación o la condena.

Este fenómeno ha sido mediado también por chamanes y neo-chamanes culturalmente muy diversos, lo cual ha potenciado, como reacción adaptativa, cambios y dinámicas que se transmiten al interior de sus culturas tradicionales y de origen¹⁷². El fenómeno está llegando en el marco de las relaciones interétnicas e interculturales, de intercambios y mimetismos culturales, a veces como imitación -en el sentido clásico de Durkheim- pero también, en la forma de mimesis en los ritos. Así es como tales tradiciones y su ancestralidad, se re-significan mediante procesos de socialización; a ellas se accede cognitivamente, a través de los rituales que propician tales experiencias de socialización y aprendizaje, las mismas que pueden contribuir o no a cambios de pautas, especialmente a partir de *emergencias espirituales*, puesto que por medio de ellas el individuo puede comenzar a sentir y entender la interacción con la naturaleza, de una manera integrada en el *sí mismo*, pero en particular, desde el lugar que cada persona o colectivo va encontrando en su momento, en esa nueva experiencia desconocida¹⁷³.

Ahora bien, la cita antes reseñada de la hipótesis GAIA, proporciona una información científica sobre la naturaleza estableciendo, en especial, la relación entre Vida y Naturaleza. Esta hipótesis se ha ido convirtiendo en el campo académico, en un soporte para explicar los riesgos actuales de la vida; aunque la probabilidad de que los humanos puedan habitar otro planeta es bastante escasa, si se toma como referente lo hasta ahora

¹⁷² Este es un tema que debería ser objeto de investigación, y en especial con el apoyo de las comunidades indígenas con vistas a fortalecer sus tradiciones; las cuales, si bien ellos en cierta forma son sus guardianes, con los procesos ya ocurridos y las dinámicas interétnicas que se han dado, es necesario fortalecer y abrir espacios, según condiciones y lógicas glocalizadas para reacomodarse como patrimonios culturales de beneficio para la salud y el conocimiento de la humanidad.

¹⁷³ Existe un límite controversial entre la psicología transpersonal y los avances de la etnopsicología, con respecto a la psicología tradicional conductista y la psiquiatría, para quienes estas experiencias se califican como psicosis que se articulan a patologías. No es este nuestro enfoque, por lo cual nos situamos más desde la lógica del conocimiento transpersonal, a partir de la descripción etnográfica y el análisis etnológico y así marcamos un límite metodológico.

conocido científicamente, cuyas evidencia aún no dan prueba de Vida en los otros planetas conocidos. Hay hipótesis y teorías sobre la base de proyectos astrofísicos que alimentan, ideológica y económicamente, la posibilidad de encontrar Vida en otras galaxias –algo que en realidad no está muy distante de algunas cosmovisiones ancestrales que versan sobre la vida en las estrellas en algunos de sus mitos, sin que para ello tuvieran a su disposición satélites, como los hay hoy, con potentes telescopios para llegar a lugares del cosmos, cuyas magnitudes de distancias superan la capacidad racional de entendimiento normal de un ser humano, pues sólo son entendibles en ecuaciones matemáticas-.

Pero lo que sí es evidente y comprensible en la magnitud y profundidad que se expresa en la hipótesis GAIA, es que esta isla cósmica, sea lo que ocurra y que cambie el planeta, se autorregula con su propia energía. Por lo tanto, ¿cómo incide tal autorregulación en la vida humana?

Los científicos, con el apoyo económico y político que hoy disponen, además de todos los avances de la ciencia y la tecnología, tienen la capacidad de monitorear constantemente todo fenómeno o variación geofísica, bioquímica, botánica, zoológica y demás que ocurre en el planeta, tanto en sus dinámicas internas vitales como en la interacción interplanetaria, teniendo en cuenta también la incidencia que tiene el Sol como la fuente mayor de energía de la vida. Para ello cuenta con una cuantiosa parafernalia representada en satélites y otros aparatos colocados en la tierra, en los mares, en los polos, en los desiertos o en las montañas y demás lugares dispuestos como centros y laboratorios para detectar el aumento del calentamiento global, del registro de CO₂, de los índices de contaminación, la afectación negativa sobre la acción protectora de la capa de ozono para muchas especies, todo lo cual tiene repercusiones sobre la vida en la tierra.

Muchas de las consecuencias de la afectación a la Vida, se traducen en desequilibrios que se pueden catalogar como enfermedades. Desde la ecología, por ejemplo, surgen

hipótesis acerca del impacto que tiene la desaparición de una especie, provocada por las condiciones adversas que, en algún momento geológico, ha tenido o que hoy tiene el planeta para su existencia inmediata y lo que modifica en su nicho ecológico de origen o existencia y todo lo que tal o cual especie mantenía en su interacción con la especie humana.

Pero, de igual forma, es cada vez más evidente el impacto de la biotecnología y en particular su incidencia en los alimentos, como por ejemplo los transgénicos y su probable afectación muta-génica en todos los seres vivos, comenzando por el cambio en sus ciclos vitales o en la misma capacidad que la especie humana ha logrado para vencer enfermedades letales. También hay que considerar el aumento creciente de la población mundial, así como el impacto del consumo de energía de los grandes complejos industriales, aunado a los desechos tóxicos de las sociedades más ricas y que también contribuyen en tales modificaciones del equilibrio de la naturaleza, razón por la cual desconocemos en realidad qué va ocurrir en el corto, mediano y largo plazo y lo que estará ocurriendo con las otras especies. Todo esto es producto del sistema de vida que hemos construido los humanos en los últimos 250 años, con su aparentemente inevitable impacto ecológico. Impacto que afecta geológicamente la tierra y por tanto ha dado pie para plantear una nueva teoría de este cambio, conocida como **El Antropoceno**.

En el siglo XX pasamos de un mundo «vacío» a un mundo «lleno», en palabras de Daly (1999), lo que implica una verdadera mutación histórica, haciendo que se hable ya de la entrada en una nueva era geológica: el Antropoceno. El Antropoceno sería una nueva época de la Tierra, consecuencia del despliegue del sistema urbano-agro-industrial a escala global, que se da junto con un incremento poblacional mundial sin parangón histórico. Todo ello ha actuado como una auténtica fuerza geológica con fuertes implicaciones ambientales. La Sociedad Geológica de Londres, la de mayor historia y quizás la más prestigiosa del planeta, así lo ha definido (Davis, 2008). El Holoceno, la etapa histórica que coincide con el inicio de la agricultura y la expansión y evolución de las distintas civilizaciones humanas, es decir, grosso modo los últimos 12.000 años, ha tocado a su fin. El trecho interglaciar que define el Holoceno, inusualmente estable en términos de temperatura global, ha terminado, y habríamos entrado en «un intervalo estratigráfico sin precedentes parecidos en los últimos millones de años». Estaríamos por tanto en una nueva era histórica marcada por la incidencia de la «especie humana» en el planeta Tierra. Pero indudablemente no es toda la especie humana la que así actúa, sino una parte. (FERNÁNDEZ, 2012, p.11)

Esta teoría, a nuestro modo de ver, se articula con la hipótesis de GAIA, y se complementa en el ámbito de la Vida humana; pues expresa bien un sentir vital, de cada vez más amplios sectores de la población que están percibiendo la catástrofe en que estamos, en medio de la cual emerge lo originario del ser humano manifestado en su búsqueda de los conocimientos ancestrales, como una alternativa al discurso dominante de la explotación y uso irracional de la Vida, para mantener un sistema que se agota y ante lo cual resulta de mayor profundidad sumergirse en las dimensiones del sentir espiritual, es decir, de la Vida en su esencia, a partir de las enseñanzas que ofrece la observación de la Naturaleza, con sus experiencias Vitales, todo ello con la vista puesta en encontrar alivio y sanación, para finalmente comprender la necesidad de cambios en las pautas y conductas, en medio de la ilusión de la sobrevivencia.

La hipótesis GAIA se ha convertido en un campo propicio de intercambio con los conocimientos ancestrales -siendo un referente formulado desde el *logos* científico-, reivindicando así los conocimientos y cosmovisiones de la Pachamama. Así, la angustia humana, de una u otra forma, deviene en diversos caminos en la búsqueda para reencontrar su lugar en GAIA, en la Pachamama.

La creatividad de las imágenes, sus diseños, como ya lo ilustramos, expresan bien esta interacción de unidad entre el ser humano, en especial por la potencia de lo femenino, y los elementales en particular, el árbol de la Vida. Cambios de pautas de vida y transformaciones culturales, en el marco de dinámicas interétnicas.

De acuerdo con los razonamientos que se han venido realizando, ha quedado claro, como un hecho ampliamente divulgado, la crisis planetaria de carácter ambiental que incluye a los seres humanos en su forma de vivir y existir, producto del capitalismo y la desaforada explotación de los recursos para el sostenimiento del modelo de vida que se impone. En

consecuencia, los ecosistemas ya están manifestando que los humanos, en este tipo de sociedad, son inviables como especie. Por lo tanto, ¿cómo se está asumiendo esta crisis?

4.4. Relaciones interétnicas, crisis ambiental, espiritualidad y salud

La búsqueda de trascendencia espiritual, propia de los seres humanos, debido quizá a la complejidad orgánica y capacidad de “captación” del mundo externo que tenemos como especie por nuestro encéfalo y características neurofisiológicas, cada día se renueva en una búsqueda por el mejor vivir. Es un fenómeno propiamente humano sentir la Vida en peligro, aún más con el drama ecológico y la crisis ambiental planetaria; esta situación se adecúa a la búsqueda de propuestas por todo aquello que le permita, bien de manera personal y/o colectiva, enfrentar la crisis de la Vida y su relación con la Muerte, que necesariamente, está en el núcleo del anhelo de trascendencia espiritual.

Conviene, antes de continuar, dejar explícito y precisar los conceptos de emergencia espiritual y emerger espiritual. Es muy importante tener en cuenta estas referencias, para el análisis propiamente fenomenológico y también etnológico, al momento de abordar los datos empíricos e igualmente cuando precisemos algunas clasificaciones que sean pertinentes.

Al respecto, desde la psicología transpersonal, planten los Grof (2006) que:

El termino espiritualidad debe reservarse para situaciones que contemplan experiencias personales de ciertas dimensiones de la realidad, y que llevan generalmente nuestra vida y existencia a una experiencia de tipo numinoso. C.G. Jung utilizaba la palabra numinoso para describir una experiencia que se vive como sagrada, divina o fuera de lo común. La espiritualidad es algo que caracteriza la relación de un individuo con el universo y no requiere necesariamente una estructura formal, un ritual colectivo o la mediación de un sacerdote. (p.67)

Una experiencia relatada en una entrevista o compartida como parte del cierre del ritual, es casi un acto de sinceramiento, en el que la persona se siente por lo general con la

capacidad y el deseo de compartir con alguien. En este caso, con los entrevistadores y más si estos han hecho parte de del ritual.

Cuadro 1

DIFERENCIAS ENTRE EL EMERGER ESPIRITUAL Y LA EMERGENCIA ESPIRITUAL

<i>EMERGER</i>	<i>EMERGENCIA</i>
<i>Las experiencias internas son fluidas suaves y fáciles de integrar.</i>	<i>Las experiencias son dinámicas, trepidantes y difíciles de integrar.</i>
<i>Las nuevas visiones espirituales son bienvenidas, deseables y expansivas.</i>	<i>Las nuevas intuiciones espirituales pueden ser filosóficamente amenazantes.</i>
<i>Introducción paulatina en la vida de las ideas e intuiciones.</i>	<i>Las experiencias e intuiciones nos sobrepasan.</i>
<i>Experiencias de energía que pueden controlarse con facilidad.</i>	<i>Experimentar temblores, sacudidas y energías que alteran la vida cotidiana.</i>
<i>Distinción fácil entre experiencias internas y externas y paso de las unas a las otras.</i>	<i>En ocasiones dificultades para distinguir entre experiencias internas y externas o presencia de ambas a la vez.</i>
<i>Facilidad de incorporar los estados no ordinarios de conciencia a la vida cotidiana.</i>	<i>Experiencias internas que interrumpen y trastornan la vida cotidiana.</i>
<i>Cambio lento y paulatino en la consciencia del yo y del mundo.</i>	<i>Cambio rápido y abrupto en la percepción del yo y del mundo.</i>
<i>Aceptación gozosa de las experiencias internas a medidas que se suceden, voluntad y capacidad de cooperar con ellas.</i>	<i>Ambivalencia ante las experiencias internas, voluntad y capacidad de cooperar con ellas con ayuda de una guía.</i>
<i>Aptitud positiva ante el cambio.</i>	<i>Resistencia al cambio.</i>
<i>Facilidad para abandonar el control.</i>	<i>Necesidad de controlar.</i>
<i>Confianza en el proceso.</i>	<i>Aversión o falta de confianza en el proceso.</i>
<i>Experiencias difíciles que se consideran oportunidades para el cambio.</i>	<i>Las experiencias difíciles nos superan y a menudo no son bienvenidas.</i>
<i>Experiencias positivas que se contemplan</i>	<i>Cuesta aceptar las experiencias positivas,</i>

<i>como regalos.</i>	<i>parecen inmerecidas, pueden ser dolorosas.</i>
<i>Poca necesidad de hablar de las experiencias.</i>	<i>Necesidad perentoria y frecuente de hablar de las experiencias.</i>
<i>Discriminar a la hora de explicar el proceso (cuándo, cómo, con quien).</i>	<i>Comunicación indiscriminada del proceso (cuándo, cómo, con quien).</i>

Fuente: (GROF, 2006, p.67)

Con base en los referentes anteriores y otros que a continuación se plantearán, ampliaremos el marco teórico, el cual se fundamenta, de un lado, en lo que hemos denominado episteme *cultura y droga* -articulado con los soportes desde las identidades y relaciones interétnicas-, y de otro, en los aportes de algunos teóricos e investigadores desde la antropología, la sociología, la psicología y la etnopsicología¹⁷⁴, en lo relativo a las interacciones sociales, pautas de conducta, identidades, formas de organización de ceremonias y rituales, procesos de socialización y aprendizajes; además serán necesarios datos históricos y geográficos para situar y contextualizar los grupos humanos que se entrecruzan y establecen interacciones interétnicas. Finalmente, desde las ciencias naturales, se precisarán algunos detalles botánicos y farmacológicos obligados.

En lo que se ha investigado, en términos generales, solo excepcionalmente se han dado casos de emergencia espiritual, de los que hemos tenido conocimiento, puesto que, en tanto el objeto de nuestro trabajo ha sido más focalizar la incidencia del rituales en cambios de pautas y transformaciones, no se realizó ningún tipo de seguimiento a este tipo de transformaciones y “renacimientos espirituales”. En razón de ello, nos hemos centrado más en los procesos emergentes, aquellos que inician por voluntad propia una búsqueda de sí mismos, a partir de la riqueza experiencial del ritual.

¹⁷⁴ “Se define como una **psicología cultural** o ciencia que interpreta el comportamiento humano desde su dimensión cultural; como **psicología étnica** o como ciencia de los comportamientos de los grupos étnicos; como **psicología transcultural** o ciencia comparativa intercultural del comportamiento diferencial de los grupos culturales. La etnopsicología tiene por objeto: a) registrar la variabilidad de los comportamientos humanos desde sus propios contextos culturales; b) analizar la especificidad cultural de las manifestaciones sintomáticas de las enfermedades psicosomáticas en cada contexto cultural; c) analizar las formas de comportamiento y de sintomática como aspectos de identidad cultural de los grupos; d) proclamar universalidad de las estructuras humanas y la relatividad cultural de sus manifestaciones”. (AGUIRRE, 1994, p.14)

4.5. Rituales chamanísticos, Estados Modificados de Conciencia y Espíritu

Fericgla, en la descripción de la experiencia con yagé, señala una etapa que él denomina “diálogo de conciencias”, en la que cada conciencia que está en el inconsciente ordinario puede ser o no ser el sí-mismo, pero permanece siempre en esta relación -con el sí-mismo-; de esta forma, emerge la imagen o la idea que indica la pauta que va a modificar e incidir en los cambios culturales. Tal idea se concreta en el símbolo que hemos denominado la *cosmovisión pachamámica* dominante, la cual social e históricamente -en el mundo actual con vigencia de formas chamanísticas ancestrales en convivencia y contradicción con las neo-chamanísticas-, estaría articulada al ecologismo y el pensamiento ambiental; también a otros ámbitos, aunque no de nuestro interés, denominados figurativamente y bastante *light*, como *New Age*¹⁷⁵.

Desde el episteme que se ha venido construyendo, es relevante precisar el concepto de *espíritu* desde Bateson, tomándolo como punto de referencia para lo que Grof denomina, *emergencia espiritual*; la cual, como previamente se explicitó, se puede originar en la experiencia del ritual o incluso existir como potencial en la persona y luego dinamizarse en el ritual, como un proceso de *individuación*.

El antropólogo británico (2006), define espíritu como un fenómeno o agregado de partes (un sistema) que debe cumplir con seis criterios:

1. *Un espíritu es un agregado de partes o componentes interactuantes.*
2. *La interacción de las partes del espíritu es desencadenada por la diferencia y la diferencia es un fenómeno no sustancial, no localizado en el espacio o el tiempo; la diferencia se relaciona con la negentropía y la entropía, no con la energía.*
3. *El proceso espiritual requiere energía colateral.*

¹⁷⁵ Fericgla los ha denominado “nueva bobera”. Pero lo cierto es que existen y en algunos casos podrían tener rasgos de marcadores de identidades en ciertos grupos sociales. En un buscador como Bing, al escribir el término *New Age*, *Nueva Era de Acuario*, el 28 10 13, encontré 148 millones de referencias de publicidad, marcas, centros espirituales, historia, música, expresiones artísticas, danza, libros, personajes, cine, televisión, entre otros.

4. *El proceso espiritual requiere cadenas circulares (más complejas aún) de determinación*
5. *En todo proceso espiritual, los efectos de la diferencia deben considerarse como transformas (sea como versiones codificadas) de sucesos que los precedieron. Las reglas que rigen tal transformación deben ser comparativamente estables o sea, más estables que el contenido) pero en sí mismas están sujetas a transformación.*
6. *La descripción y clasificación de estos procesos de transformación revela una jerarquía de tipos lógicos inmanente al fenómeno. (p.104)*

Es clave tener en cuenta el significado de espíritu, para no perder de vista el horizonte. La lengua en este contexto es un espíritu y máxime cuando reproduce el mito, en tanto palabra de conocimiento y profundidad misteriosa y sagrada que realiza un orden o también, genera el caos. Es decir se mueve entre la *negentropía*¹⁷⁶ y la *entropía*, como dice Bateson (2006, p.242).

A lo largo de los planteamientos hechos, se ha asumido la relación entre biología y cultura -desde los fundamentos interdisciplinarios aquí expuestos-, como una realidad compleja e interactiva, vital y con la capacidad creativa de transformación articulada a la evolución y los cambios de la materia, de la cual el *Homo sapiens*, participa con un potencial ilimitado de transformación. Sin embargo, desde la posición aquí tomada, se reconoce que existen leyes y procesos de la misma naturaleza y que el ser humano, en tanto partícipe de ella, en el marco del proceso civilizador occidental y racional, ha tenido y tiene la capacidad de crear, superar y pasar por encima de su condición histórico-social, de una manera creativa, gracias a su dotación genética y especialmente cerebral, y con la firme convicción de hacerlo, pero con la evidencia cada vez más notoria, del fracaso civilizador radicalizado en el capitalismo.

Igualmente conviene resaltar que existen movimientos sociales y por tanto culturales, cada vez más conscientes de la catástrofe ecológica actual, impulsando acciones creativas

¹⁷⁶ "Entropía: el grado en que las relaciones entre los elementos componentes de cualquier agregado de ellos están mezcladas, indiscernidas, e indiferenciadas y, son impredecibles y aleatorias (véase). Lo opuesto es la *negentropía*, el grado de ordenamiento, diferenciación y predictibilidad en un agregado de elementos". (BATESON, 2006, p.242)

desde soportes científicos, pero también mitopoyéticos, trans e interétnicos, espirituales con y sin religiones, que integran grupos humanos de diversas culturas y nacionalidades, que tienen igualmente un potencial de cambio y transformación de la energía destructiva que hoy fluye y domina el planeta. Algunos de estos estarían vinculados, de forma emergente, a las medicinas ancestrales como el yagé, que pueden contribuir a curar y sanar el estado de conciencia espiritual, manifestado en la enfermedad proveniente de los consumismos compulsivos e intolerantes, enajenados e ignorantes frente a la Vida y su conexo vital de la Muerte.

A manera de colofón, hay que recordar que los capítulos precedentes, incluido este, hacen parte de una unidad: *lo teórico y epistémico* en que se fundamenta el problema de investigación de esta Tesis. El próximo capítulo, es el epílogo de esta fundamentación, y girará en torno a las hipótesis, los objetivos y lo metodológico, con énfasis en la estrategia, el diseño y las técnicas.

CAPITULO V

5. EL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS. METODOLOGÍA Y TÉCNICAS

5.1. Focalizando el problema de investigación

Desde el inicio se ha venido desarrollando la fundamentación teórica y epistémica que corresponde al tema central de la tesis. La introducción sirvió a estos fines, al igual que el segundo capítulo, a partir de la relación *cultura y droga*, por ser ésta el trasfondo académico del que emerge esta tesis. En los siguientes capítulos se ha ampliado la perspectiva, al entrar en diálogo con diversas disciplinas, tanto sociales como la antropología, la sociología y la psicología, como las denominadas naturales, en particular, botánica y etnobotánica, farmacología, química y campos interdisciplinarios, sin dejar de lado los frutos propios del proceso investigativo. Por cierto, en vista a que el campo de estudio está relacionado, principalmente, con las sabidurías ancestrales, entonces vale la pena traer a colación una expresión de ese gran pensador que fue Heráclito, quien decía: “la sabiduría exige la investigación de muchas cosas”. Aunque eso sí, aquí se es consciente de las propias limitaciones respecto al conocimiento y se tiene claridad en cuanto a que no se ha emprendido un camino detrás de la Verdad; puesto que, éste no es el oficio de las disciplinas científicas, como las que aquí se han convocado.

Pasemos ahora a focalizar el problema de investigación, entendido como la pretensión de problematizar reflexivamente un fenómeno; así, el “campo” de estudio lo constituyen las dinámicas interétnicas de la etnomedicina del yagé en el marco del ritual. Se trata, por tanto, de contribuir en la acumulación de conocimiento sobre la base de la interdisciplinariedad y la variabilidad humana, y siguiendo a Mills, desde la “imaginación sociológica”, actividad propia de las ciencias sociales, dado su “estatus especial” y en la cual el investigador adquiere:

...disposiciones corporales para producir acción estratégica, en un campo social, que es el sitio de un juego, una lucha, la cual únicamente el investigador puede comprender como un

todo. Es el aspecto reflexivo el que da a las ciencias sociales su estatus especial entre tales juegos y su habilidad para producir conocimientos que trasciende un tiempo y un lugar específico. (PARKER, 2013, p.14)

Tampoco se puede olvidar la insistencia de Foucault (citado por PARKER, 2013), en su crítica

...a las ciencias humanas por adoptar la visión de que los humanos son uno mismo y al mismo tiempo "objetos y sujetos paradójicamente asumiendo que las personas son tanto determinantes como singularmente libres. Al examinar el record histórico, el insistió en que encontramos una variedad de tipos de seres humanos, en múltiples formas de vida (p.14)

El problema central de investigación tiene como Eje y centro, el ser humano en el ritual del yagé -que es medicina y remedio para los humanos, como nos decía el taita Martín Ágreda-, así en su origen y creación, por circunstancias ecológicas e históricas, haya surgido probablemente hace milenios entre los pueblos amazónicos. La particularidad es que las sustancias usadas, dadas sus características farmacológicas y los fenómenos neurofisiológicos que producen, al consumirlas en el ritual, permite una experiencia subjetiva, un estado de "borrachera" como le denominan los indígenas, un estado de ebriedad o sobria ebriedad como le hemos denominado, el cual en el mundo académico y científico se le denomina, *Estado Modificado de Conciencia (EMC)*.

Se trata de una experiencia espiritual y curativa que propicia *un potencial cognitivo renovador que produce cambios en patrones y pautas culturales en torno a la integración del ser humano con la naturaleza y que incide en la búsqueda por un mejor vivir a través de formas adaptativas en las sociedades contemporáneas*; la investigación desarrollada en esta Tesis, describe e interpreta esta experiencia como un fenómeno interétnico y de identidades entre culturas indígenas ancestrales y las contemporáneas -blancas y mestizas- en regiones urbano-rurales, en el caso del eje Cafetero.

El principal foco de interés y sobre el que se centra la atención, son los rituales, que aquí ya han sido caracterizados, neo-chamanísticos del yagé, los cuales han venido realizándose en centros urbano-rurales desde la década de los 80, específicamente, en

Manizales-Villamaría y el centro sur: Chinchiná, Palestina y Neira. Este es el contexto geográfico cultural de la investigación, en el que, a partir de las dinámicas interétnicas proyectadas desde los mundos indígenas del Putumayo, ya se evidencian intercambios culturales de diversos tipos y características, mediados por los rituales de la etnomedicina del yagé tanto individuales como colectivamente.

Desde el comienzo del proceso investigativo de la tesis, se trabajó en el ámbito regional, llevando a cabo el trabajo de campo, mediante acercamientos e interacciones interrumpidas con individuos y colectivos de Pereira y Dosquebradas en Risaralda y también Armenia y Calarcá, en el Quindío. Es lo que configura la región cultural del Eje Cafetero, en la cual existe un movimiento de re-significaciones interétnicas multiculturales, con una diversidad de singularidades pero también con particularidades comunes, respecto a lo que se expresa como formas neo-chamanísticas en Colombia, en ciudades capitales mayores como Bogotá, Medellín y Cali, e intermedias como Pasto¹⁷⁷, Popayán, Bucaramanga, Cúcuta y demás, de donde nos llegan noticias de la presencia del ritual y la medicina.

Un aspecto central que entró en consideración a la hora de abordar este campo de estudio, tuvo que ver con cómo situarnos en tanto investigadores ante el fenómeno a ser conocido, con vistas a interpretarlo. Así que, dado el enfoque cualitativo estimamos que era necesario definir cómo realizar la investigación ¿Mediante un proceso de observación generando estrategias y técnicas neutrales bajo el supuesto de obtener la objetividad? O ¿mediante el enfoque de investigación acción-participativa, para explorar la comprensión del fenómeno desde el conocer, pero también desde el sentir, construir y encontrar condiciones de conocimiento más próximo a una realidad mediante la constante de una exploración del sentido comunicativo en la acción? Más adelante, se ampliará al respecto.

¹⁷⁷ Una ciudad específica, por donde migró el yagé y sus rituales al mundo urbano, proveniente del bajo y alto Putumayo fue Pasto, capital del Departamento de Nariño, la cual fue la puerta de salida del ritual y la medicina del yagé a los mundos urbanos y rurales desde los años 50 y 60.

Para situar históricamente este tipo de fenómeno en Colombia, retomamos el trabajo de Caicedo (2010) quien señala lo siguiente:

Es, tal vez, desde finales de la década del 80 y principios de los 90 que se comienza a observar en ciudades como Pasto, Bogotá, Cali, Medellín y Pereira la presencia de curacas o taitas yajeceros guiando tomas de yajé entre grupos reducidos de intelectuales, académicos y artistas. Pronto, estas reuniones empiezan a ganar adeptos entre estudiantes universitarios y sectores medios y las invitaciones y viajes de los taitas se vuelven cada vez más frecuentes. Poco a poco, esta modalidad de consumo del yajé evidencia una importante fuente de ingresos y estatus para los taitas yajeceros. Con la llegada del nuevo milenio, el consumo de yajé entró en auge. (Párrafo, 9)

El período de finales de los 80 coincide con nuestros datos para la región de Manizales y el Eje Cafetero, en donde se evidencia en estas prácticas una imbricación con el gnosticismo; más adelante se explicitará esto.

Nuestro interés es analizar el ritual como “mecanismo” de intercambio interétnico. En el caso de Colombia, este análisis adquiere otros tintes que lo hacen diferente y particular, en especial, con relación a la re-significación del mundo indígena en las ciudades después de la Nueva Constitución de 1991; dado que a partir de ésta el país se reconoce multiétnico y multicultural, poniendo en evidencia procesos vivos de etnicidades y re-indigenismos, los cuales son de interés cultural y, por tanto político, para los análisis de lo social.

La investigadora antes citada, en sus observaciones resalta que este fenómeno tendría las siguientes características: 1) “una importante fuente de ingresos y estatus para los taitas yajeceros”. 2) Emerge una población interesada, conformada por “grupos reducidos de intelectuales, académicos y artistas”. 3) Pronto estas reuniones empiezan a ganar adeptos entre estudiantes universitarios y sectores medios y 4) “Las invitaciones a los taitas se vuelven cada vez más frecuentes”.

Sin que mencione a Manizales, por ser una ciudad de menor tamaño en comparación con las grandes capitales, aunque similar a Pereira, el fenómeno es semejante, como podremos ilustrarlo. Sobre la importante fuente de ingresos, no conviene ni es preciso generalizar. Acerca de la población interesada, coincidimos, si bien la categoría “*interesada*” para el fenómeno analizado no es rigurosa, pues suscita la duda de si el interés tiene un sentido racional -en el sentido weberiano de medios y fines-. En cuanto a la frecuencia de invitaciones a taitas, lo que es necesario desentrañar, antes que el interés, son las motivaciones orientadas al por qué y esto debe fundamentarse en las descripciones del cómo. La autora tampoco le da importancia al surgimiento de neo-chamanes no indígenas ni a los cambios de lo propiamente chamanístico en la tradición originaria ancestral, cuando el contexto prioritario de los rituales tiene su dinámica inter e intra urbano-rural; asimismo no le da relevancia al trasfondo micro-cultural existente y diverso en algunos de los grupos que asisten a los rituales, los cuales homogeniza sociológicamente en su descripción, sin entrar en el detalle de la complejidad neo-chamanística y de espiritualidades existentes.

Caicedo (2010) destaca -y en esto coincidimos- el impacto de la nueva Constitución y los espacios que con ella se abren en las dinámicas interétnicas, al legalizarlas y legitimarlas en el marco de los conflictos histórico-políticos con el mundo indígena:

La coyuntura en la que se inscribe la reforma constitucional de 1991 enmarca el cambio en el imaginario sobre los grupos indígenas en la sociedad colombiana que, como decíamos, se evidencia en el interés creciente de los sectores de elite y de las clases medias urbanas por lo indígena. Ahora bien, en el análisis de dichos cambios de representación se deben identificar y comprender los campos sociológicos donde estos se ponen en juego, ya que sólo es posible a través de las prácticas sociales concretas diagnosticar cómo se conciben las alteridades étnicas y culturales. Es en este sentido que afirmamos que la expansión del consumo de yajé representado y reivindicado como “medicina tradicional indígena” se inscribe, de manera particular, en el campo de relaciones interétnicas construidas por indios y no indios a lo largo de la historia, al poner en juego representaciones sociales dinámicas que posicionan a estos actores en campos de poder singulares. (párr., 10)

Vale la pena destacar la coincidencia con la investigadora cuando señala que el fenómeno: “*se inscribe, de manera particular, en el campo de relaciones interétnicas construidas por*

indios y no indios a lo largo de la historia, al poner en juego representaciones sociales dinámicas que posicionan a estos actores en campos de poder singulares” . En el caso colombiano prevalece una visión más historiográfica, pero en su trabajo no aborda tal fenómeno desde el ámbito de las identidades y las etnicidades en concreto, ni lo focaliza en el marco del ritual como dispositivo de cambio de pautas, sobre la base de las subjetividades humanas y las reconfiguraciones de identidades y trasposición de etnicidades. Al respecto, se ahondará más adelante a partir de la información obtenida del trabajo de campo y analizada a la luz de los fundamentos epistémicos y teóricos.

A continuación, conviene hacer una reflexión y descripción complementaria sobre el término chamán y su inserción en el mundo indígena. En su lenguaje común, la palabra *chamán* les llega a través del castellano, de la misma forma en que histórica y lingüísticamente fueron incorporando palabras a sus idiomas vernáculos. En cada una de las culturas aquí estudiadas, se comienzan a usar, paulatinamente y cada vez con mayor frecuencia, este tipo de palabras foráneas; esto se da, principalmente, entre los indígenas del Putumayo, quienes a comienzos del 2000 han establecido ya relaciones interétnicas, mediadas por la etnomedicina del yagé, en especial, con el mundo occidental y académico, mediante algunos desplazamientos y las visitas que comienzan a realizar los taitas fuera de sus resguardos e incluso a otros países de América y Europa.

Al principio tímidamente, pues a algunos taitas y personas cercanas a ellos –por ejemplo familiares, no les gustaba la palabra chamán, tal y como se pudo evidenciar en algunas entrevistas y diálogos informales; pero progresivamente se fue aceptando, diríase que por practicidad, dada la significación de admiración que traían visitantes y especialmente extranjeros, lo que también incidió en que este término llegara a los taitas desde el mundo occidental. El taita Querubín Queta, en visita a Manizales¹⁷⁸, en un conversatorio coordinado por varios colectivos, previo a una ceremonia, cuando se le preguntó por el término, dijo:

¹⁷⁸ Trabajo de campo. Notas. JRV, Manizales. Marzo 13 de 2014. Invitación y coordinación del colectivo *Luna Andina y Curación del útero*, también contó con la participación del Semillero y del Proyecto *Estéticas Interétnicas Expandidas*, adscrito al GICYD. El vídeo de la entrevista puede observarse, a través del siguiente enlace: <http://www.youtube.com/watch?v=Cxzesp-LVss>.

¿Chamán? Un médico, un curaca, un curandero. Sabe muchas cosas. Muy antiguo. Es la misma cosa. Es un sabio que conoce. Chamán siempre está estudiando. Nunca se acaba de conocer. Sabe en sus entendimientos como transformarse en animales. Si va a ser tigre, pantera...

Y al preguntársele él que era, dijo:

Un jaguar. En mi caso ya he desencarnado. Ya cambié de otras vidas. Muy antiguo. Todavía estoy luchando la vida. Chamán siempre está estudiando.

La adopción del término puede evidenciarse, igualmente, en el uso que de él se hace en tiendas de artesanías y muy especialmente, en diversas actividades como en el diseño de tarjetas de publicidad o volantes electrónicos en los que se adopta el término, hasta llegar por parte de algunos taitas, los más abiertos, a reconocerse como tales.

Sobre esta adopción, también ha ejercido influencia los contactos que progresivamente hacen los taitas, quienes cada vez con mayor frecuencia viajan a celebrar ceremonias no solamente en ciudades de Colombia, sino también fuera del país, por invitaciones que les hacen de Europa, Estados Unidos, México, Chile, Argentina. Igualmente ha repercutido en ello el mundo de lo ilustrado, en particular, con la antropología que ha difuminado el término ampliamente a través de los títulos de obras que tuvieron gran acogida, como las ya citadas en capítulos precedentes. Incluso puede decirse que es una importante y atractiva "sección" de investigación de la antropología actualmente. Para ilustrar esto, baste con recordar algunos títulos: *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del Éxtasis* de Mircea Eliade y *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal* de Gary Doore, Harner, Grof y otros; en Colombia *El Chamán y el Jaguar (1973)* y *Orfebrería y Chamanismo (2005)* de Reichel-Dolmatoff; o *Chamanismos a revisión* de José M. Fericgla; *Chamanismo el arte Natural de Curar* de José María Poveda; existen cuatro libros casi con el mismo título: *Chamanismo*, Pier Vitebski, Manuel Almendro y Amalia Bassedas o Michel Perrin, *Chamanismo y antropología*, entre otros. Pero la lista es larga.

Históricamente, en el contexto académico, *chamán* ha resultado ser un término que vino a asociarse y conectarse con los fenómenos culturales del hipismo, la *Nueva Era* y el neo-

chamanismo, desde los años 70 y 90. En los pueblos del bajo Putumayo, en donde se introduce con mayor fuerza el término desde el 2000, podría equipararse en su significado a un *cacique* o *gran cacique*, por el poder y conocimiento que inspira el nombre de *cacique* y, de hecho, entre algunos indígenas, caso los Cofán, hacen esta distinción. El más destacado de ellos es el nombre del cacique y gobernador hasta el 2014, es Querubín Queta¹⁷⁹.

5.2. Planteamientos iniciales del problema. A manera de introducción

Como un antecedente del trabajo iniciado hacia el 2002, que ilustra y amplía transcribimos lo que escribimos:

“(…) En efecto, el yagé hace presencia en Manizales y la región cafetera. Es un fenómeno de interculturalidad de doble vía. 1) De requerimiento y búsqueda espiritual y alternativo desde lo urbano y 2) De proyección y acercamiento desde lo indígena y rural. Este encuentro lo planteamos en el plexo de diversas dimensiones. Ellas son: a). La religiosidad. b). Las “curas” alternativas. c). Subjetividad e identidad: La búsqueda del yo en sus expresiones espirituales y artísticas, y de manera especial la revalorización de lo indígena en el contexto urbano d). La científico-médica.

a) La religiosidad. *Tradición y crisis del catolicismo en la región. Manizales aparece como una ciudad región (contexto histórico-social intervenido por el desarrollo de un capitalismo mercantil, de servicios e industrial mediado fundamentalmente por la caficultura durante más de un siglo que incide en rasgos particulares de carácter práctico e instrumental en la práctica religiosa) y de alto reconocimiento en la jerarquía católica en el país. Un estudio de 1998 refleja que es la ciudad en Colombia o diócesis de mayor participación de los fieles en actividades cristianas¹⁸⁰. Lo dominante es la presencia, incluso masiva en los templos y ceremonias religiosas,*

¹⁷⁹ El Taita Querubín Queta, ha realizado ceremonias en el Eje Cafetero. En Manizales tenemos dos registros de su presencia en julio 2013 y abril 5 de 2014. En esta última ocasión manifestó tener 100 años. Durante nuestro trabajo de campo, nos encontramos dos veces en Nariño, participando en tres ceremonias. El siguiente link indica bien de la presencia y trayectoria del taita https://www.google.com.co/?gfe_rd=cr&ei=cCh6U9K6L8Td8gff1oDQCQ#q=Querubin%20Queta (C.U.V. 19/05/14)

¹⁸⁰ Conviene señalar que Colombia a diferencia de los otros países de América Latina, mantuvo una sólida unión entre Estado e Iglesia Católica desde la constitución de 1886 y Manizales fue cuna de grandes jerarcas de la Iglesia en Colombia, consolidándose una cultura cristiana y católica muy fuerte, especialmente intolerante, la cual se evidencia en el país aún el siglo XXI. El caso Manizales es especial. RONDEROS V. Jorge. Diccionario Cultural de Manizales. 1995. Inédito. CACERES M. S.A. 2011.13

más por costumbre y reconocimiento social que por verdaderas y sentidas convicciones de espiritualidad de trascendencia y profundidad. Esto facilita la entrada de corrientes religiosas diversas, puesto que tal costumbre práctica no satisface plenamente la dimensión de la espiritualidad.

Formas de religiosidades neopaganas y modernas, expresadas en eventos recreativos y en búsquedas personales, transpersonales y neo religiosas que beben de fuentes intercontinentales asiáticas, africanas, suramericanas y antillanas, incluso de profundidades medievales europeas, resurgen entrecruzando experiencias individuales y colectivas. Se rescatan ceremoniales y prácticas ancestrales redimensionadas neo religiosamente, como alternativas a la institucionalidad dominante. El fenómeno mágico-religioso es evidente. Llegan como modas y formas de comunicación alternativa, a veces de rechazo y confrontación, pero también con nuevas convicciones de vida frente al cotidiano rutinario impuesto por la sociedad dominante. No falta las que llegan como eventos curiosos. Entre estas emergen las experiencias sincréticas con el yagé. La Nueva Era es una de estas expresiones que incorporan el yagé y el neo-chamanismo. Quizá la más comercializada y entroncada en la sociedad de mercado. Pero ella abre otras opciones no imaginadas, en tanto posibilita otros encuentros. Permite allanar caminos terapéuticos alternativos. Esta correspondería al campo neo-espiritual de sincretismos enclavado en la supuesta modernidad dominante. Pero muchas otras, se expresan con fuerza, como alternativas cognitivas, curativas y de conciencia, como expresiones estéticas que corresponden a contenidos éticos asociados a la naturaleza, a la tierra y los demás elementales bajo sus dimensiones neo-religiosas.

“El efecto que produce este “yagé” es semejante al vivido en el vientre materno; por lo tanto, la experiencia supone un encuentro con las divinidades tribales, la creación del universo y de los primeros seres humanos y animales”¹⁸¹

El gnosticismo y las logias médicas. Los caminos ascéticos, pero también aquellos fundamentados en técnicas de meditación u holorénicas, como las desarrolladas por el Dr. Fericgla en los Talleres de Integración de la Propia Muerte TIPM y los relacionados con las despedidas y los desencuentros amorosos o con las cosas, abren posibilidades de encuentros consigo mismo a muchas personas, incluso incidiendo en sus estilos de vida, debido a decisiones que toman. Las alternativas psicoterapéuticas que pareciera ofrecieran estas opciones, las revitalizan. Específicamente el yagé en dimensiones gnósticas¹⁸² ha sido utilizado como un medio para experiencias místicas

¹⁸¹ <http://www.mocoo.8k.com/yage/> Consultado 2002/ ultima vez 03/12/13.

¹⁸² Una reiterada referencia encontrada en el trabajo en campo fue la de Samael Aun Weor (Víctor Manuel Gómez Rodríguez), quien escribió en uno de sus libros, acerca de “una planta poderosa del Amazonas” que permitía explorar caminos hacia la gnosis. Víctor Manuel Gómez *“escritor esoterista y fundador de un movimiento neognóstico. Utilizó el nombre de Aun Weor (desde 1947) y Samael Aun Weor (desde 1954). Fue ciudadano colombiano de nacimiento y posteriormente se convirtió en ciudadano mexicano”*. (Wikipedia,

y trascendental de lo misterioso, en las cuales conseguir la unión con las divinidades correspondientes, en los contextos y diversidades de cosmogonías propia de nuestra cultura, una filosofía, una forma de interpretar el mundo; por lo que las experiencias son entendidas y organizadas con base en ese globo cultural que nos sobrepasa la consciencia. De esta forma podemos entender el amplio abanico de interpretaciones que los entrevistados para este estudio dan del yagé, aquellas personas entrevistadas que poseen unas creencias cristianas fuertes ven esos viajes y por ende en el yagé la unión con la Madre o con Jesús, mostramos la descripción de un “viaje” de yagé dada por un informante donde se Ejemplifica claramente lo dicho:

“... (El yagé) me mostraba, por Ejemplo. Vino una forma llamada Jesús. No era una forma sino una fuerza muy divina...”¹⁸³

b) Las “curas” alternativas.

La brujería hace parte de las formas mágico religiosas que tienen un campo de expresión en el ámbito de las curaciones. Hace parte del referente religioso dominante en la región, como expresión alternativa. Los límites sinuosos de interconexión entre religiosidad y brujería, especialmente expresada como fenómeno de curación, son evidentes. Se acude, en alta proporción a las brujas para buscar respuestas y soluciones curativas. Los curanderismos neochamánicos se asocian a este fenómeno, por lo cual, la irrupción y entrada del yagé en la región, ha sido relativamente fácil, especialmente en sectores de población universitaria, pero también de sectores populares, tanto en hombres como mujeres.

En el caso específico del yagé, dado su carácter de medicina tradicional, denominado “remedio” o “purgante” por los propios chamanes, le da esta significación que se argumenta con convicción al que intercede para buscar curaciones, ya que el chamán asume su rol de médico alternativo, el cual en la constitución Colombiana hoy tiene un reconocimiento que les legitima para actuar en este marco. Insistimos en que la relación entre lo mágico-religioso y su expresión curativa, es evidente. La fuente cultural está en la religión oficial a través del “milagro” que proviene del poder sanador de Jesús, el cual lo recogen y transmiten las Escrituras Bíblicas.

Atravesar fronteras desconocidas, es “un reto” que se valora socialmente de diversas formas y ha sido una práctica humana ancestral. En la región es un rasgo de identidad¹⁸⁴ proveniente de la colonización antioqueña. El milagro curativo es parte de este misterio. La curación oficial a través de la ciencia, despoja el misterio. De allí que se acuda a ella, cuando existen convicciones de fe antes que explicaciones racionales acerca de la enfermedad, cuando la ciencia parece ineficaz. La relación entre brujería y chamanismo se hace evidente en este relato de una espiritista y mentalista. (Pág.278-281)

“Samael Aun Weor”, 2014) El neochamanismo yagecero en Manizales tiene este vértice incorporado en su origen.

¹⁸³ Entrevista. Febrero de 2002. *Hombre, Profesor de bachillerato. Adulto. Profesional.*

¹⁸⁴ Esto exige ser verraco, hombre, no tener miedo. .

d) Subjetividad e identidad: La búsqueda del yo en sus expresiones espirituales y artísticas, y de manera especial la revalorización de lo indígena en el contexto urbano. Este contexto desde luego hay que entroncarlo, con el fenómeno creciente de la globalización y la insurgencia, del denominado nuevo orden mundial, el cual condujo al dominio hegemónico de los Estados Unidos. El nuevo sistema de vida, la emergencia de una sociedad cada vez más bombardeada por medios de comunicación, computarizada, teledirigida, contribuye a plantear nuevos problemas de identidades individuales y colectivas.

Mientras que las etnias aborígenes comienzan a aparecer como claramente identitarias, la nueva sociedad por el contrario, en la vida urbana se desidentifica. La atomización de la vida colectiva lo propicia. Es un fenómeno que también debe ligarse a dos hechos trascendentales de dominio ideológico sobre las nuevas sociedades industriales y post industriales: la pérdida valorativa de la Iglesia católica como institución hegemónica de las pautas de comportamiento moral y por supuesto el derrumbe de los sueños socialistas, como posibilidad de un orden social justo y equitativo.

Un solo aspecto interesa para este caso: la búsqueda de identidad en referentes culturales autóctonos, nativos. La revalorización que posee lo indígena en el actual contexto contemporáneo facilita y potencia esta mirada hacia lo indígena como autóctono. Las personas buscan en las culturas tradicionales, no contaminadas en su totalidad por la modernidad, el medio para volver a la unión del hombre con la tierra, para buscar al hombre en sí mismo, para encontrarse.

Este fenómeno comienza a tener un medio receptivo muy propicio: el universitario. De allí que los neo-chamanismos sean un camino en estos procesos socioculturales emergentes de identidad. En nuestra región tuvo nombre propio: la Universidad de Caldas en Manizales. Esta ha sido un escenario de estos encuentros interculturales. Pero no fue producto de una elaboración teórica o un programa, sino de la acción de algunos universitarios que ya traían acumulados de conocimiento y del otro, de algunas propuestas académicas entre algunos estudiantes y unos pocos profesores, interesados en la temática. Así, la Universidad ha acogido y ha contribuido especialmente en los últimos cinco años, a apoyar eventos interculturales y científicos, con representantes de grupo indígenas e investigadores tanto colombianos como extranjeros. No faltaron algunos trabajos de grado y después propuestas de extensión universitaria, como el denominado "proyecto de acercamiento a los pueblos indígenas". Es el caso del médico Germán Zuluaga, vinculado al proyecto de rescate de la medicina tradicional de la región del yagé en la Bota Caucaña o investigadores tan reconocidos como Josep María Fericgla y Jonathan Ott invitados por el taller de Cultura y Droga. Estos espacios universitarios han propiciado encuentros con taitas del Sibundoy y con **Mamos** de la Sierra Maestra.

El mundo urbano y moderno está caracterizado por una anomia de identidades¹⁸⁵ dados los cambios rápidos, el quiebre de una institucionalidad tradicionalmente incuestionable, el proceso de homogeneización de la globalización contemporánea que conduce a una fragmentación en las relaciones sociales, a la inestabilidad de las identidades individuales que abre nuevas puertas y de hecho el mundo de las creencias esotéricas se abre un espacio. Fenómenos de origen europeo como la nueva era, referentes orientales ortodoxos relacionados con técnicas de meditación y métodos de autoconocimiento, de búsqueda de la interioridad y desde luego un mercado de productos de inspiración chamánica, completan el cuadro de estos plexos de sentido. Hay que anotar que también en este cuadro, no faltan los charlatanes y manipuladores de conciencias.

Estos mundos aparentemente extinguidos por la modernización y la postmodernidad en sociedades post industriales, se reabren. Sé re-significan. De un lado por la curiosidad inherente al ser humano, en la medida en que se corren velos como respuestas a los conflictos de identidades contemporáneos y a los estilos de vida fundamentados en dinámicas funcionales e imparables que atrapan a los individuos, en un discurrir que no permite a los humanos ni verse, ni escucharse, ni sentirse. Estas alternativas, entre ellas las más recientes neochamánicas y las que se han mantenido como brujería, abren puertas a la exploración del cuerpo, de las sensaciones y por supuesto de la mente y los que en ella creen, del alma.

La expresión de las emociones está condicionada por cada contexto sociocultural al que pertenece el individuo, la sociedad mediante la enculturación estructural la forma de exteriorizar y sentir las emociones, de tal forma que el individuo reprime sus emociones debido a ese peso cultural quedando desconectado de sus pulsiones más internas y propias.

El yagé le permite abrir esas vías de conexión que le llevan a ver y descubrir esas emociones reprimidas culturalmente, por lo que se abre el proceso de conocimiento del ser en su lado más auténtico. Ese autoconocimiento podría reconfigurar y reafirmar la identidad individual. Al mismo tiempo el recorrer ese camino tan emocional en compañía de otras personas, potencia el sentimiento de unión con ellas, por lo que podemos hablar de una experiencia emocional colectiva que crea también una identidad grupal. Es decir, se produce una cohesión grupal. En la experiencia con el yagé el individuo llega a sí mismo, se conoce y ese estar consigo mismo facilita el estar con los demás.

¹⁸⁵ Me refiero a las identidades raras y a veces anarquistas, profundamente singulares, asociadas a egos profundos cruzadas por dolores y ausencias, necesidades vitales de reconocimiento, propios de una sociedad individualizada y atomizada, que además, en ciertos casos en su comunicación, tales identificaciones o identidades pueden resultar agresivas. Es un tema de gran interés, porque en algunos casos están atravesadas precisamente por estas dinámicas interétnicas.

La razón instrumental moderna dominante en la vida intelectual, social, económica y política, es confrontada desde posturas humanistas y vivencias espirituales, que reafirman la valoración de la relación entre naturaleza y sociedad; apareciendo el yagé como un medio para volver a esa unión con la naturaleza y con el ser humano.

Una expresión de este acercamiento a la naturaleza han sido los movimientos naturalistas asociados a estilos alimenticios y de expresiones vitales que rescatan la animalidad humana tan negada en Occidente. Emerge, asimismo, con formas diversas contraculturales que rápidamente entran en boga y subrepticamente descubren vitalmente dimensiones de la vida negada.

d) Lo científico y lo médico. *También conviene indicar cómo la medicina tradicional comienza a abrir nichos en la medicina alopática. Se revalora, dado los mismos avances de la ciencia occidental con status científicos, especialmente por las neurociencias, la psicología, la psiquiatría. Así, dimensiones y factores mágico-religiosos y técnicas extáticas, “remedios” y pócimas, supuestamente ineficaces hasta hace poco años, adquieren una re-significación. Así pues el yagé aparece como un elemento de interés medicinal.*

Los nuevos conocimientos científicos acerca de la mente y la conciencia, del cerebro mismo, en el campo de la neurociencia atraen a curiosos de múltiples profesiones y diversas condiciones sociales, género e ideologías, incluidos a intelectuales y artistas. Influyen los avances farmacológicos y farmacocinéticos relacionados con sustancias enteogénicas. Emergen campos del conocimiento como la etnofarmacognosia como indicadores de estos intereses. (P.285-288)

Es interesante anotar que en la dinámica y nuevas miradas en la relación ciencia y espiritualidad comienzan a establecerse puente y creaciones muy interesantes, que fácilmente articulan experiencias neo-chamanísticas y chamánicas con “espirituales racionales”. Hay propuestas emergentes como “Nueva Fe, espiritualismo secular”. En uno de su medio divulgativos destacan: el trabajo de **Sam Harris**, el autor y científico neurológico, mejor conocido por su libro, “*El fin de la fe*”. Además, él es cofundador de **Project Reason**, una fundación sin fines de lucro con la misión de extender el conocimiento científico y los valores seculares en la sociedad. Sam Harris junto con **Richard Dawkins** y el difunto **Christopher Hitchens** ofrecen una base para mirar la ética y la oralidad a través de un prisma secular, hacia un creciente movimiento ateo”.

Hay que señalar de manera especial los avances de la biología, la paleo-antropología, la neurociencia, la química y la farmacología, la física cuántica y la investigación espacial y del cosmos¹⁸⁶, que han tenido gran incidencia, dada la amplia difusión por medios masivos y virtuales con que se dispone en la actualidad, en el cambio de hipótesis y teorías respecto a la conducta humana y su interacción con la naturaleza en el planeta; a los cambios del proceso evolutivo de hominización y su asociación con el desarrollo de formaciones sociales paleolíticas hasta el presente; a los desarrollos cognitivos y su relación con la vida y la muerte, la espiritualidad, la salud y la enfermedad. Esta serie de transformaciones repercuten, a su vez, en nuevas teorías que se debaten en disciplinas científicas como la medicina y la psicología, la sociología, la antropología y la historia, al igual que en la farmacología y la biología.

En este entorno, frente a las enfermedades dominantes del siglo XXI, como el cáncer, el Virus de la Inmunodeficiencia Humana VIH, el Parkinson, el Alzheimer, la depresión y demás estados psicológicos y psíquicos patológicos y "patologizados" (forzando el término), la etnomedicina del yagé ha venido contribuyendo desde sus tradiciones ancestrales, mediante la función terapéutica del ritual, en una dinámica intercultural e interétnica que entra a modificar las circunstancias de los padecimientos y las enfermedades, para curar y sanar sobre la base de sus propiedades botánicas, químicas y espirituales.

5.3. La presencia Cultural del yagé en el Eje Cafetero

Su presencia tiene según nuestros datos de trabajo de campo, un tiempo cercano a 30 años en el Quindío y 25 en Manizales¹⁸⁷. Han sido los chamanes, denominados

¹⁸⁶ La obra del astrofísico y astrónomo Carl Sagan, quien nos situara en los 80 en una dimensión temporal del año cósmico y un lugar como en una nube de polvo en la orilla del océano cósmico en la vía láctea. En el 2014 se reedita también como documental científico de altísima tecnología, su famoso programa televisivo *Cosmos* dirigido por su discípulo Neil de Grasse Tyson, presentando información impactante que replantea nuestra cosmovisión de la Vida y sus misterios y amplía nuestra conciencia como seres con ancestros estelares. Este astrofísico plantea: *"Creo que el universo es un tópico extremadamente fértil que gatilla el interés en todos nosotros en maneras que otras ciencias no pueden. Biólogos, químicos y geólogos usan un vocabulario muy complejo. Nosotros, los astrofísicos, no tenemos ese problema"* (citado por Márquez, 2014).

¹⁸⁷ Los datos iniciales del 2002 eran de 20 años en el Quindío y 10 años en Manizales. Con los datos más recientes por entrevistas de 2013, situamos esta periodización de inicios y presencia esporádica así: Pereira-Risaralda: desde la década del 70. Supera los 40 años. Armenia-Calarcá en el Quindío similar. Manizales desde 1988, 25 años. Luego progresivamente se consolidó.

taitas de la etnia Kamsá principalmente quienes lo han traído. Esto lo tenemos confirmado. En menor proporción y con presencia esporádica ha venido con los Inga.

Hacia 1986 su uso tiene dos ámbitos principalmente, con sectores de población relativamente diferenciada. El más antiguo al parecer es de carácter curativo, iniciado con taitas que llegan en épocas de ferias. Algunos de éstos, debido a las relaciones que establecen y la eficacia de su actuación, les permiten crear una red social, que visita periódicamente, una o dos veces al año.¹⁸⁸ El segundo tiene que ver con búsquedas espirituales e identitarias. Veamos el siguiente relato de un miembro Kamsá que vive en Manizales, acerca de la entrada de los taitas en contextos urbanos:

Entre 1980-82, el taita Pedro Juajibioy sale a diferentes ciudades. Los Inga,¹⁸⁹ muy comerciantes, tienen una tradición de andariegos. Llevan artesanías y ofrecen medicina tradicional. Viajan a otros países. Hoy están en Europa, Venezuela. Los Kamsá viajan solo con medicina tradicional. Comienzan a comercializar los productos medicinales. En las ferias de pueblos, primero en Nariño¹⁹⁰. La medicina emerge como un buen negocio para salir. Pero los cabildos¹⁹¹ comienzan a prohibir la salida. Los Kamsá visitaban otras comunidades indígenas. Intercambios con otras comunidades respecto a medicina tradicional. Paralelo a esto hay jóvenes que los visitan. Quieren ir a aprender cosas. Pero también se comienza una forma como de prostitución en los tratamientos para enfermedades. Caso ceremonia del yagé. También hay impostores. Algunos miembros de la comunidad se especializan en producir yagé. Una forma que para él es fácil de definir si las personas que viajan a ferias son de la comunidad, es saludarlos en la lengua nativa. Si no contestan él ya sabe. Es común que estos se autonombren utilizando la terminación BIOY propia de ellos. (P.288-289)

5.4. Otros interrogantes para el planteamiento del problema

¿Podría caracterizarse el ritual como un mecanismo matricial de socialización interétnico, de curación y sanación?; ¿de intercambios y transmisión de pautas chamanísticas y neo-chamanísticas? ¿Actúa el rito como un “catalizador”? En un sentido metafórico,

¹⁸⁸ Entrevista a Hugo Juajibioy, por JVR y Ángela ZEA. Trabajo de Campo, Octubre de 2001.

¹⁸⁹ Comunidad vecina de los Kamsá, del valle del Sibundoy, Putumayo, Colombia.

¹⁹⁰ Departamento al sur de Colombia. Limita con el Putumayo y en la frontera con Ecuador.

¹⁹¹ Autoridad tradicional y legal de los Resguardos.290. En 1988 el Cabildo prohíbe la salida a otras regiones. Pero algunos iban a coger coca como raspachines. En el 2002 vuelven a salir. Ya no de feria en feria sino realizando otro tipo de trabajos. Es otro proceso. Había gente que al ir a la comunidad, veían que tenían cierto tipo de beneficio y por esto, les invitan en reciprocidad a sus lugares. Para que otras personas se beneficien. Otra cosa es apropiarse del conocimiento y ver la posibilidad de sacarlo a otros lugares con beneficio económico y aparecer como representantes de ellos. Es la parte negativa.

¿conservaría el rito su esencia ancestral sin “degradarse” socialmente? ¿Cuál sería la interacción entre lo indígena y lo urbano-rural para precisar lo anterior? ¿Qué papel cumple la experiencia del EMC y su potencial cognitivo en la curación y sanación?

Para complementar: ¿Cuál es el contenido del carácter y la personalidad *pachamámica* de una cultura yagecera indígena y de qué manera se expresa en los individuos que hacen parte de ella o de quienes sin serlo, establecen contacto y se integran? ¿Cómo se han transmitido las pautas para el aprendizaje y el modelaje de tal carácter o rasgos de personalidad? En el caso de la investigación, ¿cómo opera el mecanismo de socialización - el ritual- en los cambios de identidades o marcadores de identificación de tales caracteres o rasgos de personalidad? O, por el contrario, ¿puede pensarse el ritual en cierta manera como una matriz cultural, una especie de óvulo germinal de las culturas ancestrales y que esta matriz se re-significa como un dispositivo interétnico de socialización en contextos urbano-rurales no indígenas? ¿Cómo se transmiten pautas interétnicas en una dinámica intercultural? ¿O emergen en el rito, otros componentes, propiamente no indígenas, pero sí urbano-rurales? ¿Pueden estos inhibir su acción como enseñanzas y diálogos interétnicos? En este caso, ¿cómo lo urbano-rural incide en el cambio de tradiciones ancestrales? ¿Qué y cómo aprende el chamán indígena del neo-chamán o el chamán, urbano-rural? ¿Cómo son las enseñanzas pachamámicas y aquellas asociadas a un *Vivir mejor*? Finalmente, ¿cómo y en qué sentido el sanar podría plantearse como una condición para un vivir mejor?¹⁹²

5.5. La diversidad en la interculturalidad y la globalización. Del pasado al presente

Es de advertir que los fenómenos aquí abordados coinciden con manifestaciones transculturales globalizadas, algunas con trayectorias fuertes vinculadas a diversos gnosticismos, que hoy entretienen dimensiones míticas, desde las expresiones europeas de la *Nueva Era*, el resurgimiento de los chamanismos orientales (nepalés, por ejemplo), las

¹⁹² La expresión *Vivir mejor*, es una construcción léxica propia de Manizales. En el intercambio de información y la comunicación que se establece a través del ritual y la presencia indígena se incorpora el léxico de origen Quechua Mejor Vivir (Sumak Kasuai). Al respecto haremos una referencia obligada.

escuelas de pensamiento oriental, yoga¹⁹³, hatha yoga, bhakti yoga, el sintoísmo¹⁹⁴, Hare Krihsna,¹⁹⁵ y el taoísmo; pero también emergen tiempos de profecías con el cambio de milenio, inspiradas en las predicciones míticas de los mayas; simultáneamente, se presenta el resurgimiento de espiritualidades afro-descendientes, con expresiones religiosas como la yoruba o la conga, e incluso cultos en torno a Yemayá o changó, el candomblé en Brasil.

En Colombia, en el marco del fenómeno de re-indigenización, resultado de diversas circunstancias históricas, asistimos hoy a procesos de re-significaciones míticas sobre el origen de pueblos indígenas, aparentemente extinguidos, como son los casos de los *muiscas*, *chibchas*, *carares* o *amerindios yarigües*, entre otras. Y otros que se revitalizan, como es el caso del pueblo Pasto, al sur de Colombia. En estos procesos el ritual y la etnomedicina del yagé, han servido como vehículo para la reconfiguración de identidades¹⁹⁶.

En el caso del chamanismo y neo-chamanismo en Manizales, hay que resaltar y destacar un rasgo particular, digamos “propio”, del mundo *cultural manizalita*, imbricado con un

¹⁹³ “El **yoga** (del sánscrito *ioga*) se refiere a una tradicional disciplina física y mental que se originó en la India. La palabra se asocia con prácticas de meditación en el hinduismo, el budismo y el jainismo. Según sus practicantes, el yoga otorga como resultado: la unión del alma individual con la divinidad (Brahman, Shívá, Visnú, Kalí, etc.), entre los que tienen una postura religiosa de tipo devocional; la percepción de que el yo es espiritual y no material, entre los que tienen una postura espiritualista; el bienestar físico y mental, entre los que tienen una postura racionalista (atea o agnóstica)”. (Wikipedia, “Yoga”, 2014).

¹⁹⁴ “**Sintoísmo**¹ (del japonés **Shinto** (神道 *shintō*²), a veces llamado **shintoiismo**, es el nombre de una religión nativa en Japón. Incluye la adoración de los *kami* o espíritus de la naturaleza. Algunos *kami* son locales y son conocidos como espíritus o genios de un lugar en particular, pero otros representan objetos naturales mayores y procesos, por ejemplo, Amaterasu, la diosa del Sol.

Actualmente el Sintoísmo constituye la segunda religión con mayor número de fieles de Japón, sólo superada ligeramente por el Budismo. El número de practicantes varía desde los 108 millones (84% de la población en 2003) que tienen prácticas y/o influencias sintoístas hasta los 4 millones (3,3%) que lo practican regularmente y se identifican con la forma oficial del Shinto.” (Wikipedia, “Sintoísmo”, 2014)

¹⁹⁵ “El término «Hare Krishna» significa: **mantra Hare Krishna**: oración hinduista en idioma sánscrito para adorar al dios Krishná; **«los hare krishna»**: expresión coloquial en Occidente, no utilizada en India, para nombrar a varios movimientos religiosos occidentales basados en el krishnaísmo (parte del hinduismo)”. (Wikipedia, “Hare Krishna”, 2014)

¹⁹⁶ ¿A qué se debe esta realidad convergente de neo-espiritualidades, algunas de las cuales podrían considerarse como neo-panteístas?

tipo de conocimiento y búsqueda espiritual que ha incidido y se ha insertado, de alguna manera, en una de las expresiones del neo-chamanismo yagecero: el gnosticismo.

Pero no todo es “encanto”, en torno a los rituales del yagé. Se han presentado situaciones, divulgadas ampliamente por los medios masivos de comunicación, que han desatado afirmaciones graves y polémicas, por circunstancias en las que han ocurrido muertes, demandas, afectaciones a algún tipo de trastorno mental e incluso abusos sexuales durante, antes o después de las ceremonias urbanas de yagé¹⁹⁷. Esto podría representarse como el “otro lado” del ritual del yagé y, por tanto, requeriría también de una forma particular de abordarlo, quizá desde la misma cotidianidad del yagé, puntualmente, en el mundo urbano-rural. En sí es controversial y por ello habría que explorarlo e identificarlo desde lo que podría denominarse una “etnoética” diferenciada sobre el uso del yagé que exigiría un análisis desde miradas complementarias.

Ahora bien, esta investigación es de corte principalmente antropológico, sociológico, etnopsicológico e histórico con mediaciones desde las etnociencias. Además demanda aproximaciones a las ciencias jurídicas, dadas las implicaciones políticas y geopolíticas, pues se trata de un preparado medicamentoso que contiene sustancias hoy prohibidas¹⁹⁸. Aunque no es el caso de Colombia, pero sí han ocurrido judicializaciones a curanderos indígenas fuera del país¹⁹⁹.

También es de interés, en su campo aplicativo, a la salud, en términos de las posibles dinámicas interétnicas con enfoque de atención primaria. Es decir, es necesario entablar “contactos o puentes” de conocimiento con las ciencias naturales (neurociencias, farmacología y botánica), la ecología y las perspectivas ambientales; así como también la

¹⁹⁷ En el caso del Eje Cafetero no tenemos registros, pero sí en Bogotá y el Departamento de Santander.

¹⁹⁸ Este es el caso de la Dimetiltryptamina. Un compuesto natural psicoactivo y principal principio activo de la bebida del yagé.

¹⁹⁹ Caso del médico indígena camëntsá Juan Bautista Ágreda, en el año de 2010, detenido por autoridades y funcionarios de la DEA en Houston, USA, cerca de un mes, por portar la etnomedicina del yagé para una ceremonia a la cual le habían invitado.

medicina, la bioética, la psicología y la psiquiatría, y, por supuesto, el arte en sus diversas especializaciones y proyecciones.

De lo explorado y analizado hasta ahora, se presenta como algo sugerente, la posibilidad de acercamiento de este campo de conocimiento, en el marco de las medicinas ancestrales indígenas y naturales como potenciales opciones de curación, al sistema de salud dominante, en forma complementaria, a partir de la atención primaria y preventiva. La etnomedicina del yagé, asumida por la Organización Mundial de la Salud (OMS), como *medicina tradicional* que, en algunos contextos, se puede denominar *complementaria* o *alternativa*, puesto que son de tradición milenaria²⁰⁰. En este orden de ideas, la relación espiritualidad y salud constituye un campo de interés antropológico, con implicaciones políticas y sociales. No es gratuito que esta organización, haya desarrollado una estrategia mundial sobre el tema desde 1992 y de allí su pertinencia para enfoques investigativos fundamentados en la bioética y las relaciones interculturales.

En la región amazónica, el Yagé es la *gran medicina*, el *gran remedio*²⁰¹ (IDARRAGA, 2000, p.15). Ha sido tal su atracción y potencial económico para el mundo occidental, que hasta lo quisieron patentar. En consecuencia, el camino hoy día por reconocer el yagé²⁰² como patrimonio cultural, es una probabilidad en Colombia, dado el antecedente del Perú,

²⁰⁰ OMS: “¿Qué es la medicina tradicional? ‘La medicina tradicional’ es un término amplio utilizado para referirse tanto a los sistemas de MT como por Ejemplo la medicina tradicional china, el ayurveda hindú y la medicina china, árabe, y a las diversas formas de medicina indígena. Las terapias de la MT incluyen terapias con medicación, si implican el uso de medicinas con base de hierbas a, partes de animales y/o minerales, y terapias sin medicación, si se realizan principalmente sin el uso de medicación, como en el caso de la acupuntura, las terapias manuales y las terapias espirituales. En países donde el sistema sanitario dominante se basa en la medicina alopática, o donde la MT no se ha incorporado en el sistema sanitario nacional, la MT se clasifica a menudo como medicina “complementaria”, “alternativa” o “no convencional”. (OMS, 2002)

²⁰¹ Su importancia se extiende también al ámbito científico; como; puesto que como medicamento y fármaco con un alto potencial en diversas enfermedades neuronales, ha venido siendo investigado en el Hospital Sant Pau de Barcelona, España. Las investigaciones en este campo han sido lideradas por Jordi Riba y José Carlos Bouso Z.

²⁰² Vale la pena recordar que el yagé, tanto en la amazonia peruana como en Ecuador, se le conoce con el nombre de *ayahuasca*, término incluido en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española desde 1936. El *yagé* al parecer viene de (yají), voz *tukana*; en el castellano, no se le reconoce como léxico en el citado Diccionario, pero es el léxico de uso más corriente y popular, aun en Colombia. En el VI Simposio Internacional Cultura y Droga, octubre de 2011, este fue un tema de debate.

donde fue declarado como tal en el 2008. Si bien éste no es el objetivo de esta investigación, podría aportar información y opiniones relevantes de autoridades indígenas desde la situación interétnica en que se ha desarrollado, para ampliar así con argumentos y opiniones académicas también esta discusión. Aunque también surge la pregunta ¿qué opinan al respecto los pueblos indígenas y sus autoridades sobre esto?

Con respecto al trabajo aquí acometido, esta nueva etapa ha consistido, en términos del proceso investigativo de la Tesis doctoral²⁰³, en focalizar la atención desde el referente *de análisis, a saber, el marco relacional y el proceso*²⁰⁴ *de la adaptación de la práctica sociocultural del ritual yagecero indígena en centros urbano-rurales del Eje Cafetero, concentrada en Manizales como ciudad-región. Desde este referente se ha asumido al ritual como un mecanismo mimético de dinámicas interétnicas con población no indígena o mestiza.*

De aquí surgen algunos interrogantes que, de una u otra forma, orientan la investigación: ¿Cómo ha sido la mediación interétnica del ritual de la etnomedicina del yagé, en tanto prácticas y conocimientos ancestrales indígenas en el contexto urbano-rural del Eje Cafetero? ¿Qué formas neo-chamanísticas particulares se han desarrollado por aprendices de curanderos, quienes en la actualidad están explorando y adaptando el ritual, desde fundamentos interétnicos diversos, resaltándose entre otros, una influencia del mundo gnóstico? ¿Cómo han influido tales prácticas en los cambios individuales y colectivos para la re-significación de identidades y cosmovisiones de los nuevos neo-chamanes y de quienes han asistido y asisten periódicamente a tales ceremonias rituales?²⁰⁵ ¿Qué valoración y significado tienen como potencial cognitivo, las experiencias “estructurantes” (FERICGLA, 2003, p.29)²⁰⁶ o “cumbres” espirituales, para algunos participantes de los

²⁰³ La culminación de la tesis se formaliza ante el respectivo programa de Doctorado de la Universidad de Sevilla, en febrero de 2013 y con fecha máxima de terminación y sustentación el año 2016.

²⁰⁴ Este referente es una aproximación a lo que se denomina en investigación cuantitativa, la unidad de análisis.

²⁰⁵ Hay un énfasis en imaginarios y representaciones de sí mismo y su entorno social en interacción con la Naturaleza

²⁰⁶ Este concepto tiene similitudes al de “emergencias espirituales” de los Grof. Al respecto, se harán precisiones más adelante.

rituales en las dinámicas y cambios interculturales en la salud? ¿Qué formas y contenidos tienen estos cambios y cómo han sido adoptados por los practicantes de rituales yageceros? ¿Cómo ha incidido en su concepción ante la Vida y las maneras de relacionarse con su entorno ecológico?²⁰⁷

En el caso de algunos de los chamanes indígenas de mayor presencia en el Eje Cafetero²⁰⁸, ¿qué cambios se han dado y cómo ha sido el proceso de relaciones interétnicas entre mundos indígenas y población no indígena del Eje Cafetero?²⁰⁹ ¿Cómo han incidido estas prácticas en la adaptación del ritual al mundo urbano-rural? ¿Cómo se han propiciado tales prácticas y cómo se han modulado miméticamente en el mundo urbano-rural de la región cafetera?²¹⁰ ¿Qué tipo de características tienen estas prácticas en las relaciones sociales y expresiones de sociabilidad? ¿Cómo son y cómo funcionan? ¿Qué elementos particulares de orientación, se han imbricado como re-significaciones en los individuos y grupos humanos que asisten a tales rituales en el marco del hibridismo cultural y la globalización intercultural, que caracteriza la región andina y urbano-rural del Eje Cafetero colombiano? ¿Convendría que al ritual del yagé en zonas urbanas, se le diera algún valor como patrimonio cultural a futuro en Colombia? ¿Acaso ya no lo tiene como estructura cultural de los pueblos? Formalizar su medicina en otros ámbitos, por ejemplo el sistema de salud dominante, ¿no sería de alguna manera despojar a los pueblos indígenas yageceros de algo que les pertenece? Sobre este tema, volveremos en el séptimo capítulo,

²⁰⁷ Es importante anotar que, en su mayoría, se trata de personas mayores de 16 años, sin distingo de edad, etnia, sexo, creencia o práctica espiritual. En principio establecemos cuatro categorías: 1. Seis *yageceros habitados* que tengan entre 10 y 20 años o más de asistencia continua a rituales y al menos asistieron una vez en los dos últimos años y que en su criterio se consideren yageceros. 2. Yageceros practicantes entre cinco y 10 años de asistencia no periódica. 3. Asistentes esporádicos. 4. Ex-yageceros que hayan participado al menos en cinco rituales y en los últimos tres años no volvieron.

²⁰⁸ Un fenómeno interesante, es que han emergido algunos casos de indígenas que adoptan la forma de aprendices de taitas en el mundo urbano y realizan sus ceremonias en este contexto, más no en sus pueblos originales. Los hemos denominado neo chamanes indígenas (RONDEROS, 2003).

²⁰⁹ Se entrevistaron a chamanes, neo-chamanes y/o médicos indígenas yageceros reconocidos y a personas que han ayudado a organizar rituales y ceremonias. Al menos dos en cada subregión urbano-rural del Eje Cafetero.

²¹⁰ La presencia del yagé en la región, inicia según nuestros datos de campo, desde finales de los años 80. Su influencia actual, que adquiere formas de mimesis interétnicas e interculturales, estaría asociada a fenómenos diversos globalizados de cambios contraculturales en América Latina y conflictos con la Guerra del Vietnam entre los años 60 y 70. También se han identificado en trabajo de campo, ciertas tradiciones gnósticas, como ya se lo ha mencionado.

a partir de la interpretación de los datos, con el ánimo de desarrollar con mayor rigor la argumentación de esta tesis.

5.6. Dinámicas interétnicas, chamanismos y neo-chamanismos

Este fenómeno lo conceptualizamos como dinámicas interétnicas e interculturales de expresiones y re-significaciones *chamanísticas* y *neo chamanísticas*²¹¹ de identidades y cambios urbano-rurales. De modo que, el problema de investigación se centra en el uso del yagé en las prácticas y rituales grupales de sociabilidad, en procesos de socialización interétnicos, primarios e informales, con incidencia sobre individuos, grupos y redes urbano-rurales, así como en cambios de patrones y re-significaciones de identidades y cosmovisiones del mundo. Interesa, por tanto, identificar y caracterizar algunos protagonistas y conocer sus experiencias y percepciones -sus re-significaciones- que dan cuenta de la llegada del ritual del yagé y sus formas de apropiación. La investigación tiene su mayor énfasis en el uso contemporáneo del yagé en la “región del antiguo Gran Caldas”²¹², en especial, Manizales y los municipios del centro-sur en el Eje Cafetero: Villamaría, Palestina, Chinchiná y Neira.

En efecto, el análisis del trabajo se centra en el marco de la multiculturalidad contemporánea en Colombia, con la presencia efectiva de los *chamanismos de ancestro amazónico*²¹³ y sus formas de adaptación *neo-chamánica*, entre una población diversa y

²¹¹ Tal y como se lo ha explicitado en variadas ocasiones, el Chamanismo es un concepto antropológico devenido del léxico *Xaman, tungus*, siberiano, cuyo significado es “el que sabe”, asumido de manera positiva por la academia, especialmente la antropología, después de la ampliamente divulgada obra de Mircea Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Por su lado, el *neo-chamanismo* hace referencia a las formas contemporáneas de adaptaciones de tales técnicas, en contextos interétnicos e interculturales en el mundo urbano-rural.

²¹² Concepto de territorialidad para denominar la influencia cultural de la formación histórica de los paisas que fundaron y colonizaron la región, la estructuraron como una nueva realidad cultural y social híbrida, cuyo eje económico y de riqueza, como de apertura cultural externa y extranjera, ha sido el café. El Gran Caldas o Antiguo Caldas, división político-administrativa en Colombia que se mantuvo hasta 1966, desde finales de los años 90 se reconfigura culturalmente como Eje Cafetero, término que se fortalece desde el 2011, por el reconocimiento de la UNESCO a la región como patrimonio de la Humanidad, denominándole Paisaje Cultural Cafetero.

²¹³ Provisionalmente lo denominamos así, pero será el trabajo de campo el que genere términos a ser conceptualizados, con discusiones críticas que aporten las disciplinas, en especial la antropología.

compleja por su procedencia cultural y regional, que se ha visto atraída por estas nuevas opciones espirituales, algunas de las cuales están, en parte, ligadas *miméticamente* (RONDEROS, 2001) a formas de brujerías y gnosticismos cristianos, con imbricaciones de algunas influencias orientales, como ya se lo mencionó.

5.7. Hipótesis de trabajo para el planteamiento del problema

Partimos de dos hipótesis que serán el camino que nos conduzca hacia la focalización y el planteamiento del problema de investigación:

A. Principal: *Hasta qué punto el ritual de la etnomedicina indígena del yagé se configuró como un **mecanismo de socialización interétnico** -desde los años 80 en Manizales, Caldas, Eje Cafetero-, y una práctica sociocultural alternativa y diversa, propiciada por los Estados Modificados de Conciencia (EMC) con su potencial cognitivo y catalizador, en ciertos casos, de emergencias espirituales, todo lo cual pudo haber incidido en la re-significación de identidades sacralizadas chamanísticas y neo-chamanísticas de individuos y colectivos, expresadas en pautas de conductas cotidianas para la búsqueda de un mejor vivir.*

B. Secundaria: *Estos rituales comenzaron a practicarse en el Eje Cafetero y Manizales por intermedio de chamanes del Putumayo, lo que al parecer propició dinámicas interétnicas entre algunas culturas indígenas yageceras del alto y bajo Putumayo con individuos y grupos urbano-rurales de Manizales, Caldas, reconfigurando así las diversas formas de identificación e identidad, las cuales podrían caracterizarse como neo-chamanísticas.*

Sobre la base de la argumentación desarrollada con anterioridad, estas hipótesis quedan, a nuestro criterio, sustentadas teórica y epistémicamente. Aunque algunos de los planteamientos realizados serán retomados, con vistas a profundizar en algunos de sus argumentos y fortalecer así el marco teórico de la tesis.

En una de las líneas argumentativas ya expuestas, se precisa que el concepto de neo-chamanismo se lo emplea para hacer referencia a las prácticas ancestrales chamanísticas, adaptadas en el marco de dinámicas interétnicas al mundo contemporáneo urbano-rural, y por decirlo de alguna forma, representan un real “laboratorio de espiritualidad”, de especial interés en América (FERICGLA, 1998b, p.325).

Desde un enfoque sociológico, tales prácticas, en términos bourdianos, podría afirmarse que conforman un *campo* de “luchas”, en este caso de re-significaciones de estilos y

formas de vida alternativas entre individuos que configuran aglomerados y/o grupos sociales, creándose redes multiculturales “GLOCALIZADAS”, cuyo eje es el sabedor o curaca, el médico indígena especializado en la etnomedicina del yagé y comúnmente denominado “taita”. Ingresan en este eje, el neo-chamán mestizo y occidental o el neo-chamán indígena, que incorpora en su práctica el saber occidental y la información científica. Emergen así aglomerados que se integran en los rituales y las prácticas, convocados expresamente para tomar *el remedio* o la medicina, y que han originado grupos primarios que, en dos casos identificados, han evolucionado a secundarios, con formas y estructuras jurídicas. En el resto de casos, en lo local hay expresiones y formas de redes de contactos interpersonales temporales, episódicos o más o menos estables, durante cierto tiempo. Pero también se da la interconexión virtual –una típica expresión cultural interétnica de globalización, como red que se vale del Internet y otros medios comunicativos como la telefonía celular, lo que permite la posibilidad de ir estructurando, por ciertos períodos de tiempo, formas determinadas de *hábitos chamánicos o neo-chamánicos*.

Estos hábitos y gustos van a reflejarse en prácticas y estilos de vida cotidianos y hogareños, por medio de la incorporación de objetos y decoraciones, al principio quizá solo como imitación y curiosidad, pero luego, según el caso, con mayor sentido de apropiación, tanto en lo personal como en lo estético; por ejemplo, el ambiente de sus hogares o lugares de trabajo, manifestando contenidos simbólicos de acuerdo a la “conexión” creada con el objeto y su contexto, al igual que con quienes hayan compartido distintas situaciones subjetivas, reforzando de esta manera estilos alternativos de vida. Tales objetos pueden provenir de artesanías indígenas, diseños de diversas culturas ancestrales o de identidades grupales, en ocasiones contraculturales, pero muchos de ellos incorporan también creaciones artísticas del lugar o las que llegan a través del internet.

5.8. Objetivos

5.8.1. General

Interpretar el ritual de la etnomedicina indígena del yagé como mecanismo interétnico y mimético sacralizado, que posibilita emergencias espirituales expresadas y asociadas a cambios de pautas ecológicas y cosmogónicas de quienes lo propician y practican, en la búsqueda de una mayor integración entre el ser humano y naturaleza para un BUEN VIVIR.

5.8.2. Específicos

- 1. Describir los elementos y rasgos de la diversidad interétnica del ritual autóctono de la etnomedicina del yagé y sus re-significaciones sacralizadas en prácticas neo-chamanísticas y expresadas en cambios de identidad y personalidad entre los participantes.*
- 2. Describir a partir de los relatos de las experiencias vivenciales, elementos materiales y formas simbólicas interétnicas -tipo emergencias espirituales-, que han incidido en cambios de identidad y marcadores interétnicos de re-significación ecológica y cosmogónica en la relación naturaleza y ser humano, para un BUEN VIVIR.*
- 3. Caracterizar interétnica, sociocultural y económicamente las acciones prácticas -trabajo y técnicas- que realizan en los diversos tipos de rituales, los médicos indígenas (taitas) y los neo-chamanes, antes, durante y después de las ceremonias.*
- 4. Describir las características socioeconómicas, demográficas y la procedencia cultural de los participantes y tomadores habituales en los rituales.*
- 5. Identificar los relatos de algunos casos de curación y sanación de enfermos, vinculados a las prácticas neo-chamanísticas de los rituales.*

5.9. Apuesta metodológica. La investigación cualitativa

Al tratarse de una investigación cualitativa e interdisciplinaria, responde, en tanto posibilidad real de investigación social, a la producción de nuevos conocimientos. Tal como fue planteado en la introducción, ésta se sustenta, básicamente en tres condiciones o realidades: *ser una práctica social evidente; tener una tradición teórica y expresarse en determinantes histórico-sociales.*

En parte, nuestro enfoque está signado por la perspectiva de *la imaginación sociológica*; es decir, por la impronta del trabajo intelectual y científico de *carácter artesanal* que resaltaba el sociólogo Wright Mills (1977):

Esta cualidad mental se encuentra en las ciencias sociales y psicológicas, pero va mucho más allá de esas disciplinas tal como ahora las conocemos. Su adquisición por los individuos y por la comunidad cultural en general es lenta y en ocasiones torpe; muchos científicos sociales mismos la desconocen. (p. 33)

Recorrer este camino en el medio académico y dada la estructura compartimentada y jerárquica, propia de casi todas las universidades, no ha sido fácil; pues en este entorno el conocimiento está definido con antelación y estructurado académica y administrativamente, incluso delimitado por recursos específicos. Moverse en la transdisciplinariedad, en algunos casos puede levantar “sospechas” de rigor y validez. Máxime cuando, además de movernos en disciplinas académicas, se fueron explorando e incorporando formas de conocimiento propias de los saberes ancestrales. En esto, la antropología tiene legitimidad en su tradición, pero es también cierto que las tendencias de especialización dominantes, aunado a métodos y tecnologías altamente sofisticadas, igualmente le han fracturado, tal como se evidencia en las especializaciones tipo arqueología, antropología biológica y antropología cultural.

Para este trabajo se fue consciente que:

La ciencia avanza siguiendo dos procesos distintos y complementarios:

a) *Por un lado están las formulaciones paradigmáticas innovadoras, sugerentes, creadoras de nuevas y más amplias o más profundas formas de organizar y manipular la realidad (traidor concepto éste al que habremos de referirnos y redefinir más adelante) que permiten entenderla y pensarla de forma distinta al fin; habitualmente en estas novedosas formulaciones teóricas hallamos abundantes puntos flacos y probables pasos en falso; son las avanzadillas de la ciencia.*

b) *Un segundo paso en la actividad científica es aquel más regular, metódico, analítico, verificador de verdades fundamentales al que podríamos llamar pensamiento estricto. Este quehacer científico es posterior al primero e imprescindible para robustecer la ciencia y comprobar, analizar y reforzar los pasos dados en la etapa creadora anterior. (FERICGLA, 1999, p.3)*

Temas e investigaciones como esta, se ubican en procesos emergentes, antes que definitivos. Pero los datos e informaciones descriptivas y los análisis interpretativos que se realizan, apuntan a fundamentar el segundo tipo de proceso, con nuevas preguntas y datos, como se hará evidente en los capítulos finales de la tesis, el VII y VIII.

En nuestro trabajo, aquí formulado de una forma sintética y esquemática, nos hemos guiado parcialmente, como se expuso en el capítulo II, por aportes teóricos y epistémicos

que se han ido construyendo para el *Seminario Taller de investigación Cultura y Droga* de la Maestría, fundamentados en los **módulos** (VÉLEZ y RONDEROS, 2007; y GNECCO, 2010) que nos orientaron y en los lineamientos y desarrollos de la investigación cualitativa.

El punto de partida fue la evidencia empírica, observable y registrable de una práctica ancestral indígena y foránea, estrictamente “exótica” para la realidad histórica y social de Manizales y el Eje Cafetero, en la cual comienza a desplegarse una dinámica interétnica. Esto constituye, para el investigador y el quehacer científico, una fuente empírica sobre la cual formular un problema de investigación. Aunado a ello, está el hecho de la existencia de una tradición científica como la que representan la antropología, la sociología, la psicología y disciplinas emergentes como la etnopsicología y la psicología transpersonal y, en especial, lo que se denominó hace ya un siglo como las etnociencias. Y además el interés de investigadores colombianos y extranjeros contemporáneos que comienzan a investigar sobre esta medicina, incluyendo el autor, desde finales del siglo XX y comienzos del XXI, todo ello hizo parte constitutiva de lo que podría decirse, fue una incipiente fundamentación.

Este tipo de práctica ancestral, fuera de su contexto originario, desde la postura epistémica y teórica aquí adoptada, permite relacionarlos con determinantes históricos sociales que inciden en sus formas y desarrollos; lo que permite explicar el traslado de sus contextos geográficos y tradiciones amazónicas hasta llegar a otros lugares y contextos socioculturales, en este caso, urbano-rurales en sociedades capitalistas de mercado contemporáneas.

En este orden de ideas, hay que tener también en cuenta, para el caso colombiano, las propias circunstancias históricas que se viven al modificarse la estructura constitucional en 1991, resultado de un largo proceso sociopolítico conflictivo; pero igualmente hay que considerar los cambios producto del crecimiento y expansión del modelo capitalista

dominante en occidente, así como su impacto económico y poblacional, sobre lo cual ya se han hecho algunas precisiones en acápite anteriores.

Resulta oportuno recordar lo ya expuesto sobre la realidad en el proceso investigativo:

Existen dos realidades práctica social y condiciones históricas, las cuales están relacionadas con el conocimiento construido desde el sentido común en la vida cotidiana. Que lo importante es convertir los fenómenos comunes de la vida cotidiana en objetos relevantes de investigación científica. El conocimiento científico se construye a partir de una búsqueda rigurosa que establece mecanismos de confrontación y validación sistemáticos, que aseguran la legitimidad: Reflexión, Inducción, Deducción, Interpretación y Crítica. (GENCCO, 2010)

La postura que aquí se asume, respecto a las dos realidades, consiste en que ambas conforman epistémicamente una sola realidad, en la medida en que existe un solo universo determinado por la pauta específica en que se centra la tesis: el ritual de la etnomedicina del yagé que, a su vez, se reconfigura como una práctica social e histórica en términos del tiempo y su propio proceso cultural interétnico.

La sistematicidad y rigurosidad del conocimiento científico aquí alcanzado, se evidenciará en la descripción e interpretación del fenómeno investigado cuya exposición en los capítulos posteriores contribuirá a darle el rigor argumentativo a la tesis, con lo cual se espera brindar una apropiada contribución al conocimiento del fenómeno.

Cabe agregar, respecto a la investigación cualitativa, los tres momentos que ella presupone y los cuales se cumplieron a lo largo del ejercicio investigativo. Ellos fueron:

a) Momento teórico inicial: Se partió de un referente teórico implícito o explícito en forma de preguntas, hipótesis y un trabajo de campo permanente. Esto se evidencia en el marco teórico.

b) Momento metodológico: incluye el proceso de aproximación al objeto de estudio, en el que se registra información, luego se confronta teóricamente y al final se describen los

resultados. La escritura se asume como parte del proceso metodológico, en tanto a través de ella se da lugar a la construcción conceptual.

c) *Reconceptualización: finalmente se expresa en las conclusiones que fundamentan la tesis, planteada y desarrollada a partir de las hipótesis y los objetivos.*

Aquí es fundamental la revisión y contrastación teórica y bibliográfica permanente, a partir de los datos y las evidencias narrativas, para elaborar los soportes de las categorías que conforman el marco de la interpretación etnológica, en el capítulo VII.

Estos momentos se hacen visibles en la estructura y escritura de la tesis; el primero, en los seis capítulos iniciales que dan cuenta de los fundamentos conceptuales y epistemológicos; el momento metodológico atraviesa la tesis a lo largo de su proceso de construcción, que va desde su diseño al trabajo de campo y la misma escritura que permite un “ir y venir” y “un entrar y salir” de la investigación y el investigador; y finalmente, la reconceptualización, cuyo mayor énfasis se expresa en los capítulos VII y VIII, en los que se realiza la interpretación etnológica sobre la base de la descripción etnográfica y fenomenológica de los datos, informaciones y narrativas que se registraron o capturaron en el trabajo de campo. Todo ello con vistas a realizar la construcción teórica de la tesis que, en conjunto con las consideraciones finales y el epílogo, le da la forma buscada y la coherencia requerida mediante la validez del proceso metodológico desarrollado.

5.10. Enfoque de la investigación: entre la etnografía y la fenomenología

El enfoque investigativo del trabajo combina la construcción de lo teórico con lo descriptivo, complementado con la observación-participante, en un trabajo que intelectualmente permite complementarse con la acción práctica, fundamentándose en enfoques y técnicas principalmente de la antropología y la sociología, con énfasis en lo etnográfico para registrar y dar cuenta desde la construcción tautológica de la misma

tesis, de los límites disciplinares en que está inscrita. Teniendo en cuenta para ello, las situaciones y acciones concretas y observables del fenómeno como totalidad, en sus manifestaciones particulares y empíricas, como lo son los rituales y las prácticas que lo desarrollan y que brindan una experiencia que queda en la individualidad de cada ser humano. Este tipo de experiencias también serán necesariamente descritas desde lo *emi*, a partir del sentir perceptivo de lo fenomenológico logrado mediante observación-participante en la dinámica interactiva del investigador.

En la identificación de potenciales entrevistados y encuestados, desde el inicio se propuso la estrategia conocida como "bola de nieve". Ésta consiste en ampliar la base de individuos inicialmente contactados en o fuera del ritual, tanto en los trabajos preliminares –aquello resultado de las actividades académicas de docencia, investigación y proyección-, pero también con los contactos obtenidos en el marco de esta estrategia, quienes suministrarían información de amigos o personas conocidas que hubiesen participado en tales experiencias, de manera esporádica o habitual.

Así se fue logrando una interpretación basada en una descripción etnográfica y fenomenológica²¹⁴, con sistematicidad y rigurosidad; si bien se permitió una libertad en la construcción interactiva, cuando algún dato, alguna "apertura de una llave conceptual" o una experiencia, imaginativamente nos lo permitía. Para ello siempre se tuvo presente que el eje de focalización lo constituían las interacciones y redes que se mueven en los rituales o que se desencadenan de los planteamientos y hallazgos teóricos. Tampoco se perdieron de vista, las características de las experiencias y las formas rituales que, grupos y redes de población, iban incorporando a sus vidas personales y familiares, producto de los intercambios propiciados en el campo de las identidades y las relaciones interétnicas e interculturales a través de la etnomedicina del yagé. Como se ha visto, ésta se fue presentando en la región a través de una expresión del fenómeno sociocultural globalizado, denominado neo-chamanismos urbanos, el cual tiene vínculos mimetizados

²¹⁴ En especial desde lo *emi* en los relatores y participantes. Lo fenomenológico se contextualiza teóricamente desde la sociología, como un puente cultural con la etnografía.

con intercambios esporádicos o semi-permanentes, con otras expresiones de conocimiento y creación cognitiva de espiritualidad y salud.

Los relatos de las entrevistas, la descripción de los rituales en su contenido, dinámica y forma, constituyen un componente clave de la etnografía; dado que, la referencia y descripción a los aprendizajes interétnicos y la incidencia de las nuevas pautas, provocadas por alguna de las formas de la emergencia espiritual, con sus subsecuentes cambios de patrones éticos y estéticos, enriquecen y dan vida teórica a esta tesis. En otras palabras, en la medida en que a partir de la descripción emerge “teoría propia” (fundada) de la naturaleza del problema investigado, también se da cuerpo a los fundamentos teórico-epistemológicos planteados en la tesis.

La voz del sentir de los informantes y relatores, dan fuerza como testimonio y palabra, como expresión emocional y fenomenológica, a lo que se ha venido describiendo como crisis civilizatoria y del planeta; ello se ha manifestado en el sentir y en la ligazón vital del entrevistado o de quien aporta en su conversación, con su palabra, el movimiento o la visión, a veces tamizada de mito viviente, que durante el ritual se potencia como cognición transformativa. De manera muy especial, esto se logra evidenciar cuando el cambio de sentir se concreta en la acción cotidiana, con nuevas conductas y hábitos en el camino de vida, lo cual pudo haber sido el resultado de encontrar una respuesta a la interioridad misteriosa de la conciencia desconocida, *el sí-mismo*²¹⁵.

5.11. Trabajo de campo

La investigación se realizó entre el 2003 y el 2013, partiendo de la reformulación del proyecto que se reestructuró por primera vez y se aprobó a finales de este año. Tuvo un ajuste estructural en el 2008 y finalmente parcial en el 2013, cuando fue readmitida la

²¹⁵ En términos Jungianos: “Sí-Mismo es el ‘punto central virtual de una constitución tan misteriosa que lo podrá incluir todo’. Este punto central lo he llamado el Sí-Mismo. Intelectualmente, el Sí-Mismo no es más que un concepto psicológico; es un término destinado a expresar una esencia incognoscible, a la que nosotros no logramos comprender como tal, pues sale de los límites de nuestra capacidad comprensiva”. (Jung citado por ALMAZÁN, 1999, párr., 1)

tesis en el doctorado. Esto se evidencia en los capítulos VI y VII, con la descripción etnográfica y la trascripción fenomenológica de lo vivenciado en la observación-participante, para lo cual se hizo registro en diarios y notas de campos, como también en audio, así:

Entrevistas semi-estructuradas. 2001: 4; 2002: 12; 2003: 20; 2004: 22; 2005: 06; 2006: 04; 2009: 4; 2010: 2; 2011: 4; 2012: 40. Total: 120

Entrevistas en profundidad a chamanes y neo-chamanes: 2002:2; 2004:4; 2005:2; 2006:2; 2009:2; 2011:2; 2012:2; 2013:5; 2014:2. Total: 25

Grupos focales: Se realizaron dos a dos grupos familiares.

Cuadro 2

Asistencia y participación en rituales:

Año	Lugar / tipo	Taita/neo-chamán	No
2000	Manizales-Finca	Neo-chamán	2
2001	Manizales -Finca	Neo-chamán	6
2002	Manizales-Finca	Taita Camentsá	5
2003	Manizales/Per/Finca/casa/Parque	Taita Camentsá/Neo-chamán	8
2004	Alto y Bajo/Putumayo/Territorios 1Siona/4Camentsá /AP/mayo/MalocaNH3/Finca	Taitas Camentsá/ Neo-chamán	17
2005	Manizales/Neira/Pereira/ Finca/casa/MNH1	Taita Camentsá/ Neo-chaman	6
2006	Manizales/Per/Finca/casa	Taitas/Camentsá	4
2007	Manizales/Finca/casa/	Neo-chamán	3
2008	Manizales/Finca/MNH1/Casa	Taitas Camentsá –Inga /Neo-chamán	4
2009	Territorio	Taitas Camentsá-Inga-	3

	2Camentsá/AP/mayo/Finca/MalocaNNH1	Siona /neo-chamán	
2010	Territorio/BP/mayo/ Cofán3/Manizales/Neira/Finca/Palestina/Casa	Taita Camentsá/Inga /Neo-chamán	2
2011	Territorio AP/mayo/Camentsá1/NNH1	Taita/	3
2012	Territorio/Siona/ B/P/mayo3/Finca/Palestina.	Taita/ neo-chamán/	4
2013	Manizales/Finca/casa/MRC4/Templo2	Taita/Kofán/Neo-chamán	12
2014	Manizales/Finca/casa/MRC1/	Taita/Kofán/Neo-chaman	4

En total, durante la trayectoria investigativa, se participó en ochenta y tres (83) rituales, de los cuales catorce (14) fueron en el Alto (7) y Bajo Putumayo (7), en Maloca Nabi Nunhue (MNH) Chachagüí cinco (5), sesenta y cuatro (64) en el Eje Cafetero, de los cuales 6 en Pereira y 58 en Manizales-Caldas (Maloca Río Claro MRC). En el campo académico, que implicó parcialmente acompañamiento en campo, fui director de dos trabajos de pregrado en sociología (2010 y 2011) y tres como presidente de tesis de maestría en Culturas y Droga (2009, 2010 y 2012), en los cuales se participó en cinco rituales, se acompañó en cinco entrevistas semi-estructuradas y se realizaron dos salidas de campo con los Siona (junio de 2004 y marzo de 2012, una con los Kofán en julio de 2010) del Bajo Putumayo y nueve con los Camentsá (tres en enero y febrero de 2004, una en julio de 2005, dos en abril y octubre 2008, una en julio de 2009 y dos en marzo y octubre de 2010) en el alto Putumayo; cada salida de campo fue de una semana. Entre 2012 y 2013 en el marco de salidas de campo con estudiantes de la Maestría Culturas y Droga, se participó en rituales, en contextos estrictamente académicos, con neochamanes en Manizales en octubre de 2009, Palestina, marzo de 2012 y agosto de 2013 y en Neira en este mismo mes. En el primer semestre de 2014, mientras culminaba la escritura de la tesis participé en tres ceremonias con neo-chamanes y una con un taita Kofán. El grupo de neo-chamanes, es decir que no provienen de culturas indígenas con quienes se hizo trabajo de campo, fueron tres caldenses y dos aprendices, un risaraldense y dos de otras regiones (Nariño y Santander), quienes viven en Mocoa y realizan periódicamente rituales en Manizales y el Eje Cafetero.

Las entrevistas se realizaron con personas que habían participado una sola vez (50%); entre dos y cinco veces (30%); y una para habituados (20%), considerando que en este grupo hay individuos con trayectorias de más de 10 años de asistencia periódica o esporádica, según decisión personal, pero que consideran que así hayan dejado de asistir, están dispuestos a hacerlo según lo consideren necesario. Para realizar las entrevistas, se elaboró una guía escrita y, en una proporción significativa, se grabaron y luego transcribieron. El criterio de las entrevistas, fue indagar sobre la experiencia a partir del primer contacto con un ritual del yagé en su vida; cómo fueron las experiencias, qué lugares, con quiénes participó, qué experiencias y aprendizajes en términos de emergencias espirituales o pautas de cambio conductual tuvieron y hoy tienen para desarrollar su vida. Clave central fue la experiencia de conexión vital con la naturaleza y el proceso evolutivo para llevar la vida cotidiana.

Con los taitas y neo-chamanes se procedió de la misma forma. En algunos casos, hubo la posibilidad de enriquecer la entrevista cuando dejaron tomar fotografías, colectivas o personales. El ejercicio sirvió para mejorar el ambiente y disposición para la entrevista. En otras ocasiones, no. En la fase final de la investigación, 2012 - 2013, se exigió de manera escrita consentimiento informado.

En algunos rituales, como ya lo mencionaba, se pudo, con solicitud de permiso expreso, tomar imágenes fotográficas, grabar audio y realizar videograbaciones en condiciones técnicas muy limitadas. Más como un registro de transcripción, si bien se logró realizar clips. Solamente se hizo una grabación técnica para televisión en un ritual, el cual sirvió de guión de imagen, para un documental de la UC denominado Hilos de Vida²¹⁶.

La estrategia de identificación y coordinación para realizar entrevistas, tuvo como núcleo de contacto la participación en rituales. Para las entrevistas estructuradas realizadas en

²¹⁶ El documental se encuentra en línea y puede ser visto en el siguiente enlace:
<http://www.youtube.com/watch?v=6mvm0LwSDDk>

2012, 48 en total, se contó con el apoyo parcial y puntual en el trabajo de campo, de estudiantes de la asignatura *Práctica Investigativa de lo Social*. Este trabajo se programó con base en la estrategia “bola de nieve” para identificar posibles entrevistados y coordinar entrevistas en profundidad con taitas y neo-chamanes.

Para el ejercicio investigativo de esta tesis, fue crucial focalizar e identificar el ritual como escenario cultural de la etnomedicina indígena del yagé, en el cual surgían y se manifestaban formas simbólicas y narrativas de identificaciones, identidades y etnicidades que entraban en diálogo con los sabedores, para explorar significaciones provenientes de mitos o relacionadas con la salud y la enfermedad; así como también interacciones y problemáticas personales o familiares y, en especial, las búsquedas que motivaban el acercamiento a esta medicina. Estas interacciones tenían lugar por intermedio del conocimiento y la tradición de las etnias Camentsá e Inga del alto Putumayo y Siona, Inga y Kofán del bajo Putumayo.

En el ámbito urbano-rural se proyectaban dinámicas y relaciones interétnicas entre manizaleños y caldenses, pereiranos y risaraldenses, “cuyabros”²¹⁷ y quindianos, contando además con la presencia de personas procedentes de regiones como el Tolima, Nariño, Putumayo, Valle del Cauca y Antioquia, especialmente estudiantes y profesionales, cristianos, políticos, predominantemente jóvenes, aunque con una participación levemente superior de mujeres, en comparación con la de hombres, todos de diversa condición social, entre los que se podían encontrar también indígenas en transición o en algún proceso de inmigración.

Nos orientamos por realizar un trabajo descriptivo e interpretativo desde una perspectiva etnográfica y fenomenológica, abordando metodológicamente, desde la práctica participativa del investigador, un dialogo constructivista basado en las narrativas de los participantes, quienes, mediante diferentes modalidades y roles, aportaron información al trabajo mediante el relato de sus experiencias y apreciaciones; así fue como se

²¹⁷ Gentilicio popular para denominar a los habitantes de Armenia.

propiciaron diálogos informales y reflexivos tanto con *yageceros* habituados como con practicantes eventuales y esporádicos²¹⁸. Se hicieron sesiones de trabajo colectivas, formales e informales, y se realizaron con dos grupos focales, integrados por familiares cuyos integrantes han tenido contacto y experiencia con los rituales del yagé, al menos una asistencia.

Se recurrió a la entrevista en profundidad, semiestructurada, y a la encuesta estructurada, de acuerdo a las características de los relatores y participantes en rituales con la EMYA. De esta forma, se pudo obtener un importante material en el que se exponen los relatos descriptivos de algunas experiencias visionarias y sus efectos, así como la evidencia de cambios en la conducta de los individuos. Igualmente, se describen interacciones que permitieron inferir y realizar una caracterización sociológica clásica de las formas organizativas, de las prácticas ritualizadas predominantemente indígenas, al igual que las mestizas.

En el proceso se tuvo en cuenta, en un marco comparativo, estas dos formas mimetizadas, teóricamente pre-tipologizadas, que hemos denominado neo-chamánicas o neo-chamanísticas, en el contexto mundial de los fenómenos de interculturalidad y etnicidad, de manera especial en las formas de identidad que se adopta en la vida y en las decisiones por parte de jóvenes y adultos, mujeres y niños que participan en ceremoniales de yagé en la región, con el trasfondo de una sociedad como la colombiana que ha vivido y está atravesada, en mayor o menor medida, por el drama del conflicto y la guerra.

Así, *el ritual del yagé* es el vehículo cultural de los chamanismos amazónicos, que se ha adaptado a contextos urbano-rurales y adquirido formas neo-chamanísticas que permite, a quienes participan en los rituales de esta etnomedicina, explorar opciones de

²¹⁸ *Yageceros habituados* denominaremos a los asistentes y participantes en rituales tanto en zona urbanas y rurales en la región, como a quienes han visitado a los indígenas en sus lugares de procedencia, especialmente alto y bajo Putumayo y con una experiencia de más de 10 años.

transformación subjetiva e intersubjetiva, y de cambio en la vida y en las relaciones socioculturales, específicamente, las interétnicas.

5.12. Técnicas: Observación participante, entrevistas, grupo focal y algunas trayectorias de vida

Cuando hablamos de técnicas, nos referimos específicamente a las utilizadas en investigación cualitativa.

La discusión académica en torno a la observación participante, ha sido de gran alcance en la tradición sociológica y antropológica y, por supuesto, en el amplio campo de la investigación cualitativa de las ciencias sociales. En nuestro caso particular, se ha recibido una gran influencia, a partir de la experiencia y la formación obtenida, de la ya tradicional y casi “legendaria” Investigación Acción Participativa (IAP) de Orlando Fals Borda, pero orientada y re-significada, no hacia la educación popular y los movimientos de cambio sociopolítico como vía para potenciar mecanismos de empoderamiento desde el conocimiento, sino hacia los procesos de observación entre los límites que la lógica y estructura del ritual lo posibilitara, bien con chamanes indígenas o neo-chamanes occidentales.

En el ejercicio investigativo, mi presencia se hacía evidente y así lo fue, casi siempre, a causa de mi rol como profesor universitario, lo cual me diferenciaba, pero progresivamente fui aceptado lo suficiente y necesario como para lograr tener confianza. La experiencia participativa se daba según la dinámica, a veces participando desde la coordinación del ritual junto a los taitas, otras estando a su lado durante el ritual para conversar y aprender de su arte y conocimiento o igualmente integrado al grupo que participaba, pero siempre haciendo presencia. Este tipo de observación permite superar la simple anotación de lo que se dice, las narrativas y los relatos que se registran y “capturan”, para situar al investigador en la red de la dinámica vivencial que genera el ritual, logrando por momentos experiencias miméticas, lo que permite un acción reflexiva

medida según situación concreta, una posibilidad fenomenológica en la acción comprensiva.

Se trataba de un trabajo y así fue asumido, haciendo el registro vivencial en el campo, en el que a veces el etnógrafo es y se siente como extraño, pero también, según las circunstancias, es el conocido, incluso el amigo. El “profe”, me llamaban algunos habitualmente, sobre todo, aquellos participantes que con el tiempo se hicieron conocidos. Incluso cuando el taita-chamán o el neo- chamán sabía de mi presencia, la voz de referencia y contacto adquiriría significación de confianza.

Luego venía lo más difícil: en el ejercicio de escritura, retomar las notas del diario de campo, para posteriormente hacer el trabajo de revisión y reelaboración del escrito. Además de esto, hacer la construcción escritural como forma y contenido, necesariamente ligada a las hipótesis y teorías abstractas que le dan sustento y proyección o realizar la traducción e interpretación de una imagen en un concepto. Dos circunstancias a asumir en el ejercicio de escritura. Era claro que en la participación lo esencial era compartir el lugar y el momento con las demás personas; mientras que la observación exige un esfuerzo intelectual, en tanto hay que tener claro el objeto y el objetivo de la presencia en la acción, para luego darle a ello forma en la escritura. Recordemos con Clifford (citado por PARKER, 1986) que:

Desde los tiempos de Malinowski, el método de observación participante ha representado un delicado equilibrio de subjetividad y objetividad. Las experiencias personales del etnógrafo, especialmente aquellas de participación y empatía, son reconocidas como básicas en el proceso de investigación, pero están firmemente restringidas por los estándares impersonales de observación y distancia “objetiva”. (p. 13)

Al iniciar el trabajo de campo, sentía la extrañeza de entrar en un mundo en principio desconocido, pero que, progresivamente, luego de los primeros contactos logrados en unas reuniones ajenas para mí, y tras estudiar e indagar más al respecto, se fue haciendo cada vez más familiar. La primera ceremonia en la que participé quizá fue la más sorprendente, si bien me sentía “bien entrenado para hacerlo”, pues llevaba cerca de tres años acercándome al fenómeno, realizando entrevistas y consultando la literatura científica a la que tenía acceso, pero fue la primera vez que estuve en una ceremonia solo

con indios y en la cual éramos –me acompañaba mi discípula guía-, los extraños, los extranjeros.

En las ceremonias de nuestro entorno occidental y urbano-rural de Manizales, existía la confianza y el conocimiento del lugar en donde se realizaba, así que, en estas circunstancias, el extraño era el taita o chamán indígena que estaba allí compartiendo su tradición. Una tradición igualmente desconocida, en la cual se cantaba, se rezaba y se brindaba un bebedizo completamente misterioso y que venía empacado en botellas de plástico, cuya apariencia en sí generaba, para nuestras costumbres, desconfianza, por el empaque mismo y el olor a veces repugnante.

En este ambiente, la interacción subjetiva, necesariamente “intersubjetivada”, con los otros resultaba relevante y crucial. ¿Era posible construir algo objetivo?; ¿cómo? ¿Acaso era posible hacer una “traducción” de la experiencia mediante la escritura? ¿Correspondía lo vivido con lo que relataban y escribían en libros, revistas e internet sobre tal experiencia? ¿Era algo parecido a lo que denomina Eliade “trance estático”? Claro, hoy en retrospectiva, puedo afirmar que navegaba en la ignorancia.

Prosiguiendo con una breve descripción de la primera experiencia, debo anotar que la sustancia, al ser ingerida, producía efectos raros en el organismo; quizá se los podría comparar con los de una borrachera etílica, en tanto en ambos casos el vómito es lo más común, pero en este encuentro, lo diferente, lo traumático, era la incapacidad de caminar con la vista poblada de imágenes desconocidas y extrañas, y simultáneamente sentir deseos de excretar, lo que denominamos comúnmente, “tener o sentir daño de estómago”.

La participación en el ritual se estaba llevando a cabo con nuestro organismo revuelto y completamente incontrolado. ¿Y la observación? ¿Qué observación podía hacerse si apenas alcanzábamos a estar allí, casi discapacitados, sintiendo cosas realmente desagradables? Pasado el primer oleaje físico y psíquico de la bebida, venía una quietud de varias horas, que nos ubicaba participativamente, en un estado, según decían los chamanes, de curación, propicio para mejorar nuestro estado de salud. Lo paradójico de

todo esto, era que nos encontrábamos con un grupo de enfermos o pacientes, con quienes aparentemente habíamos llegado *bien* al lugar, digamos que en estado normal, pero al pasar el tiempo y luego de tomar el remedio, escuchar una riquísima variedad de cantos y sonidos, ahora nos sentíamos terrible.

Esta primera experiencia nos condujo necesariamente a considerar que, para comprender el relato –obtenido por medio de las entrevistas- de las personas que habían participado de este tipo de ceremonias, solo era posible si habíamos pasado por la experiencia que ellos narraban, para que así lo “inenarrable” se entendiera. Es decir, era necesario aprender la lengua del yagé y esto implicaba, por supuesto, participar en los rituales, con el fin de conocer el abecedario y la construcción sintáctica de esta lengua. Quizá de esta forma, podría afirmarse que en realidad, la afinidad entre la subjetividad y la objetividad, la permitía la misma lengua del yagé, siempre y cuando se la conociera mejor. Esto permitía justamente “captar” el significado o mejor el “espíritu” de tal realidad, de las realidades de las enseñanzas que se transmitían.

Como ya se ha aclarado, la entrevista, técnica clásica y necesaria en la investigación cualitativa, es el medio para registrar las narrativas y los relatos. Tener una guía es muy importante, pero es apenas uno de los elementos de trabajo para orientar un diálogo, en especial dejando fluir la capacidad discursiva del entrevistado. Lo más importante, es lograr crear, de manera positiva, la mejor situación de confianza con quien se dispone a participar en la entrevista. En nuestro caso, las entrevistas comenzaron a coordinarse desde los rituales mismos o a través de personas que contactábamos en estos espacios o por recomendación.

El ritual tiene un antes y un después, así que se aprovechaban al máximo estos momentos como el escenario en que se realizaba, para ambientar de esta forma la entrevista y al mismo tiempo concertar otras. El hecho de haber recorrido un camino y haber logrado relacionar la medicina ancestral con el medio académico, así como hacer explícita la necesidad de contribuir con este trabajo con una información objetiva y, en especial, dar a

entender que los participantes entrevistados constituían la voz humana de la medicina, desde su propia experiencia, constituyó un factor que propició confianza e interés de participar.

Solo en algunas ocasiones no se cumplieron las entrevistas programadas, puesto que se presentaron inconvenientes insuperables en su momento, lo que llevó a que se realizaran posteriormente. La entrevista fue entonces la herramienta básica y sutil, justamente para “estudiar las experiencias subjetivas de manera objetiva” (PARKER 2012), pues como técnica, era la que posibilitaba la interacción entre los investigadores y los entrevistados. La entrevista, en el sentido Shultziano (citado por PARKER, 1986), es una construcción con sentido común, en cierta forma “mundana”, que contiene reflexividad sociocultural válida que da cuenta de la realidad, esto es, es realidad social, en tanto es existencial.

Por el término de “realidad social”, quiero que se entienda la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo social y cultural experimentados por el pensamiento guiado por el sentido común de hombres que viven sus vidas diarias entre sus contemporáneos, conectados con ellos en múltiples relaciones de interacción. Es el mundo de objetos culturales e instituciones sociales en el cual todos nacemos, dentro del cual tenemos que orientarnos y al que tenemos que llegar aceptar. (p.236)

Por consiguiente, en el transcurrir de la investigación, nos enfocamos con especial atención en el vínculo entre investigadores y relatores o informantes, con la evocación de trasfondo a la experiencia del ritual de la EMYA; puesto que, en la dinámica interétnica estudiada, ésta comienza a ser parte sutil de una realidad que ya compartimos en el Eje Cafetero y que, de alguna forma, incide en la re-significación que tiene lugar en la conformación de estilos de vida alternativos. Con la entrevista, tal “realidad” deviene en medio de construcción intersubjetiva y novedoso, curioso, distinto.

La dimensión ética se adopta como bioética, dado el sentido neo-chamanístico que se encierra en la espiritualidad de lo que se vive y comparte; igualmente como potencial energético de la vida, con sus elementales simbólicos que se expresan en todo lo que tiene sentido, lo cual necesariamente está dinamizado en el diálogo intersubjetivo como construcción de realidad.

La técnica de grupo focal solo se utilizó, en sentido estricto, en dos grupos familiares, en tanto fueron casos muy especiales. Llama la atención la forma en que, a partir del contacto de algunos de los miembros con la EMYA, el grupo familiar progresivamente se incorpora a participar en los rituales. En fin, esta técnica ha tenido un auge desde hace al menos dos décadas, con resultados muy alentadores que han contribuido al esclarecimiento de la realidad, justamente en trabajos asociados a temas de salud y destinados a la orientación y fundamentación de programas de atención primaria en salud. Para el caso nuestro se buscó la adaptación del grupo focal, con base en la experiencia que ya hemos tenido en otros estudios puntuales²¹⁹, a un ambiente que evocara el ritual. Esto dio lugar a expresiones creativas en la investigación participativa²²⁰, especialmente, en una dimensión de espiritualidad reflexiva, anclada en la experiencia del ritual.

Finalmente, fue necesario realizar algunas aproximaciones más íntimas a las vidas de algunos neo-chamanes del mundo urbano-rural de Manizales y el Eje Cafetero –a través de unas breves trayectorias de vida-, con miras a ilustrar y enriquecer el trabajo; ellas se elaboraron a partir de las entrevistas y la observación participante en los rituales, con el apoyo de registros visuales que sirvieran para identificar a la persona. Igualmente se contó con el aporte de otras fuentes documentales, específicamente, trabajos y tesis de grado, en los cuales participamos como directores y presidentes.

²¹⁹ En nuestro caso como como codirector de investigación del proyecto "*Percepciones culturales sobre las prácticas e imaginarios del uso de drogas ilícitas (marihuana) y lícitas (bebidas alcohólicas-cerveza) en jóvenes de 12 a 18 años, en 16 ciudades de Brasil*". Universidad Museo Social Argentino UMSA / Universidad de Caldas. 2010. En: FELONIUK, Iván Sergio. 2012. Cuadernos de Bioética. No 17. Adhoc. Buenos Aires. Pág. 167.

²²⁰ Esta denominación no refiere a la Investigación Acción participativa IAP, método creado y promulgado por el fecundo y genial sociólogo e intelectual colombiano Orlando Fals Borda, a quien debemos enorme gratitud humana, política e intelectual.

CAPÍTULO VI

6. ÁREAS GEOCULTURALES DE OBSERVACIÓN: LAS REGIONES INDÍGENAS DEL ALTO Y BAJO PUTUMAYO (AP y BP) Y URBANO-RURALES DE MANIZALES-CALDAS

Este capítulo tiene como objetivo situar y luego describir las dos áreas de observación, localizadas en Colombia en los departamentos de Putumayo y Caldas (municipio de Manizales, Eje-Cafetero), con base en datos provenientes de la revisión bibliográfica, de carácter sociodemográfica, económica y etnohistórica de las mismas. Contiene las siguientes secciones:

Primera sección: Se hace una breve introducción de geolocalización visual y esquemática mediante la presentación de un Mapamundi (Mapa No. 01/06) para visualizar lo siguiente:

1°. El contexto académico y de localización de la tesis en el proceso de formación del doctorante en Sevilla, España y la realización de la Investigación en Colombia, municipio de Manizales, Caldas.

2° Representar los movimientos etnohistóricos e interétnicos mediante vectores, marcando como fecha de inicio 1492, año en que se dio origen al mestizaje en Colombia y América Latina, y a través de los cuales se conformó la población dominante, pero que aún conserva sus raíces en los pueblos indios, hispanos y africanos.

Y 3° El origen histórico de las dinámicas interétnicas entre continentes y las regiones de observación.

Segunda sección. Ésta da cuenta de Colombia como país y territorio, sobre la base de algunos datos sociodemográficos del censo 2005, destacando de ellos cinco perfiles de factores de interés en lo tocante a los cambios directos e indirectos sobre pautas culturales. Se presenta el Mapa No. 02/06 que visualiza el territorio de Colombia y localiza las dos regiones de observación, ubicadas en la Cordillera de los Andes Caldas-Manizales, al Norte y en el centro del país y Putumayo, al sur, incluyendo el piedemonte amazónico y límites del país con Ecuador.

Tercera sección: aquí se describen algunos datos sociodemográficos del perfil de la población y a través del mapa No. 03/06, se localizan los municipios en los que se

evidencia la presencia cultural de los pueblos yageceros, que establecieron contacto y han mantenido hasta el presente relaciones a través de la EMYA, por intermedio de taitas, neo-chamanes y neo-chamanes indígenas,(RONDEROS,2004) acompañados de practicantes habituados y asistentes esporádicos a los rituales de la medicina en Manizales, Caldas y la región del Eje Cafetero.

Para precisar estos términos, nos referiremos a estas denominaciones de la siguiente forma:

1. *Taita/curaca/chamán*. Es el sabedor vernáculo. Sabe cómo manejar la visión producida por la EMYA, al igual que conoce de remedios y tratamientos para la curación. Chamán es una definición antropológica, ya establecida y aceptada en el mundo académico.

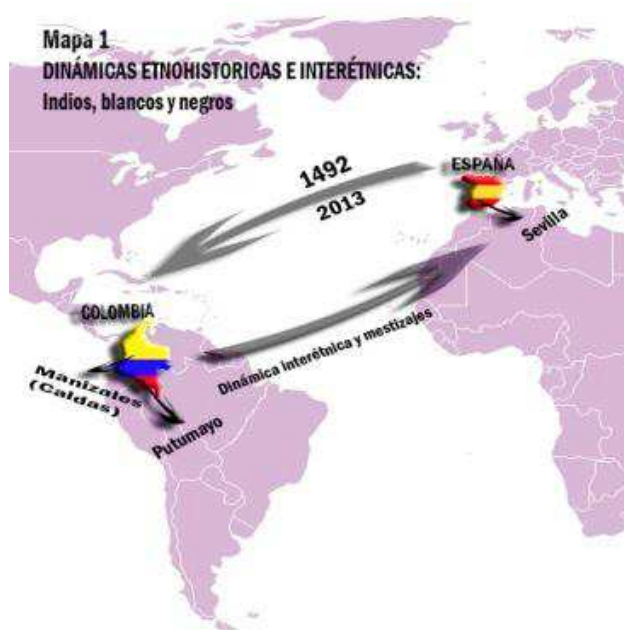
2. *Taita/chaman/curandero*. Son los taitas que tienen experiencia y reconocimiento entre sus comunidades y realizan la mayor parte de su trabajo como médico tradicional indígena, en rituales urbanos o zonas rurales diferentes a su territorio. Esto representa, a su vez, que la EMYA opera también como una medicina tradicional alternativa. Generalmente cuentan con el apoyo del cabildo y el gobernador indígena, respaldado en un carnet de médico indígena expedido por el mismo Cabildo. El término chaman se suma al de taita, pues paulatinamente fue ganando tal aceptación que incluso los mismos taitas comienzan a usarlo, lo cual se dio también a causa del respaldo académico y del medio urbano. Y curandero, porque las prácticas asociadas a la EMYA combinan el conocimiento y la salud.

3. *Neo-chamán/líder y espiritual/curandero*. Es un occidental mestizo o blanco que reside en la ciudad como un occidental que, en el caso de Manizales, tiene la característica de manifestarse o ser reconocido como líder espiritual de grupos o redes de personas en busca de conocimiento; por lo general, estos grupos tienen vínculos o se han inspirado en filosofías orientales y gnósticas, esto con miras a alcanzar una salud integral para la vida, labrando así un camino ecológico para la sanación con el apoyo de la EMYA. También exploran otras medicinas indígenas por medio de prácticas y bioensayos con otras plantas como la coca –en la forma de mambe-, el tabaco fumado, aspirado (fosca o rapé), el yopo,

hongos psicótricos, cannabis, entre otras; o técnicas como el temazcal y la meditación zen.

Cuarta sección: a partir de datos sociodemográficos se hacen los perfiles de Caldas y Manizales, correspondientes al censo 2005. Igualmente se realiza una descripción regional y cultural de los municipios en que se realizó el trabajo de campo (mapa No. 04/06).

6.1. Dinámicas etnohistóricas e interétnicas



Mapa 1

Se ilustra y localiza los dos países en que se articula esta tesis: Colombia, Caldas, lugar en que se realizó la investigación; y Sevilla, España, en donde se desarrolló el proceso académico. Con los vectores se visualiza el movimiento (los vectores) del proceso etnohistórico de encuentros interétnicos entre pueblos indios, negros e hispanos, a partir de la llegada de Colón al Caribe, el 12 de octubre de 1492 y que continúa hasta el presente. También las dinámicas de mestizajes, entre negros esclavos africanos llevados a América y cuyos descendientes hoy son “nacionales” de varios países de América²²¹.

Para comenzar, vale la pena recordar que fue desde la hoy Comunidad de Andalucía, en la Rábida específicamente, donde Colón logró convencer a la reina Isabel para que apoyara

²²¹ Diseño y creación técnica de los mapas presentes en este capítulo: Ángela P. Zea Betancur y el autor.

esta empresa, la cual constituyó “un dato” empírico y determinante para el “proyecto de investigación histórica y científica”, sobre la teoría heliocéntrica, planteada ya desde la antigüedad por el griego *Aristarco de Samos* en el siglo III A.C., y que se demostraba científicamente con la publicación del libro *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, en 1543 por Copérnico.

6.2. Colombia: Datos sociodemográficos y de localización de las dos regiones y áreas de observación, ubicadas en los departamentos de Putumayo (AP y BP) y Caldas²²²

Colombia es una República unitaria²²³, situada en la región noroccidental de América del Sur²²⁴. Se caracteriza por ser una país tropical con *“diferencias regionales que se definen por una serie de factores muy claros tales como las características del relieve (ya sea montañoso o llano), la distancia al mar, el promedio de lluvias y las condiciones del suelo”* (Wikipedia, “Regiones naturales de Colombia”, 2014). Las siguientes son las seis regiones: Amazonia, Andina, Caribe, Insular, Orinoquía y Pacífico.

²²² Geográficamente, las dos regiones se encuentran localizadas en la cordillera de los Andes, así: Putumayo, en el Sur del Macizo Colombiano y Caldas, Manizales-Eje Cafetero, al Norte en la Cordillera Central y zona central del país.

²²³ *“Está constituida en un estado social y democrático de derecho cuya forma de gobierno es presidencialista. Está organizada políticamente en 32 departamentos descentralizados. La capital de la república es Bogotá. La superficie de Colombia es de 2.129.748 km², de los cuales 1.141.748 km² corresponden a su territorio continental y los restantes 988.000 km² a su extensión marítima, de la cual mantiene un diferendo limítrofe con Venezuela y Nicaragua. Limita al este con Venezuela y Brasil, al sur con Perú y Ecuador y al noroeste con Panamá; en cuanto a límites marítimos, colinda con Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Jamaica, Haití, República Dominicana y Venezuela en el mar Caribe, y con Panamá, Costa Rica y Ecuador en el océano Pacífico. (Wikipedia, “Colombia”, 2014)*

²²⁴ *“Colombia tiene de latitud norte 12° 30’ 40” en Punta Gallinas en La Guajira y 4° 13’ 30” de latitud sur en las bocas de la quebrada San Antonio en el extremo del Trapecio Amazónico. Partiendo del meridiano de Greenwich, Colombia tiene longitud occidental; esta es de 66° 50’ 54” en el extremo este en la isla de San José en el río Negro, frente a la Piedra del Cocuy y 79° 01’ 23” en el Cabo Manglares en el extremo oeste. La mayor parte de Colombia está al norte de la línea ecuatorial. El meridiano 74° de longitud oeste pasa por Bogotá, determinando la hora en todo el país, que prácticamente está dentro de un mismo huso horario”. (GeoColombia, 2014)*

Según el *reloj de población* del Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas de Colombia (DANE), el 17 de marzo de 2014 tenía 47.506.202 habitantes y la población ajustada al 30 de junio de 2005, según el censo era de 42.888.592.

La demografía de Colombia es caracterizada por ser el tercer país más poblado en Latinoamérica, después de México y Brasil. Colombia ha experimentado un rápido crecimiento poblacional como muchos países de la región, con un leve descenso en las últimas décadas. Como resultado del conflicto armado en el país, existe una población emigrante de alrededor de 2 millones en el exterior. Sin embargo, gracias a mejoras económicas desde la década de los 2000, en los centros urbanos (probablemente el país más urbanizado de Latinoamérica, y como uno de los países con mayor cantidad de ciudades), ha mejorado los estándares de vida de la tradicional economía estaticada del país. (Wikipedia, "Demografía de Colombia", 2014)

Colombia. Los Andes. Localización Caldas y Putumayo



Mapa 2

Ilustra la localización de las dos regiones y áreas de observación del trabajo, al igual que la ruta sur a norte del viaje de la medicina del yagé, en su recorrido hacia Manizales, Caldas.

Para el censo del 2005, se tuvieron en cuenta la población total, número de hogares, vivienda, según cabecera, resto y total, necesidades básicas insatisfechas (NBI)²²⁵, para lo cual diseñaron cuatro módulos con variables específicas. Según este indicador, casi en su totalidad, los indios que viven en sus comunidades de origen son pobres. Se excluyen casos aislados de quienes han emigrado o viven en resguardos y localidades, en donde el desarrollo urbano se expresa con mayor vigor, caso Alto Putumayo, o aquellos que han logrado, a partir de sus ingresos personales, provenientes de su participación en proyectos gubernamentales u Organizaciones No Gubernamentales (CAICEDO, 2010, Párr.44) (ONG), con salarios relativamente altos y estables para su contexto, mejorar y/o construir viviendas con los servicios básicos y de buen nivel para sus hogares o en sus predios rurales, asignados por los cabildos o incluso por fuera de estos.

Casos como estos se presentan en indígenas que viven en ciudades capitales y/o en ciudades menores en Colombia o fuera del país, pero que han logrado otras condiciones de vida por su capacidad personal de inserción en el mundo blanco; ello, a partir de un liderazgo que a muchos les ha permitido ocupar cargos públicos como senadores, diputados, concejales o alcaldías, o en el nivel educativo, rectores, profesores universitarios, técnicos o de educación primaria y básica; pero también se encuentran quienes han alcanzado reconocimiento artístico, algunos de los cuales son o han sido médicos indígenas o chamanes de alto reconocimiento. Al respecto, no se tiene conocimiento de ningún estudio sobre la población indígena que tiene este tipo de nivel de vida y que, como se ha presentado en algunos casos, continúan perteneciendo activamente a sus comunidades y pueblos de origen.

²²⁵ NBI: índice tradicionalmente utilizado en el país para el análisis de la pobreza a nivel regional. En concreto, el índice NBI es una medida de incidencia de la pobreza: dice cuántos pobres hay. Según esta metodología, se definen como pobres todas las personas que habitan en vivienda con una o más de las siguientes características: I. Viviendas inadecuadas para habitación humana en razón de los materiales de construcción utilizados. II. Viviendas con hacinamiento crítico (más de tres personas por cuarto de habitación). III. Vivienda sin acueducto o sanitario IV. Viviendas con alta dependencia económica (más de tres personas por miembro ocupado) y el jefe hubiera aprobado como máximo dos años de educación primaria. V. Viviendas con niños entre 6 y 12 años que no asistieran a la escuela. (DANE, 2014)

Para realizar la descripción se seleccionaron algunas variables que, a nuestro criterio, son indicativos de pautas y condiciones culturales de diversidades y cambio, diferenciadas en las dos regiones. Para cada región se estructuró una tabla, así:

1) Población censo 2005 y proyección 2010; 2) sexo; 3) etnicidad indígena; 4) conyugalidad y vínculo de organización familiar; 5) tipo de vivienda y conexión eléctrica; 6) número de personas por hogar; 7) tasa de analfabetismo; 8) nivel educativo alcanzado; 9) procedencia de otro municipio o país, de la población residente en los últimos 5 años; 10) causas sociales de cambios de residencia; y 11) establecimientos según actividad económica (industria, comercio, servicio y otras).

A partir de los datos censales y con base en estas variables, se destacan a continuación, algunos puntos de interés para el contexto descriptivo de este capítulo.

6.2.1. Actividades de la población urbana y rural

El 75,9% de la población vivía según el censo, en cabecera o áreas urbanas y en su proyección realizada a 2010 fue de 75,5% y cerca del 90% está localizada en las regiones Andina y Atlántica; lo cual quiere decir que Colombia es un país poblacionalmente urbano. La población rural, fundamentalmente campesina, es muy diversa, pero es clara la tendencia de expansión a la producción de medianos y pequeños productores, lo cual ha venido cambiando la composición social en la producción agraria rural, estructurándose una pequeña burguesía productiva, que ha ocupado tierras del campesinado tradicional o de los nuevos rentistas. En el marco del conflicto armado, algunos sectores se han apoderado de extensiones importantes de tierra que son explotadas por pequeños y medianos productores, cuya producción se orienta a los alimentos propiamente verdes o semifabricados, lo que en parte se debe a la demanda de la población urbana, cuyas condiciones de vida está determinada por su ocupación en servicios y comercio y, por tanto, el requerimiento de este tipo de productos.

La ganadería extensiva se mantiene, en especial, en zonas planas y calientes, ocupando importantes extensiones de tierra. En este tipo de actividad se mantienen estructuras de

relaciones sociales de producción con estilos *gamonalistas*²²⁶ de control y dominación social. Hay cambios en la conformación de sectores y organización social en el tradicional sector de la caficultura, en la cual últimamente gana espacios la producción agroecológica, libre de químicos (sello verde). En el caso indígena, hay que destacar su capacidad de desarrollo en la actividad artesanal, articulada a políticas y programas que desde el Estado se promueven en el marco de la producción cultural, e incluye música y otras expresiones artísticas, en asocio con proyectos de protección del patrimonio cultural.

6.2.2. La población indígena y el mestizaje en los procesos de etnicidad

De acuerdo al Censo de 2005, la población indígena es minoritaria y correspondería al 3,4%, es decir, 1'378.884 indígenas colombianos. En ella hay una diversidad étnica y cultural sorprendente, además de habitar en diferentes regiones del territorio colombiano, pues existen, documentados y registrados, no menos de 80 pueblos y 72 lenguas²²⁷ con sus resguardos y organizaciones sociopolíticas, denominadas cabildos. Originariamente, los pueblos estrictamente yageceros son los amazónicos. Entre ellos los **Inga, Cofán, Siona, Kamsá, Carijona, Tatuyo y Coreguaje**. Y de estos, los cuatro primeros (resaltados en negrilla) son los que han tenido y tienen presencia cultural en el Eje Cafetero, a través del ritual de la etnomedicina del yagé. La presencia mayor, de acuerdo a

²²⁶ "El término gamonalismo no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios. Designa todo un fenómeno", (Mariátegui, "El problema del indio"). No se trata de un caso aislado, sino de una repetición múltiple a través de la historia: tras cada una de las guerras civiles y Violencias que han asolado estos territorios, queda como resultado un nuevo despojo de tierras y una mayor concentración de la propiedad de la tierra en familias que a su vez concentran el poder político y acaparan sus favores económicos y territoriales. (MONDRAGÓN, 2009, párr., 1-3) En Colombia ha sido un fenómeno social e histórico estudiado por diversos investigadores.

²²⁷ "Hoy existe en Colombia un importante reconocimiento de los territorios indígenas (...) y son reconocidos como propietarios colectivos y (...) conservan, 31 millones de hectáreas, el 27% del territorio nacional (...) existe también, hasta cierto punto, algunas formas de mantener su autonomía, estimular sus sistemas de salud y conseguir algún control de la educación propia y la jurisdicción territorial. A pesar de los avances legislativos con respecto a la población indígena, aún el 15% de ellos, carece de tierra o no cuenta con reconocimiento por parte del estado de su territorio y derechos de autonomía; (...), existen varios grupos que sí gozan de este reconocimiento, pero que se encuentran sometidos a fuertes procesos de colonización de diferentes tipos...(como el caso en que) sus territorios son influidos e impactados por diferentes problemáticas que atañen al resto de la sociedad nacional, como lo son la guerra o el narcotráfico y la presión de multinacionales por la apropiación de recursos naturales de sus territorios, casi todos ancestrales y muchos de ellos considerados sagrados". (Wikipedia, "Población indígena de Colombia", 2014)

la cantidad de taitas y rituales del yagé, está representada por los Inga y los Kamsá, aunque vale la pena precisar que la EMYA proviene del BP -territorios Siona, Inga y Kofán-.

Resulta interesante que los datos se hayan construido desde la pregunta del auto reconocimiento: *De acuerdo con su cultura, pueblo o rasgos físicos, ¿es o se reconoce como indígena? y ¿a cuál pueblo indígena pertenece?* En los procesos de identidades, hay casos en que un individuo sin ser indígena ni pertenecer a un pueblo específico –dentro de su origen cultural y herencia biogenética-, asuma este tipo de identidades, a partir de situaciones concretas y sin propósito alguno de identificarse por imitación, sino por afinidad o eventos fortuitos, aunque también a través de emergencias espirituales catalizadas por los rituales con esta medicina. En algunos casos, son neochamanes o habituados yageceros, quienes al sentirse identificados con el mundo indígena, pueden llegar a un alto grado de identificación con comunidades y pueblos diferentes al suyo, independiente incluso de su misma nacionalidad.

Esto se puede caracterizar como un sentir de identidad que emerge, en parte, como acto creativo y espiritual en el contexto del *mestizaje*, pero con la amplitud y profundidad de un *alter* que se refuerza en el ritual. Como lo han expuesto investigadores del tema en Colombia, cada día se afirma más el hecho que en la ascendencia de la población actual, es cada vez más común y menos rechazado que las personas, de cualquier grupo y clase social, consideradas tradicionalmente blancas, pero realmente mestizas, reconozcan personal y familiarmente, al menos como sospecha, la posibilidad de una ascendencia genética indígena. El sociólogo y antropólogo colombiano Guillermo Páramo, ex-rector de la Universidad Nacional de Colombia, en un seminario²²⁸ que realizamos con él en 1992, preguntaba: *¿Dónde está el indio en las ciudades?* Y se respondía: *en el interior de muchos mestizos*. Esto se refuerza culturalmente con los cambios de auto reconocimiento e identidades que legitima la Constitución de 1991²²⁹.

²²⁸ Seminario en Paipa, Boyacá (mayo de 1992), en el proceso de conformación del proyecto *Mapa y Afectación de las Drogas*, originario del colectivo *Cultura y Droga* de la Universidad de Caldas.

²²⁹ En Caldas, en el Occidente, poblaciones tradicionalmente campesinas de los municipios de Riosucio y Supía, con el ánimo de conseguir tierras, han realizado procesos de autoreconocimiento para conformarse y organizarse como pueblos indígenas y resguardo.

En cierta forma, el “racismo” dominante históricamente contra los indios, término peyorativo y estigmático, ha decrecido, pero aún es fuerte en diversos colectivos humanos, incluida la región de nuestro trabajo. Múltiples factores de la globalización han influido en ello, tales como la educación y los medios de comunicación con sus contenidos informativos, pero también los desarrollos científicos, acciones políticas, planteamientos críticos e igualmente explicativos. Por otra parte, esta investigación, cuyo foco de atención ha sido la re-significación que generan las expresiones socioculturales neo-chamanísticas, específicamente los rituales de la etnomedicina del yagé, puede contribuir positivamente a crear espacios de reconocimiento de aspectos humanos en estos encuentros interétnicos.

La población *mestiza* en el antiguo virreinato de la Nueva Granada, como se denominaba el territorio y dominio colonial español de la Colombia de hoy, ya desde el siglo XVII y XVIII era mayoritaria, tal y como se evidenciaba en los censos que se hacían bajo la corona española. Lo paradójico es que las leyes que regían para indios, negros y españoles, no aplicaban para los mestizos, de modo que quedaban por fuera de la ley, lo cual les permitía “moverse” con mayores libertades y hasta sin controles. Por su parte, los indígenas y afros “puros”, estrictamente en apariencias fenotípicas, son minoría.

El mestizaje dominante, en este contexto histórico que enmarca las transformaciones de identidades, amplió fronteras culturales, a partir de las dinámicas interétnicas de género y cultura del trabajo, pero también desde las luchas políticas reivindicativas, en especial indígenas, que incidieron en la nueva Constitución de 1991, la cual permitió a los “indios ocultos” y excluidos emerger con orgullo; un fenómeno que se encuentra en auge creciente y paulatino. Algo análogo sucedió con las comunidades negras, a partir de la ley 70 de 1993²³⁰ con la que expresaron una mayor determinación política y sentido de identidad con sus orígenes, lo cual permitió ganar espacios sociales y generar movimientos étnicos reivindicativos con logros culturales evidentes.

²³⁰“La cual reconoce a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas ribereñas de los ríos de la cuenca del pacífico de acuerdo a sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto” en la ley. (Colombia, Ley 70 de 1993)

En este contexto, se da una confluencia de interés político y social entre pueblos indígenas y comunidades negras, a partir del reconocimiento que hizo la nación, por medio de leyes y normas, de sus territorios, muchos de los cuales, en alta proporción, son ricos en minerales y recursos naturales. Esto paradójicamente ha generado problemas y conflictos que han devenido en dramas de violencia, exterminio y genocidios, con el subsecuente fenómeno del desplazamiento²³¹; en fin, toda una problemática compleja e importante.

6.2.3. Conformación familiar y estado conyugal

Este aspecto, en términos de cambios culturales, es de particular interés debido a la predominancia de la tradición católica en el territorio colombiano. El hecho es que ha habido un crecimiento cuantitativo de parejas en unión libre, como algo legal y legítimo en la conformación de las familias, y estaría asociado a la nueva Constitución, cuando así se lo reconoció en el artículo 42, donde se afirma que *“la familia es el núcleo fundamental de la sociedad. Se constituye por vínculos naturales o jurídicos, por la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla”*. (Colombia, Artículo 42. Resaltado en negrilla por el autor).

Este tipo de realidad sirve como indicativo de cambios en la tradición católica, cuyo tipo de matrimonio fue hegemónico y excluyente, pero hoy según datos censales, tiende a equipararse frente a la unión libre. También ha incidido en esto, las condiciones económicas, dado que en Colombia hay más de 4 millones de personas viviendo en extrema pobreza y el rango de esta situación supera los 15 millones de colombianos; esto

²³¹ “Colombia es el país con el más alto número de personas desplazadas internamente en el mundo, de acuerdo a un informe por el Centro de Monitoreo de Desplazamiento Interno (IDMC). La mayoría de los desplazamientos son atribuibles a la violencia y las amenazas por el crimen organizado, dijeron las autoridades. Colombia tiene 4.9 millones de personas desplazadas, de acuerdo al informe del IDMC. Los violentos grupos del crimen organizado son responsables de la mayor parte del desplazamiento, según la Agencia de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). En el 2012, en Colombia, hubo 137 desplazamientos masivos, que afectaron a más de 9,000 colombianos, según la ACNUR”. (FLORES, 2013, junio 11).

inhibe inevitablemente el acto social de las bodas, devenido en ciertos contextos, como un acto suntuario, por las modalidades, estilos y los costos que implica.

6.2.4. Educación

Al respecto, hay que observar el dato del vínculo a establecimientos educativos en individuos de grupos de hasta 24 años, que llega al 67% y que no menos de la tercera parte (37,2%) ha alcanzado el nivel básica primaria y el 31,8% la secundaria y un 11,9% el nivel superior y postgrado, pero similar a este (10,2%) no han accedido a la educación en ningún nivel. Son datos de interés, si consideramos que la educación puede llegar a ser un factor determinante en cambios culturales y en especial de inserción al mundo globalizado, máxime hoy con el acceso en las escuelas a medios de internet e informática, lo cual incide igualmente en las dinámicas interétnicas.

6.2.5. Dinámicas migratorias y conflictos de desplazamiento forzado

Los datos censales indican una movilidad importante que, en parte, se asocia al fenómeno sociopolítico conocido como “desplazamiento forzado”, vinculado al conflicto armado, situación que ha padecido Colombia y en particular, las poblaciones indígenas. Según la Federación Internacional de Sociedades de la Cruz Roja y de la mediana Luna Roja (2014), es importante hacer precisiones en la diferenciación de estos fenómenos, pues

Si bien la migración y el desplazamiento están interrelacionados, deben distinguirse. La situación de las poblaciones desplazadas, ya sea a través de fronteras (por ejemplo, afluencia de refugiados) o dentro de sus países, debido a un desastre o un conflicto armado, requiere por lo general la puesta en marcha de operaciones de socorro conjuntamente con una labor orientada a brindar soluciones duraderas colectivas. La migración, a su vez, suele requerir asistencia social, protección jurídica y apoyo a las perspectivas futuras más individualizadas.

Los datos censales sobre migración y desplazamiento dan parcialmente cuenta del fenómeno e ilustran diferenciaciones municipales y departamentales respecto a las causas de la movilidad y ubicación poblacional, pero no arrojan con claridad y precisión como se asocian unos datos con otros. Cambio de residencia por los motivos asociados a *amenazas a la vida* son menos del 5%, un 50% a búsqueda de trabajo (48.8%) y familiares

(15.7%). El desplazamiento forzado estaría asociado a amenazas

En las dos regiones de observación, a partir de los datos se aprecia un gran contraste, que indicaría que la causa de cambio de residencia por amenaza a la vida, es significativamente menor en Caldas-Manizales que en el Putumayo. Lo cierto es que Colombia, en los últimos años, ha sido considerado el país con mayor cantidad de población desplazada (especialmente la población campesina e indígena) de manera forzada, lo cual se encuentra en estrecha relación con el histórico conflicto armado de origen izquierdista, que emergió en el contexto post segunda guerra mundial, también conocido como la “*guerra fría*” entre capitalismo y comunismo.

Este conflicto genera reacciones diversas, entre las que se encuentra el estado de inseguridad vinculado a delitos de homicidio y secuestro, pero con mayor incidencia en algunas regiones como en el caso del Putumayo; puesto que allí se ejerce con fuerza la presión de bandas criminales o contratadas por grupos y personas, interesadas en apropiarse de la tierra, mediante el terror y las amenazas, expulsando a la población de una zona determinada; ésta, luego es “tomada” como territorio de los ocupantes violentos, quienes obligan a los propietarios a vender a personas impostoras para entregarla a los violentos quienes, en algunos casos, como se ha denunciado, podrían estar asociados a la explotación minera y de otros recursos naturales.

6.2.6 Economía y actividades industriales

Los datos ilustran que cerca de un 10% de los establecimientos se dedican a la industria, entendida ésta como actividad productiva, pero el comercio y los servicios (muy importante los públicos y telefonía) superan el 80% y que la población ocupada, lo realizan unidades económicas predominantemente, que ocupan empleados y trabajadoras entre 1 y 10 individuos. Puede interpretarse que Colombia es una sociedad económicamente dependiente de economías extranjeras y empresas transnacionales, tanto en sus requerimientos de capital productivo, como en el comercio y los servicios, actividades predominantes en el censo del 2005 (49,9% a comercio; el 32,6% a servicios), las cuales se encuentran articuladas y son dependientes de la producción extranjera; esto sucede

incluso en regiones periféricas de colonización, como es el caso del Putumayo, que está muy asociada a la dinámica comercial de mercancías provenientes de China y el oriente, y cada vez menos de otros países, como USA y Europa. Pero igualmente se destaca que hoy día, Colombia sigue siendo un país exportador de recursos naturales. La minería es un fenómeno histórico que se remonta a la época colonial con el oro y la plata, y al que hoy se le añade el petróleo y el carbón e incluso materiales "raros"; sin embargo, el país tiene grandes limitaciones productivas nacionales, debido a las políticas de la clase dominante, por lo cual no ha logrado ser autosuficiente en insumos y producción industrial, como la gasolina, alimentos e incluso vestuario.

Teniendo como referencia el anterior contexto nacional, ahora pasamos a la descripción de las dos áreas culturales de observación, sobre los mismos datos censales del 2005 y destacando los mismos ítems precedentes.

6.3. Bajo y Alto Putumayo. Pueblos y Comunidades

6.3.1. Geografía y denominación

Esta región toma su nombre del río Putumayo, el cual nace en el macizo colombiano, específicamente en la laguna de La Cocha, en los páramos que circundan el Valle del Sibundoy, toda esta zona es también conocida como Nudo de los Pastos. El Alto Putumayo (AP) está integrado por los municipios de Sibundoy, Santiago, San Francisco y Colón, en cuyo territorio habitan los pueblos indígenas yageceros de los Kamsá y los Inga, estos últimos de ascendencia inca.

Una particularidad de estos últimos, es que además localizan parte de su población en el Bajo Putumayo. Un rasgo de su identidad es que tradicionalmente han sido viajeros, casi que comerciantes permanentes de mercancías diversas, parte de lo cual está asociado a su tradicional conocimiento de las medicinas amazónicas y a la comercialización de estas. Esto los ha convertido en un pueblo con alto intercambio interétnico -hombres y mujeres de otros pueblos-, pero también con colonos no indígenas.

Putumayo AP y BP. Localización Pueblos indígenas



Mapa 3

Localiza las regiones del AP y BP con los municipios en donde se localizan los pueblos indígenas AP: Camentsá e Inga y BP: Kofán y Siona

Río Putumayo. Puerto Asís. Bajo Putumayo



Figura 5

Fuente: Jorge Ronderos Valderrama

Al fondo territorio de la Republica de Ecuador. Imagen tomada desde la rivera colombiana
Municipio de Puerto Asís. Campo, 25/04/2012

El río Putumayo demarca límites con la República del Ecuador y luego, en dirección al sureste, va a desembocar en el río Amazonas, aún más al sur del municipio de Puerto Leguízamo, a 1000 Kms. desde su nacimiento. El río hace un trayecto que va en descenso de los Andes al piedemonte y las llanuras amazónicas, territorio en el cual habitan los pueblos indígenas Siona y Kofán, específicamente, en los territorios de los municipios de Puerto Asís, Orito, Valle del Guamuéz y San Miguel. Todo este territorio hace parte de la gran región amazónica.

6.3.2. Población y presencia indígena ancestral y actual

El total de la población del Putumayo, según censo de 2005, corresponde al 0,5% de la población en Colombia, correspondiente a un total de 214.442 individuos. La característica común de estos municipios, es que la población, en una proporción significativa si bien diferenciada por municipios, se reconoce como indígena. Por su densidad, ha sido un territorio históricamente habitado hasta el presente por indígenas, si bien su población ha disminuido drásticamente desde la Conquista, pasando por el período de la Colonia y luego la independencia y finalmente la creación de la república. A nivel departamental, el 20,9% se reconoce como indígena, lo que equivaldría a 49.574 individuos y en la proyección a 2010 a 68.153 individuos. A nivel municipal, hay diferencias relativamente mayores en todos los municipios del AP, así: Santiago 61,7%, Colón 36,1%, Sibundoy 34,1% y San Francisco 25,3%; en el BP es menor la proporción, con excepción de Orito con 34,2%, pues en el resto de municipios como Pto. Asís, Guamuéz y San Miguel está alrededor del 10%, pues en ellos predomina la población colona y mestiza.

Cuadro 3

Comparativo Perfiles Putumayo departamental y municipal

	1 Población	2: %M/M	3. % Indígenas	4. %CVG Cas/LUL	5. % TV CE 99.5/	6. P9H 3.8	7. % Analf 7,9	8. % Educ P.S. UP 50,8/25,3/	9. % Pr. R. 13,5	10. %CCR T/R/AV 19,5/25,4/16,5	11. %EAS- C-S-O 7,3
Alto Putumayo Karamá e Inga	C2005:237.197 (0,5%) 2010:226.093 (0,7%)	50,7/49,3	20,9								

					66,7							
Sibundoy	11.529 (4,8%) 13.703 (4,2%)	48,4/51,6	34,1	27,8/16,5	92,0/ 95,8	3,9	4,9	44,6/32,0/9,7	14,6	15,2/31,7/17,0	0,0	
Santiago	5.830(2,4%) 9.830(4,2%)	49,2/50,8	61,7	30,0/11,6	99,0/ 88,2	3,7	7,8	53,7/22,9/4,2	7,5	17,8/24,6/15,0	0,0	
San Francisco	5270 (2,2%) 6948(2,9%)	49,6/50,4	25,3	30,4/12,8	95,6/ 92,1	4,0	4,6	48,0 / 31,3/6,2	9,1	14,5/41,2/10,9	0,0	
Colón	4198 (1,7%) 5321(1,6%)	49,0/51,0	36,1	29,3/17,7	95,7/ 95,8	3,9	5,5	46,9/29,4/6,9	15,0	19,8/42,1/14,2	0,0	
Totales y Promedio	2005:26827 (11,3%) X:6706,7 2010:35802(10,9%) X:8950,5	XH:49,04 XM:50,95	X:39,3	XC: 29,37 XUL: 14,65		3,87	5,7					
Raposo Putumayo Siona, Cofán e Inga												
Pta. Asís	45745(19,2%) 57494(17,6)	50,7/49,3	12,5	16,0/28,5	85,7/ 64,9	3,7	7,5	50,7/28,5/4,8	10,9	20,1/27,8/13,8	7,5/58,8/1 0,8/6,9	
Ortoto	39539 (16,0%) 47989(14,5%)	52,2/47,8	34,2	15,6/29,8	91,9/ 90,1	4,0	9,3	57,3/27,8/3,8	5,4	19,9/20,3/15,6	4,6/51,7/8 3,9/16,6	
San Miguel	15.245 (6,4%) 24.022 (7,3%)	52,3/47,7	10,0	15,2/37,2	96,5/ 85,2	3,7	7,2	59,8/18,6/2,0	9,1	32,0/39,9/8,2	0,0	
Guamuez	32958 (13,8%) 48.597(14,9%)	51,7/48,3	9,0	17,6/28,7	90,5/ 57,7	3,7	9,1	56,1/28,8/1,8	13,5	23,9/22,4/13,5	0,0	
Totales y Promedio	2005:13346(756,2%) 2010:17720(54,4%)	XH:51,72 XM:48,27	X:16,42	XC: 16,10 XUL: 31,05		3,77	8,27	XP:55,97				

1. Población Total y % respecto al país y al departamento. 2. Sexo: Hombre y mujeres. 3. Rec. Indígena. 4. Estado conyugal 10 años y más: Casados y U libre. 5 Tipo de vivienda y Servicios con que cuenta la vivienda conexión eléctrica (C.E). 6. Personas por hogar.7 Analfabetismo. 8. Nivel escolar primaria, secundaria y universitaria y postgrado (UP). 9. Residencia de 5 años antes (Población de 5 años y más).10 Causa cambio de residencia (CCR) durante los últimos cinco años: Trabajo (T), Familia (F) y Amenaza Vida (AV).11. Establecimientos según actividad económica. (I, C, S y O) Fuente: DANE: 2005

6.3.3. Pueblos indígenas y territorios del AP y BP

De los pueblos indígenas, los Inga tienen la particularidad de estar localizados en las dos subregiones. En términos demográficos, hay que resaltar que en los municipios del AP la proporción entre hombres/mujeres, es menor en el AP (promedio 49,05%) y mayor en el BP (promedio 51,72%). En el AP el dominio cultural católico ha sido mayor, por trayectorias que se remontan desde el siglo XV, pues incluso la mayor catedral y los seminarios de curas capuchinos se construyeron en el AP. Un indicador de esta presencia histórica, podría evidenciarse en la estructura matrimonial, ya que en el AP tiende a ser mayor la población unida en matrimonio que las uniones libres (UL) (promedios 29,7% y 14,65% respectivamente), mientras que la de solteros el 50%. En el BP los promedios son 16,10% casados y UL 31,05%, solteros el 52%. La condición de viudez, generalmente mujeres, no supera el 4,0% en el AP y menor en el BP. Respecto a personas por hogar, es interesante anotar que los promedios son similares tanto a nivel departamental (3,8), como en los municipios del AP (3,87) y BP (3,77) como en el país (3,9) (DANE, 2005).

Algo análogo sucede con los niveles de educación primaria, pero sí es altamente diferenciado en secundaria, universitaria y postgrado. En educación primaria, resalta que en el BP el promedio de población escolarizada es del 55.97%, mientras en el AP es del 48.3%, lo que indicaría un esfuerzo significativo institucional del Estado. No obstante y por observación en campo, la educación en cuanto a condiciones de calidad, presenta problemas complejos en relación con los procesos de aprendizaje, aprestamiento,

asistencia escolar, entre otros. Se tiene conocimiento que el mismo Ministerio de Educación ha divulgado en medios de información, sobre la diferencia entre lo que se informa y lo que es real, existiendo datos de matrículas sobredimensionados, básicamente porque tales datos representan erogación y asignación presupuestal.

6.3.4. Los pueblos del Bajo Putumayo: Territorialidades y municipios

A continuación, de manera ilustrativa, se indican algunos datos demográficos y descriptivos de algunos de los pueblos indígenas del Bajo Putumayo: los Siona y Kofán

*El Censo se reportan 1.829 personas que se auto reconocen como pertenecientes al pueblo Siona (DANE: 2005), de las cuales el 51,6% son hombres (943 personas) y el 48,4% mujeres (886 personas). En el departamento de Putumayo habita el 89,1% de la población (1.630). Le sigue La Guajira, con el 2,8% (51 personas), y Bogotá con el 2,1% (39 personas). Estos dos departamentos y la capital, según el censo, concentran el 94% poblacional (...) Los Siona se refieren a sí mismos como **gantëya bain** "la gente del río Caña Brava" y a su idioma como **em gantëya coca** "El habla del río Caña Brava". Este idioma ha sido clasificado como Tucano Occidental que incorpora los idiomas de otros pueblos de la zona.*

En el caso de los Kofán, pueblo muy antiguo y casi extinguido, lingüísticamente hay hipótesis que los relacionan con los chibchas. Ellos hoy se encuentran en una situación calamitosa, en buena parte debido a que sus territorios están en áreas y concesiones de exploración y explotación petrolera, e incorporados sin mayor capacidad de resistencia y reacción en el conflicto armado colombiano. En información obtenida en trabajo de campo, realizado en 2011, contaban que estaban haciendo gestiones para que el gobierno cambiara de lugar una base militar instalada sin su consentimiento en el territorio Kofán.

Sobre su localización, tamaño poblacional, condiciones y dinámicas socio-territoriales, presentamos algunas referencias de manera ilustrativa y fragmentaria:

*Los **kofán** se encuentran repartidos en comunidades asentadas en los municipios de Valle del Guamuéz, Orito y San Miguel, en el departamento del Putumayo. En algunas de estas áreas, comparten su territorio con indígenas de las etnias nasa, Katío y Awa. Se ubican principalmente a lo largo de algunos ríos y afluentes del Putumayo y del sur del país como los ríos San Miguel y Guamuéz, en las siguientes comunidades: El Diviso, Jardines de Sucumbíos, San José, Rancherías, Santa Rosa de Guamuéz, Yarinal, Afilador, Campoalegre, Nueva Isla, Villanueva y Bocana de Luzón. Muchas de las comunidades, se asientan cerca de*

los centros urbanos de La Hormiga, San Miguel, Orito, Puerto Asís, y en el área de “La Punta”, frontera con Ecuador. En este último país, los **Kofán** están organizados en las comunidades de **Dureno, Dubwno, Sinangue, Umbakhe, Sábalo, Kuyabeno y Chandiana**...Su población se estima en 877 individuos... En el Plan de Vida del Pueblo Kofán, realizado por sus autoridades tradicionales en marzo de 2000, se reporta una población de 1.143 personas. Parte de la población ha dejado de hablar su lengua materna, debido posiblemente a las uniones matrimoniales con colonos y con otros indígenas, como los **Siona, Awa e Inga** (...) En la década de los setenta se crearon las primeras reservas indígenas en favor de los Kofán. Después de haber perdido parte de su territorio tradicional -cerca de 15.000 hectáreas-, en 1998, el gobierno nacional les reconoció el territorio mediante la constitución de seis resguardos (...). (Fundación Zio-A'i, 2000)

6.3.5. Los pueblos del Alto Putumayo: Territorialidades y municipios

Respecto a los pueblos Inga y Camentsá, es necesaria una precisión. El pueblo Inga tiene asentamientos en el AP y BP, pero su centro político y territorial, como cabildo, está ubicado en el AP, en Santiago. El pueblo Camentsá tiene su centro político y territorial en el AP y hay cabildos en Sibundoy, Colón y San Francisco. Reseñamos la siguiente descripción y cuyos datos censales aparecen en el cuadro anterior.

El municipio de Sibundoy se encuentra ubicado en el Valle que lleva su mismo nombre en las estribaciones occidentales de la cordillera de los Andes en la parte Sur del país. Como paso obligado entre la selva amazónica en su parte oriental y la zona andina, circulan por allí un número indeterminado de comerciantes, colonos y gentes de diversos grupos indígenas lo que hace de esta región un punto de importancia geográfica para la comercialización de alimentos y enseres entre la selva y los Andes.

A lo largo de su territorio se encuentran ubicadas las poblaciones de Colón, Santiago, Sibundoy y San Francisco. La población de Santiago alberga a la mayor parte de pobladores inganos (allí se encuentra ubicado el cabildo), la del Sibundoy a los Kamsá y de San Francisco a los colonos. Aunque esta distinción es pertinente en la medida en que permite establecer la ubicación de cada comunidad en particular, también es cierto que el territorio se comparte de manera indiscriminada, ya sea porque existan familias mezcladas o porque a través de procesos de colonización se hayan ido ubicando en uno u otro poblado. El municipio de Sibundoy presenta una particularidad, y es que durante los procesos de colonización del siglo XX los colonos y la iglesia se apropiaron de las tierras ubicadas en las zonas montañosas, desplazando a los Kamsá hacia las tierras bajas, en donde actualmente residen. Sibundoy alberga cerca de 12000 habitantes de los cuales el 25% son parte de la comunidad Kamsá; es decir, aproximadamente 3.500 indígenas. El cabildo es el organismo encargado de regular la vida política de la comunidad...está compuesto por un gobernador mayor y seis alguaciles elegidos por periodos de gobierno (GARZON, 2004, p., 20,22)

Margarita Jacanamejoy (2012) anota:

Según los mayores la base para explicar nuestro origen e identidad como Camëntsá Biya está centrada en la memoria de la palabra Camëntsá Yëntsá, Camëntsá Biyá que significa “hombres de aquí mismo con pensamiento y lengua propia”. Partiendo de este entendimiento, nuestro pueblo ha residido y ha sobrevivido históricamente en el Valle de Sibundoy Grande, sustentado sobre un pedestal histórico, de lengua, pensamiento, creencias, valores, espiritualidades y demás cualidades que le permiten definir su procedencia como una de las culturas más antigua y única del complejo Andes- selva Amazónica y del resto del mundo (P. 25,26)

Casa de Gobierno del Cabildo Camentsá Biya. Sibundoy.



Figura 6

Fuente: Jorge Ronderos Valderrama

Casa del Cabildo durante Fiesta del Perdón. El “castillo” tejido con palma a la entrada de la casa es una evidencia del momento de este evento que marca el inicio de año del pueblo Camentsá. Campo, 25/03/2004

6.3.6. Contexto etnohistórico

La región andino-amazónica del Putumayo, tiene una historia ligada entrañablemente a mundos indígenas, a los procesos de colonización y evangelización católica desde el siglo XV y hasta el XX, caracterizados por mecanismos de violencia y, en especial, por el genocidio cultural, pero también físico, tal y como se lo sostienen algunas hipótesis respecto al despoblamiento de estas regiones. En lo que respecta al objeto de nuestro interés, estos pueblos también han padecido la persecución del conocimiento

etnofarmacognóstico de los curacas y chamanes, quienes para sobrevivir del colonialismo evangelizador católico, se ocultaron o “invisibilizaron” para resistir y sobrevivir.

La región ha vivido un desarrollo económico desde la lógica del capitalismo, con zonas de colonización sobre la base de modelos de explotación con alta incidencia en el desequilibrio de sus nichos ecológicos, a partir del uso inapropiado de los recursos naturales; a esto se le suma una historia marcada por la violencia social e interétnica, en especial con la explotación blanca y mestiza impulsada por el boom del caucho a comienzos y mediados del siglo XX, sobre los aborígenes amazónicos, todo lo cual estuvo enmarcado en el período de la II guerra mundial, y que contó además con una fuerte presencia de iglesias protestantes.

La relación entre el chamanismo indígena y la colonización en el Putumayo, se destaca en el prólogo que hace el antropólogo y médico australiano Michael Taussig (2002), a su libro *Chamanismo, Colonialismo y el Hombre Salvaje* quien señala:

Este libro es valioso precisamente porque no pretende mostrar una descripción auténtica de la experiencia indígena antes de la Caída. En lugar de esto muestra el chamanismo indígena en el Putumayo como un terreno ya colonizado por gentes foráneas que aumentan su carácter mágico al proyectar en él fantasías primitivistas. En otros términos este chamanismo se apoya no solo en el yagé y en milenios de tradición indígena sino también en la misteriosa dialéctica del yo y el Otro. Este es el equivalente del nuevo mundo del papel que se le asignó en Europa a gitanos y judíos, a la mujer también; seres marginales, sin poder alguno, en los márgenes del imperio, blanco, masculino y cristiano, que quien lo iba a pensar, ¡terminaron por estar dotados de poderes mágicos! En el caso del Putumayo, esta proyección de poderes mágicos sobre el Otro exótico data de hace mucho tiempo. Los chamanes indígenas del piedemonte servían a las fantasías de los indígenas del altiplano desde mucho antes de la conquista de los españoles. Cuando a los frailes capuchinos se les entregaron vastas zonas de la Amazonia al final de la Guerra de los mil Días (1899-1901), las fantasías colonizadoras de los capuchinos alrededor de los indios y el yagé se convirtieron en un elemento fundamental del chamanismo del putumayo. Colonos pobres, blancos y mestizos provenientes del Tolima, de Nariño, y del Cauca llegaron a la región con el boom cauchero. Luego vinieron más en tiempos de la Guerra con el Perú en 1932, y luego vinieron más, esta vez junto con campesinos negros de Barbacoas y Tumaco, cuando se abrieron los caminos para la exploración petrolera de los años 50. (p. XII)

A lo largo del siglo XX, en especial desde mediados y hasta los años 90, jugó un papel determinante en el debilitamiento de las estructuras culturales propias, un Instituto

creado y financiado por agencias estadounidenses, conocido en Colombia como Instituto Lingüístico de Verano ILV²³². Sobre su presencia fueron múltiples las expresiones de rechazo, debates y denuncia de parte de sectores intelectuales y políticos. Al respecto abunda la información.

Hacia los años 70 y 80 del siglo XX y en coherencia con la misma lógica de aculturación impulsada por tales institutos, se da la prohibición del cultivo de la planta de coca, tradicional y propia de los pueblos tanto andinos como amazónicos, con la firma del convenio internacional del gobierno colombiano, adhiriéndose a la *Convención Única Internacional contra los estupefacientes* de 1961, realizada en Nueva York²³³. Esto convirtió la zona en un territorio vinculado al tráfico ilícito de cocaína, por ser el Putumayo un nicho ecológico apropiado para la siembra de la planta de coca, lo que derivó, a su vez, en una economía mercantil fuerte, de rápido crecimiento y circulación de dinero, que involucró estrategias de violencia por las mafias criminales, aunado al ya conflicto armado de varias décadas en Colombia.

De esta forma, la región del Putumayo quedó sumida en medio del conflicto armado guerrillero más antiguo y de mayor duración en América Latina, en cabeza de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo (FARC-EP), quienes desde su conformación en 1964, se declararon como el “Ejército del Pueblo” EP, y en guerra contra la oligarquía y el estado colombiano.

²³² El **Instituto Lingüístico de Verano** (ILV) en México es una asociación civil sin fines lucrativos que tiene por objetivo el estudio científico de las lenguas autóctonas del país. Elabora y publica en esos idiomas diccionarios, gramáticas, materiales para promover la lectoescritura, cuentos tradicionales y (en cooperación con organizaciones como la Liga Bíblica de México y las Sociedades Bíblicas Unidas) traducciones de textos bíblicos. Nace en México en 1936 bajo el impulso y amistad que el entonces Presidente de la República, Cárdenas brinda a su fundador, William C. Townsend. Conforme el trabajo se desarrolla, el número de idiomas estudiados va aumentando poco a poco, y se sigue contando con el apoyo de gobiernos subsecuentes y el respaldo y orientación de mexicanos.

Desde México, el trabajo se ha extendido de tal manera, que hoy SIL International (la organización internacional afiliada con ILV) ha trabajado en más de 1200 idiomas en más de cincuenta países, tales como Australia, Brasil, Burkina Faso, Camerún, Canadá, Chile, Colombia, Congo, Costa de Marfil, Estados Unidos, Filipinas, Ghana, Guatemala, Indonesia, Kenya, Papúa Nueva Guinea, Perú, Sudán, Togo y Zaire, entre otros. La investigación lingüística de SIL ha concluido en Bolivia, Ecuador y Surinam. <http://www-01.sil.org/mexico/ilv/einfoilvmexico.htm> (CUV: 02/04/14)

²³³ Sobre este tema, véase el capítulo II y III.

Las FARC-EP, hacia 1982, deciden convertirse en una fuerza capaz de enfrentar al ejército nacional colombiano, para lo cual la economía ilegal de la cocaína se convirtió en una, cuando no la principal, estrategia económica de guerra para su proyecto político y fue así como el Putumayo se convirtió en el escenario de la expansión económica y político-militar en busca del poder. Hacia 1997, esta organización inicia una negociación política con el gobierno del momento, el del ex-presidente Andrés Pastrana. Esto genera la reacción de otros sectores de la población afectados por el conflicto, creándose las condiciones para el surgimiento de fuerzas paramilitares entrenadas por militares de otros países, entre ellos y el caso más sonado el del Israelita Yair Klein. Dichas fuerzas se autodenominaron *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC), organización prohijada por algunos militares de alta y media graduación, y conformada por terratenientes, políticos colombianos y bandas criminales mafiosas.

Bajo este panorama vendría después hacia 1999, el Plan Colombia, concebido en común acuerdo por las administraciones del gobierno colombiano –en cabeza del ya mencionado Andrés Pastrana- y el estadounidense, representado por Bill Clinton, con el lema de la Paz y la Prosperidad²³⁴, pero realmente era una de las estrategias de la guerra contra las drogas; así que, por supuesto, incluía como soporte la presencia de la “*Drug Enforcement Administration*” (DEA), representando los intereses militares estadounidenses. Esto devino en un marco sociopolítico de terror que incidió y aún lo continúa haciendo, en el desplazamiento y la marginalidad de sectores de población indígena de la zona del bajo Putumayo, quienes en algunos casos emigraron a otras regiones o ciudades.

Así, la dinámica del conflicto colombiano cruza incluso fronteras, generando confrontaciones políticas con los países vecinos, dado el enfoque neoliberal dominante en Colombia, a partir del triunfo electoral de propuestas y modelos de corte socialista como Ecuador (Revolución Ciudadana) y Venezuela (Socialismo del Siglo XXI).

²³⁴ Curiosamente es el nombre del Plan de Desarrollo del actual gobierno del presidente Santos (2010-2014): *La Prosperidad para todos*.

Este conflicto de décadas ha contribuido aún más al ya larguísimo proceso histórico de debilitamiento de los pueblos indígenas y sus tradiciones, pero que, de manera admirable y casi “mágica”, lograron resistir el terror con sus conocimientos y tradiciones, entre ellas la etnomedicina del yagé. Ella es una medicina que se re-significa y mistifica en centros urbanos e incluso trasciende fronteras nacionales, entre otras razones, por la dimensión, también espiritual, misteriosa y fantástica del mundo blanco y dominante que, en medio del capitalismo racional, reencuentra caminos perdidos, en la maraña de conflictos ecológicos y espirituales, finalmente re-significados y fetichizados *glocalmente*. Sobre el tema, anota críticamente el mismo Taussig:

El espacio mítico fijado por la imagen del indio del Nuevo Mundo está tachonado de ironía política. En un país como Colombia donde las personas clasificadas en los censos gubernamentales como indios cabrían en unas cuantas manzanas de alguna ciudad, la enormidad de la magia atribuida a estos indios es sorprendente, una atribución tan vigorosa entre negros, blancos y mestizos de las clases bajas como entre las medias y altas e intelectuales-incluidos arqueólogos y antropólogos-. (TAUSSIG, 2002, p.221)

Es necesario precisar que las etnias o pueblos amazónicos y las del alto y bajo Putumayo, no necesariamente son todas estrictamente *culturas yageceras*. Son culturas yageceras, aquellos pueblos en los que la estructuración social y familiar, comienza justamente con los rituales del yagé. Los que realiza cada familia o el colectivo conformado con un determinado fin o una tradición especial, en la cual obliga el uso de la medicina; de forma que abarca todas las acciones importantes en la vida del pueblo, incluso aquellas en las que se requiere resolver conflictos, los cuales no siempre se resuelven pacíficamente.

Justamente el yagé como remedio sagrado, representa un poder que requiere de aprendizaje, de allí que se pauten las normas de comportamiento o de conducta, según parámetros tanto éticos como estéticos de cada tradición. En este aparte se describirá el trasfondo cultural del yagé, sobre la base de información proveniente de fuentes secundarias y primarias.

En las zonas tropicales, es evidente que la biodiversidad está altamente relacionada con las características biofísicas del ecosistema amazónico. Tales ecosistemas están altamente correlacionados con las características del desarrollo de las sociedades y culturas que lo han habitado y habitan. Desde los pueblos primitivos autóctonos, pasando por la conquista y la colonización, con el proceso de aculturación y dominio, que propició diversos tipos de mestizajes. La relación entre las características biofísicas de los ecosistemas amazónicos y los contextos culturales, es bastante estrecha.

Hay que tener en cuenta que los países independizados, ejerciendo una acción estatal “nacionalista”, se han proyectado, desde comienzos del siglo XIX²³⁵, sobre la gran Amazonía, que representa los nuevos y recientes territorios nacionales, y lo han hecho con programas y políticas según modelos europeos. Por ejemplo, la idea de la nacionalización y homogeneidad cultural que, en América tuvo un morbos y oculto racismo colonial con los indios y esclavos negros, ha incidido en las particularidades de la concepción del desarrollo que se ha dado en cada país, especialmente, en relación con los territorios indígenas y su articulación al conjunto de cada país.

Los fenómenos sociales y los conflictos, propiciados por los gobiernos de los estados nacionales, han sido diversos a causa de las condiciones del desarrollo histórico que, las políticas y la organización económica que los Estados y las clases sociales, siempre en asocio con poderes coloniales o neocoloniales dominantes, impusieron. En este contexto político y sociocultural, los pobladores originarios de la Amazonía han recibido un impacto distinto, acorde a cada estado nacional, y de manera muy especial, en lo que ha tenido que ver con los procesos de colonización de las selvas.

A tener en cuenta en las culturas, son sus territorios respecto a los ríos y por supuesto, lo relativo al relieve. De manera especial, la posición y ubicación en relación con la cordillera

²³⁵ Como ya se lo mencionaba, no se podemos soslayar la historia colonial por cerca de 400 años, tanto portuguesa como española, en la cual las culturas y pueblos amazónicos recibieron un impacto de mayor o menor grado, especialmente como territorios de comunicación hacia el Atlántico, desde los Andes atravesando Bolivia y Brasil, para llegar al Amazonas; y al sur desde los andes bolivianos hacia el Río de la Plata, especialmente con el tráfico de oro y plata y mercaderías, incluyendo la humana proveniente de África, impulsada por las coronas imperiales europeas.

de los Andes, y con los asentamientos de la colonización de indígenas y campesinos de diversas regiones del país, incluyendo *la paisa*, de la cual hace parte nuestra área de observación²³⁶. Los ríos son parte vital de sus territorios; su tamaño y volumen, sus conexiones e interconexiones, directas e indirectas, respecto al río Amazonas por ejemplo, también la dirección de sus cauces, todo ello es esencial para la vida en estas regiones.

En la historia de la selva, han incidido también los imaginarios y las creencias sobre las grandes riquezas existentes en la región amazónica. No solamente las minerales, sino las plantas y desde luego la avifauna. Igual frente a los primitivos pobladores, existían cierto tipo de creencias que venían reforzadas desde la colonia, sobre todo, a partir de los registros escritos que dejaron los cronistas. Sus costumbres y creencias fueron calificadas como demoníacas, de modo que la acción desde la colonia también refloreó en los estados nacionales que se independizaron de España, a través de sus clases dirigentes. Aquella idea perversa de la supuesta maldad del pueblo indígena, “legitimaron” su progresivo exterminio físico y cultural a través de la tortura y el terror.

(...) la creación de la realidad colonial acontecida en el nuevo mundo seguirá siendo motivo de inmensa curiosidad y estudio-el Nuevo Mundo donde los irracionales indios se inclinan ante la razón de un reducido número de “cristianos blancos. Sean las que sean las conclusiones acerca de cómo esa hegemonía se implantó tan rápidamente seríamos insensatos si pasáramos por alto el papel del terror. Me refiero a esto a que pensemos a través del terror que además de ser un estado fisiológico, lo es también social y cuyos rasgos especiales le permiten servir como mediador por excelencia de la hegemonía colonial: el espacio de muerte donde el indio, el africano y el blanco dieron a luz a Nuevo Mundo (TAUSSIG, 2002, p.26-27)

La planta del yagé es endémica de la región del Amazonas, así como su apropiación cultural y como pócima embriagante y chamánica. Para la ciencia occidental, su descubrimiento solo vino a referenciarse hasta mediados del siglo XIX. Los estudiosos han

²³⁶ El desdoblamiento de territorios indígenas y el desplazamiento hacia otras regiones, ha estado ligado, además del desplazamiento forzoso por las condiciones adversas, a oportunidades de trabajo y de estudio. Un caso concreto, es esta región que incluye a manizaleños y caldenses, y en su mayor amplitud y complejidad el Eje Cafetero y Antioquia. En el caso de Manizales, la población indígena proveniente de las regiones yageceras, no se ha cuantificado. Sin embargo su presencia es amplia en la universidad de Caldas.

señalado que probablemente estos pueblos desde hace cinco mil años o más²³⁷, lo incorporaron a su cultura. Pero no es cualquier planta, pues se trata de la etnomedicina del yagé, el embriagante chamánico que, a través del ritual, ha devenido en el mecanismo de estructuración sociocultural de estos pueblos. Es la planta, que en sus mitos, está relacionada con el origen del mundo y la conciencia humana; la planta maestra que los guía y les ha dado sabiduría. A continuación, William Torres, en entrevista realizada, anota:

*(...) En la tradición narrada por los pueblos del Sibundoy, tanto los ingas como los Camèntsa, como también los pueblos de la región del Vaupés, en donde existe los mitos más antiguos relacionados con el yagé, narran que fue el momento inicial en que los primeros hombres tomaron de estas plantas, cuando se produjo la posibilidad del lenguaje (...) Para los Desana la historia del yagé, de cómo es encontrado, no puede estar desligado de la historia de cómo se creó el Cosmos y, está íntimamente ligada a esa historia ancestral cuando se narra entre los **Desana**, de cómo se formó el Cosmos. Cuando se narra la cosmogonía se llega al punto fundamental de cómo es posible conocer ese Cosmos, a partir del último acontecimiento más importante en la configuración del Cosmos mismo. Y que tiene que ver de cómo surgió esta planta y está íntimamente relacionada con esta tradición del sol (...) Pero tal incorporación fue diversa, según los ecosistemas y culturas. Pero también se sabe, que el yagé constituyó un medio de interculturalidad e intercambio, especialmente de conocimientos y sabiduría ancestral indígena, que se evidencia, aún hoy a comienzos del siglo XXI. Hay referenciadas más de 80 variedades de yagé²³⁸.*

De allí que sea necesario tener presente los condicionamientos y las relaciones existentes entre naturaleza y cultura. La relación entre los humanos y las plantas, es necesaria para la existencia de la vida, o en otras palabras, para la permanencia de la cultura. No todos los pueblos amazónicos son estrictamente yageceros y aún entre estos, existen matices y diversidades que es preciso considerar.

A este respecto, el antropólogo William Torres, nos ofrece las siguientes precisiones:

²³⁷ Son cifras estimativas, a partir de dataciones arqueológicas del poblamiento de América, tales como obras de orfebrería, cerámicas, telas y envoltorios vegetales de momias e instrumentos ceremoniales, asociados a actividades económicas entre las culturas y pobladores entre la Sierra, La Selva y la Costa en el periodo del Prehuanisuyo, con lo cual se han hecho algunas inferencias. Fericgla ha mencionado 12000.

²³⁸ Entrevista Antropólogo William Torres (Kajuyali Tsamani). Líder espiritual Maloca Nabi Nunhue (MNH). 2001. Marzo. JRV. Manizales.

(...) {Hay} dos subgrupos, uno que podría caracterizarse como culturas a las que se les podría dar el nombre de yageceras o ayahuasqueras en las que las practicas con esta planta durante mucho tiempo, eran prácticamente cotidianas y (...) que en la actualidad, por lo menos una vez en la semana, realizan ceremonias y rituales colectivos para la utilización de ellas. El otro subgrupo de las gentes que habitan en la misma región donde crece la planta, serian sociedades en las que eventualmente utilizan esta planta {y que} no podríamos decir en el sentido estricto, {son} yageceras en...términos de su uso cotidiano o por lo menos una vez en la semana, sino que son sociedades, que si bien tienen un conocimiento muy profundo a nivel de sus tradiciones sagradas respecto a esta planta, sin embargo la utilizan muy, muy eventualmente. Podríamos mencionar para el primer subgrupo, o sea que la usan con mucha frecuencia a las gentes que pertenecen especialmente a las comunidades que pertenece a la familia lingüística **Tukano**; simultáneamente y entre ellas, podremos mencionar a gentes como los **Sionas** o gentes como **Coreguajes**, **Macaguajes**, los Tama. Son sociedades que se reconocen como yageceras; otros grupos vecinos a estos **Tukano** occidental como los **Coreguajes** que no pertenecen a la misma familia lingüística, pero que corresponden al mismo -como dicen los antropólogos- al mismo horizonte cultural; estarían allí en el otro subgrupo que eventualmente la toman como la mayoría de los grupos de los **Tucanos** oriental los **Desana**, los **Barasa**, los mismos **Tucanos** que están en la región del Vaupés; las gentes que pertenecen a la familia lingüística **Witoto**, **Witotos-Muinanes**, **Andoques**, **Mirañas**. Conformarían estos dos subgrupos en la región de la Orinoquía. Existen prácticamente, todos los grupos. A excepción de quienes vivieron un proceso de transformación cultural radical, a partir de la evangelización; sobre todo en la variante de las diferentes religiones protestantes -tipo nuevas tribus- tipo Instituto Lingüístico de Verano (ILV)²³⁹.

Como se puede observar, una cosa es la tradición yagecera de los pueblos en la gran sabana amazónica -**Tukano** y **Desana**-, y otra en los de la media, Bajo Putumayo -**Sionas**, **Kofán** y **Witotos**-, o en el piedemonte y los pisos térmicos fríos en la cordillera -**Camentsá** e **Inga**-. Los mitos varían al igual que las recetas, como también la dinámica intercultural endo-amazónica y exo-amazónica, a partir de las experiencias con la evangelización católica.

Conviene señalar que en las tradiciones indígenas del Putumayo, cada ritual así como la función de la planta tiene sus particularidades; todo ello hace parte de la etnohistoria del yagé y en la cual el mundo blanco, ayer como hoy, está inserto; aunque hoy la presencia

²³⁹ Torres W. Ibídem

cultural del blanco se convierte en palanca de impulso que mueve fuerzas en diversas direcciones; pero al final depende de cómo y hacia donde se dirija la fuerza.

6.4. Caldas y Manizales. Territorios: fincas, malocas y templos. Descripciones etnohistóricas y etnográficas

6.4.1. Geografía y denominación

El hoy llamado departamento de Caldas, hizo parte del “Viejo Caldas”, nombre con el cual se recuerda el antiguo departamento, creado en 1905, segregado de los territorios de los departamentos de Antioquia, Tolima, Cauca y la intendencia del Chocó, como resultado del reordenamiento de la República, posterior a la *Guerra de los Mil Días* (1899 a 1902) bajo el gobierno de Rafael Reyes Prieto, presidente entre 1904 y 1909²⁴⁰. En 1966 el territorio se segregó en tres departamentos, por intereses y conflictos políticos bipartidistas entre liberales y conservadores: Caldas, Risaralda y Quindío, los cuales conforman lo que hoy se denomina como propuesta regional de planificación: Eje Cafetero.²⁴¹

El nombre de **Caldas**²⁴² es la evocación histórica de uno de los precursores de la independencia, conocido como *el Sabio Francisco José de Caldas y Tenorio*, científico e investigador de la Expedición Botánica de José Celestino Mutis²⁴³. El actual Departamento

²⁴⁰ Según historiadores críticos, fue incapaz de actuar con su responsabilidad militar al dejar las tropas de la defensa sin órdenes para recuperar a Panamá, como se lo ordenó José Manuel Marroquín, el presidente de Colombia. Reyes terminó siendo cooptado por lo intereses imperiales, para apoyar “la separación de Panamá” y conocida en medios históricos como el “robo de Panamá”, bajo la presión de interés estadounidenses para tomar posesión y dominio territorial de la geografía que serviría para construir el canal. Luego como presidente será el ejecutor del “pago” que hizo EEUU a Colombia como compensación por tales hechos. (Wikipedia, “Rafael Reyes Prieto”, 2014) http://es.wikipedia.org/wiki/Rafael_Reyes_Prieto

²⁴¹ El viejo Caldas incluía los territorios de los hoy departamentos de Caldas, Risaralda y Quindío. Quindío se segregó en Julio, durante el gobierno del Presidente Guillermo León Valencia. El proyecto se aprobó el 19 de enero de 1966 y se erige como departamento el 1° de julio de de 1966. Con la ley 70 se segrega Risaralda.

²⁴² En sus orígenes, el departamento tuvo transitoriamente el nombre de **Manizales**, casi por un lustro. Es un dato de referencia de los procesos de etnogénesis e identidades, por haber sido el pueblo provincial fundador y luego ciudad colonizadora del Viejo Caldas (RONDEROS, 1995, p.11).

²⁴³ Fue una empresa impulsada por el *Rey Carlos III* para realizar un inventario de la naturaleza, iniciada en 1783 y duraría 33 años. Las áreas del trabajo investigativo, fueron el valle del Magdalena y el piedemonte de

de Caldas –con Manizales como la capital-, es uno de los 32 municipios en que está dividido el país y subdividido en 27 municipios.

Está situado en el centro occidente de la región andina, localizado entre los 05°46'51" y los 04°48'20" de latitud norte, y los 74°38'01" y 75°55'45" de longitud oeste. Cuenta con una superficie de 7.888 km² lo que representa el 0.69 % del territorio nacional (...) El relieve del territorio pertenece al sistema andino entre las cordilleras Occidental y Central...se distingue cuatro unidades morfológicas: 1) Los valles de los ríos Cauca y Risaralda (...) 2) La cordillera Occidental (...) 3) la cordillera Central (...) su mayor elevación corresponde al volcán nevado del Ruiz, con 5.432 m sobre el nivel del mar; 4) el valle del río Magdalena, ubicado en el oriente del departamento (...).
(www.todacolombia.com/departamentos/caldas.html)

Caldas: localización Municipios urbano rurales.
Ceremonias y rituales del yagé (EMYA)



Mapa 4

Nota No 4. Ilustra el área histórica del Viejo Caldas y la localización de los municipios en los cuales se realizó trabajo de campo que corresponden a las áreas de la territorialización del yagé, a través de los rituales y en donde han emergido incipientemente “malocas” y “templos” del yagé.

6.4.2. Población y presencia indígena ancestral y actual

la cordillera central, cercana a Bogotá. Esta empresa imperial se realizó no solamente en la antigua Nueva Granada, sino también en la Nueva España (México) y en el virreinato del Perú, por la Corona española.

El amplio territorio estuvo habitado, antiguamente, por muchos pueblos de indios antes de la llegada de los conquistadores españoles. Grandes culturas florecieron, como se evidencia por los hallazgos arqueológicos, tanto en orfebrería como en cerámica, pinturas rupestres, enterramientos, entre otros. Los amanuenses de la conquista que llegaron con el Mariscal Jorge Robledo y Sebastián de Balcázar hacia 1530, registraron en el Viejo Caldas la presencia de pueblos indios asentados a lo largo de los valles y cañones de los ríos Cauca (el más caudaloso y principal), Risaralda, Quindío y Otún, y otros que conforman valles interiores andinos como Río Sucio, Guarinó, Aguasclaras y Supía en la vertiente occidental, y Chinchiná o Tacurrumbí, Río Piedras y Arma en la Oriental. En estos valles existieron por siglos asentamientos indios y avanzadas en las cordilleras Central y la Occidental, igualmente lugares sagrados en cercanías a los nevados, montañas y cerros tutelares. Igualmente se han evidenciado caminos ancestrales que comunicaban la región al occidente con las selvas colindantes de las costas del Océano Pacífico y al oriente, con el río Magdalena y por éste hacia la cordillera oriental, en cuyas altiplanicies estaban las importantes culturas muiscas.

Entre los pueblos más reconocidos, sobresalen los Quimbayas por su excelente orfebrería, técnicas y poblamientos en la cuenca del río Cauca medio, pero también dejaron rastros los Armas, Paucuras o Picaras, Pozos, Buritacas, Gorriones, Chancos, Armas, Quinchías y Chamíes, Cartamas, Caramantas, Zopias, Ansermas, Irruas y Quimbayas. De estos pueblos, algunos quedaron referenciados en los registros escritos de la Conquista, pero de ellos poca constancia se da durante la Colonia, pues al parecer hubo emigraciones y desplazamientos por diversas condiciones²⁴⁴.

Historiadores de Manizales llegaron incluso a afirmar que no hubo presencia indígena en la región, pues eran tierras vacías, ya que en Manizales *“no existían tribus de asiento a la llega de los españoles, si bien en las cercanías verificaban correrías del pueblo cazador y*

²⁴⁴ *“Según Censo levantado el año de 1770 por el virrey Manuel Guiror, había en Colombia 806.209 habitantes; y según otro censo de 1810 hecho por el Virrey Antoni Amar y Borbon, o sea cuando los españoles americanos lucharon y vencieron a los españoles de España, Colombia apenas tenía 1.000.000 de almas”* (FABO, 1926, p.11)

errante los temerosos pijaos y los inteligentes quimbayas con otras parcialidades” (FABO, 1926, p.11). Luego, a raíz de algunos hallazgos arqueológicos -cerámicas encontradas en los alrededores de Manizales, como en la vereda bajo Tablazo, en el lugar conocido como La Guaca, donde se hallaron enterramientos con lajas de piedra-, se logra obtener evidencia de la presencia indígena en épocas pretéritas. Se han datado poblamientos cerca de 10.000 AEC. Hasta la llegada de los conquistadores, según datos de excavaciones recientes, tal y como aparece en el Sistema Nacional de Información Cultural (Sinic, 2014). Todo lo cual, comprueba que el territorio nunca estuvo deshabitado.

De tales poblamientos, hay evidencia demográfica en la actualidad en el occidente de Caldas y el nororiente de Risaralda, en donde existen resguardos y asentamientos de indígenas. En Caldas, *San Lorenzo, Cañamomo, Lomapieta, La Candelaria*. En Risaralda, *Totumal* y colindante con el Valle del Cauca en Ansermanuevo, Vereda Delicias, *Dachi Drué Munde* y en Chocó, veredas de San José del Palmar de *Copeg, Suramita y Río Blanco*, resultado de repoblamientos de pueblos Embera-chamí y Emberas, cercanos lingüísticamente a los Kunas de la Costa Pacífica y colindantes con Panamá.

El Occidente de Caldas registra cultural y etnohistóricamente, un significativo poblamiento indígena que, aunque no hizo parte del trabajo investigativo, hacia el final de éste se obtuvo evidencia de la forma en que la etnomedicina del yagé, desde Manizales, comienza a hacer presencia en tal territorio con intercambios interétnicos, lo que de por sí ofrece una nueva perspectiva, propiciados por rituales que dirigen neo-chamanes mestizos, en algunos casos, vinculados a procesos académicos con la Universidad de Caldas, con médicos indígenas en los resguardos *Emberas*. Este es un dato relevante que merecía ser mencionado, sobre todo porque se inscribe en los procesos y las dinámicas interétnicas.

Organización Indígenas de Caldas. Riosucio. 2005



Figura 7

Oficinas de la ACICAL. Fuente: Jorge Ronderos Valderrama
Campo, Riosucio, Caldas, 15/11/2005

Vale la pena anotar, igualmente, que muchos de los pueblos indígenas perdieron la lengua ancestral por la aculturación con el castellano; ello ha generado que, en la actualidad, en sus planes de vida y en el marco de proyectos de reindigenización que se están dando en diferentes lugares del país –algunos indígenas se habían asimilado a la cultura campesina-, se estén planteando la necesidad y la meta de recuperar su lengua o incluso la adopción de una análoga, sobre la base de investigaciones que dan cuenta de sus orígenes. Para ello están implementando programas etnoeducativos a través de sus organizaciones como la Asociación de Cabildos de Caldas ACICAL con maestros conocedores de las lenguas ancestrales, al provenir de pueblos en que se ha conservado.

Otro fenómeno que se evidencia en la actualidad, es que para la obtención de ingresos y recursos para su vestuario, alimentación o acceso a vivienda, algunos grupos familiares de los *Embera*, *Embera-chamí* y *Embera-katío*, de ancestral tradición de recolectores, agricultores y nómadas de las selvas del Pacífico y la cordillera occidental, han comenzado a laborar como peones y recolectores de café y, más recientemente, en haciendas

ganaderas o en algunos casos en áreas del Viejo Caldas y los actuales departamentos del Valle del Cauca, o en Chocó al igual que en Antioquia, principalmente.

Una de sus estrategias para su supervivencia, ha sido situarse en lugares permisibles con el objetivo de ocupar territorios y obtener legitimidad, por intermedio de sus bellos diseños de artesanía por ejemplo, en el marco de sus luchas frente al Estado. También han buscado el reconocimiento de resguardos indígenas y asentamientos en cercanía a pequeñas ciudades, bajo la figura de *población desplazada*, muy pobre y marginada. Como estrategia complementaria, han intentado tener otra entrada de recursos económico, a través de lo que en occidente cristiano es denominado mendicidad, pero que para ellos, como se ha interpretado en trabajo de campo, hace parte de su estrategia de sobrevivencia para mantenerse como pueblo y cultura, con logros sorprendentes, dadas las limitaciones y condiciones de miseria.

En el censo 2005, en Caldas se reconoce como indígena un 4.3% de la población, es decir 38.635 individuos y en la proyección a 2010, serían 42.000. Resulta ser un dato relevante para el Viejo Caldas, sin ser una región aparentemente indígena.

De todas formas, es un grupo poblacional disperso pero en cantidad significativa, si se contrasta con los datos del Putumayo del auto reconocimiento indígena, que llega al 20,9 %, con un total de 49.574 individuos. En Caldas la población es inferior a 10.933 individuos y la mayoría de ella se encuentra ubicada en municipios del Occidente que no hacen parte del territorio de Manizales, como región centro sur. En los municipios en que se hizo trabajo de campo, se definen como indígenas 16.056 individuos, que representan el 41,5% de Caldas. La mayoría es del territorio en donde la población indígena ya tiene una territorialidad definida e incluso una presencia política destacada: el occidente. El dato es interesante en términos del potencial impacto que tendría la etnomedicina del yagé, en un medio en donde la población indígena es relativamente marginal, pero que identificados en los números, indica una presencia de individuos de interés y destacada en

un territorio sin presencia indígena histórica relevante. Sin embargo, no es propósito de este trabajo entrar al análisis cualitativo de tales diversidades y complejidades.

6.4.3. Manizales como región. El centro-sur de Caldas

Desde tiempo atrás se ha propuesto, dado el contexto de un territorio urbano-rural, especialmente cafetero y representativo del denominado Eje Cafetero, a Manizales como región y específicamente como centro-sur, en la que reside prácticamente la mitad de la población del Departamento y en la cual Manizales es el centro urbano que integra los otros municipios. Manizales es la capital política del departamento y como tal vincula culturalmente el significado que se tiene y se vive de la finca familiar –el mundo rural-, con una alta valoración de estatus en la psiquis urbana, en parte por la incidencia de la “cultura cafetera” en la historia de Colombia, en asocio con la modernización capitalista del mercado y los desarrollos urbano-industriales.

Esto se complementa con su geografía, caracterizada por el alto relieve de sus paisajes y la ubicación central, a manera de ombligo, con los otros municipios que le rodean. En la planeación, Manizales se potencia como una clásica forma de *hinterland*²⁴⁵ funcional y paisajístico, y que visualmente le fortalece tener una mayor altura sobre el nivel del mar, que las otras cabeceras municipales vecinas. Igualmente, ha ejercido a lo largo de su historia un liderazgo político y religioso católico, que trasciende a la región.

Cuadro 4

Comparativo Perfiles Caldas-Manizales

	1	2 H/M %	3 %	4 EC/C/UL %	5: T Vn/EE %	6 PRH	7 analf. %	8 N.E %	9 Resid. Saños %	10. Causa T/E/AV %	11 Estab/AE/%
Caldas y municipios	2005: 898.490 2010: 978.362	48,8/51,2	4,3	27,8/17,	71,5/98,2	3,6	7,6	NP:41,6 NS:22 NSP:10	9,3	T:16,9 F:44,9 AV:3,2	I:11,9 C:48,5 S:32,7
Manizales	368.433 388.525	47,5/52,5	0,2	28,4/13,9	57,6/99,4	3,5	4,5	NP:31,0 NS:37,0 NSP:18,1	8,0	T:11,4 F:43,5 AV:3,0	I:11,8 C:42,2 S:36,1
Neira	2005:27.250 2010: 29.359	51,0/49,0	0,6	28,2/18,8	72,7/97,7	4,0	10,5	NP:52,3 NS: 25,5 NSP: 3,2	10,2%	T:28,9 F:45,5 AV:2,8	I:8,0 C:52,9 S:31,0
Villamaría	2005:45.038 2010:51.105	48,5/51,5	0,1	29,1/16,6	66,4/98,3	3,8	5,9	NP:37,1 NS: 38,5 NSP:11,1	18,1	T:13,0 F:49,8 AV:2,2	I:13,0 C:51,2 S:30,2
Patateña	2005:18.037 2010:17.921	51,1/48,9	0,5	25,3/24,7	90,5/98,2	3,8	13,4	NP:50,4 NS:27,6 NSP:11,1	15,3%	T:39,4 F: 34,6 AV:3,0	I:9,3 C:55,3 S:33,1
Totales y Promedio	2005:458.758 2010:468.910 (46,7%)	X:49,52 /50,47	0,35	27,75/20,0	71,8/98,4	3,77	8,6	NP:42,7 NS:32,1 NSP:8,40	12,9	T:23,17 F:43,35 AV:2,75	I:10,92 C:50,4 S:32,6

²⁴⁵ “Un centro urbano en este modelo puede considerarse como un punto en el espacio regional con capacidad de dar cohesión y estructura al territorio que lo rodea, donde una localidad definida como central debiera cumplir con la función de integrar las relaciones sociales y económicas de las localidades que le rodean” (Montaño, y Pérez, p.1).

1. Población Total censo 2005 y proyección 2010 y % respecto al departamento. 2. Sexo: Hombre y Mujeres. 3. Rec. Indígena. 4. Estado conyugal 10 años y más: Casados y U libre. 5 Tipo de vivienda y Servicios con que cuenta la vivienda conexión eléctrica (C.E). 6. Personas por hogar.7 Analfabetismo. 8. Nivel escolar primaria, secundaria y universitaria y postgrado (UP). 9. Residencia de 5 años antes (Población de 5 años y más).10 Causa cambio de residencia (CCR) durante los últimos cinco años: Trabajo, Familia y Amenaza Vida.11. Establecimientos según actividad económica: I: Industrial, C: Comercio, S: Servicio y O: Otro.

Fuente. DANE. 2005

En Caldas reside el 2% de la población colombiana. Respecto al sexo, la población mayoritaria es de mujeres, con excepción de Palestina, donde la población masculina es mayoría (51,1%). De hecho, este municipio resulta atípico respecto a los demás, en lo relativo al estado de conyugalidad, puesto que son equiparable los casados a las uniones libres (25,3% y 24,7%) y presenta la mayor tasa de analfabetismo (13,4%), muy superior a la general del Departamento (7,6%) y el promedio de los otros municipios (8,6%). Conviene hacer explícito que este municipio tiene una de las mayores y mejores potencialidades y calidades en la producción de café, razón por la cual, podrían estas diferencias estar relacionadas con la población de recolectores y sus formas culturales del trabajo. Esto, en razón a que existen tendencias de patrones de cambio de conductas culturales, debido al contexto antes mencionado con relación a las condiciones y dinámicas estacionales de los recolectores y sus procedencias geográficas y culturales diversas, entre ellos indígenas.

También hay evidencias de estudios, en los que se ha observado con relativa frecuencia que un hombre tenga dos y tres familias, ubicadas en distintos lugares. No escapa que el censo, no obstante la metodología dinámica que tuvo, haya podido registrar en un lugar diferente a su casa y familia matricial, a un hombre como pareja o con familia en Unión Libre en otro lugar.

6.4.4. Contexto etnohistórico y cultural del territorio

Manizales, eje del antiguo Viejo Caldas, lo concebimos *culturalmente como una región urbano-rural*, originada en Colombia por la expansión de la caficultura en el mercado externo, especialmente Europa y Estados Unidos, por intermedio de la producción, comercialización y consumo del café, una sustancia estimulante funcional y también de adaptación, necesaria en las sociedades capitalistas contemporáneas. Colombia se convirtió, desde finales del siglo XIX, en una potencia productiva del café, especialmente

del *tipo suave* y, por tanto muy apetecido. Ello fue producto de las condiciones ambientales del nicho ecológico andino que tuvo además de la planta, una cultura del trabajo, particularmente en el Eje Cafetero, de producción familiar y doméstica en la apropiación del cultivo y su recolección, todo lo cual se dio en torno a *la finca cafetera*; así, ésta se convierte, es nuestra hipótesis, en el eje de articulación de lo urbano y lo rural, no sólo posibilitando y potenciando dinámicas interétnicas, sino que además sirviendo de entronque territorial para la interconexión y las dinámicas interculturales, a nivel internacional y nacional.

La relación entre finca y ciudad, es una estructuración de la acción y las relaciones sociales, expresadas en territorio y territorialidad que incluye una dimensión emocional vital, de paisaje, arraigo e identidad. La finca es uno de los “eslabones perdidos” que hemos encontrado, como unidad que permea procesos en las dinámicas culturales de estructuración regional.

El potencial económico de Manizales y Caldas en Colombia, derivó en un poder político capitalista, con la creación en 1927 de la Federación Nacional de Cafeteros y cuyo polo central fue Manizales durante medio siglo, dándole estatus y renombre a este municipio que, por cierto, ha estructurado una red de planeación urbana con municipios más pequeños, así: Villamaría, Neira, Palestina y Chinchiná.

Históricamente, Manizales es la semilla del café y de hecho la configuración del Viejo Caldas o Gran Caldas (1905-1965), como estructura político-administrativa, estuvo afincada en el poder de la economía cafetera, de gran expansión comercial a finales del siglo XIX y casi a lo largo de todo el siglo XX, como lo hemos venido reseñando, con una proyección determinante para un país como Colombia, cuya producción marcó la diferencia en América Latina, en términos de progreso, crecimiento económico y de su desarrollo intelectual y educativo. Esto se debió a la gran demanda y expansión de mercado de este producto y la posibilidad de intercambios comerciales con los Estados

Unidos y Europa, centros principales del consumo, a partir de lo cual se estructuraron grandes empresas de producción y comercialización, principalmente, extranjeras.

En 50 años, esto obligó a un cambio estructural de la región, al pasar de caminos de herradura con bueyes y mulas, a un desarrollo tecnológico basado en vías férreas y cables aéreos, carreteras para automóviles y camiones, la navegación a motor, es decir una vertiginosa revolución en las vías de comunicación y el mejoramiento progresivo de sistemas de transporte, tanto terrestre como fluvial. Así fue como esta región, en plena cordillera andina, aislada, distante de puertos y costa, desarrolló su experiencia socio-histórica e interétnica con la apertura de tales vías, las que le posibilitaron una comunicación e intercambio de bienes comerciales con los países más desarrollados económicamente, como USA, Europa, España, Francia y Alemania que encontraron en el café un bien económico y comercial de acumulación y concentración destacado en tales países.

Manizales y Caldas²⁴⁶ son un territorio nuevo, en donde el sentido de identidad es fluido, tanto en sus formas como en su dimensión cultural. Es resultante de complejos procesos socioeconómicos y políticos sobre un espacio físico andino, con muy variados pisos térmicos, para conformar un tipo “*sui géneris*” de identidad cultural “departamental y/o municipal (local)”, en tanto territorio. Existen tres elementos de identidad colectivos sólidos: la creencia en un origen común (la colonización antioqueña), una valoración colectiva (orgullo de pertenencia) de este origen y una construcción de territorialidad sentida (...)

(...) Las características de los procesos socioeconómicos y políticos que configuraron el territorio (de la región) a partir del mercado local y regional, estructuraron muy tempranamente un sentido de orientación de las conductas en torno al progreso y el desarrollo, como valores ligados indisolublemente al mercado y al dinero, a la ganancia y a la necesidad de enriquecerse, es decir de hacer fortunas a través de los negocios especulativos, especialmente oro, dinero, tierras, ganado, transporte y comercio (incluyendo el contrabando). El café y la caficultura integraron la economía local y regional. La vida cafetera, finalmente cubrió como un manto la identificación de la región respecto a los otros. La diversificación y obligadas especializaciones sociales, dan pie a un cierto individualismo que de alguna manera, expresa formas de secularización imbricadas con el dominio católico mediante formas sacralizadas. (Hibridismo cultural) (...). (RONDEROS V. J., 1993)

²⁴⁶ El poder económico de Manizales, le permitió tener un rango de jerarquía política suficiente para presionar la creación del Departamento en julio de 1905, separándose así del Departamento de Antioquia. Manizales como tal, es uno de los referentes de representación simbólica de la identidad caldense. Define lo urbano y lo moderno, en tanto ciudad.

No obstante el discurso oficial que reproduce y recrea mucho de lo expuesto, hoy se considera un referente de identidad debilitado en los imaginarios colectivos contemporáneos, en tanto existe una tendencia, en diferentes clases y sectores sociales que han perdido lo que Weber denomina, "la conexión de sentido", a la orientación de las conductas sociales, respecto a la valoración de las representaciones de identidad y pertenencia. Hoy más que nunca, en la conflictiva crisis regional, especialmente devenida del café, este fenómeno se radicaliza. De alguna manera, **el café constituía siempre un referente de seguridad en el horizonte**. Aunado a esto, los cambios contemporáneos de la vida urbana y la fluidez de la globalización que confrontan valores y prácticas... Esto se reconoce progresivamente, en el campo institucional; puesto que, origina preocupación en torno a un tipo de realidad, que podría delimitarse como un progresivo "desarraigo" cultural. Esto es un hecho bastante generalizado en la sociedad contemporánea. Incluso en cierta forma, es esta una característica de la postmodernidad. El fenómeno también se expresa en las formas de participación democrática que el desarrollo político contemporáneo contempla.

En efecto, el café transformo el país, pues le dio identidad comercial y cultural, deviniendo en "cultura cafetera". Y así se convirtió en un referente de identidad nacional ante el mundo, por su dimensión económica en Colombia y como sociedad nacional de mercado, exitosamente exportadora. Y, finalmente, por la calidad y cantidad de su producción regional, vendría a darle recientemente el nombre al territorio donde se realiza este estudio: el Eje Cafetero.

En cierta forma, por ello se puede afirmar que el café ha adquirido, en esta región, una ecuación de mito fundante de riqueza y poder, sobre la relación café-dinero-divisas y bienaventuranza, en especial, en lo que se conoció como "la cosecha cafetera", a saber, la abundancia económica y del bienestar, del consumo amplio que reproduce la sociedad de mercado capitalista. El café se convierte en una creación "adorable" y luego, desde los

años 80, deviene en un imaginario de un pasado luminoso, cuando emergen las crisis económicas de las dos últimas décadas.

Es de común conocimiento, que en las crisis de las sociedades humanas, como los contemporáneas con en el capitalismo y la crisis ecológica planetaria actual, se producen reacomodamientos en las ofertas y demandas de necesidades espirituales, con lo cual, surgen expresiones neo-espirituales y/o religiosas. De hecho, en algunas formas de los neo-chamanismos urbanos, se evidencian ofertas de sincretismos adaptativos, como es el caso de las conocidas *artes esotéricas o brujería popular*, (RONDEROS, 2001, 2003; HIDALGO, 2012) en los que la búsqueda espiritual está mediada por la suerte, la adivinación y otras formas ritualizadas para la obtención del dinero, la salud y el amor. Pero también proliferan cultos cristianos no católicos, como por ejemplo los neo-pentecostales²⁴⁷, que tanto en la región como en el país y el resto de América latina, ha devenido en un movimiento de conversiones asociadas a estrategias políticas.

Volvamos de nuevo acerca del planteamiento propuesto en el capítulo anterior, para entender a Manizales como constructo cultural con un determinado espíritu, en el cual parecieran existir espacios propicios para los mimetismos con los mundos indígenas y transversalmente con las culturas yageceras. La relevancia de este argumento reside en que en la construcción cultural de Manizales, entiéndase por ello su proceso etnohistórico, pareciera existir un “eslabón perdido” en los procesos urbano rurales de la planeación y la acción estatal sobre la sociedad civil. En realidad, es un imaginario, una representación que simboliza la tradición de la llamada *civilización cafetera*: en la finca cafetera, referente de identidad para sus habitantes, existe un espacio de vida histórico, diríase vital desde lo identitario, que acerca y aleja la ciudad.

²⁴⁷ En el caso de Manizales, se evidencia en trabajos de investigación recientes, del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas, lo reflejan. Véase: Moreno B. Cesar y Moreno O. Manuel I. 2010.

La finca proyecta el campo a la ciudad, sobre todo, cuando es cafetera. El particular interés aquí sobre ella, está en que representa el espacio urbano-rural propicio para el ritual de la etnomedicina del yagé y, consiguientemente, se convierte en el territorio de relaciones interétnicas. En la finca que es elegida para un ritual, se mueven las dinámicas interétnicas de la EMYA. Cuando éste se programa, por petición general de los taitas de buscar un lugar alejado de la ciudad, la finca se convierte entonces en el territorio apropiado para el ritual.

Pero lo nuevo y emergente, fue que entre 1998 y 2000 comienzan a sembrarse en una finca las plantas con que se prepara la EMYA, por intermedio de alguien que hoy día es un neo-chamán y líder espiritual en Manizales, quien conserva su estirpe de campesino cafetero, dado que mantiene el propósito explícito de la producción agrícola. Las plantas fueron solicitadas con respeto y suministradas para un propósito medicinal, por el taita/curaca/chamán Inga, Laureano Becerra, quien envió a su aprendiz a enseñar y también a brindar la medicina.

Durante estos quince años, la labor de Hernando S. –neo-chamán que sembró las plantas– ha sido cuidar y realizar bioensayos en un ámbito neo-chamanístico, para aprender en forma práctica, siguiendo las enseñanzas, a cosechar, cocinar y realizar las primeras ceremonias de la EMYA. Así es como hoy día existe un reservorio o un relicto territorial de Sagrado Remedio en Caldas, el cual comienza a convertirse en punto de referencia para neo-chamanes del Putumayo, que llegan al Eje Cafetero a realizar rituales de EMYA y al momento de requerir de la medicina, ya saben dónde encontrarla.

Estamos asistiendo al inicio de una etapa de intercambios y acuerdos interétnicos en agroecología, entre quienes requieren de las plantas para realizar su trabajo y buscan a Hernando S. para obtener un apoyo y definir cómo y en qué condiciones pueden acceder a las plantas. Una vez el acuerdo está en firme, llegan al lugar, cosechan y cocinan, y a cambio de esto, contribuyen económicamente con la finca cafetera, en la cual se han

sembrado y comienzan a “colonizar territorio” las plantas amazónicas del yagé. Ésta es una de las evidencias prácticas y observables de las interacciones interétnicas que se han dado, como resultado del dispositivo del ritual de EMYA.

Para finalizar este capítulo, conviene hacer una breve descripción de los neo-chamanes²⁴⁸ que han realizado o hacen rituales en Manizales, Caldas y el Eje Cafetero. De lo observado y documentado, Hernando Arango es una persona que tuvo formación como monje budista por más de 10 años y dirige la *Escuela de Formación Humana Chakra Vidya*, en Pereira; tuvo durante cerca de seis años una relación directa de maestro-discípulo en la EMYA, con el taita Camentsá, Florentino Ágreda, y hoy se le reconoce en su entorno socio espiritual como taita y maestro en chamanismo. (GALLEGO, 2009). Muchos de los neo-chamanes aquí mencionados, han convivido en vecindad cercana y cotidiana con el mundo indígena sin hacerlo propiamente en los Resguardos, pero con reconocimiento de los indígenas que asisten a ceremonias.

Por otro lado, está Emiro Castilla, residenciado en Mocoa por más de 10 años, tiene tres hijos, convive con su mujer indígena Inga y gracias ella fue que recibió el conocimiento de la medicina. Luis A. Pasos A., proviene de familia colona, también reside en Mocoa y ha vivido desde su infancia en el Bajo Putumayo, por más de 40 años; nos compartió que después de varios años y de reconocimiento por su aprendizaje obtuvo su carnet como médico indígena. Los dos tienen la característica de ser músicos, poetas e intérpretes de instrumentos musicales, en especial la guitarra, el tambor y las flautas, igualmente dominan la armónica, con ello le han dado forma y simbología a cada uno de sus rituales. Sus rituales son especialmente de curación y sanación, pero también de inspiración artística. Luis Alfonso realiza rituales en Manizales, desde el año 2006 y Emiro, desde el 2011, aunque la mayor presencia y trayectoria de los dos está en el Quindío, departamento perteneciente al Eje Cafetero.

²⁴⁸ Así denominamos a quienes se han formado y aprendido de la etnomedicina del yagé, con dedicación y seriedad, y han alcanzado reconocimiento como sus maestros a taitas indígenas, además tienen un camino recorrido y cuentan con el apoyo de colectivos humanos de la región que conocen la medicina y no son indios, pero que han integrado pensamientos y prácticas orientales con especial inspiración espiritual.

Oriundos de Manizales, Caldas, son Hernando S., Alirio y Leónidas Giraldo. Ellos se fueron apropiando, en un proceso de casi treinta años del conocimiento y manejo de la medicina, a partir del momento en que se asumieron voluntariamente, como aprendices de taitas de tradición del Bajo Putumayo. Sus iniciaciones fueron con la Escuela Gnóstica y también por la participación e influencia de la *Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia*. Los tres tuvieron un vínculo doctrinario común. Todos ellos, durante sus estadías en el Bajo Putumayo, por cortos o largos períodos de tiempo, participaron y recibieron instrucciones puntuales, con el acompañamiento de varios taitas del Bajo Putumayo, pertenecientes a los pueblos Kofán, Siona e Inga. Los rituales de Hernando S. y Alirio, se caracterizan en su intención de búsqueda espiritual y conocimiento. Ninguno de los neo-chamanes sobrepasa los 55 años. Al igual que como lo vivieron ellos mismos, tienen cerca y están rodeados de aprendices que se han interesado por este camino.

CAPÍTULO VII

7. INTERPRETACIÓN ETNOGRÁFICA Y FENOMENOLÓGICA DE LAS DINÁMICAS INTERÉTNICAS Y LA RESIGNIFICACIÓN DE IDENTIDADES EN EL RITUAL DE LA ETNOMEDICINA DEL YAGÉ (EMYA)

El presente capítulo comprende cinco subcapítulos que representan los ejes a partir de los cuales se articulan los objetivos y las hipótesis de esta tesis. Son los siguientes:

7.1. El ritual del yagé como dispositivo²⁴⁹ de mimesis interétnico. **7.2.** Los chamanismos y *pachamamismos*: cognición e integración del ser humano y la naturaleza. Los conflictos interétnicos entre indios y blancos. **7.3.** Espiritualidad y salud: cura y sanación, como puntos de encuentro. **7.4.** Los procesos e interacciones biosocioculturales del trabajo. Etnicidades de sexo-género con el Remedio. **7.5.** Las re-significaciones de identidades y cambio de pautas ecológicas y cosmogónicas para Vivir Mejor.

²⁴⁹ Inicialmente se había adoptado el concepto de mecanismo, pero dada su limitación mecánica, se consideró emplear el de dispositivo, puesto que indica de manera más precisa la dinámica de información de la mimesis. La siguiente definición es procedente: "*es un proceso de individuación relativo a grupos o personas que se sustrae a las relaciones de fuerzas establecidas como saberes constituidos*". (GUZMÁN, Johanna)

7.1. El ritual de la EMYA como dispositivo de mimesis interétnico

El ritual del yagé²⁵⁰ es concebido aquí como un dispositivo que, como *acto mimético* (ELIAS, 1995, p.57), tiene la capacidad de transmitir interétnica y cognitivamente valores, creencias, pautas de acción, valores éticos, costumbres y enseñanzas prácticas, todo lo cual es re-significado de diversas formas y adaptado a distintos contextos culturales y grupos humanos urbano-rurales.

Este ritual, si bien evidencia una estructura sociocultural originariamente amazónica y legada por cada tradición, tiene sus particularidades pluriétnicas y *adaptativas* de acuerdo a cada cultura indígena y su nicho ecológico, al estilo y espíritu de cada taita, chamán o neo-chamán y adquiere otras particularidades, *también adaptativas*, cuando sus dinámicas interétnicas han salido de la selva y han llegado transitoria o de forma permanente a centros regionales urbano-rurales, tanto nacionales como internacionales.

Para diferenciar los rituales, según su origen y procesos adaptativos, proponemos la siguiente clasificación: 1. *Rituales nativos*; 2. *Rituales trans-urbano-rurales* y 3. *Rituales urbano-rurales*. **Los dos primeros los dirige siempre un taita/chamán/curandero indígena y la asistencia y participación sí es diferenciada.** En los *proprios* participan sólo indígenas y/o *colonos* inmigrantes del lugar y eventualmente, visitantes transitorios de otras regiones del país e incluso extranjeros que van en busca de la medicina. En los *trans-urbano-rurales*, participan ciudadanos y ocasionalmente campesinos y/o indígenas inmigrantes residentes, en especial estudiantes, en las ciudades o áreas rurales circunvecinas. Los rituales *urbano-rurales*, los dirigen neo-chamanes mestizos ciudadanos occidentales, bien sea nativos del lugar o residentes inmigrantes del Putumayo, y predomina la participación de ciudadanos y, en algunas ocasiones campesinos o indígenas inmigrantes.

²⁵⁰ Conviene anotar que cada cultura indígena yagecera difiere cualitativamente la una de la otra en la transmisión de sus pautas culturales de comportamiento.

En el caso específico de Manizales, Caldas –Eje Cafetero-, inicialmente y hasta el 2010, era casi exclusivo el segundo tipo de rituales, pero progresivamente comienzan a surgir los *urbano-rurales* que, si bien mantienen culturalmente hilos conductores y de conexión con los anteriores, son dirigidos por neo-chamanes/curanderos/mestizos y occidentales, sin presencia de taitas/chamanes/curanderos/indígenas.

El ritual de la EMYA se puede generalizar como una tradición cultural de identidades étnicas. Sin embargo, lo que se pudo evidenciar en el trabajo de campo, es que en la práctica existe una diversidad de rituales, de modo que sería más preciso definir el fenómeno como rituales de la EMYA, culturas, identidades y etnicidades.

Cada ritual tiene la particularidad de ser el resultado de un acto creativo, análogo a lo que podría semejarse a un acto artístico y mágico-religioso, llevado a cabo entre cada taita/chamán y el Remedio, en lo que vendría siendo *la unidad del ritual*. En tanto dispositivo, es un acto que se realiza en un momento establecido por la tradición de cada cultura yagecera, siempre y cuando se den las circunstancias y las condiciones requeridas y necesarias, comenzando por el lugar: la maloca del yagé. En tal caso, es la *lengua del yagé* la que lo anuncia y, por tanto, se realiza como una acción sociocultural.

En los pueblos yageceros e incluso *entre* ellos mismos, los rituales suelen ser de cooperación y encuentro para curar, dar consejos, aprender, resolver situaciones humanas y sociales concretas que se han expresado o hecho manifiestas; para “mirar”, como algunos dicen o *tener visión*; para adivinar y descubrir o develar realidades ocultas que están afectando a personas de cualquier edad o sexo. Pero igualmente, en los rituales se incuban, generan o se manifiestan confrontaciones y desencuentros.

Cuando el ritual cumple su función preestablecida, y ésta se lleva al fin previsto bajo la dirección y el control del taita/chamán/curandero, entonces todo termina en armonía.

Pero, como ya se lo expresaba, en el mismo ritual pueden incubarse o desencadenarse confrontaciones entre curanderos y/o entre los participantes de la misma o de otra comunidad. En este caso, el ritual deviene en un espacio de enemistades e incluso pueden presentarse, en el mismo instante o después, hechos violentos y de los cuales se pueden obtener enseñanzas para unos y otros, así se hayan manifestado que en el conflicto unos fueron vencedores y otros vencidos.

Los rituales yageceros se pueden caracterizar por tipo de cultura, y usualmente responden a situaciones concretas para las cuales corresponderá la especificidad del ritual. Por consiguiente, es muy versátil y podría decirse que cada ritual tiene su propia unicidad y es irrepetible. Cuando tiene lugar en alguna de las culturas indígenas amazónicas yageceras, reproduce su propia tradición, de acuerdo a la cual se define el lugar, la época, el momento e incluso las circunstancias apropiadas para él.

Las culturas que han hecho mayor presencia con sus rituales en Manizales, han sido Inga y Camentsá, y en menor proporción, casi marginal, Siona y Kofán. Aparte de estas, se tiene el registro del trabajo de campo, de la presencia esporádica de un taita *huitoto* o *murui-muinane*.

7.1.1 Rituales nativos

Son los rituales de las culturas indígenas yageceras, ya mencionadas con anterioridad; por lo general, tienen lugar cuando para el taita/chamán/curaca el propósito o la intención que se tenga es lo suficientemente clara, sea para lograr conocimiento sobre el mismo Remedio, afrontar algún tipo de situación como curar enfermos, aprender sobre la cacería de un animal determinado o pescar, tomar decisiones importantes como viajar lejos o a un lugar distinto, buscar pareja, casarse o separarse, o enfrentar algo negativo y difícil por lo que se está atravesando y se busca adivinar qué puede pasar y para celebrar algún acontecimiento (GARZON,2004,p.95). En estos rituales, el lugar y el momento está preestablecido, como ya se lo expresaba. Así, el taita/curaca/chamán ofrece, brinda y

comparte el Remedio en la ceremonia de tradición solo con los *tomadores*²⁵¹ indios que deben asistir.

...es necesario distinguir dos momentos: por un lado se habla de tomar yagé, que sería el acto individual. De otro lado se habla de la toma de yagé, que es el acto colectivo, o dicho de otra manera, es la ritualización alrededor del objeto, la congregación, la celebración. Los tomadores se congregan alrededor de la planta para celebrarla, para tomarla y por medio de ello, conocer sus misterios, que son revelados en la visión. (p.74)

Para ejemplificar esto, hay que recordar que entre los rituales del Alto y Bajo Putumayo hay diferencias en la organización, ambientación del espacio y los ajuares chamánicos, como también en la música y el canto, comenzando por la sola lengua vernácula de cada cultura, los cuales caracterizan a cada tradición cultural y su diversidad, sea en el estilo o en la forma pero también varía de acuerdo a la personalidad de cada taita/curaca/chamán. (TANGARIFE, 2012)

En el alto Putumayo, en especial los Camentsá e Inga, se destaca una mayor ornamentación de los ajuares, la igual que la importancia conferida al tamaño de la “mesa chamánica”, alrededor de la cual el taita o los taitas y aprendices que le acompañan se sientan. Sobre la mesa podrán observarse una mayor diversidad de elementos, todos en relación con las medicinas y plantas, minerales, imágenes, velas y velones, mantas y, por supuesto, el Remedio en el recipiente que lo contiene. En la ceremonia, lo musical se manifiesta a través del canto del taita/curaca, el cual es propio y particular de cada uno, tiene su sello particular, en lengua vernácula, aunque algunos introducen palabras del castellano; es usual como acompañante y ritmo el uso de la waira sacha²⁵², los sonidos de la armónica, los sonajeros y. Según el sitio, han incorporado en algunos casos, equipos de sonido. Durante la ceremonia, el taita permanece casi todo el tiempo presente sentado

²⁵¹ Término más usado entre los Camentsá y de mayor uso en la convocatoria y denominación del ritual de la EMYA: *toma de yagé*. Voz comunicativa usada para referirse a los rituales trans urbano rurales y los neo-chamanísticos en Manizales. Ejemplo: “Viene el taita...hay toma de yagé”.

²⁵² Término al parecer término de origen quechua y significaría hojas del viento. Es un manojito hecho con un tipo de planta con estructura de palmicha, fuertemente amarradas y que el taita agita rítmicamente para cantar y para limpiar en la curación, para invocar el espíritu del yagé o para espantar a los malos espíritus.

ante la mesa y solo se levanta para sus necesidades, atender algún participante o hacer *la limpieza*²⁵³ a la madrugada.

Un hecho interétnico importante que marca en cierta forma el ritual propio, se da con la presencia y participación de personas no indígenas llegadas a sus territorios y a los poblados cercanos: *los colonos*.

Al respecto, dos taitas nos ofrecieron su opinión:

Los colonos son los que no son indios y llegaron y se quedaron y cada vez más se quedaron con nuestras tierras. O se vinieron a vivir al pueblo y montaron negocios o eran empleados de empresas o del gobierno (Taita Camentsá, 74 años, Sibundoy, enero de 2004)

Los colonos son los que vinieron buscando tierras y fincas y se quedaron. Venían del Tolima, de Caldas, de Cundinamarca, de Nariño, de Chocó, de Santander. Llegaban solos o con familia. Los que llegaban solos, algunos tenían hijos con indias o mulatas de aquí. (Taita Siona, 82 años, Buenavista, enero de 2004)

Los indios denominaron así –colono- a toda persona no india, y aun entre los mayores siguen usando el término. Los colonos son inmigrantes de cualquier otro lugar del país que llegaron para afincarse y buscar fortuna, y/o son desplazados por los conflictos sociales y armados. La colonización, como programa y estrategia de ampliar fronteras agrícolas y ganaderas, hizo parte de las políticas y programas impulsados desde los años 40, por el Estado. Progresiva y eventualmente, los colonos comienzan a participar en rituales y en algunos casos se habitúan y lo hacen por requerimiento de salud frente a las enfermedades y la ausencia estatal del sistema de salud.

Este fenómeno de colonización se articula con el período de la Violencia bipartidista - conservador/liberal- y luego con el del Frente Nacional, desde finales de los 50 hasta 1991. Con el conflicto armado de las guerras emprendidas por las guerrillas, en la década del 60, contra el gobierno, emergen las FARC y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) que se

²⁵³ Actividad de sanación en el ritual a la cual nos referiremos y describiremos en el aparte específico.

levantan en armas con el propósito de realizar una revolución de corte comunista y socialista, las cuales mantienen su lucha vigente en el siglo XXI.

Para estos grupos alzados en armas, las comunidades indígenas eran otra presencia externa en el territorio de combatientes, más o menos nómadas, pero que estaban en el territorio. Según relatos²⁵⁴, los comandantes solicitaban la presencia de los curanderos por asuntos relacionados con la salud de los guerrilleros. Incluso, a veces, si estos llegaban a saber de la celebración de un ritual, pedían permiso o exigían que se recibiera en el ritual de curación a uno o varios insurgentes que lo necesitaran. Esto produjo que el ejército nacional, los requiriera o persiguiera acusados de ser auxiliares de la guerrilla, cuando ellos, en su misión de curanderos no hacían otra cosa que ayudar al enfermo.

Luego, cuando el conflicto armado se agudiza con la presencia de fuerzas *paramilitares*, prohijadas por terratenientes y negociantes, desde finales del siglo XX y hasta el presente, se llegan a presentar casos similares en que estas personas participaron en los rituales por problemas de salud²⁵⁵.

A estos rituales propios llegan, de manera ocasional, visitantes colombianos o extranjeros con la ayuda de algún contacto, para buscar la medicina; o también se da el caso de los investigadores y académicos que arriban a territorios indígenas, con el objetivo de conocer el Remedio, su ritual y las costumbres en torno a él. Esta presencia foránea tiene una importancia para el análisis, en tanto con ella se comienza a dar el fenómeno del *servicio* de la etnomedicina del yagé, lo cual genera una transacción en dinero, fenómeno

²⁵⁴ Sobre la presencia de guerrilleros y luego paramilitares, el taita Pacho Piaguaje (Q.E.P.D), en una de nuestras charlas informales, fue la fuente principal de estos relatos. De joven había prestado servicio militar en la armada en Puerto Asís y Puerto Leguízamo.

²⁵⁵ Este puede ser un interesante tema de investigación, que se podría realizar con la participación de algunos taitas mayores, con miras a saber lo que pasó con estas gentes; puesto que, como en ese momento no era nuestro propósito central, no profundizamos, pero en estos estudios sobre el ritual del yagé, convendría hacer una investigación a nivel de maestría o doctorado para profundizar. Ahora en el proceso de negociación y posible postconflicto o sin éste, es una tarea de interés agenciarla. El trabajo de Michel Taussig referenciado da un excelente contexto y marco conceptual para profundizar el tema de la cura y el terror.

que se irá expandiendo progresivamente a los rituales *trans-urbano-rurales* y propiamente *neochamanísticos urbano-rurales*.

Como el ritual de la EMYA tiene para su realización una estructura de contenido y forma, entonces haremos una esquematización descriptiva para compararlo con los rituales que denominamos indígena *trans- urbano-rural* y propiamente neo-chamanístico *urbano-rural*. Aunque antes enriquezcamos un poco más la descripción.

Eliminado:

7.1.2. Rituales nativos o propios de taitas/curacas/chamanes

Hacen parte de la tradición este tipo de rituales. *Junta de tomadores* los llamaba el Taita Martín. Los taitas se reúnen en un lugar aislado o en una maloca; se sientan en bancas o asientos. Cada uno lleva su propio yagé y lo sirve en un calabazo pequeño, como un pocillo, y de manera individualizada lo comparte con los otros y así lo hacen los otros recíprocamente, repartiendo por turnos el que llevaron. En estas ocasiones, el taita/chamán no se coloca todo el ajuar chamánico, pero sí es necesario llevar la *waira sacha*, las bebidas de protección y fuerza como el *chonduro*, y algún que otro collar sonajero y amuletos. En una *Junta* se reúnen dos o varios taitas, pero, según la información obtenida, el máximo es de 5 o 6, y solo asisten los taitas que fueron invitados para dar a conocer y compartir su propio yagé.

El taita Martín nos relataba que este ritual, antes era muy frecuente y básicamente era como una condición previa para poder brindar o compartir el yagé más reciente. Esto funcionaba, de alguna forma, como una especie de prueba de uno y otro remedio, para que así los taitas pudieran evidenciar su potencia y capacidad²⁵⁶. Sería algo análogo a la “certificación de garantía” de un buen o mal remedio. El taita Martín, nos decía, en el 2004, que esta práctica se ha ido extinguiendo y solo ocasionalmente se hace este ritual por una invitación especial.

²⁵⁶ Es análogo a la tradición Camëntsa que se da en los carnavales y otras fiestas, incluidas las familiares, cuando se va a tomar chicha de maíz y a veces de chontaduro, fruto de la palma de chonta. La chicha es servida en grandes *totumadas* y cada persona que sirve toma y brinda, y luego la comparte con quienes están reunidos. Se trata de un consumo colectivo.

Pero también nos relataba que podían generarse conflictos y luchas por envidias, celos o malos entendidos. De un ritual de estos podían surgir confrontaciones y rivalidades o cooperación e integración, como ya lo mencionamos. Si son confrontaciones o rivalidades, fácilmente pueden desencadenarse guerras e incluso haber muertos en la lucha de poderes y conocimiento. En cambio, si emergen dinámicas de cooperación, se pueden definir alianzas matrimoniales, tomar decisiones para curar enfermos o saber de enfermedades y aprender de otras plantas. De igual forma, este tipo de situaciones favorables, pueden ser útiles para perfeccionar técnicas de cocinado del Remedio, aprender de cacerías según el tipo de animal, propiciar compadrazgos con y entre hijos aprendices de taitas y buscar un padrino o “padre espiritual”, con lo cual, el hijo mediador en la relación, en cierta forma, adquiere una seguridad y un reconocimiento con otros chamanes de mayor trayectoria.

7.1.3. Rituales indígenas trans-urbano-rurales

Estos rituales se realizan cuando el taita/chamán/curandero “viaja” al mundo urbano-rural, al cual asisten ciudadanos y tomadores de yagé de cualquier condición. Sutilmente introducimos el término chamán y modificamos el término de curaca pues tiene una connotación más ancestral por curandero, más generalizada para el mundo occidental.

Este tipo de rituales se comienzan a conocer cuando los llamados “indios sibundoyes” (PINZON, 2005), así se les identificaba por ser del Valle del Sibundoy, dado que no se conocía en el mundo urbano la distinción de sus culturas Inga y Camentsá, comienzan a llegar a las ferias y a los mercados de los pueblos. Principalmente eran médicos Ingas, quienes por su tradición histórica de comerciantes, como lo expusimos en capítulos precedentes, llegaban a ofrecer sus medicinas indígenas amazónicas. Los Camentsá, en cambio, son relativamente recientes viajeros, en comparación a los Inga, y su dinámica de movilidad, en buena parte estaría asociada inicialmente al manejo apropiado de la medicina del yagé. También los llamaban con ignorancia *brujos del Amazonas*, con toda la connotación negativa que ha tenido *el término brujo* por el legado medieval católico

cristiano. Incluso los mismos indígenas, señalan entre ellos el taita que es brujo, es decir, que trabaja *non santamente*.

Así fueron llegando a Manizales y al Eje Cafetero. Para esto tenían en cuenta los calendarios de fiestas, algunas religiosas y otras laicas o legas como las ferias, según épocas, meses y fechas precisas. Ellos también incorporaban a su lenguaje y prácticas, referencias católicas y como tal las presentaban, después de todo la religión es un lenguaje de identidades y comunicaciones, pero también de mimetización cultural. Algunos por su trabajo, amistad y simpatía adquirían algún tipo de reconocimiento, también de gratitud y después de varias visitas un renombre. No hay mayor gratitud que la de un enfermo y su familia cuando la medicina es eficaz. Cuando esto ocurre y según la gravedad que haya tenido el enfermo, en el acto de reciprocidad y gratitud, los taitas a veces son recompensados con dineros o regalos valiosos, según lo que ellos necesiten.

Con un renombre algunos ya se deciden a buscar un espacio y lo arriendan por algunos días o semanas en la ciudad o pueblo. A veces, en los hospedajes adonde llegaban, alquilaban un cuarto extra más íntimo para esto. Igualmente, aprendieron a usar algún tipo de propaganda impresa con su nombre o a través de la radio, anunciando la fecha en que llegarían y especificando la dirección.

Progresivamente y por lo que registramos en campo, cuando el yagé comienza a identificarse como *una medicina especial*, si bien no se especificaba su nombre, pero que daba resultados, comienzan a establecerse contactos entre personas, quienes por la eficacia y la experiencia, luego traían personas que buscaban esta opción alternativa. En este caso, la etnomedicina como medicina tradicional, se convierte para los ciudadanos en medicina alternativa, diferente. Es importante destacar el valor de la consulta y el remedio, puesto que siempre era accesible a las condiciones económicas de quienes los consultaban, pero también llama la atención el poder de convicción y la forma de trato

que tenía el indio. Él buscaba aliados entre sus pacientes -el amigo-, tanto en las ciudades como en los pueblos, quien finalmente se convertía en un *contacto* más o menos fijo.

7.1.4. Rituales neo-chamanísticos urbano-rurales

Con base en la información obtenida en campo, ya en los años 70 comienza en la región a identificarse el yagé como un *remedio especial*, dada la experiencia que tenía el consultante urbano o campesino de la región de estas medicinas indígenas; además de destacarse como una medicina que tenía y exigía un ritual con dimensiones sagradas y espirituales que requería de un especialista, de un médico indígena. Para los años 80, se puede rastrear una presencia muy esporádica, con escasas ceremonias y solo para algunos pocos pacientes y curiosos. Posteriormente, se irá haciendo más recurrente, en la medida en que surge el interés de algunos ciudadanos, provenientes de sectores populares, y por otro lado, jóvenes universitarios así como también otro tipo de personas, más cercanas a búsquedas espirituales y de conocimiento, pertenecientes a grupos hare-kishnas y de la gnosis.

En consecuencia, en la ciudad y los pueblos no faltaba la emblemática curiosidad por la los indios procedentes de la “selva”, de modo que las personas se acercaban intrigadas a sus puestos y compraban lo que les ofrecían como pomadas, jarabes y yerbas que sirvieran para lo que más aqueja en la ciudad, en la población popular y en el campo: los cólicos, los dolores musculares, los traumas y la necesidad de cicatrizaciones; y aún mucho más que lo anterior, lo esotérico, aquello que servía para la suerte, el dinero y por supuesto, las ausencias y conflictos del amor, sus desengaños y traiciones, las envidias y los celos. Así que, era obvio que el yagé y no otro remedio, le resultase atractivo a los campesinos que llegaban al mercado el fin de semana o los pobladores que visitaban las galerías o las ferias.

Parece natural, por tanto, que cuando un “paisa” o nativo de la región, ciudadano y/o de origen campesino, luego de haber tenido contacto directo con la medicina y tener una

experiencia diferente y no común de conocimiento o quizá una emergencia espiritual asociada a la curación de una enfermedad, se sintiera motivado a profundizar y, de alguna manera, decidiera imitar y seguir a los taitas como médicos indígenas, con el objetivo quizás también de ayudar a otras personas con la medicina. Para que existiese esta reapropiación urbano-rural de los rituales, fue necesario que los interesados tuvieran un tiempo más o menos largo, en el caso de los informantes registrados como neo-chamanes, cercano a los 20 años o más.

Estos son ahora los neo-chamanes quienes adaptan el *ritual nativo y el indígena trans-urbano-rural*, a una diferente modalidad que se caracteriza por ser orientados por ellos mismos, con una estructura más flexible, mayor diversidad sincrética en el canto y, el rezo; una interpretación y uso de instrumentos musicales muy variada. Se evidencia con claridad la influencia de filosofías y prácticas espirituales orientales; lo que, de una u otra forma, conduce a que el ritual se dirija por la intencionalidad del neo-chamán y no de la demanda curiosa o buscada, así que aquella prioritariamente es espiritual, encaminada hacia la salud y el conocimiento.

Lo que caracteriza a estos individuos, que definimos como neo-chamanes urbanos, es que en todos ha existido en algún momento de sus vidas, especialmente en su juventud, la necesidad de conocimiento que los ha llevado a una búsqueda espiritual. Esto tiene, en parte, un origen cristiano y católico propio del entorno cultural de la región, como se evidenció en sus relatos. Pero la necesidad de profundizar en el conocimiento, propició el contacto con diferentes movimientos como la misteriosa y esotérica gnosis, la cual ofrece conferencias y promueve el estudio de libros como los de Samael Aun Weor; de igual forma, muchos de los neo-chamanes afirmaron haber recibido también influencia de filosofías orientales como el budismo, el sufismo y el hinduismo, e incluso del llamado Cuarto Camino de George Gurdjieff y Piotr D. Ouspenski; y en algunos casos, de prácticas religiosas hindúes como hare krishna, la meditación zen y más recientemente el yoga.

Otra generalidad, por así decirlo, en los neo-chamanes informantes, fue que en algún momento tomaron la decisión de ir a la selva para contactar y convivir por temporadas cortas o más o menos largas -entre uno y dos meses o dos y hasta seis meses o más-, con taitas, luego haber establecido con ellos un vínculo humano de amistad e interés, como para solicitarles que les enseñaran de la medicina. Desde el cultivo en la selva, la preparación y luego la exploración progresiva, para atreverse a brindar y compartir el Remedio en una ceremonia. En algunos casos, han estado en tales temporadas trabajando en las fincas de los taitas, ayudando en trabajos materiales con los cultivos y asistiendo a ceremonias para tomar yagé con el taita varias veces, según nos lo han relatado. También compartiendo enseñanzas sobre cultivos. Y en reciprocidad, han invitado al taita que les recibió en su territorio a la ciudad, e igualmente les han colaborado y acompañando en ceremonias o rituales del tipo *trans-urbano-rurales* que hemos descrito.

Como lo mencionábamos en el capítulo anterior, en las cercanías de Manizales ha comenzado el proceso de siembra y cultivo, al igual que la preparación de la medicina; para ello se han realizado algunos rituales de una manera digamos que reapropiada, desde la siembra de las plantas del remedio, hasta su cosecha, preparación y ceremonia realizada por el neo-chamán nativo. En este proceso y desde el 2009 participamos en seis ceremonias, tres de las cuales se realizaron en contexto cerrado y académico. En el último año, uno de los neo-chamanes ha llevado el remedio al Bajo Putumayo y según su relato, lo ha compartido y brindado con indígenas Inga en Mocoa, quienes han resaltado la calidad del remedio cocinado, al que ya podría denominarse *yagé caldense*.

7.1.5. Esquema comparativo y organizativo interétnico del desarrollo de los rituales

A continuación presentamos la forma en que se desarrolla el ritual y su ceremonia, según los tres tipos que hemos caracterizado.

Cuadro 5

ESQUEMA COMPARATIVO DE COMPONENTES PARA UN RITUAL

Componente	Nativo u original	Indígena Trans-urbano-rural	Neo-chamanístico urbano-rural
Remedio	Bajo Putumayo. Plantas sembradas y cosechadas en el lugar. Alto Putumayo. Se lo trae preparado o las plantas del Bajo Putumayo. A veces lo preparan cocinado en el lugar.	Plantas sembradas y cosechadas, provenientes de la selva o territorios indígenas.	Experiencia reciente. Siembra y cosecha de plantas en el lugar o provenientes de la selva o territorio indígena.
Líder e idioma que usa saludos, rezo y canto	Taita/Curaca/Chaman Bajo Putumayo: pueblos Siona, Kofán, Inga y Huitoto Alto Putumayo: pueblos Camentsá e Inga. Saluda, reza y canta en su lengua	Taita/Chamán/Curandero Saluda, reza y canta en su lengua y también en castellano	Neo-chamán/líder espiritual/curandero Saluda reza y canta en castellano y, a veces canta mantras orientales
Convocatoria y llamados	Taita/curaca/chamán Verbal. Se indica cuándo. Especial a quienes van a atender por enfermedad. Si son visitantes dan indicaciones previas.	Taita /chamán/curandero y especialmente su aprendiz o grupo de apoyo. Pueden ser neo-chamanes. Es abierta al público. Medios de comunicación, redes sociales. Usa diseños artísticos especiales con información básica: nombre y figura del taita, describen qué es el remedio y su tradición, hacen recomendaciones sobre dietas y elementos para llevar a la ceremonia, indica valor de la contribución y colocan datos de contactos, nombres, teléfonos y correos. Teléfono y mensajería. No solamente del lugar sino de otras ciudades, sin importar la distancia. Tiene acceso a bases de datos.	Neo-chamán/espiritual/curandero y grupo de apoyo. Verbal y directamente. Información sobre la actividad y el lugar, el día.
Tiempos y épocas	Según tradición ancestral y asociada a fiestas religiosas: semana santa, Navidad. Celebraciones especiales del pueblo.	Rituales en tiempo libre. Se tiene en cuenta calendarios festivos y fines de semana. Ferias de pueblos y ciudades. Día de la madre, del padre,	Rituales en tiempo libre. Se tiene en cuenta calendarios festivos y fines de semana. Celebraciones de la Pacha Mama, Inti Raimy. Día de la Tierra, del Agua, del Medio Ambiente
Lugar de la ceremonia	Bajo Putumayo. Maloca del yagé y ocasionalmente casa del taita. Alto Putumayo. Casas de los taitas	Fincas privadas o lugares de recreación cercanos a las ciudades y centros poblados. Casas urbanas.	Fincas privadas. Fincas con malocas recientes construidas para ceremonia de yagé. Montañas y valles o terrenos de haciendas cercanas a caminos.
El fuego, la hoguera Ubicación Madera Manejo Tiempo	Fuera de la maloca o de la casa del taita. Ocasionalmente adentro. Madera cortada con anticipación y apropiada para la ceremonia. Hay una persona encargada de alimentar y ayudas voluntarias. Durante la ceremonia	Afuera o adentro según condiciones. Madera conseguida según disponibilidad pragmática; a veces desechos de construcción e industriales. Generalmente varios voluntarios encargados. A veces toda la ceremonia y eventualmente sino es posible no hay fuego	Afuera o dentro según condiciones. Madera conseguida según disponibilidad o cortada especialmente para una ceremonia especial; a veces desechos de construcción e industriales
Participantes Líder ceremonia, ayudantes, aprendices y participantes	Taitas y curacas e indígenas de la comunidad o cultura, ocasionalmente indígenas de otras culturas, colonos o visitantes nacionales o extranjeros.	Taitas, chamanes ciudadanos y campesinos. Ocasionalmente indígenas inmigrantes residentes en ciudades y visitantes nacionales o extranjeros.	Neo-chamanes y curanderos urbanos, ciudadanos, especialmente grupo universitarios, profesionales, comerciantes. Amas de casa. Esporádicamente campesinos e indígenas inmigrantes residentes en ciudades y visitantes nacionales o extranjeros.
La mesa chamánica y/o altar: espacio y colocación, el remedio, envases, colocación y medios, otras medicinas, imágenes, iluminación, instrumentos	Bajo Putumayo. El altar está en un rincón de la maloca o se coloca en la vivienda del taita. El Remedio está en un recipiente u olla generalmente de cerámica, aluminio o plástico en la mesa, con jarras, vasos o pocillos de similares materiales o calabazo con agua y vasos. Los vasos para brindar el Remedio pueden ser de calabazo o cerámica decorados. A veces se coloca la mesa chamánica según la	Mesa chamánica armada y organizada según condiciones de espacio y la ocasión. El Remedio traído por el taita está envasado generalmente en un botellón plástico y ocasionalmente en una olla de barro o aluminio colocados en la mesa, con jarras, vasos o pocillos de similares materiales o calabazo con agua y vasos. Los vasos para brindar el Remedio pueden ser de calabazo o	Altar fijo y mesa chamánica armada y organizada según condiciones de espacio y la ocasión. El Remedio puede haber sido preparado por el neochamán/líder espiritual/curandero está envasado generalmente en un botellón plástico y ocasionalmente en una olla de barro o aluminio colocados en la mesa, con jarras, vasos o pocillos de similares materiales o

musicales, equipos y sonido	<p>ocasión. Imágenes de vírgenes, santos y cristos católicos. Tiene uno o pocos velos o velones.</p> <p>Colocan instrumentos waira sacha, armónica, sonajeros y guitarra. Grabadoras y música andina, chamánica y del yagé.</p> <p>Alto Putumayo. Mesa chamánica colocada en el área social de la casa del Taita, construida o dejada para tal fin. Colocan el yagé en recipiente u olla generalmente de cerámica, aluminio o plástico en la mesa, con jarras, vasos o pocillos de similares materiales con agua y vasos. Los vasos para brindar el Remedio pueden ser en calabazo o cerámica decorados. A veces colocan botellas de licor especialmente aguardientes artesanales o industriales según la disponibilidad. Aguas aromáticas. Maderas y resinas para el sahumero. Perfumes y agua florida con yerbas. Minerales especialmente rocas de cuarzos. Imágenes religiosas vírgenes, santos, cristos, Puede haber bastante iluminación con velones y velas. Instrumentos waira sacha, armónica, sonajeros. Guitarras. Equipos de sonido y música andina, chamánica y del yagé</p>	<p>cerámica decorados. Se emplean imágenes de vírgenes, santos y cristos católicos. Puede haber pocos o muchos velones y velas. Colocan instrumentos waira sacha, armónica y sonajeros. Eventualmente los participantes traen diferentes instrumentos musicales como tambores, guitarras, flautas.</p>	<p>calabazo con agua y vasos. Los vasos para brindar el Remedio pueden ser de calabazo o cerámica decorados. Se colocan imágenes de vírgenes, santos y cristos católicos.</p>
-----------------------------	---	--	---

Cuadro 6

ESQUEMA COMPARATIVO EN 12 PASOS Y MOMENTOS DE LOS RITUALES

Momentos o pasos del ritual	Nativo u original	Indígena Trans-urbano-rural	Neo-chamanístico Urbano-rural
1.Momento de inicio	Según la tradición y modalidad, de día en horas de la mañana o cerca de la media noche.	Generalmente de noche. Entre las 9:00 y las 10:00 y a veces cerca de la media noche.	Generalmente de noche, según el acuerdo y conveniencia o el propósito. A veces de día.
2.Acomodamiento en el lugar y espera	<p>Bajo Putumayo: en la maloca del yagé. Colocan hamacas en espacios distintos hombre y mujeres. Se reúnen en corrillos diversos, dos, tres o más personas. Llevan lo usual de sus vestimentas, cusmas los hombre o ponchos. Con excepción de caso especial para curación que lleva lo requerido por el taita. Corona, collares, manillas.</p> <p>Alto Putumayo: en la sala o área social de la casa del taita los asistentes se acomodan en sillas disponibles, bancos o espacios en el suelo. Los indígenas de la comunidad llevan lo usual: ponchos encima de sus vestidos. Se reúnen por corrillos de 2 o más personas. Cuando hay colonos o visitantes estos llevan elementos para pasar la noche y buscan un espacio para colocar hamacas según espacios asignados, colchonetas, aislantes, cobijas y el equipo que llevan para pasar la noche. Mientras inicia, los asistentes conversan, fuman cigarrillo, se saludan, ríen, hacen</p>	<p>En los espacios adecuados en las fincas o espacios recreativos. En la ciudad, en los espacios sociales, salas, patios, terrazas de las casas y apartamentos urbanos.</p> <p>Los asistentes se reúnen, observan el espacio. Intercambian saludos. Los conocidos se saludan con más expresividad e igual son habituados. Comentan de tomas. Se transmiten experiencias y conocimientos. Situaciones agradables como conflictivas. Si hay mesa chamánica o altar, según gustos se colocan en un espacio más o menos cercano. A veces los asistentes del taita/chamán/curandero tienen ya todo el espacio definido e indican como acomodarse.</p> <p>Es un tiempo de conversación, pero en baja voz, a veces casi en secreto. Las personas asistentes finalmente se ubican (territorializando, apropiándose de su propio espacio para el ritual) en los lugares que escogieron al llegar, unos se recuestan,</p>	<p>En la maloca o lugar dispuesto para la ceremonia.</p> <p>Ceremonias privadas. Espacios adecuados como fincas, casas y apartamentos urbanos en espacio social, patio o terraza. Las personas asistentes se ubican en los lugares que escogieron al llegar, unos se recuestan otros se sientan y otros buscan un lugar aislado que permita el espacio. Generalmente es todo el grupo el que interactúa incluido el neo-chamán pero a veces se conforman corrillos, pues los grupos en estos rituales son pequeños y varían de 5 a 15 personas. En el salón social o espacio común en la casa, apartamento urbano. O finca veredal contratado mediante pago en dinero para la ocasión. Otros buscan el fuego de la hoguera y allí van a permanecer recurrentemente.</p>

	<p>comentarios diversos. Los visitantes, según si está con alguien de la comunidad, entonces el indígena que está con él lo presenta a los otros. Si son varios, es normal que se junten aparte pero el taita está pendiente y uno de sus asistentes le ayuda.</p> <p>Alto Putumayo. En el salón social o espacio en la casa del taita las personas asistentes se ubican en sus lugares, acostados o sentados. El taita se sienta a la mesa chamánica. Sus más cercanos familiares y asistentes, le acompañan. Fuman.</p>	<p>otros se sientan y otros buscan un lugar aislado que permita alguna "privacidad". Otros buscan el fuego de la hoguera. El taita se ubica en la mesa chamánica, sentado junto con sus asistentes o neo-chamanes. Fuman cigarrillos, calillas y ocasionalmente tabaco.</p>	
<p>3. Presentación y representación del taita/chamán/curaca/curandero/neo-chamán/líder espiritual</p>	<p>Bajo Putumayo el taita saluda y con atención mira e identifica a cada asistente, está generalmente de pie y luego se sienta en su hamaca o silla cerca del altar sincrético de figuras religiosas católicas. Sus asistentes están a su alrededor. Los participantes se acomodan cerca, de pie y luego en sus hamacas. La esposa e hijos del taita le acompañan y luego van a sus hamacas. Mujeres y hombres en espacios separados en la maloca así sean visitantes. La esposa o hijas organizan el espacio femenino.</p> <p>Alto Putumayo, el taita saluda e identifica a los asistentes y se ubica sentado en la mesa chamánica solo o con aprendices. A veces da espacio a un invitado especial. Los participantes se acomodan según tradición y cercanía afectiva. Los visitantes tienen prelación y se les indica su lugar, generalmente cerca del taita.</p>	<p>El taita saluda y pone atención a los asistentes y observa del tamaño del grupo. Este puede ser desde tres hasta más de 100 personas. El taita no sabe cuántas personas y menos quienes son los asistentes. Puede haber muchos desconocidos. Luego se ubica sentado junto a sus ayudantes en la mesa chamánica o en el altar que sus ayudantes o los dueños de casa hayan organizado para la ceremonia. Los participantes se acomodan más o menos libremente y colocan sus colchonetas, hamacas y generalmente mochilas y bolsos en el lugar en que van a pasar la noche. Es más usual los sacos de dormir y mantas. También pueden llevar carpas, cuando está el lugar disponible para ello.</p>	<p>El neo-chamán saluda y se ubica con sus ayudantes y asistentes en el lugar de la ceremonia. Es usual que el neo-chamán conozca y sepa quiénes van a asistir. Generalmente de pie. Los participantes se acomodan más o menos libremente y colocan sus colchonetas, hamacas y generalmente mochilas y bolsos en el lugar en que van a pasar la noche. Es más usual los sacos de dormir y mantas que hamacas. También pueden llevar carpas y las arman cuando hay espacio en el lugar.</p>
<p>4. Momento de Invitación preparación y propósito. Palabras del taita y participantes con el Remedio.</p>	<p>El taita/curaca/chamán Sentado en una banca o de pie saluda y explica en su lengua por qué y para qué de la ceremonia. Habla del Remedio, mitos y poderes. Habla personalmente y de manera e individualizada a los asistentes y en especial a quienes van por primera vez o por una situación precisa. Informa a todos si es del caso, cuando la ceremonia es para curar a alguien presente. A los visitantes les habla en castellano.</p>	<p>El taita/chamán/curandero Sentado en una banca o de pie saluda a veces en su lengua y luego da las explicaciones en castellano del por qué y para qué de la ceremonia. Habla del Remedio, mitos y poderes. Hace énfasis que la ceremonia es para la salud y ser mejor como persona. Generalmente pregunta quiénes van por primera vez para identificarlos y también recuerda a las mujeres que tienen "luna" abstenerse de participar.</p>	<p>Neo-chamán/Líder espiritual/Curandero. Generalmente de pie. Saluda y agradece a los asistentes su participación. Invoca al sagrado elemental y agradece a los taitas y mayores. También a las fuerzas cósmicas y diversos dioses y gran madre universal. Hace énfasis en el conocimiento y espiritualidad. Es común que conozca o sepa con anterioridad, quiénes son los asistentes.</p>
<p>5. El conjuro o bendición del Remedio. Rezos y cantos</p>	<p>Taita/Curaca/Chamán. Alto y bajo Putumayo es análogo y se orienta por cada tradición cultural. Agita con fuerza la <i>waira sachá</i> en una u otra mano con el brazo levantado y simultáneamente canta y hace sus rezos en su lengua vernácula frente al remedio. Lleva ritmo y fuerza con el pie, golpeando el suelo. Prende y fuma tabaco y/o cigarrillos y sopla el remedio. Con la mano alterna va tocando la armónica, maraca o collares sonajeros.</p>	<p>Taita/Chamán/Curandero Agita con fuerza la <i>waira sachá</i> en una u otra mano con el brazo levantado y simultáneamente canta y hace sus rezos en su lengua y en castellano frente al remedio. Lleva ritmo y fuerza con el pie, algunos golpean el suelo. Algunas veces prende y fuma cigarrillo y/o tabaco y sopla el remedio. Con la mano alterna va tocando la armónica o los sonajeros de los collares.</p>	<p>Neo-chamán/Líder espiritual/Curandero Si tiene <i>waira</i> la agita con fuerza en una u otra mano con el brazo levantado y simultáneamente canta y hace sus rezos en castellano o palabras o mantras hindúes. A veces según el neo-chamán fuma tabaco y sopla el remedio. Con la mano alterna toca la armónica, la maraca o los sonajeros. Puede usar otros instrumentos como armonio. Es reiterativa la voz: sagrado, asociada al elemental: yagé, bendito.</p>
<p>6. Servida y repartición del</p>	<p>Taita/Curaca/Chamán. Bajo Putumayo. Sirve en recipiente que</p>	<p>Taita/Chamán/Curandero. Sirve en recipiente que escoge por tamaño</p>	<p>Neo-chamán/Líder espiritual/Curandero. Sirve en recipiente que se ha escogido</p>

<p>Remedio</p>	<p>escoge por tamaño (pocillo o vaso). Cada vez que sirve reza y sopla después de servido, hace un trazo con la mano para bendecir. Primero toma el taita y luego reparte a los asistentes y según su tradición y conocimiento de manera diferenciada en cantidad, según el tipo de yagé, si es fresco o cocinado, primera vez, sexo, edad, trayectoria, curación. Primero a hombres y luego a mujeres que se colocan en fila. Este orden se establece respecto a las personas, por tradición, cercanía familiar, edad, responsabilidad, si es visitante. Pero en primer lugar se reparte a quien se considere de mayor prioridad en la ocasión.</p> <p>Alto Putumayo. Similar pero el orden de reparto puede variar por sexo y en la fila según decisión del taita.</p> <p>Durante la ceremonia el Taita reparte varias veces según la intención del ritual, de las condiciones y necesidades de las personas y a veces puede exigirlo. Es común que una persona tome tres y más veces.</p>	<p>(pocillo o vaso). No siempre reza, sopla y bendice cada vez que sirve y tampoco toma de primero. Lo puede hacer después de todos. Reparte a su criterio según el tipo de yagé que casi siempre es cocinado, para la cantidad, tiene en cuenta si es primera vez, sexo, edad y curación. No hay orden por sexo. Puede alternar o no el orden en la fila. Pero tiene criterios respecto a las personas, por amistad, cercanía, si es indígena, edad, responsabilidad y al primero que reparte, lo hace libremente según la ocasión.</p> <p>Durante la ceremonia es libre la decisión de tomar más, mientras haya remedio y se le solicite autorización al taita. Este tiene la libertad de aceptar o no el pedido.</p>	<p>para la ocasión (pocillo o vaso). Siempre reza, sopla y bendice, cada vez que sirve y nombra la persona por su nombre o apodo. Se sirve y toma en cualquier orden. Reparte según su criterio pero también el pedido que hagan. Según el tipo y preparación de yagé define la cantidad según la intención de la ceremonia, tiene en cuenta si es primera vez, sexo, edad y curación. No hay orden por sexo. Puede alternar o no el orden en la fila. Al primero que reparte, lo hace libremente según la ocasión.</p> <p>Durante la ceremonia las personas tienen libertad de tomar varias veces, mientras haya remedio. En general no hay restricción y es responsabilidad de cada uno, pero el neo-chamán en toda ocasión sirve.</p>
<p>7. Primer momento de introspección. La borrachera o la chuma y la pinta. El caos. El ambiente de sonidos, silencio y reacomodamientos. Generalmente es alrededor de una hora o a veces menos, un poco más según el efecto del remedio en la persona.</p>	<p>Predomina el silencio humano por un tiempo. No se habla. Solo el sonido "musical" de insectos, aves nocturnas y otros animales y esporádicamente de mascotas y animales domésticos como perros, ganado vacuno, entre otros. Igual el fuego, el quiebre de madera y colocación de palos que han sido cortados y preparados para la ocasión, ambienta la ceremonia.</p> <p>Además de la iluminación de la hoguera, puede haber luz eléctrica. Se escuchan motores de vehículos más o menos fuertes. Esporádicamente hay luces de linternas de quienes se desplazan.</p> <p>Hay un momento en que el taita o los taitas, en especial entre los Kofán que son varios, comienzan a cantar en su lengua, tocar y dar ritmo con la waira sacha y a veces con la armónica. Este instrumento se usa más en el Alto Putumayo. Comienza su danza. Momento que usualmente coincide con el inicio de la pinta y el efecto del Remedio con sonidos como el "cucarrón" o vibración en el oído, bostezos, náusea y salivación, borrachera, visión con percepción ampliada (la pinta) y colores, luces, formas e imágenes interactivas. Y junto a los cantos del taita y sus toques rítmicos, comienzan a escucharse los sonidos de los vómitos humanos y los movimiento, a veces muy rápidos, de cuerpos y piernas, por parte de los asistentes en busca de la salida de la maloca o de la casa para retirarse a los lugares circundantes de la maloca, caso Bajo Putumayo y en el Alto es usual que haya sanitarios o letrinas para excretar y zonas de cultivo o jardines para vomitar.</p>	<p>Predomina el silencio humano por un tiempo que puede durar hasta una hora, más o menos</p> <p>Urbano. Con el taita y ayudantes colocan música andina indígenas, de yagé, espiritual de meditación, instrumental, entre otra. No es extraño, según el lugar, que lleguen sonidos musicales de tipo popular (rancheras, baladas) de motores de vehículos (motos, automóviles o camiones) voces o gritos de vecinos. También se "escucha" el crepitar de la hoguera.</p> <p>Rural. Similar a lo anterior pero en menor magnitud o incluso en ocasiones ausencia de estos y pueden predominar sonidos de insectos, aves nocturnas, animales domésticos, cantos de gallo, y otros animales especialmente mascotas y domésticos como perros, ganado vacuno, domina el ambiente. Igual el fuego, el quiebre de madera y colocación en el fuego, es muy frecuente el uso de la guadua. Además de la iluminación de la hoguera, hay bombillos cercanos prendidos por el servicio de energía eléctrica. Esporádicamente hay luces de linternas de quienes se desplazan. Hay un momento cuando el Taita comienza a cantar en castellano principalmente y tocar la armónica y la waira sacha y es usual que coincida con el inicio de la pinta y el efecto del Remedio. Y junto a los cantos del taita y sus toques, y comienza a escucharse los sonidos del vómito y movimientos de piernas y cuerpos, pasos rápidos de los asistentes para salir de la maloca o de la casa y retirarse al lugar en donde previamente se ha indicado que son los espacios para vomitar individualmente (jardines, azoteas, terrazas) o colectivamente</p>	<p>Similar el momento de silencio humano y sonidos ambientales, en especial con los contextos urbanos y rural y con matices particulares según los lugares y condiciones. Es mayor énfasis en la intención colectiva que orienta el neo-chamán hacia la introspección, la cual se expresa en el trabajo más integrado del grupo. El canto es en castellano con ikaros propiamente yageceros y combinados con mantras hindúes, hare krishnas y usando otros instrumentos como la guitarra, las flautas, los tambores. Hay mayor variabilidad en el estilo del ritual de cada neo-chamán, líder espiritual y curandero. Cuando el ritual es de curandería el trabajo colectivo igualmente se expresa en el acompañamiento al neo-chamán curandero. La danza y/o la expresión artística y musical es más colectiva y grupal, cuando ha sido esta la intención de conocimiento en cualquier dimensión, espiritual. Dado el trabajo colectivo hay mayor comunicabilidad y de compartir sobre la experiencia individual y colectiva entre los participantes</p>

		en platonos plásticos o ir a los sanitarios o letrinas para las excreciones.	
<p>8. Estado Modificado de conciencia. Éxtasis y visión²⁵⁷ Momento estrictamente individual. La pinta son los fosfenos y la visión son las imágenes con formas oníricas, representaciones de personas, situaciones, acciones conocidas con referencia biográfica o completamente desconocidas y emergentes. Las pintas, pero especialmente las visiones generan estados emocionales y de ánimo que pueden llegar a ser más o menos intensos, de alegría, sorpresa, llanto, tristeza, dolor, rabia, celos.</p>	<p>El remedio tiene su mayor efecto y potencia suscitando el EMC. Los indígenas hacen su viaje y "miran" otros mundos conocidos o desconocidos. Se contactan con los espíritus. Generalmente permanecen quietos pero también hablan en voz alta. Se mueven. Salen o entran. El Taita canta, silba, baila y lleva con ritmo la ceremonia, la cual van expresando y manifestando en cada individuo el o los mitos del yagé. Ventea y cura. Saca espíritus malos o bichos. Es el "viaje" bajo el EMC. Entre los indios, es el momento de mirar otros mundos, de contactar con sus muertos, de recibir enseñanzas y de aprender, es momento de luchas y confrontaciones en su contexto cultural. Resuelven situaciones. El taita es el guía y es el momento en el cual este adquiere su mayor poder y según el mito se transforma en un animal de poder como el tigre, puede volar, ir y venir a diferentes lugares o mundos.</p>	<p>El remedio tiene su mayor efecto y potencia al provocar el EMC. Los asistentes a veces se quedan quietos en su lugar o también salen. El Taita está muy atento y con sus asistentes está pendiente de todos. De cómo se comportan y especialmente cuidan de que no se vayan a hacer daño al caerse. Es el momento subjetivo en que se potencia la vivencia emocional de la dinámica interétnica en profundidad espiritual y psíquicamente, al sentirse bajo el cuidado de un taita indígena. Puede suscitarse la emergencia espiritual de re-significación de sentido de la existencia, desde la individualidad. Para el asistente no indígena, profundamente egoico, propio del mundo cultural occidental, es un momento difícil que le cuestiona su orden existente. Generalmente pide ayuda, si el trance es muy fuerte. El taita/chamán a veces canta y otras no, según el grupo y la situación que perciba. Con la waira ventea a la persona que necesita ayuda o están "poseos" y también los sopla. Es el momento en que el taita tiene visión, es decir que mira más "allá" o "acá" en profundidad. Puede ver enfermedades o situaciones y percibe en las personas por sus rasgos, miradas, movimientos, qué es lo que está vivenciando, sufriendo, deseando, necesitando y está solícito a ayudarlo. A veces chupa a las personas y escupe. Usa líquidos preparados para expulsar.</p>	<p>El remedio tiene su mayor efecto y potencia al provocar el EMC. Los asistentes, según la pauta de la ceremonia se ubican en sus lugares. Generalmente el punto de encuentro es la hoguera. A veces se quedan quietos en su lugar, sentados, recostados o acostados. Algunas veces se juntan dos o tres asistentes para dialogar. Algunos meditan con la técnica Zen. Otros tocar un instrumento. Puede suscitarse la danza individual o colectiva y acompañarse con un instrumento emergiendo un espacio creativo y recreativo. El neo-chamán y quien le asiste o según lo acordado en el colectivo, se cuidan unos a otros. De cómo se comportan y especialmente cuidan de que no se vayan a hacer algún daño. Es el momento subjetivo en que se potencia la vivencia emocional y al ir en un camino reafirma las enseñanzas del yagé, el elemental sagrado. Pueden suscitarse emergencias espirituales y de re-significación de sentido de la existencia, desde la individualidad. Para quien asiste, es un momento que busca para verse y preguntarse y dialogar con sus entornos vitales, cuestionarse su orden existente. Replantear como puede superar dificultades con su entorno para vivir mejor. El neo-chamán /líder espiritual a veces canta y otras se ayuda con música que tiene preparada para el momento para integrar el grupo en la conexión que se pretende.</p>
<p>9. Compartir, historias, leyendas, cantos y danza. Las enseñanzas alrededor del fuego. El taita, chamán y participantes entran en diálogo</p>	<p>El taita/curaca/chamán habla en su lengua fuerte y recrea la maloca con historias del yagé, de sus experiencias, de sus viajes, de las veces que se ha enfrentado a espíritus. Usa onomatopeyas e imita animales. Se mueve como animal. Hace ruidos. También canta. Los asistentes se ríen y hacen voces de exclamación en grupo. Los asistentes invitados escuchan y también se ríen. Es un momento de sociabilidad e integración.</p>	<p>El taita/chamán/curandero/ habla en castellano y a veces usa pocas palabras en su lengua nativa, recrea el ritual con historias del yagé, comparte con sus asistentes en la mesa chamánica de sus experiencias, de sus viajes a otras ciudades, de las enfermedades que ha curado. Enseña de medicinas y de plantas. Sus aplicaciones. Comparte cosmovisiones y tradiciones de sus pueblos. Hay quienes tocan instrumentos, especialmente la armónica y recrean melodías. Algunos cantan. Los asistentes escuchan y se acercan a conversar en voz baja y comparten con el taita/chamán lo que han vivido en la experiencia. Los asistentes escuchan y a veces hay risas. Es un momento de sociabilidad e integración. Se comparten tabacos y cigarrillos. Cuando disponen</p>	<p>El neo-chamán/líder espiritual/curandero recrea el ritual con historias del yagé que ha vivido con los taitas y los indios, También canta. Los asistentes invitados están atentos y comparten. Es común que saquen instrumentos musicales y comparten creativamente ritmos que van emergiendo. Los asistentes cuentan de su camino y experiencias. Es un momento de compartir la vida, en especial cómo se vive en la sociedad actual, de los caminos, pensamientos y enseñanzas.</p>

²⁵⁷ Nota: para cada participante en el ritual, este estado puede prolongarse o reducirse según el efecto que tenga el remedio y la disposición de tomar dos o más veces. Dos y tres es normal cuando en la primera no tiene efecto. En mi caso he visto tres casos de asistentes a rituales vernáculos que han tomado 10 y hasta 12 veces, prolongando el EMC y trance hasta el siguiente día. Pero es excepcional.

		comparten <i>fosca</i> y <i>ambil</i> o algún trago preparado.	
10. Limpieza. Se hace con el venteo de la waira sachá, rezando, cantando chupando, y soplando a cada asistente. Se hace al amanecer, es un momento de relajamiento del taita y ayudantes. Es un trabajo que puede ser voluntario para quienes quieran y también según el taita y ceremonia es colectiva, en este caso, es obligado para todos los asistentes.	Esta actividad puede demorar una a dos horas, según el tipo de limpieza y cantidad de personas que lo requieran. Colocan en el centro de la maloca o en algún lado de la misma buscando un espacio apropiado, maderos o bancas en las cuales se sientan hombres o mujeres, según el turno. Es prioritario el enfermo. Es común que los hombres se quiten las camisas y demás prendas. Para las mujeres igual, pero generalmente les dejan los sostenes. En el Bajo Putumayo, la limpieza se hace colectiva y en el alto Putumayo lo usual es individual. Para esto el taita se apoya en sus asistentes y ayudantes y van pasando uno a uno por cada asistente. El taita para chupar y soplar se hecha en la boca perfume como agua de florida y/o tragos, a veces con licor y siempre con plantas, líquido que luego expulsa, tras cada chupada que hace en la parte del cuerpo en que considera hay una enfermedad o un bicho o algo negativo. . Usual es que usen pringamoza para completar la limpieza.	Generalmente no demora más de una hora. Colocan al lado de la mesa chamánica o fuera del recinto, según condiciones, unas sillas en las cuales se van acomodando a los asistentes según orden acordado o previo. Es voluntario pero es usual que casi todos acepten la invitación. Según el taita/chamán y el grupo deciden el orden. Es frecuente que a los hombres les hagan quitar sus camisas y demás prendas. Para las mujeres igual, pero generalmente les dejan los sostenes. El taita se apoya en sus ayudantes, algunos de los cuales son sus aprendices y van pasando uno a uno por cada asistente. El taita se hecha en la boca perfumes como agua de florida y/o tragos, a veces con licor y siempre con plantas para chupar y soplar. Usualmente chupa en primer lugar la cabeza y luego por partes de la espalda o el pecho y luego va expulsando con un soplo fuerte. Ocasionalmente y si se ha planeado usan pringamoza.	No siempre se hace. Es individualizada. Generalmente no demora más de una hora. Colocan dentro o fuera del recinto, según condiciones, una silla en la cual se sienta al asistente que haya convenido previamente la limpia con el neo-chamán. El neo-chamán/líder espiritual/curandero a veces se apoya en alguno de los asistentes o de quienes tienen experiencia. Lo hace según pautas aprendidas de los taitas. Usa perfumes como agua florida y/o tragos, a veces con licor y siempre con plantas para chupar y soplar. Usualmente chupa en primer lugar la cabeza y luego por partes de la espalda o el pecho y luego va expulsando con un soplo fuerte. Ocasionalmente usan pringamoza. Según la disponibilidad.
11. Descanso final y de reposo.	El taita/curaca/chamán y los asistentes y participantes se sientan o se ubican en el lugar que desean. Es usual fumar cigarros o tabacos y conversar. Otros buscan su lugar en la hamaca o en la maloca o en la sala. También fuera de la casa, en el patio del taita. Cada quien recoge sus cosas, baja las hamacas o reúne lo que lleva. Se comparten otras bebidas o agua.	El taita/chamán/curandero, asistentes y participantes se sientan o se ubican en el lugar que desean. Es usual fumar cigarros o tabacos y conversar. Se comparten alimentos que han traído. Cuando hay posibilidad se prepara y toma café, el cual se introduce como parte del ritual, dada la costumbre y valoración para coger ánimos para el día. A veces no falta un trago de licor. Otros buscan su lugar en donde descansaron en la noche. Cada quien recoge sus cosas personales.	El neo-chamán/líder espiritual/curandero y asistentes y participantes, buscan la hoguera y se sientan o se ubican en el lugar que desean. Es usual fumar cigarros o tabacos y conversar. Comparten fosca y a veces ambil, si hay disponible. Preparan café y/o té de coca. Cada quien recoge sus cosas, baja las hamacas y reúne lo que ha llevado.
12. Despedida y partida. Desayuno para los que se quedan o se invitan.	La partida es temprana. A veces se van en la madrugada cuando termina lo fuerte del ritual o desde las 5:00 o 6:00 de la mañana cuando está amaneciendo. Se diluye el grupo y cada quien coge su camino. Hay miradas, risas, intercambios. En el Bajo Putumayo la gente se va a pie para sus casas en la verdea o chagra. En el alto Putumayo, se van algunos en moto, en carro o a pie, según la disponibilidad. Puede ocurrir que se prepare un desayuno, no en la maloca, sino en casa del Taita, el cual se caracteriza por ser abundante y según ocasión de importancia prepararán gran cantidad y diversidad de comida como sancochos, carnes, aves, huevos, arroz, en especial con algunos de los asistentes y visitantes especiales.	Este momento ocurre desde las 6:00 de la mañana y hasta las 10 AM. Es variable. Hay quienes se quedan en el día en el lugar y otros se van por la tarde. Se diluye total o parcialmente el grupo. Hay abrazos y palabras propias de ocasión. Si es en la finca, generalmente llega un transporte contratado y/o algunos en los autos particulares que hayan llegado. Si es en una casa o apartamento, la despedida de los dueños de casa, los agradecimientos y cada quien coge su medio de transporte. Puede ocurrir, se da en las fincas, que se prepare un desayuno con algunos de los participantes. Generalmente es un café con arepa, pan y huevos.	Esto corre aproximadamente desde las 8:00 de la mañana y puede ser hasta las 10 AM. La mayoría se quedan con el neo-chamán en el día y en el lugar de la ceremonia y se van por la tarde. En este caso preparan desayuno que puede ser frugal, solo frutas según dietas pero también puede ser café o chocolate, arepa, huevos y fruta. Hay abrazos y palabras propios de la ocasión. Si es en la finca, generalmente llega un transporte contratado o se van en los autos que hayan llegado. Si es en una casa o apartamento, la despedida de los dueños de casa, los agradecimientos y cada quien toma su propio medio de transporte.

7.1.6. El "Óvulo Vital": Funciones del ritual

El “óvulo vital” es una metáfora que tomamos desde la biología, para delimitar y describir la díada básica y necesaria de las funciones del ritual de la EMYA. Está conformado por *el taita o chamán* y *el Remedio*. El taita o chamán, en términos sociológicos, es la *institución social* en la comunidad; y el Remedio *el dispositivo sagrado de socialización*, en la ceremonia. Ambos constituyen el *Óvulo vital* que en cuanto tal, cumple tres funciones que es posible “verlas” y “sentirlas” fenomenológicamente, como se pudo evidenciar y constatar en el trabajo de campo, a partir de los diversos relatos de los participantes - habituales o chamanes y neo-chamanes-.

A partir de estas funciones biológicas, adoptamos la significación de adaptaciones culturales de las mismas, sobre la base del episteme integrativo de la vida humana - biología y cultura-, expuesto en el capítulo IV. Las funciones son: 1. *Nutrición*: obtención de energía, para este caso, el cúmulo de aprendizaje biográfico e histórico social de quienes participan. 2. *Relación*: proceso y entorno; implica detectar situaciones y reaccionar, crear y generar cambios conductuales de los asistentes en un proceso que trasciende la participación en el ritual y 3. *Reproducción de la vida*: el proceso de socialización que emerge en el ritual, pero que igualmente se proyecta como un post tiempo. Veamos.

1. *Nutrición*. Proveniente de factores étnicos propios, tradiciones y costumbres, en pocas palabras, cultura. 2. *Relación*. Lo que genera el ritual interna y externamente, aquello que durante la ceremonia puede germinar y proyectarse posteriormente, para luego reafirmarse en la cotidianidad de la persona, quien puede estar enfermando o sanando los dilemas bioéticos entre lo correcto y lo incorrecto. 3. *Reproducción de lo propio*. Se da a partir de la mimesis que se genera en el ritual, en un devenir en el que se integran los referentes de significado interétnico como patrones y pautas, pero también rasgos y particularidades interculturales.

Entiéndase por este “óvulo vital” un germinador y creador de orden y poder, catalizador de cambios y re-significaciones vitales profundas que inciden en la Vida de quienes han participado de él; a partir de todo lo que puede significar confrontarse con el

conocimiento y el deseo exploratorio del sí-mismo, para tomar un lugar diferente respecto a las enfermedades, incapacidades y limitaciones que frenan la capacidad de actuar y con ello poder potenciar las posibilidades de su entorno familiar y social, a través de la curación y la sanación. En esta dinámica es donde se abren los caminos de sabiduría que posibilitan visualizar lo que puede venir, es decir, la “adivinación”, lo cual es factible en la integración práctica que tiene lugar en el “óvulo vital” entre el **taita/chamán o neo-chamán y el sagrado remedio**.

En consecuencia, *el remedio es el dispositivo de socialización* que posibilita la expresión del potencial transformador del ritual como vehículo interétnico. Es lo sagrado del ritual. De allí la importancia de la calidad del remedio, de su potencia cualitativa como enteógeno, de sus efectos y eficacia, evidenciada en su capacidad de sanar y curar, cual “nave” o “camino” exploratorio.

Ilustremos con este relato de un profesor de primaria, quien entonces tenía alrededor de 35 años de edad:

Esa fue la primera y una absorción completamente... yo era todo y era uno yo era todo y era nada pero esa nada se reducía a la pérdida de la parte egocéntrica y solamente el ser era puro, cristalino como el agua, como el sol, como todo y sentí que era una absorción con todo y esa misma fuerza, me decía que mis actos tenían que ser puros, transparentes, limpios rectos. Para explicarle la palabra recto, me limitaría a decirle esto, la rectitud se fundamenta como en esto en la diferencia entre la palabra orgullo y gallardía, el orgullo es del ego, la gallardía es del ser. El ser nunca miente. El ser es recto, es vertical en su proceder con toda la flexibilidad pero es vertical²⁵⁸.

Este relato describe cómo emerge un tipo de realidad a partir de un EMC-CH, el cual le permite, a quien tuvo la experiencia, cual acto mimético que integra con la naturaleza, reflexionar, alcanzar un nivel de conciencia pleno respecto a valores como orgullo y gallardía, todo ello desde la esencia mismo de su ser, en lo que podría llamarse un *estado de individuación*.

²⁵⁸ Trabajo de campo. Hombre. 35 años. Profesor de escuela primaria. Entrevista JRV. (16/02/05).

Cuando llega un taita o un neo-chamán a dirigir una ceremonia, es ineludible entre los asistentes tener inquietudes sobre el remedio, pues finalmente *es por quien se asiste*; se indaga sobre el tipo de medicina que se va a brindar, cuáles son sus características, qué variedad es (*sol, cielo, tigre, pescado, guacamayo, silvestre, culebra*), de qué lugar procede (Alto o Bajo Putumayo), quién lo preparó (¿el taita?, ¿un cocinero?), y qué tipo de receta cultural tiene (¿Camentsá, Kofán, Siona, Huitoto?) ¿Cocinado o fresco?

En Manizales, entre los tomadores habituados, se ha aprendido a diferenciar, tal y como lo hacen los catadores, pero es usual que se pregunte como tema de conversación, al taita/chamán o neo-chamán antes de la ceremonia. Siempre hay una respuesta del taita y esto crea un tipo de seguridad, aunque siempre se sabe que hay secreto de control del taita/chamán. Por supuesto, es diferente cuando el remedio se ha preparado en compañía de taita/chamán/neo-chamán, y de quienes participan en la ceremonia²⁵⁹.

La calidad del remedio en sus efectos y en las experiencias que provoca en el ritual, son carta de presentación que le da mayor o menor prestancia al taita. *“La medicina del taita o del chamán es buena o no lo es” “¿El sabor y el olor? Ojalá no fuera tan fuerte y desagradable”*, dicen algunos. Estas son algunas de las circunstancias que rodean al remedio y al chamán. Y ello está relacionado con la propuesta aquí esbozada que el *óvulo vital* del ritual está conformado por la diáda *Taita/Chamán/Neo-chamán y Remedio*.

El remedio y el taita/chamán son la *energía* del óvulo, ambos se complementan como energía biológica en *la unidad vegetal, humana y cultural*. Conforman *la relación del proceso y protección del entorno*, para mantener la reproducción del sagrado elemental del Remedio en los mitos de la curación, la sanación, la sabiduría y la adivinación. Como dispositivo garantiza *la reproducción de las pautas de aprendizaje* que posibilitan la socialización; así, la EMYA propicia las formas y contenidos propios de las dinámicas interétnicas, a partir de las cosmovisiones interculturales y la *mímesis* que, finalmente, puede llegar a traducirse en los participantes en cambios de pautas de vida.

²⁵⁹ Durante nuestro proceso de investigación participamos en su preparación -cocinado- dos veces en el BP; y en Manizales, la última vez la preparación fue “fresca”, como la llaman cuando no se cocina.

Los elementos que contribuyen a crear una disposición emotiva y del sentir para la mimesis en el ritual, para el **acto mimético** que transforma, se reitera y de nuevo se vive en el recuerdo traído al presente, se dan cuando el individuo *estuvo comunicado*, es decir actuó en el ritual, tomó la medicina y compartió un espacio en cierta sociabilidad. Al volver, emerge lo que le quedó como evocación, que incide y motiva sensaciones y estados emocionales a través de la experiencia vivida, mediada profundamente por los sentidos. El ritual emerge de nuevo, sin importar el tiempo o el lugar, pero el que lo hace es aquél *ritual* que ya hace parte de él, como acto representativo, como mimesis.

Otro componente “estructural” que potencia el **acto mimético** en la ceremonia, es el fuego y la hoguera, puesto que integra lo visual al alumbrar el entorno en que se realiza el ritual e incide, por tanto, en el contraste de imágenes, sombreadas, oscuras o claras, que se despliegan en intensidad de figuras “embujantes”, casi mágicas, que llegan a las mentes quienes están presentes ante las llamas de la hoguera y cuya sensación térmica de calor atrae como imán, al reunir en su entorno a los participantes, convocando a la palabra, la música y también la danza. Es momento de compartir lo que la planta está entregando a la conciencia de cada uno. Así, sin importar el lugar, el óvulo vital crea la maloca, llena de luz por el fuego de la hoguera, de las velas y velones que se encienden en distintos lugares de la ceremonia, bien sea la casa *de la finca* o el *tambo*, todo ello crea el ambiente ritual del yagé.

Los inciensos²⁶⁰ aromatizan, evocan pasados y presentes, trayendo recuerdos que llegan o surgen de lo desconocido en los participantes principiantes y, en especial, de quienes viven en ciudades y van a la ceremonia. Tales aromas pueden resultar completamente inusuales en la ciudad, a menos que la persona sea un activo practicante religioso, razón por la cual pueden surgir evocaciones cercanas al ambiente del lugar y culto familiar, pero

²⁶⁰ Los inciensos tienen una larguísima tradición espiritual y religiosa, prácticamente en todas las religiones y cultos se los ha usado. En la occidental judío- cristiana y católica, desde Jesús a quien le regalaron los Reyes Magos en su nacimiento la Mirra, usada para embalsamar a los muertos, está presente. En el ritual del yagé se requiere del incienso o algún tipo de aromatización, para limpiar antes, durante y después del ritual. **incienso** s. m. **1** Mezcla de resinas vegetales de árboles asiáticos o africanos que al arder despiden olor: en algunas ceremonias religiosas se quema incienso. **2** Alabanza exagerada. (Diccionario Manual de la Lengua Española Vox., “incienso”, 2007)

sin hoguera y sin el olor propio del yagé, pues en los templos, capillas y catedrales, tanto la luz como los inciensos y desde luego la música, familiarizan los ambientes ceremoniales y sagrados. Así es como los sonidos, olores, imágenes y sensaciones, al ser potenciados por el dispositivo del *remedio* para la vivencia de la mimesis y los aprendizajes de los referentes simbólicos de los mundos y creencias indígenas de la selva, se asimilan en los mundos urbano-rurales.

En los aromas se destaca el *copal*²⁶¹ y el *palo santo*²⁶², también los perfumes de *agua de florida*, combinados a veces con otras plantas, los aromas de licores, en especial el aguardiente preparado con plantas, como el *chondur*, todos ellos cumplen una función elemental en la “limpieza y purificación” de las personas y del sitio donde se realiza la ceremonia, así como para la protección contra los “bichos” o los espíritus negativos, como dicen los taitas. Otros elementos que contribuyen a crear el ambiente para la mimesis colectiva en el ritual, son ciertas melodías de la armónica interpretada por los taitas tanto del Alto como del Bajo Putumayo -ya comienza a ser imitada en el mundo urbano-, así como también el ritmo que produce el vaivén de la *waira sacha* u *hojas del viento*, acompañando el canto, tanto en el rezo del yagé, al inicio de la ceremonia, como en el transcurso, incluyendo las limpiezas.

Los olores, las imágenes, la sensación térmica, los sonidos, influyen y predisponen. Todos inciden e influyen en la *realidad* de la experiencia y no es extraño, más bien usual, que confluyan simultáneamente en el cuerpo y el organismo del participante, cuando vivencia el contacto de los unos con los otros, sentirse partícipe de un TODO en unidad. Durante el

²⁶¹ “El copal (*nahuatlismo de copalli*, que significaba resina o incienso) es el nombre que reciben varias resinas aromáticas vegetales, siendo la más común y conocida la proveniente de los árboles de la familia *Burseraceae*: *Bursera aloexylon*, *B. graveolens*, *B. jorullensis* y *Protium copal*. El copal es un elemento muy importante en la tradición médica y religiosa de Mesoamérica desde la época prehispánica, ya el humo que desprende al quemarse era usado por las civilizaciones de esta zona como ofrenda a las deidades y como terapia para diferentes males físicos y espirituales. Aún en la actualidad dichos usos son comunes dentro de la medicina tradicional indígena”. (Wikipedia, “Copal”, 2014)

²⁶² “El Palo Santo (*Bursera Graveolens*) es un árbol oriundo de Sudamérica, sobre todo de Ecuador y Perú. Es de la familia de las *Burseráceas* como el incienso. Ha sido usado en rituales de limpieza y purificación desde tiempos inmemoriales por curanderos y chamanes andinos y amazónicos. Reúne tantas propiedades curativas que cuando los españoles llegaron en el siglo XV al nuevo continente lo denominaron ‘**Santo**’, Palo Santo, la madera sagrada”. (<http://palo-santo-aroma-sagrado.blogspot.com/>)

ritual, el chamán es percibido por cada participante; la experiencia varía de persona a persona, sea la de quienes se ubican en el círculo alrededor del fuego o en el espacio cercano en donde está la mesa chamánica, o aquellos que se trasladan a los alrededores de la ceremonia.

El olor y aroma de identidad del ritual, provienen del mismo remedio, inconfundibles para quien lo toma por primera vez, pues luego quedará estampado como impronta en su espíritu. Algunos asocian su aroma a tierra húmeda; según su preparación, puede adquirir un sabor amargo o agridulce; un olor agrio inconfundible, es el aroma que se esparce en el ambiente y que, generalmente, produce rechazo para las personas de ciudad, pero también atrae y predispone con sacrificio a quien va de curioso o es el habituado que conoce y sabe que tal aroma, con sólo evocarlo, produce náuseas. De esta forma, este mero dato sensorial, puede tener también repercusiones interculturales, puesto que en el sabor y olor del remedio, entra en juego la relación entre biología y cultura. Suena como un chiste, pero resulta determinante y hasta imborrable en la experiencia de quien ha decidido asistir al ritual.

En una ceremonia urbana, realizada en Manizales una participante comenta sobre su experiencia:

La experiencia me desagradó cuando sentí el Yagé en el estómago. No tanto el sabor, sino la sensación de que mi cuerpo lo rechazaba. Me tomó un rato para comenzar a sentir el malestar físico. Mucho frío, vómito y algo de diarrea. Con intervalos de relajación y una sensación de tranquilidad y paz. Las visiones rápidas y cambiantes me daban malestar. El olor y el sabor del agua me hacían sentir peor. Tuve visiones de mi infancia, de personas allegadas a mí, familiares, y de mil personas y situaciones desconocidas. Era como si estuviera cambiando canales de televisión rápidamente... La visión constante que se repitió durante las (4) horas fue la de una hoja verde en la cual podía ver las venas por las cuales corría una sabia roja. La imagen de un mico caminando por una rama. La radiación de la luz de la llama de la vela y el sonido eléctrico que emitía la chaqueta que tenía puesta cada vez que me movía.

Durante toda la sesión me sentí muy consciente de donde estaba, pendiente de mi hijo, y hermano y con una sensación de que el guía, siendo mi propio hermano poseía una energía femenina. Sin forma, sin voz, sin cara. Solo la presencia femenina (no sabía cómo describir femenina en este caso)

*No me dio miedo, me sentí muy enferma y durante la toma tuve momentos en que pensaba cuanto más tiempo tendría que aguantar ese malestar. Pero en los momentos de calma me sentí muy bien. Creo que hasta dormí.
No sé si me gustó o no, solo que fue una vivencia muy fuerte, llena de sensaciones y mensajes. Me siento muy positiva por la experiencia.²⁶³*

Sobre los procesos comunicativos y la forma como los entrevistados al hablar de la medicina establecen un diálogo mimetizado consigo mismo, nos brinda un ejemplo una mujer entrevistada:

(...) .como te decía ahora, como la otra forma de las visiones que yo identifico, que es cuando uno está analizando la vida de uno. Se mete en una cosa de la vida de uno y se da cuenta de cosas cómo deberían ser. Actitudes que uno debería implementar o cuestiones de pronto, uno a veces comete errores. Sobre todo frente a las personas. A veces uno es muy brusco con las personas. Yo tengo una hija (de cinco años años) y tengo una sobrina (casi de la misma edad). Entonces a veces hacen cosas y, en medio de una cosa, de esas uno se da cuenta, que eso pudo haber sido un comportamiento agresivo. Son cosas que uno normalmente, no ve uno como adulto ya. Ya en cambio en esas cosas, se toma no más el tiempo de ver o también, con mi mamá, como ver muchas cosas de la vida de ella²⁶⁴.

Una mujer profesional, vinculada a una escuela de crecimiento personal, nos compartía lo siguiente sobre su experiencia:

A ver, el yagesito²⁶⁵ le ha ayudado a muchas personas que han llegado al grupo. Hay personas que han tenido problemas de alcoholismo, son personas de nivel alto, profesionales, ejecutivos, pero por su mismo rol ejecutivo, por el mismo estrato social, está el licor, el licor y llega a tener tanta influencia ese licor que estaba acabando con su hogar, inclusive con su trabajo. Entonces el yagesito (...) ayuda a uno. Les muestra las cosas, un significante de las cosas. De pronto en algo, algunos logran hacer (...) y algo (...) caídos pero ya como muy paciente, no es quejicoso, de pronto son conscientes de que en el transcurso de (...) no quieren ver cosas (...) entonces (...) ¿Uno qué? Problemas espirituales, antes mejora su calidad de vida al quitar el miedo, el temor, a conocerse un poquito mejor y ser un poquito más felices. Entonces cambia Ud. en forma. El yagé es un elemental muy sabio. Cuando te muestra a ti que has actuado mal con tu licor, con tus compañeros, con tu amigo. Te muestra la película. Entonces como que te apunta al a corazón. Entonces uno no es

²⁶³ Entrevista a mujer, divorciada, profesional de 50 años de edad. Madre de dos hijos. Mayo, 26 de 2004. La ceremonia realizada en Manizales con aprendizaje de neo-chamán ocurrió el 9 de julio de 2003.

²⁶⁴ Trabajo de campo. Entrevista a mujer universitaria, madre en unión libre, 20 años de edad. Septiembre 5 de 2002.

²⁶⁵ El diminutivo indica una referencia de cariño bastante usual entre los habituados y seguidores.

consciente de que ha actuado mal, de pronto con una sola palabra, pero es tu partir de tu lógica (...) lleva uno a decir el personaje, eso somos hermanos, es tener la obligación de meter la pata y decir que come, entonces eso no es justo (...) Esto lleva a entender (...) No está aquí si has actuado mucho (...) nosotros decimos que somos pero (...) destruyamos todo la naturaleza, las cosas, las personas, entonces, los grandes debíamos ser sencillos.²⁶⁶

Con base en los relatos anteriores, podemos observar que es una medicina adaptada e integrada a mundos urbanos; son las palabras de personas ciudadinas, alejadas de la vida campesina; en este caso, dos mujeres jóvenes universitarias que, por demás, son la expresión de los mundos cambiantes y globalizados, aunque es evidente que explícita o implícitamente está presente la dimensión de la naturaleza, lo pachamámico, con un sentido de protección. Son relatos que, por momentos, podrían pasar por ficciones literarias, pero que expresan conscientemente la naturaleza de esos estados vívidos que tuvieron, los mismos que permitieron la mimesis del individuo.

7.1.7. El Remedio. Su preparación y comunión

Como se lo ha venido exponiendo, *el yagé* cumple una función central y sagrada en el ritual. Es el dispositivo sagrado que induce y propicia la experiencia extática. A veces cuando se habla del yagé como preparación, las personas comúnmente se refieren a la planta y en especial al bejuco. *Pero yagé es el remedio, la pócima líquida*, preparada básicamente con dos plantas: el bejuco (*banisteriopsis caapi*) que contiene el inhibidor de la monoaminaoxidasa en el ser humano, y el chagro (*Diplopterys cabrerana*) que contiene el DMT.

La preparación incorpora de alguna forma parte del ritual. Independientemente de quien lo prepare, sea el taita/chamán/neo-chamán o el “cocinero” que conoce o trabaja²⁶⁷ con y para el taita, hay procesos que para ellos son claves. Se trata del complejo proceso que emerge en el mito y que está relacionado con el origen de la misma cepa que se va a

²⁶⁶ Entrevista. Mujer profesional. 30 años. Divorciada. Vinculada en su momento a la Escuela Chakra Vidya de Pereira. Junio 6 de 2004.

²⁶⁷ Sobre los aspectos relacionados con el trabajo de preparación y aquellos aspectos que podríamos denominar técnicos y funcionales con sus implicaciones sociales, se desarrollan en el cuarto acápite de este capítulo.

cortar, el lugar donde está y la interacción ecológica del bejuco, de las hojas a recolectar o de las diferentes plantas que se van a utilizar, de acuerdo a cada propia tradición; en todo ello, se tienen en cuenta los propósitos y las intenciones perseguidas con el ritual.

Según la tradición, en la preparación influyen el tiempo lunar para el corte y la cosecha; se consideran importantes también cuándo y cómo se va a cocinar y, desde luego, quién va a ser el encargado y en qué condiciones debe hacerlo. Igualmente la época de lluvias o periodos secos. En el trópico no hay las cuatro estaciones de los hemisferios norte o sur. De modo que, técnicamente son dos periodos denominados bimodales: los secos y los lluviosos, sin que esto implique que en el periodo lluvioso, no pueda dejar de llover algunos días o en periodos secos, no llueva tampoco esporádicamente. Y menos ahora, en estos tiempos del cambio climático, que las periodizaciones se alteran.

En la tradición indígena, para el corte y cosecha el taita ya ha reflexionado con antelación sobre las circunstancias -lo que le permite lograr un saber para identificar la intención del ritual-, que rodean al ritual, como por ejemplo, si es de curación y/o sanación, a quién se va a curar, cuál es la enfermedad, si es de conocimiento y aprendizaje, si se va a realizar alguna acción colectiva o si se trata de una ceremonia de conocimientos sobre el remedio. Esto guía la acción del taita para definir qué tipo o característica de plantas se van a escoger, primero de los elementales, según el proceso de desarrollo que tengan. Para realizar esta acción, hay un tiempo y un proceso de intencionalidades y meditaciones, asociados a sus tradiciones y los conocimientos que se tienen, muchos de los cuales provienen de las mismas enseñanzas del yagé que ha recibido el taita. Cortado y recolectado, según la situación, pueden guardar las lianas ocultas en algún lugar especial, para prepararlo en una ocasión futura o que se presente. En el caso de las hojas, estas se recolectan frescas para la preparación casi inmediata.

Algo básico y central tiene que ver con el estado emocional al preparar el Remedio, tanto del taita/chamán/neo-chamán como del cocinero. Según relatos y lo que se ha podido observar, es importante la alegría y como dicen “mirar cosas bonitas”, como traer gratos recuerdos de personas o animales con los que se hayan tenido experiencias positivas, en

especial, cuando se busca un remedio de sanación y curación. Si éste es el caso, se busca por ejemplo *yagé-cielo*. Si es para *conocimiento y espiritualidad*, deben traerse pensamientos que ayuden a este propósito y puede utilizarse *yagé-sol* o llamado *inti*. Si esto no se hace y el que cocina no tiene la suficiente capacidad de lograr estados emocionales equilibrados y positivos, entonces se corre el riesgo de que el remedio salga “malo” y en lugar de curar, provoque enfermedades e incluso cause daños. De igual forma, si el taita/chamán trabaja con intención positiva para alguien o algunos, pero esto implica hacer daño a otros y evitar que sigan influyendo negativamente a quien pide o quienes piden la ceremonia para sanar o curar o resolver una situación, la preparación y el tipo de yagé es distinta.

Hay que mencionar que, desde el 2010 se ha podido observar un acople de recetas indígenas al “gusto urbano”; éste es un rasgo cultural identificable de las dinámicas interétnicas. Sucede entonces que cuando los taitas indígenas cocinan el remedio, lo hacen hasta lograr una textura *melosa*, con lo cual el sabor amargo tiende a volverse dulce e incluso su olor –para algunos nauseabundo- cambia. Esto reflejaría un cambio cultural, en la medida en que para el indio tradicional, los amargos, *no resultan tan amargos* como para los ciudadanos occidentalizados, pero comienza a distinguir que un olor y sabor para ellos como normal, familiar, para el ciudadano occidental, resulta repugnante, esto es algo que puede incidir hasta el punto que algunas personas rehúsen volver a uno de estos rituales.

Ilustremos un poco a partir de las narraciones y entrevistas de algunos de los participantes:

*Tres veces tomé y en cada una, una pócima equivalente a un pocillo tintero. Lo hice en la “totumita” de calabazo, que lleva el taita. La primera vez sin efecto alguno. El sabor lo sentí agradable, bastante suave y un tanto dulce. Parecido al guarapo. El aspecto bastante licuado, como de **aguapanela**²⁶⁸ con leche. No obstante y para pasar el sabor, a fin de sentirme más cómodo, chupe un poco de chocolatina y de*

²⁶⁸ Bebida dulce, preparada con la panela extraída de la caña de azúcar. Usual en Colombia.

inmediato se me suprimió cualquier gusto asociado al yagé²⁶⁹. El olor, el característico del brebaje, nada penetrante (...) Al devolver el yagé, el sabor no se me hizo tan fuerte, como en otras ocasiones. Especialmente porque lo usual es que la acidez de los jugos gástricos al combinarse con el sabor del jarabe, realmente producen un sabor amargo y ácido muy fuerte a la vez...

Una entrevista realizada en 2013, a una asistente con alguna experiencia, relata algo reiterativo en entrevistas, encuestas, diálogos informales o escuchas circunstanciales respecto al sabor del yagé:

*Es muy duro físicamente. El **saborcito** es inolvidable porque es horrible. El cuerpo lo rechaza. Tiende uno a vomitar, produce diarrea. Es muy horrible. Pero si uno logra que se quede un poquito, como aguantarse un poquito, la náusea que se quede, algo allá, es súper (hace una mueca).²⁷⁰*

La siguiente narración más reciente es complementaria e ilustrativa²⁷¹:

*Llegó la hora que todos esperábamos, la toma de yagé. Primero llamó a los que nunca habían tomado yagé, primero las mujeres y luego los hombres. Luisa, mi amiga, me dijo después de haber tomado, que pensó que era más amargo, que estaba muy suave, en ese momento me entraron ya las ganas de tomar, yo era la última, el desespero comenzó mientras hacía la fila, al fin veía a Hernando más cerca: llegué (...) Hernando me sirve el remedio en un **vaso de muñequitos**²⁷², tenía razón mi amiga, no estaba tan amargo como los anteriores que he probado, pero también consideré que la medida era muy poca. Sin embargo tomé un poco de agua que su ayudante Juan Diego nos ofrecía después de haber tomado. A pesar que era muy suave, el sabor amargo siempre queda en las glándulas gustativas.*

De otro lado, algunos taitas más “encumbrados” por sus trayectorias reconocidas y con experiencia en el mundo urbano, han ido también entendiendo que les conviene preparar recetas “suaves” y dar en porciones más reducidas, particularmente con personas que

²⁶⁹ El color en la percepción visual está influenciado por efectos luminosos. La percepción gustativa de estar más concentrado, como con “cuerpo”. Un poco más fuerte el sabor sin ser desagradable.

²⁷⁰ Trabajo de campo. Entrevista a mujer de 42 años de edad. Nivel educativo: técnica Confeccionista o costurera. Marzo 4 de 2013.

²⁷¹ Nota en trabajo de Campo. Narrativa escrita. Mujer universitaria de 22 años de edad. Febrero 23 de 2013.

²⁷² Trata de un pocillo plástico con figuras para niños. Esto ilustra un pragmatismo laico de neo-chamán para quien el diseño o el tipo de pocillo no es importante. Simplemente su uso funcional. Otros neo-chamanes sí destinan un solo pocillo e incluso decorado para repartir el remedio e incluso un recipiente mayor con determinados diseños, en cerámica o vidrio.

toman por primera vez o lo han hecho muy pocas veces, para evitar situaciones y casos, como los que mencionábamos en capítulos anteriores. Cuando se dan estos casos, en que se sirve muy poco y el remedio es muy suave, por supuesto se presentan reacciones, en las que las personas expresan que haber ido y pagado, resulta una estafa, porque el remedio consumido no produjo ninguna reacción fuerte o no le permitió un estado de embriaguez como la que supuestamente quería o que le habían dicho. Ante ello, los taitas tienen una respuesta concreta. “El yagé le da a cada uno lo que necesita”. Sin importar que esto esté definido por la cantidad de tomas.

Por otro lado, además de la preparación del yagé, hay que algo que vale pena anotar y tiene que ver con la presencia del Remedio en el ritual. Éste ha sido un espacio de contacto intercultural, generador de choques en cuanto a gustos y apreciaciones estéticas, entre lo urbano y lo propiamente indio; pero progresivamente, hemos venido asistiendo a unos cambios aun sutiles pero no menos sugerentes. Es claro que el Remedio debe tener un lugar especial en el espacio que conforma el ritual. Debería ser entonces el más importante, es por ello que cuando hay mesa o altar, allí se sitúa. No obstante, su presentación estética se ha ido modificando de tal manera, que hay taitas o neo-chamanes que destacan la presencia del Remedio al colocarlo en recipientes de vidrio y servirlo en tazas específicas y destinadas para este momento, bien sea calabazos rústicos o pocillos y tazas en vidrio o cerámica.

Así, por ejemplo, es usual que el Remedio lo empaquen en su origen, en las selvas, para llevarlo a la ciudad, en recipientes plásticos reciclados, que contenían diferentes líquidos como aceites, sustancias de limpieza, “gaseosas”, si bien son debidamente aseados antes de empacarlos. Hay casos, según la experiencia que tenga el taita y el tipo de colectivo humano con el cual se trabaja, en que procura disponer, en el lugar del ritual, de una jarra de vidrio, plástica o cerámica, más o menos decorada, en la cual se envasa el yagé, para colocarlo en la mesa chamánica. Esto cambia el aspecto en que se presenta el remedio ante la ceremonia. Esto último pareciera comenzar a tener interés para los taitas.

7.1.8. El curandero: taita/chamán/neo-chamán. Rol y funciones

Llegar a ser reconocido como sabedor y curandero en la comunidad de origen del taita y/o chamán, se sustenta en una acción social reiterativa que, en el caso indígena, sigue la tradición en una costumbre ancestral y a quien ejerce este rol le representa un sentimiento de orgullo y un reconocimiento de estatus, liderazgo y de visibilidad social. Pero en especial, una responsabilidad, que incluso le pone en riesgo de muerte en caso de no ser exitoso en su trabajo, por ejemplo cuando no cura, no aconseja o no adivina según las circunstancias y condiciones. Cada cultura tiene sus particularidades respecto a qué tipo de personas son las llamadas a desempeñar este oficio, entrando en consideración las características y capacidades individuales, de liderazgo, de personalidad; teniendo en cuenta también cómo se forman y aprenden este oficio, quién o quiénes le enseñan, cómo actúa la familia respecto al niño o al joven que finalmente escoge este oficio, entre otros aspectos. Esto ha sido estudiado y descrito por la antropología clásica desde Eliade, pasando por G. Bateson, M. Mead o Malinowski, pero también por antropólogos contemporáneos como Vítebsky, Perrin o Fericgla.

Cuando el taita/chamán/neo-chamán sale de su entorno y viaja al mundo civilizado, se sitúa en otro contexto y comienza entonces a tener una trayectoria de tiempo en esta práctica construye una realidad interétnica; hay taitas que pueden estar saliendo por cerca de 30 años, más o menos de manera permanente. Paulatinamente, de acuerdo a sus resultados y las relaciones que establezca con diversas personas interesadas en la medicina, puede ser invitado a grandes ciudades, no solo del país sino también fuera de él.

Consiguientemente, al desarrollar y aplicar sus conocimientos con grupos humanos de la gran cultura occidental, en contextos urbano rurales, se estarían constituyendo –esta es una de nuestras hipótesis ya conclusivas-, *formas de etnogénesis o microculturas del yagé*, las cuales emergen en la interculturalidad, dando validez a la hipótesis de ser esta medicina *un complejo cultural*, en el caso de Colombia. Tales *formas y microculturas* estarían dando origen a comunidades y agregados humanos interétnicos, redes y grupos propiamente yageceros, algunos de los cuales están imbricados con formas del *New Age*, pero también con corrientes filosóficas como la gnóstica y oriental. En este tipo de redes,

comienzan a manifestarse fenómenos de cambio en las pautas de vida, a partir de la eficacia de la etnomedicina en mejorar el estado de salud, en curar y sanar enfermos, en construir y dialogar en torno a cosmovisiones y experimentar nuevos estados espirituales de descubrimiento y potenciación del propio desarrollo humano.

La función básica del taita está dirigida a mantener un orden espiritual, aceptado en su tradición y sustentado en el conocimiento y su relación Vital con el yagé, que por cierto es considerado por los indígenas el *rey de los vegetales*. Tal orden se expresa en el desarrollo y la realización del ritual, en cómo se realiza y cuáles son los propósitos. En las dinámicas interétnicas en que este transcurre, se realiza y se mueve, reproduce componentes culturales, rasgos, ideas, historias, palabras, formas de ver que han sido intercambiados o quizá culturizados, y que regresan a los pueblos y culturas originarias.

7.1.9. El ajuar chamánico

Tal rol de liderazgo y reconocimiento, exige del taita y chamán indígena, así como del neo-chamán, una representación mimética en el ritual por medio de símbolos de poder -tal como ocurre análogamente en los cultos de cualquier religión o en el mundo laico la imagen de quien representa un cargo-, como lo es por ejemplo el atuendo, también conocido como *ajuar chamánico*, que cumple este papel en la ceremonia. El ajuar incluye adornamientos distintivos; es probable que en épocas arcaicas se emplearan máscaras. Tales distintivos se lucen sobre la cabeza, el cuerpo, los brazos y a veces los pies.

En la tradición indígena, la corona de plumas de guacamaya y el penacho conformado por tejidos muy coloridos de chaquiras, son símbolos de mucho valor en el ajuar del taita/chamán, quien los lleva puestos en la ceremonia sea cual sea el lugar donde ésta se realice, incluido el mundo urbano-rural. En el ritual neo-chamanístico, la corona y el penacho son reemplazados por elementos de menor vistosidad, nada comparable. El líder o quien dirige la ceremonia, en ocasiones, lleva un gorro adornado con tejidos en lanas vistosas o chaquiras y una diadema tejida en el mismo material. Pero hay casos en que no los usa.

La elaboración de estos elementos del ajuar, ha sido encargada a tejedores y tejedoras, verdaderas artistas del tejido, quienes con laboriosidad y paciencia, han construido redes de vistosos colores que sirven para diademas, collares, cinturones o manillas. Cuando hay trayectorias familiares o cuando un taita ha formado a su discípulo, casi siempre un hombre muy joven que ha sido su aprendiz y cocinero de Remedio, asistente en ceremonias, suele suceder que el taita manda a elaborar la corona a un artista reconocido por su destreza y se la dona o regala como “imposición de graduación” de curandero, a quien le va a seguir en el futuro.

El otro elemento de gran importancia en el ajuar son los collares. El de mayor vistosidad y fuerza, por el simbolismo que tiene, es el de colmillos de tigre, oso o cualquier otro animal de la selva. Son elaborados manualmente, con esmero y dedicación, bien por un tejedor hombre o mujer.

Figura 8

Collares de taitas Inga (AP) y Kofán (BP)



Se aprecia los collares con colmillos, semillas y chaquiras, los cuales acompañan el ritmo en el canto. Fuente: Jorge Ronderos Valderrama Campo: Alto Putumayo. 20/03/2005. Taita don Hernando Criollo. Gobernador Cabildo Sta. Rosa de Guamuéz. Lleva la cusma de color azul y el pañuelo rojo apropiado actualmente. Bajo Putumayo (Kofán) 21/07/2011

Le complementan otros collares de semillas y/caracoles, al igual que de chaquiras de colores que dan sonido y acompañan el canto. Un cuarto elemento es el poncho o

*cusma*²⁷³. Esta la usan actualmente los mayores o taitas de más edad del Bajo Putumayo. El quinto, es el uso de manillas en las muñecas y brazos, tejidas con fibras o elementos de gran colorido. En algunas *cusmas*, según el taita o neo-chamán pintan imágenes de tigres, guacamayas, colibríes, entre otros animales representativos; también pueden ser bordadas con chaquira, lo cual complementa los aditamentos del ajuar chamánico.

Todos en conjunto, constituyen un adorno que realza estéticamente y con fuerza la imagen presencial del chamán y potencia las tres funciones del óvulo germinal. Podría afirmarse que, el ajuar cumple una función *comunicativa* en la ceremonia, en tanto imagen colorida, en movimiento, rítmica y de la cual emanan sonidos melódicos para los asistentes al ritual; los que al ser percibidos, llevan consigo un significado que es captado por el “receptor”, el cual se imbrica con la vivencia que está experimentando en ese momento y ello lo conduce a que el “objeto” tome las más variadas y diversas formas, con contenidos asociados y significativos. Así, durante el ritual, el ajuar chamánico se convierte en vehículo e instrumento del dispositivo socializador. En síntesis, son imágenes de representación y comunicación miméticas.

Figura 9

Ajuar ceremonial del Taita Martín Ágreda



Taita Martín Ágreda. En su casa junto al autor. V. Tamabioy, Sibundoy. Enero de 2004. Trabajo de campo
Fuente: Autor. Jorge Ronderos Valderrama²⁷⁴.

²⁷³ “*Cusma*.f. Col. Vestido que usan los indios, parecido a la mulera usada en Antioquia, especie de camisa de tela ancha fabricada por ellos mismos, hecha de la fibra de un árbol o de lana. Tiene abertura para el paso de la cabeza y baja desde el cuello hasta la rodilla; atada a la cintura con una faja o con un bejuco, deja al descubierto los brazos y las piernas. U. t. en el Ecuador y según el Dicc., en el Perú. (DI Filippo, 1983, p.211)

²⁷⁴ En la fotografía se resalta al collar con cerca de 30 colmillos de tigre y semillas, los collares de chaquiras de color blanco, la corona con plumas de guacamaya y la diadema que las soporta, tejida en chaquira. Las plumas que caen a lado y lado, están fijadas en las orejas en las cuales tiene orificios. Tiene puesto el poncho (*cusma*) tejido predominantemente de color azul, el cual cae hasta la rodilla y es propio de la identidad de los

En el caso de los neo-chamanes urbanos, la prestancia y representación del ajuar es más sencilla. No llevan penacho ni corona. Algunos han ido incorporando en su lugar diademas o gorros, con tejidos de chaquira o hilos coloridos. Los que tienen mayor trayectoria y han estado muy cerca de sus maestros taitas y por tiempos relativamente estables, han logrado conseguir algunos collares con muy pocos colmillos, semillas y chaquiras.

Apreciemos dos imágenes, una del líder y curandero neo-chamán Leonidas Giraldo²⁷⁵ de Manizales, maloca El Roble y otra, del líder espiritual de la escuela *Chakra Vidya* de Pereira, Hernando Arango²⁷⁶.

Figura 10

Ajuar neo-chamánico. Líder espiritual Leónidas Giraldo. Manizales, 2013



Fuente: Jorge Ronderos Valderrama. Julio de 2013. Trabajo de campo.

Leónidas Giraldo en ceremonia 2013. Un rasgo particular, es el uso del armonio Hare Krishna. Para la ceremonia su ajuar neo-chamánico es traje blanco, sandalias, diadema de chaquiras en la cabeza, saco de lana con decorados andinos y en las muñecas manillas de chaquiras.

Figura 11

Ajuar neo-chamánico. Líder espiritual Hernando Arango. Pereira, 2008

Camentsá. Es de lana o hilo con franjas verticales de colores azules, que varían entre más oscuros y claros y, con tenues rayas blancas en menor proporción; el ancho varía entre 12 y 4 Cms.

²⁷⁵ Leónidas Giraldo. Nació en Aránzazu, Caldas. Tuvo formación gnóstica antes de encontrarse en el camino del yagé. Hizo parte del núcleo germinal que organizó y realizó ceremonias con la medicina del yagé a finales de los 80. Desde el 2012 fundó la maloca y casa templo en El Roble. En el 2014 realizaba consultas con medicinas alternativas en Manizales. Trabajo de campo. 2012-2014. JRV.

²⁷⁶ Hernando Arango. Tiene trayectoria de monje budista por más de diez años y fue aprendiz entre el 2007 y 2010 del taita y médico indígena Camentsá Florentino Ágreda. Desde el 2010 se le reconoce como *taita* entre los discípulos de su Escuela. En nuestro trabajo de grupo, la psicóloga y magister en Culturas y Droga, Ofelia Gallego, realizó su tesis, en que hizo una amplia descripción de este guía y de la Escuela Chakra Vidya. El autor de la Tesis doctoral fue presidente de su Tesis de Maestría.



Fuente: Escuela *Chakra Vidya*. Divulgada por Internet. 2008

Taita Hernando Arango guía espiritual de la Escuela. Ajuar neo-chamánico: poncho indígena Camentsá, collares de chaquiras con colores simbólicos²⁷⁷ según referentes tomados de escuelas orientales o también indígenas, con algunos colmillos y tiene en las muñecas manillas decoradas.

Figura 12

Taitas indígenas y neo-chamán aprendiz en ritual trans-urbano-rural



Fuente: Escuela Chackra Vydia. Pereira, 2008

Antes de iniciar la ceremonia en la mesa ceremonial chamánica, los taitas/chamanes colocan el remedio (timbo rojo de plástico), otras bebidas medicinales y plantas (otros recipientes) e igualmente prendas del ajuar, como la corona con plumas de guacamaya y debajo de esta los collares. Izquierda Taita Florentino Ágreda, al centro su hijo entonces aprendiz, Jesús Ángel Ágreda y a la derecha también en ese entonces aprendiz de taita y neo-chamán mestizo, hoy taita Hernando Arango, director de la Escuela.

Figura 13

Taitas indígenas y neo-chamanes en ritual indígena trans-urbano-rural



Fuente: Escuela Chackra Vydia. Pereira, 2009

Similar a la anterior, pero con otro aprendiz de neo-chamán sentado al lado de los taitas. A destacar el uso de velas.

²⁷⁷ Budistas: blanco: Dharma, Pureza; amarillo: camino del medio; azul: paz; fortuna, sabiduría; naranja: dignidad, fuerza; indígena: wipala. Colores tomados de los pueblos indígenas andinos. Reconocido en Bolivia por el Estado; en el Putumayo los colores de la Guacamaya, simbolizan entre los Kofán capacidad de entender y ver. Tema de interés para los análisis interétnicos que amerita una investigación.

7.1.10. Música e instrumentos chamánicos y neo-chamánicos

La expresión central de la música es el canto y el rezo, en la voz del taita/chamán/neo-chamán. Con la respiración se obtiene y potencia la energía, al tiempo que le confiere ritmo al canto. Es un canto con fuerza, con potencia, que se expresa *Yagé, yagé, yagesito, cura y cura, sana gente, Gente sana. Uff! Uff!* Así sopla el taita para extraer, espantar, curar y sanar. Veamos la siguiente letra de uno de los cantos:

*“YAGÉ, YAGÉ, YAGECITO Y SANA GENTE, BUENA GENTE, Y SANA GENTE. (REPITE.)
PINTA Y PINTA, YAGECITO Y ANDESITO Y GENTE SANA Y SANA GENTE Y BUENA PINTA Y
PINTA Y PINTA”*

En la tradición yagecera amazónica, así lo relata Idárraga:

Lorenzo (el curandero) vuelve y se levanta de su hamaca. Destapa el yagé y lo revuelve con la taza que usan para sacar la bebida y tomar. Aquí canta alegremente y con más ánimo. Siempre imitando animales. En este momento no sacudía las ramas. Toma yagé y le ofrece a Fabio. Este toma y vuelve al lugar donde se encontraba antes de pasar a tomar el yagé (IDÁRRAGA, 2000, p.78)

Entre los neo-chamanes se imitan los cantos y sonidos indígenas, pero también han ido incorporando otros sonidos como los mantras *OM* que se repiten por largos espacios de tiempo, con mayor o menor fuerza, según la dinámica y las situaciones que se estén dando en el ritual. Sus relatos e historias que, a veces son parábolas o también fábulas, generalmente incorporan en los diálogos e interrelaciones animales, plantas y eventos con presencia humana.

Dialogan e interactúan entre ellos, por medio del mensaje que transmiten en los diversos momentos con canciones y temas creados y recreados. A veces con el relato mítico, otras con el cuento y el chiste oportuno, que provoca risas y más risas o gritos cortos, entrecortados y largos, con la interpretación alusiva a lo que se está sintiendo o “viendo”, adentro o afuera del ser en su estado extático, en la noche estrellada o con las plantas y las presencias que parecieran recorrer el suelo o pasaran raudas alrededor de la maloca; y cuando esto ocurre y alguien comparte, emergen las más sorprendentes dinámicas de

interacción grupal, alrededor del fuego, durante la ceremonia o cuando las situaciones tensas desencadenan conductas sorpresivas y sorprendentes que modifican la palabra por imitaciones de sonidos de los más diversos animales, insectos o aves, sonidos onomatopéyicos que no se pueden precisar si son producto de mimesis o imitaciones y que aparecen sin control alguno de quien está en el trance; pero también hacen presencia aquellos que provienen de la voz del taita/chamán/neo-chamán. Estos sonidos pueden asociarse a un mito y entonces, el mito habla y dialoga, pero también puede gritar, llorar, rugir con mayor o menor potencia, según la armonía y el ritmo que tenga el *óvulo vital*. Al inicio del ritual, la reiterativa palabra *yagé* se transforma en invocación, proferida por quien dirige la ceremonia.

Un instrumento central para acompañar el ritmo y el canto del taita es la *waira*²⁷⁸ *sacha* u *hojas de viento*, las que, luego de ser tomadas de la planta, se sujetan fuertemente con alguna fibra para darle fuerza y evitar que se desparramen o suelten durante la ceremonia, mientras son agitadas por el taita. Estas hojas marcan rítmicamente la comunicación del taita con todo su entorno, especialmente al comienzo del ritual, cuando sentado o de pie frente a la mesa chamánica, reza y sopla el remedio, es decir realiza la “consagración” al gran espíritu del elemental sagrado y simultáneamente, canta y sopla humo de tabaco ahuyentando y espantando los “bichos” o malos espíritus y “barriendo” el aire con las *hojas del viento*, como símbolo de protección de la maloca o del lugar escogido para realizar el ritual.

El otro instrumento musical, hoy casi obligatorio, es la “dulzaina”²⁷⁹, interpretada por el taita en determinados momentos del desarrollo del ritual, a fin de dar y brindar armonía al

²⁷⁸ Wayra. Voz quechua que significa viento.

²⁷⁹ En Colombia es usual que se le diga popularmente a la armónica “dulzaina”, instrumento musical muy antiguo y antecedente del oboe, que nada tiene que ver en su estructura. “La armónica (del latín *harmonicus*, y este del griego *ἀρμονικός*), o rondín como se le conoce solamente en el Perú es un instrumento de viento, del grupo de instrumentos de viento-madera y del subgrupo de instrumentos de lengüetas libres. Se toca soplando o aspirando el aire sobre uno de sus agujeros individuales o sobre múltiples agujeros de una vez. La presión causada por soplar o aspirar en las cámaras de las lengüetas causa que la lengüeta o lengüetas vibren arriba y abajo creando sonido. Cada cámara tiene múltiples lengüetas de tono variable, de latón o bronce, que están sujetas aseguradas por uno de sus lados y

grupo y al movimiento integral que tiene el ritual. En cierta forma, todo el ritual se mueve al ritmo que le imprime el taita o chamán en la interacción con el grupo y en tal movimiento, cada participante imprime algo de su ritmo y sus emociones. Es un movimiento energético, permanente, vibratorio, giratorio que va cambiando según el ritmo y el momento del ritual. A veces lento y a veces excesivamente rápido.

7.1.11. Los tiempos del ritual: De lo sagrado y tradicional a lo laico y neo-chamánico

El tiempo tradicional del ritual yagecero, en su origen tiene los calendarios propios de cada cultura ancestral, establecidos por costumbre y uso. En especial, son tiempos vinculados a los cambios de luna y cada siete días, desde la llena, pasando por la menguante, la nueva y la creciente, en el ciclo inmodificable del tiempo, circular y en movimiento. También se relacionan con los momentos de celebración, pero en específico, a las necesidades de las personas, sea por enfermedad, por una decisión o situación personal, familiar, social o cuando ocurren determinados eventos –señales para el taita/chamán-, que requieren de ceremonia.

Pero, en definitiva, la noche es, al parecer, el momento más apropiado, sobre todo, cuando el ciclo lunar está a plenitud; ello se basa en la creencia que, igual como sucede con las plantas, en la lunas llena hay mayor energía y potencia de la vida. Además, la noche tiene la virtud de ofrecer mayor quietud en el entorno y más cuando crecieron los centros habitacionales y poblados. Aunque en la selva profunda, muchas de las ceremonias entre los Kofán se hacen de día²⁸⁰.

Con la evangelización y con el fin además de establecer alianzas, las ceremonias de yagé se relacionaron con las celebraciones católicas y cristianas, por ejemplo, en el período de

suelto en el otro extremo, siendo el extremo suelto el que vibra y crea el sonido". (Wikipedia, "Armónica", 2014)

²⁸⁰ En los rituales neo-chamánicos en Manizales, desde sus comienzos en la montaña de La Florida, se realizaron ceremonias durante el día. Realmente en la ciudad, va depender que se realice de día o de noche, si el sitio garantiza aislamiento e intimidad y también de la disponibilidad de tiempo de los interesados en participar. Este aspecto es un referente de las diversidades. En el Valle del Sibundoy, es muy ocasional que una ceremonia se haga de día.

tiempo que corresponde a la Semana Santa. En trabajo de campo, el indio Julio, Siona, en marzo del 2012 nos invitó al resguardo para asistir, a estas celebraciones, dado que, según nos decía, se hacía ceremonia desde el día miércoles hasta el amanecer del domingo santo. Con ello se busca una comunión sagrada, mediada por el Remedio y el elemental Sagrado, con la sacralidad cristiana.

Aunque esto no se presenta en todos los casos. Hay que señalar que, para el mundo urbano-rural, la Semana Santa es tiempo libre, y como tal representa un momento propicio para participar en ceremonias. Algunos neo-chamanes urbanos, durante la denominada Semana Mayor, también realizan ceremonias, de acuerdo a las circunstancias. Sin embargo, entre ellos no es una práctica y tradición, como ocurre entre los indígenas. Este es un aspecto de los diálogos interétnicos que puede ser de sumo interés para futuras investigaciones.

En los lugares circundantes a Manizales y el Eje cafetero, se asiste voluntariamente a los rituales de la etnomedicina del *yagé*, en los *tiempos libres*, es decir, los fines de semana, esto se hace posible por la difusión del mensaje y al hecho que tales ceremonias generalmente se programan para estas fechas. En cierta forma, se trata de una actividad que des-rutiniza la vida cotidiana en la ciudad. En este contexto, sería una actividad de tiempo libre y ocioso, en los términos *norbelianos* (ELIAS, 1995, p. 83 y ss.).

Los taita/chamanes indígenas incorporan en los volantes, el diseño, el arte profesional y especializado, para difundir las ceremonias por medio de *flyers* y afiches. En esto ha sido innovativo en el Eje Cafetero, la Escuela *Chakra Vidya*, aprovechando interfaces de buscadores, sitios de alojamiento y correos electrónicos. No se sabe con certeza cuál pueda ser el impacto personal al interior de las comunidades entre los mismos taitas, al ingresar en esta dinámica mediática en su cotidianidad, especialmente, en relación con el cambio de patrones y pautas culturales.

Como botón de muestra, observemos uno d estos avisos:

Figura 14

Volantes de invitación circulados por internet a rituales de la EMTA indígenas trans-urbano-rurales



CEREMONIA RITUAL DE YAGÉ' 22 04 14 2.pdf

Nota: 1. Divulgación Taita Florentino Ágreda. 2. Divulgación taita Hernando Arango (Líder espiritual y neo chamán) 3. Volante Jesús Ángel Ágreda. 4. Divulgación para ceremonia del taita mestizo y neo-chamán Luis A. Pazos Alegría²⁸¹.

Entre los neo-chamanes urbano-rurales que vienen o son de Manizales, lo más frecuente para anunciar la ceremonia es la información boca a boca entre redes de amigos o conocidos o también elaboran y distribuyen textos sin ningún diseño, simplemente textos en Word. En ellos se incluye estrictamente la información concreta del evento para orientar al interesado: fecha, hora y lugar de contacto, nombre del taita o neo-chamán, celular y nombre del contacto, información sobre la medicina del yagé y el mensaje principal en torno a los beneficios para la salud, recomendaciones prácticas para viajar y la estancia, qué deben llevar y cuál es el valor de la contribución, incluyendo recomendaciones sobre estado de salud y tratamientos. Otros recurren a enlaces web que complementan la información o a servicios de Yahoo, Hotmail o Google. También los hay

²⁸¹ Dice el texto de la invitación: "Los estamos invitando a una ceremonia ancestral de sanación, de encuentro con el espíritu del abuelo YAGÉ, planta sagrada que ha sido honrada, ritualizada y compartida por los ancianos y sabedores de diversos pueblos indígenas del piedemonte amazónico por cientos de años. Las plantas sagradas han estado presentes desde el principio de los tiempos, sanando, inspirando, enseñando y develando los secretos del universo a los pueblos originarios de nuestro planeta Tierra. ESTA CEREMONIA NOS PERMITE DESINTOXICAR Y SANAR NUESTRO CUERPO, ACLARAR NUESTRA MENTE, PROFUNDIZAR EN LA NATURALEZA DE NUESTRO SER, RENOVAR LA CONEXIÓN SAGRADA CON LA EXISTENCIA MISMA, TOMAR CONCIENCIA DE NUESTRA VIDA Y CRECER ESPIRITUALMENTE" 26/04/14

que incorporan imágenes del taita/chamán, diseños a color de animales de la selva, aves, insectos, flores, hojas y otros elementos simbólicos. Dada las formas y significaciones, como lenguaje comunicativo, este de por sí, es un tema interesante de investigación, en su asociación y re-significación con el Remedio.

Ahora bien, en este tipo de dinámicas interétnicas, se presentan también casos particulares de aprendizaje y/o sanación. Suelen encontrarse experiencias en que una persona, por un proceso de consulta y salud determinado, decide viajar a donde vive el taita o chamán, generalmente en el Putumayo o el Caquetá, de forma que, para ello la persona deberá disponer de varios días, semanas y hasta meses. Esto ocurre en un proceso de “tratamiento”, previamente acordado entre el taita y la persona que accede a realizar dietas y un tratamiento medicinal. Hay casos de personas que han sentido la necesidad de “seguirlo”, algo como una voz o llamado, sea taita o neo-chamán y deciden irse por semanas, con la anuencia y aceptación previa del taita/chamán en correría, como asistentes de ellos y así visitan dos, tres o más ciudades y al final, se van a pasar alguna estadía para un tratamiento con el taita. Algunos de estos individuos, se convierten en asistentes habituados de los rituales y otros exploran sus potencialidades como aprendices. En general, las experiencias conocidas son positivas, en términos de llegar a emergencias espirituales que han producido cambios en sus vidas para *un mejor vivir*.

A continuación hagamos un alto en los razonamientos que hemos venido desarrollando, con vistas al abordaje de una serie de conceptos relevantes para este análisis. Por consiguiente, siguiendo a Norber Elías (1995), respecto a las actividades humanas ociosas y el grado de realidad que tienen -entendiendo por ocio un estado de creatividad, íntimo y útil, con un alto valor subjetivo específico²⁸²-, este señala:

Es decir el empleo del concepto <<real>> como antónimo de los sueños y fantasías sobre todo de los locos, que no son comunicables en el sentido ordinario de esa palabra, que no

²⁸² Es importante esta anotación, por cuanto el individuo está dispuesto a pagar dinero por la actividad en una proporción que esté o no a su alcance monetario. Sobre este tema remito al texto de GINER sobre su teoría de *Los postulados sociológicos de la Naturaleza Humana*. (GINER, 1996, p.38)

*tiene sentido para nadie, excepto quizá para los doctores. En este sentido, la <<calidad de real>> es una propiedad de todas las actividades humanas sujetas a la disciplina de la comunicación; la <<calidad de irreal>> lo es de todas las fantasía individuales no compartidas por los demás. Esta clarificación acaba con la división estática y absoluta entre lo que es real y lo que es irreal, pues abre el terreno a diferentes clases y grados de realidad. Implica que todas las actividades humanas **que se basan en la comunicación**, que son como los movimientos de un juego jugado por los seres humanos, entre sí son reales. (p.133)*

La cuestión del *principio de realidad* hay que entenderla en la mimesis y los procesos de socialización, en el marco de las actividades humanas que se basan en la comunicación, en especial, cuando ésta está mediada por EMC y referentes simbólicos y transculturales, con el objetivo de comprender e interpretar el tipo de fenómenos como el que aquí investigamos. Podría decirse, que para alguien de la ciudad, en el momento en que decide asistir a una ceremonia de yagé –algo de por sí exótico a su cultura-, entra en “un juego”, en una mimesis que le posibilita, esto es lo paradójico, una *exploración interior* de su biografía personal, su *realidad*, la cual es trasladada a una escena visible y objetivada en el EMC-CH, bien sea como imágenes o emociones que son contrastadas en el diálogo del juego de su propia conciencia diversificada, para luego confrontar lo vivido en la experiencia práctica del diario vivir (FERICGLA, 2000).

En esta clase de experiencias puede darse la trilogía emocional de amor, odio e ira, propia del “locus” ocioso (ELIAS, 1995, p.139). Tales experiencias y la impronta que dejan en las personas, es uno de los factores que han atraído la atención investigativa especializada e interdisciplinaria de esta “exótica medicina” para Occidente.

En un texto de nuestra autoría que hace parte de esta tesis señalábamos:

*Recurso básico del chamanismo es el **ritual**²⁸³. El rito es una práctica colectiva fundamental en los procesos de socialización y reproducción sociocultural de la existencia de un grupo humano en el cual están fijadas representaciones simbólicas que han estructurado en mayor o menor medida una tradición en la estructura societal. La representación de mayor significación y complejidad, polisémica es el **mito**²⁸⁴. El mito se “instala” en las vivencias y*

²⁸³ **Rito.** (Del Lat. *Ritus*). 1. Costumbre o ceremonia. 2. Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas.

²⁸⁴ **Mito:** (Del gr. *μῦθος*) 1.m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. 2. m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa una realidad humana de significación universal. 3. m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria estima.4.m.

experiencias del rito, adquiere formas locales (ideas folclóricas que llamara Bastian), En las estructuras psíquicas de los individuos, en la medida en que son creídos para asociarse a ideas y acciones de conexión entre el mundo simbólico y la vida práctica. (RONDEROS, 2003)

Resumiendo. El ritual lo hemos caracterizado como un “complejo cultural” de origen indígena arcaico y amazónico, que actúa interculturalmente con funciones análogas a un “óvulo germinal” y así potencia un tipo de energía cultural, a través de procesos de conservación y reproducción miméticas de identidades y relaciones interétnicas en contextos chamánicos y neo-chamánicos urbano-rurales de Manizales y su entono municipal y regional.

7.1.12. El lugar del ritual. De la maloca ancestral a la “posada” viajera. Territorialidades Emergentes del yagé

Maloca es voz indígena al parecer Desana, ha sido incorporada en el léxico de la lengua castellana por el DREA, con un significado diferente al que aquí adoptamos -en los mundos del yagé urbano-rural del chamanismo contemporáneo y neo-chamanismo occidental-, para referirse al lugar sagrado en donde se realizan las ceremonias²⁸⁵. Este léxico también ha estado asociado al de *New Age*, pero originariamente refiere a la vivienda comunitaria de los pueblos amazónicos²⁸⁶. De manera ilustrativa, las siguientes definiciones nos brindan una idea de su significado.

La primera definición se enmarca en el panorama pachamámico y sagrado de los rituales. Incorpora una dimensión teórica, asociada al enfoque Junguiano y expresada por Campbell, al señalar que tales lugares o recintos habitacionales primitivos, tienen una

Persona o cosa a las que se le atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.

²⁸⁵ Nota: Históricamente tales lugares han sido objeto de construcciones en madera, piedra o combinación de materiales, con fines de cultos religiosos de sociedades humanas primitivas con algún grado de sedentarismo y diversas en la historia, desde pirámides hasta los templos, capillas, catedrales mezquitas, católicas occidentales, hindúes, budistas, mahometanas y demás.

²⁸⁶ En la lengua castellana la definición es tomada de la voz mapuche, pueblo ancestral que habita el sur de América. Nada que ver con la que aquí significamos: (Del mapuche *malocán*). “**Maloca**. 1. f. *Am. Mer.* Invasión de hombres blancos en tierra de indígenas, con pillaje y exterminio. 2. f. *Am. Mer.* Ataque inesperado de indígenas contra poblaciones de españoles o de otros indígenas. (DRAE. No 22.2001)

referencia al útero, desde las cavernas pasando por montículos, piedras, depresiones geológicas, adaptadas por los seres humanos que incluyen los enterramientos desde los Neardentales hace más de 70 mil años, hasta las catacumbas cristianas y otros lugares adecuados para los rituales. Son canales de

La maloca es un espacio sagrado concebido como el Vientre de formación del ser, Mujer de Sabiduría o casa del Universo, también llamada Cansa María, Unguma, Chumsuá, Bohío, Tambo, etc., según sea la denominación dada a este espacio ritual por cada etnia, cultura o Pueblo Indígena. Toda Maloca es construida por la minga de la comunidad y representa la vida misma. Allí, en extrema sencillez, en perfecta orientación cardinal, a través de los elementos rituales masculinos y femeninos (el FUEGO, el AMBIL-esencia natural de tabaco y sal vegetal-, el MAMBE –hoja de coca molida-, la CAGUANA y MANIKUERA, -almidón de yuca dulce o brava con frutas-, el CASABE -tortilla de yuca dulce-, el TICUPI y CAPARAMA –ají tradicional- y el MANÍ), se recrea cotidianamente el orden del cosmos (...) En la Maloca se limpia colectivamente el corazón y se libera el espíritu; se transmiten oralmente las historias, mitos, ritos, usos y costumbres se ofrece consejo a los niños, jóvenes y adultos; se enseña la forma de trabajar la chagra (huerta), la lengua materna, la caza, las artesanías; se analiza y se reflexiona acerca de los aspectos positivos y negativos del trabajo de cada día; se planifica, se organiza y se comparte la sabiduría; se sana el cuerpo, la mente y el espíritu de las personas y del medio ambiente; se legisla y se imparte justicia restaurativa. (cuernodefuego.blogspot.com)

Complementaria a la anterior:

La maloca es una casa comunitaria ancestral, utilizada por los indígenas del Amazonas (especialmente denominada así en Colombia), que tiene diferentes características en su relación con la comunidad de donde proviene. (Wikipedia, "Maloca", 2014)

Vivienda tradicional indígena elaborada en madera y techo de paja, actualmente construida y habitada por los caciques y/o ancianos de las comunidades de Chorrera a los que se les denomina maloqueros, siendo un cargo de prestigio en su comunidad. (Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi, 2014).

En territorio Siona, existe la maloca del ritual, pero también la maloca del cocinero.

La siguiente, es una descripción de la maloca en la que participé por primera vez en la cocinada y preparación del remedio con el taita Pacho Piaguaje:

(...) Caminamos un trecho largo desde su casa por entre una trocha con obstáculos, atravesamos un sembradío pequeños de arbolitos de coca, una de sus plantas sagradas y necesarias en la vida en la selva y llegamos después de unos 20 a 30 minutos de caminar por una trocha con un sendero húmedo, con barro y humedales, con troncos de madera de árboles derribados, a una pequeña maloca o tambo de

paja, poco visible a simple vista, mimetizado entre la selva, como de diez metros de largo y unos cinco de ancho. No tenía paredes. Solo el rancho²⁸⁷ de paja en el techo²⁸⁸

En el artículo publicado en la revista *Cultura y Droga*, el léxico de maloca lo usa el investigador Adalberto Idárraga (2000), en el contexto específico de una cultura yagecera amazónica, como los Coreguajes-Tama, así:

*Primero salió el **cocinador** del yagé, de su "Maloca" (casa de habitación) hacia la casa o Maloca el brujo o curaca a las doce meridiano (12:00 p.m.) para recibir sus explicaciones y sacar la olla de aluminio especial para traer el jugo del yagé ya preparado en la montaña (...) Cuando llegamos a la maloca en donde vive el 'Curaca', que es el lugar en donde se llevará a cabo el rito, observamos que todo estaba totalmente limpio. En un extremo del salón se encuentra un fogón con una banquetta al frente. Cerca éste la hamaca en donde el 'Curaca' permanecerá. Al lado izquierdo un cajón para el sentarse. Frente a éste una banca larga, una especie de mesa, para colocar la olla del yagé y unos ramos de MAME KO; KO (Lengua nativa). (p. 69-72)*

La palabra y la construcción física de lugares específicos para la realización de ceremonias, poco a poco se han ido expandiendo, hasta llegar al Eje Cafetero y a Manizales, donde con ciertas particularidades se escogen sitios transitorios o más o menos de duración para su construcción. Entre los pueblos Siona, Kofán, Huitotos e Inga del bajo Putumayo, la maloca siempre se ha construido en un lugar más o menos separado de las viviendas; en estas regiones también se le conoce como la casa del yagé.

Los rituales en las zonas urbano-rurales, por lo general, no tienen un lugar específico y fijo de realización, como ocurre con un templo religioso; si bien existe la tendencia y preferencia a ubicarse *en fincas*, en este caso, cafeteras y de producción agropecuaria.

²⁸⁷ Construcción rudimentaria en la cual se cocina el remedio.

²⁸⁸ Nota de campo. Resguardo Siona. Buenavista. Putumayo. JRV. 20 al 26 de enero de 2004. Destaco que durante nuestra estadía estábamos en luna nueva, época que después vine a saber, no es la más propicia o buscada para realizar ceremonias y el corte de las plantas para el remedio.

Con el ánimo de contrastar el anterior relato, presentamos otra experiencia en una ceremonia urbana, mediante una narración en que el protagonista describe y expresa motivaciones fenomenológicas y subjetivas:

Ocurre en una casa campesina y clásica de la arquitectura caldense. En un espacio doble y cada uno como de 4 por cinco metros, con paredes completas al fondo y abiertas con guaduas entrecruzadas, que asemeja una pequeña maloca. Hay una salida que conecta con escaleras externas hacia un amplio patio con una huerta. Otra puerta hay al fondo que conduce a corredores y áreas internas de la casa. Hay muchos elementos de guadua y cerámica que dan un aspecto acogedor al lugar. Las personas en total 13 individuos, han comenzado a llegar desde las 8 de la noche y al comenzar la ceremonia son las 9:30 de la noche.

El taita Hugo, introdujo el ceremonial con orientaciones específicas acerca de cómo orientarse en la experiencia. Indicó que él era el guía y cuidador del grupo. Le habló al yagé en su lengua Camëntsa. Sopla y canta. Acerca la medicina a su cara y además agita la waira u hoja del viento como la llaman. Yo pienso, supongo en ese instante, por lo conocido y leído sobre el tema, que le pidió orientación, sabiduría y fuerza para llevar el ritual. Se dice que el soplo es una forma de comunicación y de establecer mediaciones de energía con la planta y los espíritus. Se santiguó con la cruz cristiana antes de proceder a repartir. En esto tomó cerca de unos 15 minutos.

La siguiente narración, producto de nuestro trabajo de campo, ilustra la búsqueda de “posada” para una ceremonia²⁸⁹:

Viajamos desde Manizales a las 4:00 de la tarde con Jorge Echeverri. Yo conducía mi campero con carpa de lona. Llegamos a Pereira a las 5:00. A las 6:15 fuimos a buscar unos posibles interesados en asistir al evento. No los encontramos. Estuvimos en la Escuela antes de las 7:00 PM. Y conversamos con algunos de los asistentes. Me saludo una joven que dijo conocerme de atrás, en el evento organizado con el T. Martín Agreda. Se llama Ángela Adriana. Dijo ser de Manizales y recién llegaba de Bogotá. Iniciamos una conversación informal sobre esta experiencia realizada de octubre pasado. Me dijo que había asistido con sus padres y una hermanita menor de 11 años. Según me dijo fue una experiencia maravillosa para ellos, pero para ella no lo fue tanto. Lo atribuyó a la responsabilidad que sentía de haber llevado a sus padres. Ángela es tecnóloga en ingeniería civil. Me contó que estaba “repartida”, como su ropa, entre Manizales, Bogotá y Pereira. También había vivido un poco más de 4 años en Armenia. Manifestó tener un novio. Dijo que estaba en un trabajo de

²⁸⁹ Trabajo de campo. JRV. Evento: ceremonia de Yagé en Pereira con Floro Ágreda. Organiza Escuela *Chakra Vidya* ECHVI. Fecha 22 de mayo de 2004.

sanación orientado. Le solicité su cooperación para ser entrevistada. Fumamos. No entramos. Adentro en el salón se veían colchonetas, maletines y maletas. Como el evento era en Cartago acordamos partir. Todos se subieron al amplio campero, con sus maletines, mochilas, colchonetas y el ánimo. Se nos sumaron Ángela A. Ortiz y Luz Janet Cardona con su hijo Michael Córdoba de 13 años y el sobrino del director de la escuela Mateo, de 8 años. Es usual que asistan niños pues por tradición si los padres quieren y lo solicitan, los taitas les dan siempre un poquito. Llegamos sin novedad como a las 7:30 de la noche al lugar del evento, una finca cercana a la carretera central.

El anterior texto es un claro ejemplo del ritual “buscando posada”, en este caso un lugar del mundo occidental, propio y adecuado para recrearse y pasar tiempos libres. Estaba situado a varios kilómetros de la ciudad por la carretera central y luego desviándose de ella para encontrar el acceso. Como la Escuela ya tiene trayectoria es reconocida en algunos lugares y según el tipo de ceremonia o actividad de la misma, tiene varias posibilidades. En su sede no había las condiciones locativas para realizar las ceremonias.

Ilustremos a continuación el primer lugar en donde al parecer se realizaron las ceremonias del yagé en Manizales. Cuando se inició la llegada del yagé, uno de los grupos organizativos y que aún existe –este grupo culturalmente es el más destacado por su trayectoria y persistencia-, fue la *Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia*. En su trayectoria hay que destacar a uno de sus líderes, quien aún participa de la organización. Se trata de un joven, hijo de un directivo empresarial chileno radicado en la ciudad, llamado César, quien en su momento tuvo la guía intelectual y espiritual gnóstica de Samael Aun Weor. Este joven se fue a la selva, al Caquetá y allí se contactó con el taita Inga Laureano Becerra, ya mencionado con anterioridad. César fue quien trajo la medicina para repartirla. En ese momento escogieron un lugar para entonces emblemático y cercano a la ciudad, en terrenos del Seminario Mayor de la Arquidiócesis Católica de Manizales, conocido como La Florida, hoy un lugar urbanizado. El sitio escogido fue una montaña, a la cual acudían, periódicamente, grupos de jóvenes los fines de semana y a veces cada dos o tres semanas. Al principio el lugar no era fijo y requerían de permiso para

acceder a la montaña. Así estuvieron más de un año. Pero luego se hicieron conocidos, por lo tanto, ya no requerían de este permiso. Esta vez duró como tres años.

En Manizales, por tradición y costumbre las familias o los grupos de amigos, hacen paseos a los alrededores. Esto es algo que aún persiste. Así que un grupo de personas que sale de caminata con morrales, resulta, incluso hoy, algo normal. Hernando, líder de la maloca *La Guajira*, relata la forma en que aquella época subían a *la montaña* -con lo evocatorio que resulta esto como lugar sagrado en diversas tradiciones religiosas, reforzado además en el contexto neo-chamánico

Figura 15

Montaña en donde realizaron los primeros rituales de yagé en Manizales - 1989. La Florida



Fuente: JRV. Trabajo de campo, Febrero de 2014.

1. Acceso a la montaña. 2. Vista de Manizales desde la montaña. 3. Hernando en el lugar evocando viejos tiempos. 3. Vista de Manizales. Lo construido y urbanizado, para la época no existía. Era solo montaña y “el verde” era la imagen vegetal que creaba distancia del mundo urbano. 5. El sitio del ritual y en donde acampaban.

En ese entonces, eran un grupo de jóvenes de aspecto *hippie*, por los atuendos que usaban, como llevar el pelo largo, sandalias, vestidos blancos, cargar la grabadora y demás; así salían de caminata a pasar el día, o como se dice popularmente, de “paseo”. Por supuesto, la grabadora era muy importante, para reproducir la música que en ese tiempo escuchaban, como la andina principalmente y algo de cantos chamánicos. Esto ocurría a finales de los años 80.

Los siguientes apartes de una entrevista, dan elementos para visualizar cómo era esta actividad.

JRV: ¿Y cómo era el sitio? ¿Cualquier potrero?

HSG: No. Era como especie de montecito y potrero al pie de una montaña. Había un montecito, entonces el montecito aquí y un pedazo de potrero aquí. El altar se hacía en el intermedio del Bosquecito y el potrero.

JRV: ¿Pero eso era de los curas?

HSG: No, nosotros en ese tiempo nos metíamos ahí por un ladito y subíamos y nunca nos decían nada. Subíamos con morrales y él como que alguna vez para empezar, a ser como que hablo allá, como que subíamos a un día de campo, entonces nos dejaban subir.

JRV: ¿Cómo era el altar que él organizaba ahí?

HSG: El altar era con velones, se hacía la hoguera, había velones, había una imagen gnóstica de la Madre Divina²⁹⁰ y velones.

JRV: ¿Cuál es la imagen mística de la Madre Divina?

HSG: Es una imagen de una mujer como representación de la imagen divina.

JRV: ¿Esa imagen se puede conseguir?

²⁹⁰ Desde la gnosis extraemos el siguiente texto de Samael Aun Weor: “La divina Madre es el segundo aspecto de aquello, y se llama Amor el Amor es una substancia que es Co-esencial con el Espacio Abstracto, muy profundo. La Divina Madre no es mujer ni tampoco algún individuo. Es únicamente una substancia incógnita. La Diosa Madre del Mundo es Devi-Kundalini. La Divina Madre lleva a su niño en sus brazos amorosos. El Cristo interno de cada hombre es ese niño”. (http://gnosis.sabiduriaesoterica.com/modulo_1/madre_kundalini.html) Esta otra descripción sirve de complemento: “En las civilizaciones antiguas se adoraba profundamente a Dios-Madre y nunca faltó un icono o símbolo referente al elemento Madre. En el antiguo Egipto ella es ISIS; en la civilización azteca es TONANTZIN; ya por los alquimistas medievales, ella es STELLA MARIS, la reina del mar. Los hindúes (indios) la llamaban DEVI KUNDALINI SHAKTY; en la civilización griega es CIBELES, REA, ADONIA, INSOBERTA... y en el cristianismo, ella estaba representada por MARÍA” (<http://foro.univision.com/t5/Metafisica-y-Filosofia/LA-MADRE-DIVINA-KUNDALINI/td-p/37754560>) (C.U. V: 09/05/14)

HSG: Sí hay varias imágenes también por la diosa de la Fortuna o Lakxmi la asocian con ella la madre el dios de la Fortuna, si yo me acuerdo que es como una imagencita de la madre

JRV: ¿Cómo es la de la diosa fortuna?

HSG: Lakxmi diosa de la fortuna ²⁹¹

JRV: ¿El altar fue ahí en el potrero?

HSG: Sí ahí fue. Entonces colocaron el galoncito del yagé encima de un paño en el altar. Todo lo colocaban.

JRV: ¿Y la ceremonia era por la noche?

HSG: No en el día. Arrancábamos a las 7 y media, estábamos allá y a las 8 de la mañana ya estábamos pintados.

JRV: ¿Y cómo era ese ritual de día?

HSG: Muy bonito muy extraño a mí me trasportaba era mirando a las nubes las formas que tomaban las nubes cuando pasaban como meterse en el movimiento me gustaba mucho... como que en cierto momento lo que pasaba era yo y las nubes estaban quietas era una sensación extraña y de día ----

JRV: Y en el grupo cómo se actuaba en ese momento, cada uno por aparte o...

HSG: Si él se sentaba en el altar, las primeras veces hubo fue música de grabadora cantos chamánicos también música de solo instrumentos andinos, no había música (se refiere a músicos con instrumentos); no me acuerdo que hubieran instrumentos la wayra, la wayra sacha y mucho silencio las primeras 4 horas, después se hablaba y socializaba.

Así que planeamos visitar el lugar exacto en donde realizaron las primeras ceremonias, al aire libre, en la montaña. Recuerda que allí iban con carpas, sacos de dormir, llevaban morrales y hacían aparentemente “camping”.

Como resultado del trabajo de campo, disponemos del material visual y audiovisual, en el cual se identifica el lugar a comienzos del 2014 y que según Hernando, él sentía que nada hubiera cambiado.

Los sectores más pequeños de grupos poblacionales asociados a los neo-chamanismos, en su diversidad filosófica y espiritual, también pueden considerarse como evidencia del fenómeno. De esta forma, ha venido surgiendo con el fenómeno neo-chamanístico en Manizales, la búsqueda de espacios, relativamente estables como una finca, para construir una maloca o un templo del yagé. De hecho, tanto en el colectivo más estable -la

²⁹¹ “En el hinduismo, **Lakxmi** es la consorte eterna del dios Visnú, y diosa de la belleza y de la buena suerte”. (Wikipedia, “Lakxmi”, 2014)

Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia, con una trayectoria de cerca de 25 años ininterrumpidos de búsqueda y conocimiento en torno a esta planta sagrada, como el colectivo sincrético del Roble -de reciente configuración material, pero con un guía espiritual y curador, un neo-chamán con perfil gnóstico y una trayectoria permanente y reconocimiento social de más de 15 años-, se dieron pasos entre 2010 y 2013 para construir en sus propios territorios, en una finca, dando forma a templos del yagé.

Así que cuando hablamos de neo-chamanismos del Eje Cafetero, es que realmente existe un trasfondo de territorialidad cafetera, como realidad cultural, que devino en posada del peregrinaje ya universal de esta medicina amazónica. En el acápite descriptivo de los colectivos y chamanísticos, volveremos con algunos elementos de interés para comprender mejor este fenómeno sociocultural, que es sujeto y objeto de esta tesis.

En ocasiones, en la ciudad el ritual se ve obligado, por no ser propio de este entorno, “a buscar posada” en otros lugares como parques, colegios, universidades, entre otros, para su realización. Recordemos que en Manizales el lugar que se escogió para realizar las primeras ceremonias fue una montaña cercana, en un sector rural conocido como La Florida, perteneciente al municipio de Villamaría y hoy convertido en un barrio urbanizado de estrato alto.

Las formas emergentes de etnogénesis mimética y de interés socio-antropológico, son el surgimiento y la existencia en la actualidad de seis lugares con su propia maloca o casa templo *en fincas*, para realizar exclusivamente ceremonias de yagé u otros rituales indígenas como *temazcal* y *círculos de la palabra*. Dos en Neira y en Manizales, uno en Villamaría y otro en Palestina. Pero emergen, a su vez, como potenciales territorios del yagé, otras posibilidades más o menos fijas; pues en algunos casos son fincas arrendadas, en alianza con otros espacios, en las que hay construcciones adaptadas para los rituales, donde confluyen e inciden diversidades espirituales que se evidencian en la decoración y organización del lugar. Tales diversidades se destacan, en especial, en el altar o en la mesa chamánica, portadora de figuras, cuadros, imágenes, decorados, representaciones de

símbolos y referentes espirituales y religiosos: católicos, budistas, yoga, gnósticos, hare krisnas, Nueva Era y propiamente chamanística o pachamámica.

Estos territorios de la medicina del yagé son propiedades privadas; con excepción de una de carácter asociativo²⁹², todas pertenecen a un individuo, dos de las cuales son neo-chamanes. A continuación, presentamos dos de los cinco lugares del Neo-chamanismo yagecero en Manizales-Caldas.

Templo Maloca Alto El Roble

Este proyecto lo concibió Leónidas desde hace varios años, pero solo en el 2010 y después de un intento fracasado, compró el terreno que tiene aproximadamente dos fanegadas y construyó la maloca-templo, con su propio esfuerzo, convencido de la necesidad de tener un lugar específico para esto.

Hay que señalar, que para él la ubicación del lugar era esencial, de allí que fueron muchos los lugares que visitó en Manizales y sus alrededores, que además pudiera estar en los límites del presupuesto financiero que disponía. Esto no obsta a que, de acuerdo a las circunstancias y condiciones, no se desplace a otros lugares, sea fincas o casas en la ciudad, cuando hay un grupo de personas que quieren tomar yagé y asistir a una ceremonia.

Figura 16

Templo Maloca El Roble. Neira-Caldas



²⁹² La Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia, la agrupación chamanística con continuidad hasta el presente, surgida del grupo de jóvenes que inició las ceremonias en Manizales a finales de los 80.



Fuente: JRV, 2013.

Maloca neo-chamánica del yagé en Manizales. Lugar: El Roble (Neira). De izquierda a derecha. 1. El templo. Construcción externa. 2. Conversando con los participantes y pacientes después de la ceremonia. 3. Altar. Expresa la diversidad espiritual que les guía. 4. Leónidas, líder espiritual durante la ceremonia toca el armonio. 5. Caminando antes de anoecer e inicio de la ceremonia. 6. Desayuno preparado en comitiva por los asistentes. Se destaca la frugalidad: ensalada de frutas.²⁹³

Maloca Casa Verde Finca: La Guajira

Es necesario señalar que hasta este momento, año 2014, este es el único lugar que registramos en Manizales y sus alrededores, del que se tenga conocimiento hasta ahora, con verificación empírica de campo, en que se haya sembrado la liana del yagé o *banisteriopsis caapi* y la hoja de *chagro* o *chagropanga*, en este caso, específicamente la *diplopterys cabrerana*. Este sembrado está en la finca del neo-chamán Hernando, en el municipio de Palestina.

Hernando compró la finca cafetera a comienzos del año 2000 y su extensión original era de un poco más de 15 cuerdas. Hoy tiene un poco menos de cinco, pues vendió una parte a personas que conocía y querían seguir caminos espirituales, y la otra, a una ONG que tiene como objetivos la formación humana y espiritual, y se denomina Tierra Pura. De esto ya han pasado 13 años. Al comienzo cuando no tenía finca, las plantas las tuvo en bolsas de plástico y cuando enraizaron las sembró en la finca de un amigo de la Asociación en Neira, en tierra caliente. Cuando compró su propia finca sembró las plantas con las indicaciones recibidas del taita y las orientaciones de Nicolás su aprendiz, para entonces ya había sacado nuevos esquejes de las que habían crecido en la finca del amigo. Desde esa época ha llevado la tradición de cultivo y conservación de estas plantas medicinales. Las plantas crecieron y fueron varios los años en que simplemente las cuidó. Durante 10

²⁹³ Trabajo de campo. Mayo 26 de 2013.

años no volvió a tomar medicina. La primera cosecha para preparar remedio y hacer ceremonia la hizo hacia el 2008 y desde ese momento unas pocas veces al año realiza ceremonias, siempre procurando cumplir las enseñanzas del taita Laureano. En estas invoca, en reconocimiento y gratitud, al espíritu del Taita Laureano y recuerda parte de sus cantos. Siguiendo la enseñanza, si alguien necesita de las plantas, él las comparte. Desde esa época, cuando se decide a dirigir ceremonias, sigue las pautas respecto a cortar, cosechar, preparar la medicina, brindar y llevar la ceremonia, cuando es del caso. Al taita Laureano lo reconoce como el taita indígena que le enseñó a orientar el yagé y la planta, como su gran maestro. Dispone una maloca, que denomina Casa Verde, que es el lugar en donde realiza las ceremonias. Y otra maloquita o tambo más pequeño para cocinar.

En la finca hay tres lugares distintos sembrados con yagé (**serpiente** o **culebra** y **tigre** al comienzo y luego **cielo y oro**)²⁹⁴, todos distantes de los caminos centrales de la finca, orientados espacialmente y mimetizados al tránsito de visitantes o paseantes. En la tradición amazónica, son territorios a las cuales no deben acceder mujeres por que según dicen, es “celoso” con ellas. En este lugar de la cordillera de los Andes, Eje Cafetero, ahora son estos los primeros territorios “colonizados” por el yagé.

Figura 17

Maloca y Ceremonia neo-chamanística Casa Verde. La Guajira. Caldas



²⁹⁴ En julio de 2013, a partir de una visita del taita Tiberio Lucitante, Kofán, a la Universidad de Caldas, en Manizales, para realizar una ceremonia de la etnomedicina del yagé, conocido como **tama**, una variedad legendaria en la tradición etnobotánica amazónica para la clarividencia y la longevidad. Hernando logró que le trajera esquejes para sembrarlo.



Fuente: JRV. Trabajo de campo: 05/05/2012 y 23/02 2013

1. Hernando, líder espiritual de la maloca preparando el remedio: yagé fresco. 2 Asistentes esperando baño de plantas antes del ritual 3. Participantes tocando tambor durante la ceremonia. 4. Hernando al amanecer después del ritual. 5. Asistentes. Mujeres recogiendo hoja de chagro antes de la ceremonia.

Podemos concluir que el ritual, asumido como “óvulo vital” y matricial, es un dispositivo de socialización interétnica que actúa miméticamente, lo cual ha permitido que esta tradición amazónica permeara el mundo urbano-rural del Eje Cafetero y Manizales, como referente de imitación humana. Pero, a su vez, en la lógica reacción - respuesta, hay que decir que algunos patrones urbano-rurales de la región del Eje Cafetero, han permeado y permitido modificar pautas de la tradición ancestral. Esto ha traído consigo la apertura de puentes etnofarmacognósticos que potencian posibilidades para consolidar un complejo cultural de profundo significado humano; uno que ha ido territorializando nuevos espacios socioculturales para esta medicina tradicional indígena, la cual dada su eficacia en la curación y sanación, ha contribuido a comprender y conocer la importancia de la dimensión espiritual en la vida humana, como una vía “alterna” para mejorar los estados de salud y aceptación, de y desde la diversidad biológica y cultural en que se apalanca y fundamenta el ritual de la etnomedicina del yagé. Tal inmersión en el mundo urbano-rural de Manizales y municipios circunvecinos, se ha concretado en disponer hoy de lugares específicos, como las malocas.

La comunicación entre el adentro y el afuera no se pierde, pues hay una ininterrumpida conciencia impresionantemente despierta acerca de con quién, en qué, y dónde se está; y con la capacidad total, si se desea, de soltar y cambiar, de salir. “Mirar”, dicen los indios del Putumayo y sus chamanes. Es una diversidad dialéctica de sensaciones, en un movimiento de adentro hacia afuera y de afuera hacia adentro, el que vivencia el individuo en trance, donde es posible el acto mimético entre el ser que participa y

comunica su experiencia con sus *alter* y también con el colectivo asistente, con quienes se integra pero también se desintegra, se separa y se disgrega... Toma distancia, mirándose a sí-mismo fuera de sí, agitándose por momentos o sintiéndose frágil e incapaz, pero tomando fuerza al momento para integrarse también e integrar.

Según el movimiento del estado espiritual, el cuerpo puede acceder a una mimesis que ejerce su acción vital sobre el individuo y así puede éste imitarse y confundirse en cada uno o con quienes comparte, en un todo instantáneo y pasajero, en el transcurrir de un tiempo racional medido, pero que queda como impronta en el aprendizaje que brinda el ritual, mediado siempre por la acción del chamán. El ritual del yagé tiene su léxico pletórico de olores y sabores. Es placer y hastío, aceptación y rechazo, fluidez y contención. Así trasciende y no pretende fundamentar sus presupuestos en el carácter trimodal, que para una lengua que la ciencia occidental ha establecido como fonología, léxico y gramática. En el ritual interétnico, es decir donde confluyen individuos de diversas etnias, el mito y los mitos se expresan como un tipo de lengua de realidad compartida que se funde en la mimesis pachamámica.

7.2. Los chamanismos y pachamamismos: cognición e integración del ser humano y la naturaleza. La presencia gnóstica

Como se evidencia en los capítulos precedentes, el estudio y conocimiento cultural de esta medicina ancestral se basa en procesos interdisciplinarios tanto científicos como artísticos y de tradiciones ancestrales. Con “conocimiento cultural”, se hace referencia a que en él intervienen diversas “culturas disciplinarias científicas y no científicas”, en la medida en que cada disciplina científica o no y cada campo de saber reúne un corpus propio de lenguaje y significados, tiene su historia, origen y lugar en las sociedades humanas.

Entre las ciencias naturales aquí se destacan la química, la botánica, la farmacología, la física, en especial la cuántica, la química y las neurociencias. Entre las sociales y humanas, la antropología y la psicología con sus variantes epistémicas. Desde las etnociencias, la

etnopsicología, etnofarmacognosia, etnobotánica, etnomedicina y etnografía. En los campos interdisciplinarios *de identidad y relaciones interétnicas* (para el caso particular de este campo epistémico y doctoral, la antropología y la historia), las religiones comparadas, la ecología y la bioética. Desde las artes, la plástica, la música, la danza, el cine documental y la fotografía. Desde conocimientos no científicos las sabidurías ancestrales, específicamente, la “chamanística” de las culturas amazónicas, pero también el *ayurveda* o medicina tradicional arcaica de la India, la gnosis, el nahualismo, la ciencia *jinas*²⁹⁵, el budismo, entre otras. Estas últimas se entrecruzan en un campo que también se conoce como esoterismo o campo de conocimientos doctrinarios que comprende técnicas religiosas, construidas desde la interioridad de sabios o profetas en diferentes lugares y ha tenido el carácter de lo secreto.

Este trabajo, tal y como ha sido desarrollado en los capítulos precedentes -del II al V principalmente- se fundamenta en el campo de las relaciones interétnicas, con énfasis en la antropología y la etnografía, las cuales por supuesto toman y delimitan como objeto de conocimiento, otros no científicos o artísticos, en el marco de la diversidad, y en el caso específico de este apartado el del “pachamamismo” asociado a la etnomedicina tradicional indígena amazónica del yagé.

Esta medicina, en su marco ritual como dispositivo de mimesis, permite que las personas pasen por la experiencia de descubrir para-sí, que hacen parte de la unidad de la Vida en la *Pacha Mama*²⁹⁶, entiéndase por ello un conocimiento chamánico, propio de los antiguos sabedores, seres del saber, mujeres y hombres que han existido desde tiempos

²⁹⁵ Para mayor información sobre esta ciencia, en la web se puede visitar el siguiente enlace: http://www.iglisaw.com/docs/libros_espanol/gnosis/Manual%20de%20la%20ciencia%20jinas.pdf

²⁹⁶ “Pacha-mama son dos palabras quichuas: pacha: naturaleza; mama: madre, significa madre naturaleza”... “Pachamama o más usualmente pacha (del aymara y quechua pacha: tierra y, por extensión bastante moderna “mundo”, “cosmos”; mama: madre -es decir “Tierra madre”) es la gran deidad, entre los pueblos indígenas de los Andes Centrales de América del Sur. La madre naturaleza no es algo ubicado en algún lugar, sino que es todo y se encuentra en muchas partes, en todo el cosmos. Por su analogía un pachamamista es el que basa su vida en torno al amor a la tierra madre” (Yahoo respuestas, “Qué es un pachamamista?”, 2014)

arcaicos. En el referente internauta, hay afirmaciones que este término es de origen Aymara y Quechua, por tanto andino.

La experiencia mimética, propiciada en el ritual del yagé, podría asemejarse a un “parto extático”, para quien entra en un EMC-CH, al descubrirlo, sentirlo y especialmente verlo de infinitas formas y maneras, según la experiencia. Desde la racionalidad médica o psiquiátrica, podría decirse “alucinada”, pero es una realidad subjetiva que difícilmente es olvidable y menos aún ordinaria. El investigador Jacques Mabit (2012), señala:

Los avances de la ciencia, en especial de la física cuántica, han demostrado ampliamente que no existe una observación de la realidad independiente del observador, y a nivel de la consciencia que funciona de manera cuántica, la subjetividad impera y lleva cada sujeto a interactuar con la realidad de tal modo que existen tantas formas de percibir la realidad como hay sujetos humanos. Inclusive las teorías en estas disciplinas consideran la posibilidad de varias realidades o niveles de realidad, así como la posible existencia de universos paralelos... Este modo transaccional de aprehensión de la realidad se construye en base a funciones “melódicas” del hemisferio derecho del cerebro como ya lo señalamos. Posee su propia lógica que apela a la función simbólica generalmente desdeñada desde el paradigma convencional. Esta no constituye una fantasía sin fundamento sino que puede llevar a descubrimientos muy concretos y aplicables como lo prueba la mezcla de ayahuasca, que representa un preparado extremadamente sofisticado a nivel farmacológico cuyos mecanismos sutiles han sido recién descubiertos por la ciencia hace unos pocos decenios. (p. 1)

Cabe agregar, siguiendo la línea de argumentación de este investigador francés enraizado en el Amazonas²⁹⁷, que la psiquiatría comenzó a usar los inhibidores de la Monoaminoxidasa IMAO –presentes en la liana del yagé-, como antidepresivos apenas hace 50 años, mientras esto ya lo hacían los curanderos amazónicos desde miles de años atrás, como una práctica propia de sus culturas.

Esto evidencia la complejidad de nuestro sujeto-objeto de investigación que, en términos de Morin, se inscribiría en el “pensamiento complejo”; pero contextualizado en la perspectiva de lo *etno*, podría interpretarse, a mi juicio, como una “paráfrasis occidentalizada y racional” del pensamiento y la sabiduría indígena, lo que no obsta de

²⁹⁷ Fundador del Centro de investigaciones de Medicinas Tradicionales y Toxicomanía, Takiwasi, en Tarapoto, Perú, desde los años 80.

considerar la teoría de Morin, como un aporte epistémico clave para los avances contemporáneos del conocimiento científico acerca de las “realidades”, constituyéndose en una puerta más que se abre en los diálogos interculturales del conocimiento.

Este interés relativamente reciente, responde a los aportes de investigadores, como el antes mencionado, quienes se han aventurado en nuevas exploraciones y a veces en contravía de la ortodoxia dominante e historiográfica de lo establecido, en algunas disciplinas, como verdades absolutas; así es como han venido proponiendo desde estas nuevas “entradas” al conocimiento, planteamientos rigurosos que cuestionan los paradigmas dominantes occidentales y antropocéntricos, en los que lo humano, se ha construido como una unidad aislada, sustentada en el individuo occidental desde el histórico “yo soy” del Ulises y en la actualidad, en el occidental “ciudadano” egoico, dominante y “poseedor del derecho legítimo” a disponer de las diversas “sociedades vitales” existentes en los reinos de la naturaleza, para convertirlas en recursos disponibles según sus apetencias y deseos.

Esta “verdad” que ha sido legitimada por diversas doctrinas, tiene uno de sus principales pilares en el ego occidental, construcción teórica del psicoanálisis, aunque con diferencias clásicas entre Jung y Freud. Pero es propio de la realidad humana trascender y, en la actual crisis ecológica, por necesidad de supervivencia requiere la apertura de oportunidades, en las que confluyan las más diversas vertientes de la sabiduría, al igual que los aportes desde las ciencias y las artes, en lo realmente original de la existencia Vital. El ciudadano egoico, es resultado de la nueva era geológica que ahora se denomina *antropoceno*²⁹⁸, producto del sistema económico de mercado capitalista, el cual se ha supeditado y sostenido desde el antropocentrismo, algo inherente y propio de la civilización occidental, fenómeno cultural que inicia en Grecia **al separar** la vida humana y social como una clase diferente y superior a todas las existentes en la Naturaleza, distinta de todos los otros seres y realidades que la conforman. Así, lo humano es de “los superiores”. De esta manera, los griegos con su estructura social de la *polis*, con la lengua

²⁹⁸ Véase Capítulo IV.

que desarrolla, se hace poseedora de derechos y se abroga la legitimidad para perseguir y hacer desaparecer a “los otros”, los bárbaros.

Ahora bien, en contraste con esto, los siguientes relatos y narraciones, en el contexto específico del conocimiento chamanístico, sirven como evidencia de la posibilidad de integración entre el ser humano y la naturaleza en los tiempos actuales.

Para comenzar, observemos una narración que da cuenta del poder curativo en la mimesis de una experiencia y que entronca el ser con la naturaleza. El relato lo aporta una mujer, estudiante de biología, quien ha expresado, desde el instante en que llega al ritual, su inclinación biográfica al mundo vegetal, a las plantas, que para ella constituyen, espiritualmente, algo de su propio ser. No se trata de un escrito para ser “leído” con romanticismo, sino de una narración que manifiesta una conexión interna del ser con la Naturaleza, que bajo el EMC-CH y la potencia de la medicina, le permite a la persona explorar y vivenciar su integración con las plantas, en un acto mimético. Veamos la forma en que la joven relata la *sintonía de integralidad* entre el Ser y la naturaleza.

Las plantas me hablaban, me acariciaban tan tierno como jamás un humano lo ha hecho, me contaban cómo les había ido en su corta existencia, cómo el humano las había tratado, me decían que estaban muy felices de que yo las quisiera y las amara como lo hice en ese instante, estaban ***sanándome*** mientras ellas me cuidaban y me decían ***“que todo está bien”***, que estuviera en paz, con todo el mundo y conmigo misma. El universo bajó y se mezcló con las plantas.... ***Me platicó que era muy feliz de seguir viviendo a pesar de su vejez, y de los golpes que le ha dado el humano y la naturaleza, dice que a pesar de que el humano no lo trata bien, él lo ama, simplemente por el hecho de tener la confianza de compartir sus pensamientos con él, y me dijo que le gustaba mi esencia, que tenía un corazón noble y sincero.***

Las montañas hacían el amor con el cielo y veía que se amaban mutuamente y que en verdad hacían el amor, no solo sexo (...) El ***guayabo***²⁹⁹ me contaba todas las

²⁹⁹ *Árbol que produce la guayaba y en Colombia término usado para referirse al malestar que produce el exceso de consumo de bebidas alcohólicas, principalmente. Sobre la etimología de guayabo en Colombia Dice Roberto Restrepo: “Preguntado después de una mona colosal porque decía que estaba enguayabado, me contestó con mucha naturalidad:” Mire señor: usted sabe que el guayabo es un árbol predilecto en que duermen nuestras gallinas y cuando alguna de ellas amanece triste, no hay poder humano que la haga bajar: se está enguayabada, o sea en el guayabo, hasta que recobra ánimos para bajar y juntarse con las demás. ¿Y no es lo que le sucede a uno al día siguiente de una borrachera?” (DI Filippo, 1983, p.374).*

historias que él había vivido, me narraba que ha sido el techo de miles de animales, que ha sido también cementerios de muchos, que ha escuchado miles de historias de los humanos, ha pasado bastantes inviernos, que ha pasado frío, sed y tristezas y por qué no, también alegrías y de estas últimas más que todo lo demás.³⁰⁰

Es un relato que describe el sentir y la experiencia integradora con la naturaleza, vivida por esta joven mujer. Desde una apreciación racional y clasificadora, podría decirse que es un texto literario e incluso “infantil”. Pero se trata de una mujer universitaria en proceso de formación disciplinar en biología, una ciencia dura. Lo que transmite en su escrito es una experiencia profunda y biográfica que le ha marcado. Ella nos contaba, durante el “círculo de la palabra” que antecedió la ceremonia, que para ella las plantas han sido unos seres de profundidad y belleza que le han acompañado desde que era niña. Es un indicativo del grado de sensibilidad y comunicabilidad que ha tenido con las plantas que para ella, igual que ocurre en los mitos, son seres reales con quien puede interactuar. En el ritual, tuvo por tanto la oportunidad de contactar con su esencia vital, con la energía de las plantas y el entorno de las grandes montañas andinas que rodeaban el estrecho valle en que estaba **situada la finca y en ésta la maloca.**

En entrevista realizada al líder espiritual y neo-chamán Leónidas, al preguntarle por situaciones especiales que él pudiera caracterizar como sanadoras, resalta una de entre las muchas que nos relató, puesto que da cuenta de esta interacción que denominamos pachamámica. Se trata de una señora que asistía a una de las ceremonias por él dirigidas. Así lo describe.

*Otra experiencia de muy especial dentro de la toma de yagé fue la siguiente. Yo observaba que había una señora que platicaba muy directamente hacia el prado verde y hacia las plantas y no quitaba la mirada del pasto. Al otro día después de la sesión de la toma de yagé me contó llorando muy feliz y me dijo **que ella observó fijamente la tierra y el pasto y que el yagé le permitió entrar clarivamente en***

“Guayaba: Las **guayabas** (*Psidium guajava* spp.) son un género de unas cien especies de árboles tropicales y árboles pequeños en la familia Myrtaceae, nativas del Caribe, América Central, América del Norte y el norte de América del Sur. (Wikipedia, “Psidium”, 2014)

³⁰⁰ Trabajo de campo. Narración escrita de la experiencia de una mujer soltera, 20 años de edad. Abril 26 de 2014. Las negrilla han sido resaltadas por el investigador, para destacar elementos de integración espiritual y vivencial que denominamos “pachamámico”.

el interior de la tierra y le mostró todo lo que hacen todas las partículas y moléculas que conforman la tierra y todo el proceso y el esfuerzo que hace la madre tierra, para reparar una hoja de un pasto. Le decía y le mostró un proceso de cómo la naturaleza y seres muy diminutos trabajan incesantemente para sostener viva la madre naturaleza. Finalizando el día de la toma de yagé, me comentó esa señora que ella se sintió flotando, en algo similar como a una energía, que era como una hamaca que la balanceaba de un lado para otro, ella balanceándose y observando infinidad de destellos y de figuras geométricas de luz y de sonidos muy hermosos. Preguntó que dónde estaba y dijo que una voz interior le dijo que estaba en el lugar de donde, ahí de esa energía, surge toda la creación, de donde se forman los planetas, la tierra y todo el universo³⁰¹.

Esta narración da cuenta este tipo de experiencias integradoras con la Naturaleza, de carácter místico y espiritual, que denominamos pachamámica. No sabemos hasta qué punto la experiencia haya repercutido sobre la biografía personal de esta persona y de qué forma incida en ella; pero, a manera de hipótesis, si podríamos afirmar que quedará en su memoria y experiencia biográfica, de forma que en cuanto ser vital, podrá influir en su vida a futuro, de una u otra forma. En la información que se divulga en la terapéutica transpersonal, es común escuchar y leer, que el solo asistir y estar en un tipo de experiencia, análoga a un EMC-CH, la vida de una persona puede cambiar. Puede ocurrir pero también puede que no ocurra. Desde nuestra óptica y perceptiva, para que ocurra se requiere, comenzar por una decisión de tomar un camino, el que intuya y vea, tener un entrenamiento adecuado y en parte guiado por un experto o sabio, que induzca hacia una práctica cotidiana, que si puede partir de una experiencia y las decisiones que un emerger espiritual y cognitivo propicie y la persona esté en condiciones de asimilar para tomar un camino e iniciar un proceso de cambios y recuperación de la salud.

Este es tan sólo uno de los relatos ejemplares, puesto que como éste hay decenas y cientos análogos, con sus respectivas particularidades, que hemos registrado y documentado en nuestro trabajo; como éste también hemos encontrado en la revisión

³⁰¹ Trabajo de campo. Entrevista a neo-chamán de Manizales. Hombre. 55 años. Divorciado. Con experiencia de 18 años como curandero. Mayo 3 de 2013. Texto resaltado en negrita por el autor.

bibliográfica y algunos ya han sido publicados en artículos que hacen parte de esta misma tesis; en ellos se describe cómo el EMC-CH –*el éxtasis y la ebriedad sagrada*–, catalizado por el sagrado remedio, propicia, tal y como el mismo neo-chamán lo dice en su relato, esta integración de la persona con la Pachamama, una experiencia mística de profundo respeto que ilustra cómo actúa el ritual, justificando la metáfora de *Óvulo Germinal* que hemos propuesto para describir y comprender el fenómeno.

Al propósito de mostrar una mimesis integradora entre vida y muerte con la Pachamama, nos sirve de ejemplo el relato de un neochamán, en sus primeras experiencias de aprendizaje en la selva.

*Sí, viajamos con un amigo y estuvimos allá diez días e hicimos dos tomas de yagé con el taita Laureano, pero la experiencia con el taita **sí fue una experiencia con la muerte**, tuve una experiencia muy muy difícil para mí, pero sin embargo me pareció muy trascendental por los días, porque cuando llegué, estuve dos meses con diarrea, muy sacudido por la experiencia por lo que había vivido allá...*

La primera viendo a un compañero que lo tiró al suelo y lo revolcó. Se quejaba. Lo revolcó el yagé. Para mí era nuevo. Pero ya después, cuando me tocó vivir esa misma experiencia, donde con el taita Laureano, incluso fue más fuerte, revolcada, cagada, empelotada. Caí, por allá en un pantanero y salí al otro día, como un marrano.³⁰²

Son reiterativas las experiencias vivenciales, en cuanto a verse morir o darse cuenta de la posibilidad de dejar de vivir y trascender. No es gratuito que en la tradición amazónica, al Remedio, se le denomine simbólicamente la “liana de los muertos”, puesto que permite conectarse con quienes dejaron de existir, pero que, en realidad, siguen presentes, dado que en la semántica del léxico, ayahuasca, de origen quechua, el remedio es simbolizado por el bejuco, la liana y no por el *chagro*.

En la actualidad, se encuentra en desarrollo el conocimiento científico sobre las características y propiedades de los componentes activos de estas plantas,

³⁰² Entrevista JRV. Febrero 14 de 2013. Neo-chamán. 50 años.

particularmente, en laboratorios en los que se busca producir medicamentos para el tratamiento de enfermedades relacionadas con problemas mentales y neurofisiológicas.

El interés también es compartido por disciplinas como la antropología, en cuanto a investigar sobre los valores, las prácticas y las acciones que hacen parte de las cosmovisiones y las enseñanzas de tradiciones ancestrales, en muchas de las cuales su germen se encuentra en los mitos. Estas búsquedas epistemológicas y sociales, se hacen con el objetivo de encontrar alternativas de adaptación y superación a los traumas ocasionados por la violencia y su incidencia en la vida cotidiana, y poder entonces lograr un *buen vivir* (*Sumak Kawsai*, como dicen los pueblos originarios de los Andes Amerindios), o como dicen corrientemente en Manizales y el Eje Cafetero, para *vivir mejor*³⁰³.

En nuestro caso, investigamos también qué tipos y formas re-significadas de pautas, valores, creencias y prácticas en los mundos urbano-rurales, expresadas en ciertas familiaridades y espacios compartidos, se han ido socializando entre los asistentes y habituados a los rituales de la medicina; quienes comparten diversas enseñanzas y sabidurías de trascendencia en torno a la relación Naturaleza y Ser Humano, a partir de la incorporación en sus vidas de cosmovisiones con significados espirituales y sagrados, respecto a los vínculos activos y presentes de quienes vivieron, de los que viven y de los que aún no han nacido, pero que son y hacen parte de las diversas sociedades Vitales que conviven e interaccionan en la Pacha Mama.

Tales cosmovisiones, fundadas sobre un trasfondo mitológico, incluyen además de lo humano, a las *sociedades específicas* de los diversos reinos de la Naturaleza que han clasificado las ciencias en el planeta³⁰⁴. En esta diversidad de reinos, cada una de las

³⁰³ Hay que aclarar que su significado es uno en la microcultura interétnica de la etnomedicina del yagé y otro en el medio popular.

³⁰⁴ La historia de los reinos viene desde "Linneo, 2 reinos (1771); Haeckel, 3 reinos (1866); Chatton, 2 grupos (1925); Copeland, 4 reinos (1938); Whitaker, 5 reinos (1969); Woese et al, 6 reinos (1977); Woese et al 3 dominios (1990); Cavalier, 2 imperios, 6 reinos (1999)" (Wikipedia, "Reinos (biología)", 2014)

formas de vida se complementa y conviven cuando es necesario y se separan cuando así lo requieren, para lo cual, se subdividen y mutan, desde sus géneros y familias, en especies muy diferenciadas. Pero entre ellas *se comunican* para reproducirse, lo que exige procesos adaptativos, cambios y mutaciones, construyendo formas de lenguajes en la acción.

Una de estas formas de comunicación y que es objeto de análisis en esta tesis –pues puede permitir comprender la diversidad de lenguajes entre reinos, géneros y familias en la Naturaleza- es la “lengua del yagé “, es decir, cuando la planta enseña. Su poder se expresa en la integración del ser humano con el entorno y su esencia Vital, la madre tierra, la *pachamama*, la cual se descubre para el aprendiz y así es entonces como él puede *aprender*, tal y como son las evidencias manifestadas en la experiencia del “abrazo del yagé”³⁰⁵.

La llegada del yagé y el ritual a Manizales y Caldas, no solo ya preparada como medicina en la selva, sino como resultado de una mediación del ser humano con la naturaleza, con un propósito curador “pachamámico”, también se expresa en el proceso de la siembra de las plantas en la región, algo que inicia a finales de los años 90 y que reseñamos en el acápite anterior. No se trata de una siembra cualquiera, sino de plantas sagradas de tradición amazónica, buscadas y traídas con la intención de encontrar conocimiento, motivadas en parte por las doctrinas gnósticas. Digamos que este “encuentro agro-interétnico con el yagé” refleja, en cierta medida, lo pachamámico como un encuentro de sabidurías ancestrales amazónico-andino y americano-oriental, universal y cósmico.

³⁰⁵ Expresión que usan los chamanes y que han aprendido en el mundo urbano-rural, cuando en una ceremonia, uno de los participantes llega al éxtasis y el ego se diluye, entonces se desconecta en su interioridad y el cuerpo queda inmóvil. Hay casos en que el estado al cual se llega es conflictivo y el cuerpo y sus manifestaciones son incoherentes, lo cual exige un trabajo fuerte de control y acción de mucha energía del chamán y del grupo. Algunos chamanes clasifican estos casos como expresiones de estar “poseso” o invadidos por “bichos”. Para algunos neo-chamanes, el fenómeno es de desintegración espiritual o enfermedad mental. Fuente: Trabajo de campo en varios rituales. Diarios de campo 2004, 2009, 2013.

La “raíz” de esta expresión pachamámica se hunden en la etnofarmacognosia y la etnobotánica, al ser traídas desde el Amazonas hasta llegar a Manizales, y ser sembradas estas plantas sagradas, cuidadas, conservadas y finalmente cosechadas para usarse ceremonialmente. Con base en el trabajo de campo, principalmente las entrevistas a neo-chamanes, campesinos, líderes y participantes gnósticos en el proceso, algunos con mayor trayectoria en meditación Zen, podemos describir el fenómeno de la siguiente manera:

Tal y como ya se referenció, recién llegó el yagé a Manizales, fue la Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia (ASOCHECOL) una de las primeras organizadoras y promotoras del fenómeno del neo-chamanístico en esta región. Su líder gestor, según tenemos conocimiento, hasta el 2012 actuaba como líder de la organización en un centro que han construido cerca de San Agustín³⁰⁶. Él fue quien se contactó inicialmente con el taita Inga Laureano Becerra (q.e.p.d), ya mencionado. Por la información obtenida, al parecer, fue este líder espiritual quien trajo por primera vez la medicina, para repartirla en un contexto gnóstico. Así nos lo relata uno de los neochamanes surgidos de esta línea gnóstica:

JRV. ¿El chileno (César) era realmente el espíritu creador de la Asociación Chamánica?

HSG: Sí, él es el fundador, él fue el que arrancó y le dio a conocer el yagé a mucha gente en Manizales porque él venía y muchos conocimos el yagé por intermedio de él.

JRV: ¿Y esa primera experiencia del ritual, me decía, antes, lo que te llamó la atención los cantos?

HSG: ¡Los cantos y la forma de los cantos!

JRV: ¿Cómo percibías a este chileno, sus características su forma de ser, de actuar, qué elementos de atracción, digamos enigmáticos podía tener en términos de la seriedad?

HSG: Si él se veía muy serio, hablando con propiedad del trabajo espiritual de la gnosis, de la castidad, lo que maneja la terminología gnóstica y hablaba mucho, de esa parte de lo respecto al yagé. A veces (ellos) se van a los extremos en mi mirada. También se van a los extremos en muchas cosas, pero lo veía, en una forma, entregándoles de corazón, a los que estábamos bebiendo³⁰⁷.

³⁰⁶ Lugar sagrado y emblemático de una cultura ancestral y cuyas evidencias arqueológicas permitieron la construcción de un parque arqueológico de referencia mundial.

³⁰⁷ Trabajo de campo. JRV. Entrevista a Neo-chamán. Hernando. 59 años. Mayo 20 de 2013.

Otro de los relatos de un aprendiz neo-chamán, con una larga trayectoria de más de 20 años con el remedio y la gnosis, recuerda y expresa sus experiencias, la cual complementa la anterior entrevista³⁰⁸:

JRV: ¿Eso fue acá en Manizales, en qué año?

AG: Sí, acá en Manizales como en el 85, eso fue con Hernando. No tengo bien la fecha, como finales de los 80 y ahí empecé a tomar la medicina y me gustó y he seguido tomando la medicina y ya llevamos como 24 años tomando yagé.

JRV: ¿Cómo fue ese contacto con Hernando?

AG: En la gnosis. Nosotros íbamos a unas conferencias y allí me encontré con Hernando y él me invitó a tomar el elemental y con Hernando de una vez me conecté y seguí, seguí todo el tiempo que llevo estudiando, 25 años. Verifiqué que la gnosis me llevó al yagé y la medicina me confirmó que la gnosis era una doctrina muy importante, que era una doctrina a seguir y he seguido y he encontrado en la medicina, cada día claridad más la medicina; muy importante con la medicina sagrada de las plantas sagradas, que enseñan verdaderamente al hombre cómo vivir cómo aprender a vivir, digamos así no vivir, sino aprender a vivir, aprender qué es la vida y ésta como han dicho antes, “conócete a ti mismo y conocerás al universo y a los dios” y la medicina en mi contexto, respetando todo, porque no estamos contra ninguna doctrina religión o algo así. ¿No? Podríamos decir que la gnosis le va mostrando, que no es ni religión. Que la religión más grande es el amor, diríamos, padre de sabiduría, dios es amor y dios es sabiduría.

Podríamos decir que todo se mueve. Hay una energía. Unos lo llamamos dios, otros energía suprema o bueno cada cual, tendrá su idea, concepto, algo sobre dios o sobre el universo. Por una gracia de dios, por una misericordia de dios, se permitió que el yagé saliera de la selva y lo trajeran los indígenas acá para este medio, para una forma. Para que vamos encontrando mejor la vida, en este mundo vamos mirando otras. Para ver cómo vamos saliendo de este mundo, tan convulsionado que está en este momento.

JRV: ¿Cómo fue el encuentro? ¿A partir de esa invitación para la primera experiencia y ese “clik” entre la gnosis y la medicina del yagé?

AG: Si este primer encuentro fue con unos amigos por La Florida, con unos compañeros y una vez tomé el Remedio, tuve la visión que me confirmó lo que el maestro Samael Aun Weor había dicho en uno de sus libros, que en el Putumayo había una planta mágica que se llamaba yagé y que la persona, tomaba una poquita diaria, se actualizaba con esta la medicina. Me di cuenta que la vida como yo la llevaba, no era de una vez. Me mostró que la gnosis era la doctrina y fui comprendiendo a través de la medicina, la doctrina de la gnosis. Y sigo así, comprendiendo cada día que la gnosis, es mi doctrina y he estado siempre en esa doctrina.

³⁰⁸ Trabajo de campo. JRV. Entrevista a Neo-chamán. Alí. Hombre. 56 años. Agosto 18 de 2013.

JRV: ¿Que pasó en esa primera ceremonia en la cual tu estuviste?

AG: Fue con el amigo, compañero y hermano Hernando Salazar. Él nos dio la medicina. Ofició, organizó un ritual. Nos la dio. Nos pusimos a meditar en silencio. Fue llegando un estado bonito que antes le daba unos efectos físicos a uno... en estado meditativo. El vómito me gustó mucho de antemano. Me gustó, de una vez me gustó la medicina.

Estas entrevistas describen la relación entre el ser humano y el entorno vital de la Naturaleza, propiciada por esta medicina y para el caso de Manizales, en su vínculo con la gnosis. “Todo se mueve”, es una expresión de la experiencia cognitiva sobre la que reiteradamente coinciden quienes asisten a los rituales. Son relatos que muestran la forma en que surgen estados de emergencias espirituales, y en los que también se destaca el potencial cognitivo y espiritual, aunque, al final, se da lugar para expresar miradas y posturas de distanciamiento, cuando dice “se van a los extremos”.

Simbólicamente lo *pachamámico* se expresa, de por sí, - inserto en el movimiento globalizado del *New Age* o *Nueva Era*, entendido, a su vez, como la impronta neo-cultural en el Occidente capitalista- en la Madre Tierra, en la Pachamama, en la Madre Divina que trasciende las culturas antiguas y que, para el caso de Manizales, se manifestaría interculturalmente en una serie de filosofías orientales como *Hare krishnas* y *gnosticismos*; también en tradiciones convencionales católicas enraizadas, en protestantismos y neo-cristianismos sin distinción, ni ateísmos filosóficos o científicos. Lo anterior *comulga* con sabidurías y cosmogonías ancestrales indígenas, *coincidiendo prácticamente en el ritual*, como una práctica pachamámica integradora que, como se lo ha venido planteando, es un aspecto Vital y central, con dimensiones sagradas, mediado por las experiencias miméticas de aprendizaje con los dispositivos propios de la etnomedicina del yagé.

En la siembra de las plantas sagradas del yagé en tierras cafeteras, destacamos la presencia mediadora del Taita Laureano Becerra (Q.E.P.D), a través de su cocinero y

aprendiz Nicolás Lozano, un mestizo y colono tolimense³⁰⁹ radicado desde los 12 años en el Putumayo, quien vino entre el 2000 y 2001 en dos ocasiones a Manizales, por las gestiones de coordinación que realizaron Hernando y sus amigos iniciados en la gnosis. Nicolás vino a enseñarles a cultivar, cuidar y ubicar las plantas en el lugar indicado, cómo cosecharla y en qué momento. Igualmente brindó yagé en unos pocos rituales con el grupo.

Hay que resaltar que el origen campesino de Hernando, en parte, le ha permitido un tipo de interacción e interrelación muy respetuosa y fluida con los taitas, lo cual se ha reflejado en su relación con las plantas sagradas. Esto le ha permitido recorrer un camino hacia el encuentro consigo mismo y construir en la práctica vivencial, desde la siembra y el cuidado, un estudio y conocimiento botánico práctico, también medicinal y etnofarmacognóstico; ello le ha implicado comenzar desde un rol como “yagenauta”³¹⁰ explorador hasta neochamán y responsable de ceremonias, de forma que el nexo de sentido profundo le ha permitido construir su camino espiritual, iniciado desde muy joven cuando llegó al gnosticismo.

Con respecto a la forma en que llegaron las plantas de la medicina por primera vez a Manizales, así nos relata Hernando -uno de los informantes preferenciales- en una de las entrevistas³¹¹: *JRV: ¿Entonces las plantas (de yagé) las trajeron al **cuarenta y uno***³¹²?

*HSG: Sí, al **cuarenta y uno en una finca** de un amigo. En ese tiempo **yo no tenía la finca todavía**. Entonces las plantas se trajeron y se sembraron las semillitas allá y después él volvió (refiere al aprendiz del taita) y nos trajo más plantas todavía.*

JRV: ¿Cómo es el detalle de la llegada de esas plantas?

HSG: Él nos la regaló. Las trajimos y las sembramos en una finca.

JRV: Cuando tú fuiste la primera vez al Putumayo que fuiste con...

³⁰⁹ Tolima. Departamento vecino de Caldas.

³¹⁰ Término adaptado de Jonathan Ott, que cuando habla de estas experiencias exploratorias en la psiquis, define a quien investiga por cuenta propia en estos planos, como *psiconautas*.

³¹¹ Trabajo de campo. Entrevista JRV. Neo-chamán. HSG: 25 de febrero 2014. Los resaltados en negrilla son del autor.

³¹² Lugar en área rural de Manizales a 41 Kms. de la ciudad. Es un clima cálido, a 1000 Mts. en promedio SNM y una temperatura media de 23 grados. Ubicado en el Vale interandino del río Guacaica, antes de llegar al río Chinchiná.

HSG: Con Jaime, entonces esas plantas se sembraron allá en el 41 y esas plantas prendieron.

JRV: ¿La finca era de quién?

HSG: De un amigo. Se sembraron allá y de ahí se sacó semilla para La Guajira y después esa finca la vendieron y se mocharon esas plantas allá y empezaron a prender en **la finca** y después vino él y nos trajo más planticas, porque cuando eso no habíamos traído La Guaira **waira sacha la cuyanguilla**³¹³

JRV: Pero la primera vez que ustedes trajeron solo el bejuco y el chagro y o sea que esas que usted tiene allá, ¿son de esa cepa original?

HSG: Sí, se trajeron de allá y las trajimos nosotros; ya después Nicolás volvió al tiempo, cuando yo ya tenía la finca; ya estaban prendiendo las planticas y nos trajo más, porque no había podido hacer, era prender **chagropanga**, entonces nos trajo más planticas y más bejuquitos de otra variedad.

JRV: ¿Cómo fue lo de las pautas que tú recibiste para sembrarlas ahí?

HSG: Sí, que se sembraran **en un lugar apartado**, donde no se sintiera bulla, donde no pasara gente. Que estuvieran protegidas, **que no pasaran mujeres por el lado**. Esas fueron las recomendaciones que fueron **muy reservaditas**.

JRV: ¿Y esas planticas que usted trajo qué tipo de yagé eran?

HSG: No me acuerdo.

JRV: ¿Y después las que le trajo Nicolás?

HSG: Nicolás sí nos trajo **serpiente** y **tigre**. El otro era como **tigre** el primero. Si porque **Chamo**³¹⁴ estuvo en ese tiempo, estuvo donde otro taita y trajo otro bejuco. Pero ese se sembró junto a un guamo y se cayó. O sea que yo no cuento con ese bejuco que tumbó el árbol y nunca se utilizó. Pero yo saqué unas semillitas y es el **yagé lucero** que hay aquí. Si lo trajo el chamo de otra parte.

JRV: ¿Entonces en este momento usted tiene **serpiente, tigre** y **lucero**?

HSG: Y después de donde emigró, traje **cielo** que ahí va creciendo y el **tama** que está prendiendo ahí. Que lo conseguí con Tiberio Lucitante.³¹⁵

JRV: ¿Y qué pautas le dio con la colocación entre chagro y el yagé?

HSG: No, eso sí ha sido como pura experiencia. La de abajo no es que el me haya dicho, pero yo tenía idea de que al **chagro** le gustaba la humedad. Entonces yo la sembré, primero abajo al lado de esa fuentecita de agua y ahí fue donde prendió. Pero en la parte de arriba no está húmedo y también prendió bien la que puse cerca de Casa Verde. Ahí no es húmedo eso y sin embargo prendió bien. No eran ideas y simplemente fue experimentando y el bejuco, yo sabía que necesitaba un árbol grande donde a él le gusta el sol y donde se pueda enredar.

JRV: ¿Y con este Nicolás Lozano no volvió usted a contactarse?

³¹³ Planta amazónica que media entre la medicina y el taita, durante la ceremonia, en el canto, la curación y el ritmo.

³¹⁴ Sobrenombre de un aprendiz neo-chamán nativo de Caldas, quien brindó igualmente información. Progresivamente, ha ido ganando un espacio y reconocimiento, por el conocimiento que tiene en la cocinada del remedio y su larga experiencia como colono en la selva, cercano a taitas. Acompaña a otros neo-chamanes en ceremonias.

³¹⁵ Médico indígena Kofán.

HSG: Él sí vino un par de veces.

JRV: ¿Y él daba yagé?

HSG: Sí, él trajo yagé, él daba yagé.

JRV: ¿Y él ya cantaba? ¿Él ya había asimilado?

HSG: Sí, él llevaba muchos años, cuando vino aquí llevaba como 20 años tomando yagé y repartiendo. Iba temporadas y le cocinaba al taita si uff!! mucha gente conoció el yagé por él aquí.

JRV: ¿Cómo fue la pérdida de contacto con el taita Laureano?

HSG: Por una parte muy retirado. Porque yo me demoré 10 años para volver a tener contacto. No se dio y sí quise volver como en el 2001. Pero en ese tiempo llamamos a la inspección a Telecom de Curilló. Llamamos y entablé una conversación. Dijimos que cómo estaba. Entonces él me dijo: “no, esto por aquí está duro, hay mucho hostigamiento, le recomiendo que no venga”. Porque yo iba a ir. Incluso con Jaime íbamos a volver donde el taita. Entonces nos dijo que había muchos hostigamientos por donde vivía el taita que era llegando a Solita, un pueblito. Entonces desistimos del viaje y al tiempo nos dimos cuenta que estaba enfermito ya por la edad, más de 90 años y después hicimos averiguaciones y había muerto. El murió por ahí por el 2005 o 2007 algo así.

Los anteriores relatos compartidos en la entrevistas con Hernando, contextualizan y delimitan la llegada del ritual -en sus primeras formas de expresión neo-chamanística- y las plantas del yagé a Manizales; así como el vínculo con el taita Laureano, a quien se le recuerda en los cantos actuales. Estas narraciones también permiten ubicar históricamente, el origen de la organización más consolidada en el campo chamanístico en Manizales, con impacto nacional e internacional, como se pudo describir en el trabajo de grado en sociología de la UC *Prácticas chamánicas y sincretismos interculturales: una aproximación desde la sociología de la cultura a la Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia* (AGUIRRE & RODRIGUEZ, 2010) cuya dirección estuvo a cargo del autor

El ritual media en el encuentro con el remedio, la medicina sagrada; y en su mediación “habla”, porque entraña el mito de origen y de creación; porque comunica, muestra e indica el camino. “Habla” más allá y más acá del tiempo de su existencia entre los pueblos indígenas ancestrales y amazónicos; “habla” con voz de comunión entre naturaleza y seres humanos, recorriendo los lugares en donde se realiza y fluye su ritual; su voz no es ni un

léxico escrito legible ni una sonorización audible, sino un tipo de “gramática” que deviene en música, imagen y emoción; finalmente, su voz es “vista” profunda.

El siguiente relato es sugerente respecto a la visión que tuvo en una ceremonia de yagé quien relata:

Iba caminando y aparece un lago cristalino y de colores. Al acercarse y mirando hacia abajo siente el deseo de tirarse y se tira y viaja, se desplaza por debajo muy rápido. En el fondo todos son multicolor (...) Luego al llegar a un sitio sube verticalmente y muy rápido, supera la superficie y sigue hacia arriba muy alto. En un punto se divide en tres y dividido su cuerpo en tres retorna al lago y se hunde difuminándose³¹⁶.

Este relato de la visión, dice el entrevistado, se da en el marco de un camino que dice estar siguiendo, en tanto sintió poder y orientación en su vida, respecto a lo que debía hacer para continuar en este proceso de formación como futuro chamán. Si bien es un joven de 22 años y estudiante universitario, él dice que hoy su vida es la maloca. En su visión son relevantes, como referentes simbólicos, el agua, los colores y el vuelo en la sensación de movimiento.

Una joven relata su visión en el 2007, cuando asistió por primera vez:

Miles de pájaros de colores, pero más que todo morado y azul, Los arboles más grandes y llenos de miles de fibras de colores, tenían movimiento y sentí que volaba y veía todo desde arriba por un momento³¹⁷.

Conviene recordar lo planteado en el capítulo III sobre la lengua del yagé. Remito a este aparte.

El taita Martín esa noche quería cantar, era una persona supremamente dulce, amable y querido y yo le vi muchas intenciones de llevar a cabo una ceremonia totalmente curativa en donde él, como siempre cantaba las canciones tradicionales y silbaba. Él era un hombre que le gustaba mucho silbar. Tenía todo su atuendo

³¹⁶ Trabajo de campo. Hombre. Estudiante universitario. 22 años. Entrevista JRV. Maloca Chachagüí. Junio 28 de 2004. El relato interesa como evidencia de aprendizaje en una dinámica interétnica, así como experiencia comunicativa.

³¹⁷ Trabajo de campo. Encuesta a mujer AB. 27 Años. Asistió a una ceremonia en una finca en Pereira. Profesión: vendedora viajera. Marzo 15 de 2013.

completo con una ruana³¹⁸ que ellos utilizan sus collares. Encima de la mesa tenía la medicina, algunos instrumentos y su waira y algunas plumas que él utilizaba. Incluso él era de los que se ponía plumas y mantenía con una plumita en su oreja. Realmente me tocó muy poquito de la ceremonia del taita³¹⁹.

También llama la atención la narración que nos hizo un estudiante de antropología en su momento, hoy ya es un antropólogo titulado y posgraduado. En su trabajo de campo realiza una descripción de un ritual en Manizales con un taita, padre de una estudiante de sociología de la universidad:

*Bueno, a eso de las 9:30 de la noche llegamos al Ecoparque. El Ecoparque además de la puerta no tiene iluminación propia. No había luna, solo estrellas y nubes, llegamos a una especie de glorieta y nos paramos todos en círculo. El taita hizo su presentación, hizo una especie, él mezclaba el ritual en lengua natal y el castellano. Entonces hizo una especie de limpieza con los utensilios del ritual. Tenía una especie de sonajero, que según tengo entendido los hacen con semillas y no sé qué más. Tenía un maletín del cual sacó eso, tenía una especie de ruana, no sé cuál es el nombre, más propio, era como entre rojo y colores oscuros. Él empezó hacer su lavado, su limpieza a cada una de las personas que estábamos ahí, él empezaba en el sentido contrario a las manillas del reloj, hacer una limpieza a cada una de las personas. Con su boca trataba de sacarle algo a la persona. Que lleva, hay expulsarlo afuera, como chupar y quitar. Lo hacía por la espalda y por delante, todos parados en círculo, cuando terminó la ronda él seguía en su lengua nativa y castellanos sus cántico y trataba de mezclar todo eso, no sé si entendí éramos universitarios, ciudadanos y mezclaba su discurso de la ceremonia con cosas como invocando para los que estábamos ahí inteligencia, sabiduría, **también hablaba de la naturaleza, que había que cuidar la naturaleza que la ceremonia era como una ofrenda a eso, y si como pedirle al dios rayo y de la naturaleza por esas cosas que acabo de mencionar, por nosotros mimos, eso también, lo recuerdo**³²⁰.*

³¹⁸ Ruana es un término manizaleño o paisa, para referirse a un abrigo de lana con una abertura para meter la cabeza. El nombre de la prenda indígena de los Camentsá como la usaba el taita es Cusma.

³¹⁹ Entrevista hombre. 40 años. Aprendiz de neo-chamán. Manizaleño. Comerciante de artesanías. Febrero 26 de 2013. Nota del autor. El silbo es música y canto del chaman indígena, es un fono que puede usarse en una ceremonia para invocar y comunicarse con los espíritus.

³²⁰ Entrevista. Hombre. Estudiante de antropología de la Universidad de Caldas. 22 años. Julio 10 de 2004. Nota: Interesa la descripción que hace desde su proceso formativo, pero ilustra y da cuenta de ceremonias que comienzan a ser más presenciales en Manizales. Digamos que refleja un ejercicio académico, pero que necesariamente transmite elementos culturales del contacto interétnico con estudiantes indígenas. Sugerente el lugar buscado para la ceremonia, un ecoparque urbano, las indicaciones y los datos muy generales que hace de la ceremonia y su participación como observador distante.

Las entrevistas y las narraciones permiten apreciar que la ceremonia de la etnomedicina del yagé, permite a quien participa tener espacios consigo mismo para reflexionar, “ver” y comprender las situaciones y emociones que está viviendo, al igual que recrear imágenes que rememoran momentos de su vida con otras personas, vivas o muertas. En cierta manera, posibilita participar en el rito y pasar revista a lo que el individuo en su estado de conciencia cotidiano no es capaz de ver y aprehender de manera consciente, pero sí en un estado ampliado de conciencia.

Los procesos espirituales, desde la perspectiva batesoniana que nos ha servido de soporte y de guía, los asumimos como propios de la Naturaleza y es en este trasfondo que se integra la experiencia o emergencia espiritual humana en el ritual. Partiendo de esto, hemos planteado como hipótesis, que el ritual de esta medicina amazónica es una matriz cultural que se da forma a sí misma, se recrea y mimetiza cuando se realiza y se mantienen sus diversas pautas tradicionales desde lo étnico. Como hemos visto, el ritual es un mecanismo propio de socialización, de enseñanzas, que se ha abierto a espacios interétnicos, con un fuerte arraigo en mitos, significaciones culturales y manejos prácticos, para sanar al que asiste, quien de alguna manera es un enfermo o está en riesgo de serlo. Como dice Pardo: *“Cada toma de yagé es un acto de resistencia. Cada vez que se reúnen los participantes actualizan una práctica y unos conocimientos que durante cientos de años han estado en el centro de su cosmogonía”*. (GARZON, 2004, p.14)³²¹.

La EMYA es para sanar y curar, lo cual es condición necesaria para el Buen Vivir (Sumak Kawsai), voz de origen Quechua y *Suma Quamaña*, Aymara, lo cual pareciera estar en el centro de las cosmogonías indígenas. Este término se introdujo en el 2008 en la constitución política de la Revolución Ciudadana en Ecuador, para “recuperar la vivencia

³²¹ Hemos adoptado para la tesis el concepto de Buen Vivir (*Sumak Kawsai*), voz de origen Quechua y *Suma Quamaña*, Aymara hoy debatido y en polémica. Este concepto se introdujo en el 2008 por la constitución de la revolución ciudadana en Ecuador, para “recuperar la vivencia de nuestros pueblos”. Es análogo del léxico *Vivir bien*, propio del entorno *manizaleño* y *caldense*, pero que se ha re-significado en el sentido original de *Sumak Kawsai*, y, que se ha incorporado a las dinámicas interétnicas con los rituales de la etnomedicina del yagé en zonas urbanas. (HOUTART, 2011)

de nuestros pueblos” según manifestó David Choquehuanca, Ministro de Relaciones Exteriores de Bolivia (Eduardo Gudynas, 2011, 1). (HOUTART, 2011). En los últimos años tal planteamiento ha entrado en un debate político y especialmente cultural.

Es análogo del léxico Vivir Mejor propio del entorno manizaleño y caldense, el cual en los colectivos de tomadores de yagé y el neo-chamanismos se ha re-significado con el sentido cosmogónico original de Sumak Kawsai, resultado de las dinámicas interétnicas de los rituales de la EMYA en zonas urbanas y rurales.

El mecanismo matricial del ritual de la medicina, se expresa en los estados modificados de conciencia, entendidos chamanísticamente como estados de cognición y aprendizaje. El yagé enseña, si bien no siempre es fácil para la persona que ha visto su situación liberarse y curarse. Es más, para algunas personas ni enseña y para las que sí lo hace y entienden, el paso más difícil es construir la pauta y hacerla práctica en la vida. El taita Pacho Piaguaje, nos decía en su maloca en el 2004: *“El yagé puede enseñar, pero hay quienes no les es fácil o no pueden aprender”*. Es decir, no es fácil aprender, por cuanto implica tomar decisiones y actuar, algo que en el contexto en que nos movemos cotidianamente no es sencillo, a causa de los roles, las conductas y pautas que hemos adoptado. Cambiar una sola pauta cultural en una conducta, es difícil y se comprende aún más, cuando tenemos conciencia que cada célula tiene su propio aprendizaje y forma de actuar como célula. Por lo tanto, cambiar una pauta implica todo un cambio reiterativo procesual.

Una experiencia chamanística en una ceremonia, puede enseñar en cuanto permite comprender y ver una situación, pero tomar las decisiones profundas cambiando pautas de vida, es decir, hacerlo práctico, exige un camino. En este sentido, la asociación en lengua Camentsá de yagé (*Biaji*) con camino, habla bien sobre la experiencia que, con su potencial cognitivo, puede facilitar el cambio al brindar un horizonte de claridad.

Como hemos visto, la expresión local y regional en Manizales y Caldas -Eje Cafetero- de los pachamamismos, se da en un marco espiritual contemporáneo, interétnico y vigoroso, con una diversidad de expresiones culturales relacionadas con el pensamiento indígena,

gnósticos, filosofías orientales y otras expresiones de carácter esotérico. En el caso de la espiritualidad indígena, proveniente de territorios amazónicos y andinos (incluyendo la Sierra Nevada de Santa Marta), así como también la manifestación de una ancestralidad afro-chocoana y caribeña, son fenómenos que se han evidenciado en la región y en grupos de personas que no solo provienen del interior del país, sino de otras naciones y pueblos de América.

Celebraciones como las que se hacen en torno al día del agua, de la tierra, el solsticio de verano, la sanación del útero y otras diversas manifestaciones, son indicadores de este fenómeno. Ellas incluyen un alto contenido rítmico, musical, plástico y expresiones performáticas, en las cuales participan activamente gente muy joven y universitaria. Esto es interesante, en la medida en que se generan interacciones diversas con potencialidades insospechadas en sus formas.

Estos procesos de cambio devienen en una exitosa capacidad adaptativa de la población, a encuentros de “la gracia” o “paraísos perdidos”, con juegos miméticos de diversidad religiosa y espiritual, en los contextos culturales y subculturales en nuestra sociedad urbano-rural del Eje Cafetero.

A continuación nos apoyamos en una construcción teórica que sobre el tema realizamos (RONDEROS, y TERCERO, 2002) para una ponencia en el 2002.

¿Cómo se adapta el yagé al contexto urbano regional en el eje cafetero? Para esto haremos referencia parcial al trabajo anterior y campo que hemos realizado:

El yagé, como hemos dicho, aparece en los contextos contemporáneos como un medio medicinal, curativo, autoconocimiento, espiritual y de expresión artística. Pero sin olvidar que en muchos otros casos, aparece como una “droga” más como anotan miembros de la comunidad Kamsá, en los cuales el interés pareciera ser únicamente de curiosidad y experimentación en un plano lúdico.

La transposición de los elementos culturales suponen un proceso de adaptación, de incluir realidades ajenas a patrones ya establecidos, por lo cual se produce una re-significación del yagé, de su concepción, de su utilización, de sus contextos rituales y demás.

Todos tenemos una cosmogonía propia de nuestra cultura, una filosofía, una forma de interpretar el mundo; por lo que las experiencias son entendidas y organizadas con base en ese globo cultural que nos sobrepasa la consciencia. El yagé es un símbolo y como tal posee

un significante y un significado, y como símbolo lo que lo caracteriza es, que ese significado es producto de una convención social. Se trata en este caso, de una relación convencional entre el signo (yagé, la planta) y su significado. Así pues cada cultura atribuye un significado, un contenido propio, por convención y consenso. El significado no es la referencia de la realidad, sino la imagen que nosotros tenemos y elaboramos de la realidad, por lo tanto el significado (contenido) no es la realidad, es nuestra realidad diferente a las otras realidades de los otros grupos y colectivos. La forma que adopta cada significado le viene dado por su comunidad concreta, son las propias comunidades, las que modelan su significación. De esta forma podemos entender el amplio abanico de interpretaciones que los entrevistados para este estudio dan del yagé, aunque hay un elemento prácticamente permanente y es la convicción de que es un medio para conocerse a uno mismo. Pero en ese proceso de conocimiento es donde se ve el peso de cada micro-cultura, ya que aquellas personas entrevistadas que poseen unas creencias cristianas fuertes ven esos viajes y por ende en el yagé la unión con la Madre o con Jesús. Otros lo integran en su religión gnóstica, otros lo ven como una entrada a la cultura indígena, otros como un proceso únicamente de autoconocimiento pero donde los elementos significativos hacen referencia a sus propias vidas y a sus propias realidades experienciales. Así pues el yagé se readapta a cada uno y a cada micro-cultura.

Por eso debemos entender que haya personas que niegan tener experiencias en contextos que no sean indígena ya que intentan ser fieles al simbolismo propio de esa cosmovisión, aunque es imposible captarlo con toda integridad, como ya ha quedado claro, pero el contexto en sí podemos considerarlo como un elemento importante. Tanto es que en las entrevistas realizadas, casi todos argumentaban que preferían tener las experiencias en el campo, en contextos naturales que en contextos urbanos, lo que en cierta forma confirma nuestra idea de la utilización del yagé como forma de volver a la esencia del hombre, al contacto con la naturaleza, aspectos que en la sociedad contemporánea están prácticamente olvidados.

La presencia del yagé en los contextos urbanos está a su vez acompañada por la presencia de taitas. Este es un elemento muy significativo ya que pone de manifiesto un interés mutuo (de los taitas y de las personas no indígenas y urbanas) por el intercambio cultural. La presencia del taita en las "tomas", crea una atmósfera más próxima al significado indígena; entre los entrevistados hay una gran tendencia a preferir las tomas con taitas que sin él. La seguridad que transmite el taita, facilita a la persona dejarse llevar en su "viaje", ya que confían que si en algún momento pasaran por situaciones complicadas, el taita le ayudaría a salir. Aquí actúa de forma manifiesta la idea de autenticidad, y reafirma nuevamente nuestra hipótesis de la revalorización de lo indígena (...)

Está presencia de los taitas en los contextos urbanos tiene varias lecturas:

- Por una parte facilita, como ya hemos dicho, el intercambio cultural.
- Disminuye la presencia de no indígenas en los territorios indígenas, ya que no tienen que ir allí por el yagé o a buscar la ayuda de un taita. De esta forma los taitas protegen a la cultura indígena al mismo tiempo que la difunden en las ciudades.

- Supone una forma de ingresos. Los taitas pueden conseguir beneficios económicos por difundir sus conocimientos. Los precios en Manizales, Calarcá, Pereira y Armenia están entre los 15.000 pesos las "tomas" más baratas hasta 25.000³²² pesos que es lo más frecuente.
- Facilita el acceso de los no indígenas al yagé.

Aunque la presencia de taitas en las ciudades es cada vez mayor, no dejan de producirse tomas sin taitas, apareciendo de esta forma expresiones colectivas neo-chamánicas. Quienes asumen el rol de neochamanes son personas no indígenas que por sus conocimientos teóricos y prácticos o experiencias directas con taitas en la ciudad o en los lugares indígenas, son capaces de asumir la responsabilidad de dirigir las tomas; de los que hemos conocido podemos asegurar que ciertamente poseen un conocimiento profundo de esta planta, de sus efectos y de sus posibles usos...

Hasta este momento hemos hablado del chamán (indígena) y del neo-chamán (urbano), pero también tenemos que hablar de un nuevo concepto el chamán-indígena-urbano que supone la unión de ambas realidades en una misma persona (la indígena y la urbana). Esta mezcla se produce cuando el chamán (indígena) llega a la ciudad a mostrar y compartir sus conocimientos, ya que no sólo el individuo urbano adapta el yagé a su realidad y su realidad al yagé, sino que el chamán también tiene que adaptar el ritual del yagé a lo urbano y su realidad, a la ciudad. Así pues hablamos de un doble proceso de adaptación, de lo indígena a lo urbano y de lo urbano a lo indígena.

“Muy pocos perciben que la existencia de un chamán exige ineludiblemente un contexto cultural chamánico, como los gatos necesitan del oxígeno para poder vivir. Y que nuestras sociedades no son chamánicas...” (FERICGLA 2000:10)

De ahí que para ser más precisos utilizaré el término neo-chamán-indígena-urbano para designar a los chamanes indígenas que actúan en las ciudades (...)

Todo lo dicho con anterioridad no niega la posibilidad de un falso mercado exótico del yagé, ya que es probable que falsos taitas y falsos neochamanes, utilicen este interés por lo indígena para enriquecerse, dando como se suele decir “gato por liebre”. Por otro lado, también podemos llegar a situaciones, en que ese interés, dispare el precio y que el yagé se convierta en un producto comercial, más con todas las consecuencias negativas que eso conlleva. Ya que como plantea Fericgla:

“El chamanismo está de moda”. (FERICGLA J. 2000:07)

Como ya hemos comentado, el proceso de adaptación del yagé como práctica indígena a la cultura no indígena conlleva unas re-significaciones, pero lo que consideramos más significativo es el proceso de entrada de la cosmovisión del yagé en la mentalidad científica

³²² Para el 2013, es decir 11 años después, la contribución que se solicita varía entre 35 mil (12,5 €) a 50 mil pesos (17,90 €). Depende del taita y su trayectoria, en especial para los indígenas, pero los neo-chamanes nativos, igualmente solicitan una contribución similar. Esta es una retribución aproximada, pues es común que hagan descuentos en especial para los estudiantes o para personas necesitadas de la medicina y que no disponen del dinero.

que nos caracteriza. Y la facilidad o dificultad de esa entrada, es observable en las tomas de yagé.

Así como indica Battle 1974:

“... las actividades rituales y mágicas... son tan expresivas como instrumentales y es esto lo que las distingue de las actividades estrictamente empíricas e instrumentales”...

Los rituales encierran creencias y esas creencias se hacen manifiestas en la expresión ritual, así pues observando la expresión ritual podemos observar si la cosmovisión del yagé consigue introducirse en la mentalidad científica. Cuando la mentalidad científica supera la cosmovisión del yagé, la importancia de la expresión disminuye, observamos casos de este tipo en los entrevistados, y es normal entonces, el rechazo del ritual previo a la toma, de la presencia del taita con todos sus elementos y actitudes e incluso el rechazo del vómito³²³ ya que su objetivo es el efecto del yagé, es decir, su instrumentalización. (RONDEROS, y TERCERO, 2002, p.290-295)

7.2.1. Medicina ancestral, socialización y aprendizajes

En términos sociológicos, los rituales son dispositivos de socialización, en los que lo diferente o lo semejante, lo faltante o complementario, lo raro y lo usual, lo exótico y lo propio, emerge mediante el aprendizaje chamánico. En ellos se comparte una experiencia y vivencia de integración de lo Vital con la naturaleza que enseña y de lo cual se aprende, más no de manera memorística. Así se dan las condiciones para una posible curación que, en algunos casos, se puede convertir en una *emergencia espiritual*, con su respectivo aprendizaje. En este momento y movimiento del trance de aprendizaje y socialización, la diferencia del rasgo y la apariencia de lo externo, deja de ser lo principal, pues se diluye en lo interno. No tiene importancia.

El ritual como movimiento mimetizador y experiencia colectiva, está en sintonía con la experiencia individual de cada participante; en ella lo aparente no interesa, justamente porque quien está participando puede estar pasando por un estado de *individuación*, que ante todo es un estado de creatividad que exige un alto consumo de energía colectiva y que adquiere forma como acto mimético, como fusión en el estado colectivo; así estaría dándose justamente un aprendizaje cognitivo, a través de la visión y el sentir que se pueda lograr.

³²³ Para evitar el vómito, existe la práctica entre algunos experimentadores de tomar *Plasil Fármaco antiemético*

Y si estamos circunscritos a un *mecanismo matricial*, ¿cómo es el ritual específico que tiene su origen milenario en el Amazonas y que aquí analizamos? Complejo asunto.

Sobre este tema aporta G. Bateson (2006):

Si continuamos preguntándonos como se transmiten esas pautas, comprobamos que también en este caso también hay diferencias entre una cultura y otra. En las culturas occidentales es común considerar que el niño, en su evolución, elabora un conjunto de hábitos intrapsíquicos de auto estima y de autocensura. Ese superyó se va formando sobre las impresiones que tiene el niño del carácter de uno u otro padre. Ese sistema de valoración puede o no ser coherente con otros sistemas intrapsíquicos del mismo individuo y, cuando se presenta alguna discrepancia, observamos los fenómenos de la culpabilidad. El sistema del superyó puede llegar a diferenciarse hasta tal punto que incluso puede aparecer como una alucinación de una voz represora o algo semejante. (p.49)

Aquí encontramos un punto de interés acerca de cómo se enseña. Las pautas que se transmiten a través del ritual de la etnomedicina del yagé, se realizan de manera colectiva, si bien existe el momento de *individuación* en la experiencia de los asistentes, tal *individuación* está profundamente interrelacionada con los “otros”, incluido él mismo como observador que interactúa con los “otros”, quienes de por sí aunque diversos se harán evidentes en la persona y para ella en la relación observador-observado, según la experiencia, capacidad y potencia cognitiva que emerja por el estado modificado de conciencia.

Algo a tener en cuenta en el ritual, es que la enseñanza tiene necesariamente un código de referencia intercultural que es práctico de cada grupo social o entre las etnias, como lo interétnico en el aprendizaje. Es en la práctica cuando la enseñanza se interioriza y tal práctica implica interactuar con otros y, en tal experiencia, consigo mismo. En este caso lo intrapsíquico del yo no se puede entender desde la fijación del *ego* y *un acto mental*. Así, los “otros” pueden emerger de momentos y estados de la persona en épocas diferentes, por ejemplo de la niñez, de la cual existen referentes de personas y lugares vivenciados como presente, pero también de la proyección hacia la vejez o consigo mismo, con otras

formas o en interacción con otros seres de la Naturaleza, de la Pacha Mama. Se trata de un momento de *emergencia espiritual*:

El objetivo de la individuación es nada menos que despojar al sí mismo de los falsos atuendos de la persona, por una parte, y el poder sugerente de las imágenes primordiales, por otra. Como individuo no es un ser solo y separado, sino que su misma existencia presupone una relación colectiva, se deduce que el proceso de individuación debe conducir a relaciones colectivas más amplias e intensas y o al aislamiento. La individuación no nos cierra las puertas al mundo sino que reúne el mundo para sí (...) la individuación es tanto el sí mismo propio y todos los demás sí mismo, como también el yo... La meta del proceso de individuación es la síntesis del sí mismo. Una y otra vez veo que el proceso de individuación se confunde con la toma de conciencia del yo y que en consecuencia el yo se identifica con el sí mismo, lo que naturalmente produce una confusión conceptual sin destino. Entonces, la individuación sólo es egocentrismo y autoerotismo. Pero el sí mismo comprende una infinidad de cosas más que el mero yo, como desde antaño lo ha demostrado el simbolismo. Es tanto el sí mismo propio, y todos los demás sí mismos, como también el yo. (JUNG G.C: En DARYL SHARP. 2008, párr. 1 - 6)

Para finalizar, la medicina indígena, como un *acto cognitivo* y de *sacralización* de la Pachamama, puede incorporar formas de curación como *una acción medicinal*, conclusivamente afirmamos que en este actuar es un **DISPOSITIVO de socialización interétnico**.

7.3. La salud y la espiritualidad: de la sanación a la cura como integración vital

La salud y la espiritualidad, desde la perspectiva de la etnomedicina indígena del yagé, ¿hacen parte de una integralidad vital?; ¿cómo considerar esta integralidad?, ¿exclusivamente antropocéntrica? ¿Es lo mismo sanar que curar?

En términos sociológicos, entendemos el acto de curación como una *acción social*, establecida y pautada culturalmente, a partir de los símbolos y valores interiorizados en una tradición y un contexto histórico social específico; tal *acción* se diferencia por la función y según la finalidad de la curación del enfermo o de la enfermedad, que no es lo mismo en sus significaciones y por tanto no operan las mismas formas y procedimientos de la acción.

La enfermedad es un referente cultural diverso a lo largo de la historia humana, pero no en la reducción de *la enfermedad* con causa etiológica, construido por la medicina occidental y producto de la epistemología dominante en el mundo clínico, que busca la identificación de *la enfermedad* con una causa específica. En otras tradiciones ancestrales, el asunto se focaliza en el enfermo, su entorno social y ecológico, y los mundos en que se coexiste, en donde este puede ser causa y/o efecto y dependiendo del rol, el estatus, la condición y la biografía misma del enfermo.

La descripción y explicación del logos o el mito correspondiente al contexto cultural histórico, está relacionada la cosmovisión que tiene el grupo o comunidad de la cual hace parte el enfermo. Por su parte, para la ciencia biomédica, en la identificación de la causa está la respuesta de la enfermedad. En el primer caso, el diagnóstico llega con el mito en el rito que dirige el chamán y en el cual participa un colectivo humano de la comunidad, especialmente los seres más cercanos regidos por la cosmogonía, en la cual el enfermo está inserto y es la tradición, la costumbre, la que indica con señales lo que está ocurriendo en el entorno, más allá del enfermo mismo, lo cual es profundamente aceptado y considerado incluso sagrado.

Mientras que en el diagnóstico biomédico, se identifica la causa específica y objetiva, para actuar sobre la enfermedad con una droga o un medicamento que neutralice o elimine la acción causante. Este procedimiento está a cargo de un doctor, quien ha sido formado bajo el rigor de la ciencia y los conocimientos médicos y es quien tiene el poder de curar. En este caso, el "huésped" de la enfermedad, el paciente, se lo considera como alguien sin la capacidad de descubrir e intervenir y solamente interesa como fuente informativa, por ello asume una actitud de aceptación y resignación. Esto último comienza a ser cuestionado desde algunas posturas médicas, a partir de la bioética, pero también desde posturas de la ecología humana, las cuales abren posibilidades de intercambios con medicinas alternativas y/o etnomedicinas.

El acto de curación chamánica incluye *la sanación*, lo cual no implica curarse propiamente de una enfermedad, sino una comprensión a partir de lo que se ha “visto”, para buscar el camino y la forma de convivencia con la enfermedad, la cual tiene seña y ella misma enseña, para adecuarse y convivir con el estado mórbido del enfermo. Aquí concebimos tal acto como una práctica social e histórica que tiene validez a partir del conocimiento y las costumbres que se tengan y la eficacia de la acción, incluida la sagrada del contexto, establecida en la tradición y según pautas culturales aceptadas. En este entorno, el curandero o chamán -ser de sabiduría-, es quien tiene la capacidad de trascender mundos de realidad y conoce los poderes de las plantas sagradas que, como sabemos, hacen parte de la naturaleza sacralizada y vital, y que se encuentran en interacción con las diversas comunidades de seres con que se convive y que son respetados y conocidos a través de los mitos. El acto curativo es eficaz cuando el enfermo deja de sentirse como tal, es decir *se alivia* al ser extraído, *rezado, chupado o soplado el maleficio* por parte del chamán en comunión con una planta o un remedio, en un ritual y en un estado de trance (EMC-CH). Los maleficios suelen ser una entidad o espíritu que le ha sido “lanzado” al enfermo o le ha sido introducido a través de *algo* o de alguien.

La curación implica, por tanto, sacar o extraer tal espíritu, el cual no es un “sustantivo” identificado. Es una acción de extracción la que realiza el chamán, quien se conecta con otros mundos, aquellos en los que puede encontrar el poder de la cura. El chamán *viaja* entre ellos, tiene la capacidad de entrar y salir desde el mundo al que pertenece o a aquellos de donde vino la entidad o causa del daño, así como también al mundo del enfermo y su entorno.

Un autor e investigador reconocido en chamanismos, si bien no hace mayor referencia al chamanismo urbano occidental, ya que su trabajo de campo ha sido más en Europa y Asia, describe el poder del viaje extático, del chamán siberiano:

Cuando el chamán se mueve libremente entre estos mundos es también un modo de decir que él o ella pueden percibir la otra realidad y entender cómo afecta a esta realidad. En el

lenguaje de los chamanes y de su entorno, estas dos realidades a menudo aparecen unidas, de modo que el chamán puede mencionar casualmente en la misma conversación que cogió el autobús para ir al mercado y viajó con un animal salvaje hasta la luna. Quizá fuese más ajustado a su comprensión no hablar de realidades separadas. Más bien se podría decir que los espíritus representan las causas reales de los hechos en el mundo de la percepción ordinaria. (VITEBSKY, 1995, p.20-21. Resaltado negrilla del autor)

Pueden ser otros mundos, según la cosmovisión de cada cultura. En general, las tradiciones hacen referencia a distintos planos de realidad. En las cosmovisiones chamánicas, lo más generalizado es la alusión a tres mundos: el mundo de abajo o inframundo, el del medio, el de la tierra, y el mundo de arriba, asociado al de los dioses, el sol. Los investigadores también les denominan planos y a cada plano le corresponderían tres mundos, como en el chamanismo nórdico, en el cual existen nueve mundos: “3 para los Dioses (reino espiritual o mental), 3 para el Mundo Intermedio (Reino físico y humano) y 3 para el Mundo Inferior (instintivo, oscuro, mundo de las tinieblas)”³²⁴. Cuando viaja el chamán puede convocar espíritus de otros mundos para adquirir las fuerzas y los poderes que necesita y le ayuden en la lucha de poderes, para así lograr vencer, aunque puede morir y el sacrificio no necesariamente ser exitoso para la curación. En el ritual que nos ocupa, el *dispositivo de viaje y de fuerza o poder*, es el Remedio o el “bendito yagé”.

Al respecto, el mismo Vitebsky destaca que en el chamanismo oriental este es un tema central y en él habita el miedo permanente frente a estas luchas. Dice:

Un chamán de Nepal conoció a un occidental que observó lo agradable que tenía que ser vivir en armonía con el cosmos. El chamán contestó: <<la parte principal de mi trabajo consiste en matar brujos y hechiceros. Me siento aterrorizado cada vez que llevo a cabo un ritual importante, porque sé que cada vez, uno de nosotros tiene que morir>>. (Ibíd., p. 74)

Pero el “óvulo vital” vence, el enfermo recupera su energía, capacidades y disposición de interactuar y compartir lo que necesita, de luchar por lo que desea y quiere, lo que lo motiva y alegra. A este entorno de lucha, podría denominársele de *ecología mental*, pues es un movimiento de los elementos del espíritu -interpretado desde la epistemología *batesoniana*-.

³²⁴ <http://alfredbug3.wix.com/universo-rainbow#!chamanismo>

Originaria y ancestralmente, de acuerdo a las teorías antropológicas e históricas, la enfermedad y la salud estarían asociadas a interpretaciones y creencias animistas. La enfermedad se relacionaría con espíritus o “ánimas” (en todo caso fuerzas negativas) que se introducían y debilitaban al ser de la persona, le amenazaban y podían provocarle, con bastante probabilidad, la muerte. De allí el miedo siempre presente en la vida humana. Se trata, como acabamos de señalar, de un “combate”, “una lucha”, para lo cual se requiere saber y tener la capacidad de invocar a otros espíritus o ánimas de poder (fuerzas positivas), para derrotar el espíritu que hacía daño (las fuerzas negativas). Es una situación en la que se está a la defensiva y para la protección. De allí la necesidad de la sabiduría para actuar en el momento indicado y atraer tal o cual espíritu para atacar a quienes consideran enemigos que hacen el daño.

En estos planos los chamanes son las personas o seres *que saben de esto y por tanto saben cómo defenderse y cómo curar o cómo atacar y cómo enfermar*. De esta manera, el sabedor, el curandero sabio, tiene poderes para curar y proteger, sanar y atacar, según la dinámica de poderes y fuerzas que entran en “guerra” en el enfermo. Éste es en cierta forma “un campo de batalla”. En la Amazonía, los pueblos Shuar hablan de *tséntsak* o flechas mágicas (FERICGLA, 1994, p.151), que son poderes que el chamán tiene la capacidad de convocar. En Colombia entre los indios *emberas chamí*, a tales fuerzas les denominan “jais”. (VASCO, 1985)

Los antecedentes históricos sobre la enfermedad y la salud para Occidente, se encuentran en Grecia, con Hipócrates y Platón, si bien con perspectivas e interpretaciones diferenciadas. Para Hipócrates las enfermedades tienen un origen *en otros y diferentes organismos*, es decir existen etiologías o causas específicas. Para Platón, las enfermedades provendrían del “*alma*”, lo que en cierta manera le acerca más a las tradiciones chamánicas.

Una hipótesis sobre el tema, la expone una profesora universitaria y psicóloga argentina, quien anota:

*Hipócrates consideró que la enfermedad era una manifestación de la vida del organismo y no una expresión de la voluntad de espíritus malignos. Este precursor reconoció la influencia del medio externo en la conformación de la salud y la enfermedad así como la importancia de las características individuales. Su contraparte científica (de la época), Platón, planteaba que tanto la salud como la enfermedad están determinadas por un principio no material: el alma. En consecuencia, los procesos patológicos estarían originados por las modificaciones que el alma produce en el organismo. **Por ello se trataría de un castigo divino, es decir, que la salud y la enfermedad se vinculaban a la voluntad de los Dioses (...)** En la Edad Media (...) en el mundo árabe, de la mano de Avicena, se registró un gran cúmulo de conocimientos basados en estudios e investigaciones en los cuales se reconoció la importancia de factores protectores de la salud tales como: los hábitos de alimentación, la recreación, el trabajo, el descanso y los factores climáticos. (CABALLERO, 2011, párr. 6)*

El concepto de salud, tal y como lo conocemos en la actualidad, es moderno, postcolonial y eurocéntrico; aparece en asocio con la ciencia occidental, especialmente para la biomedicina, en el marco de la constitución y consolidación de los estados nacionales en los siglos XVIII y XIX. A partir de los impactos de la revolución industrial y el creciente *modus vivendi urbano* y sus condiciones sanitarias, se generan nuevos ambientes que inciden en la salud. El tema sanitario surge entonces como una necesidad imperiosa del capital en sus contradicciones con las propuestas socialistas y luchas de los trabajadores sindicalizados, impulsadas por esta nueva clase social obrera, para quienes mantenerse saludable como *fuerza de trabajo* exige combatir la explotación mediante reivindicaciones laborales y salariales, entre ellas las jornadas de ocho horas. Desde la emergente sociedad burguesa y los nuevos estados nacionales se evidencia un propósito de mayor capacidad política, funcional y productiva, visto desde la economía política. En este contexto histórico se enmarcan las luchas campesinas y obreras en Europa, bajo el paradigma humanista y de los “derechos del Hombre” expresados en la *Revolución Francesa*, con los tres principios: de *igualdad, solidaridad y libertad*.

La salud tiene su mayor desarrollo conceptual, a partir de los avances científicos estructurados sobre el modelo *biologista y ambiental*, cuyo principal objetivo es encontrar las causas de la enfermedad debidamente localizadas y generalmente unicasal. El

concepto de salud representa un estado de *NO enfermedad*, lo que en el plano abstracto no explica ni describe mayor cosa. Por el contrario, *enfermedad* es un término más concreto que se expresa en el sentir y en las dinámicas humanas, e implica problemas, dificultades, rechazos y exclusiones, especialmente, dolor y gran sufrimiento humano.

La argentina Valeria Silvina, precisa y contextualiza, desde el positivismo biomédico, lo que sucede con la salud. En el siglo XX y en especial a finales, se incluyen en los estados nacionales, a partir de la creación de la OMS por NNUU, *los sistemas nacionales de salud*, lo que trae consigo la reelaboración de nuevos conceptos, uno de los cuales es muy importante para nuestro enfoque, se trata de la etnomedicina tradicional, como reconocimiento a las prácticas ancestrales, pero su falencia, es que es considerada únicamente para las minorías étnicas. Esto puede conducir a discusiones bioéticas respecto a la dignidad del ser humano y trascender las culturas. ¿Son las etnomedicinas solo para los indios? Es un tema complejo y de gran e interés, razón por la cual le daremos en esta tesis su debido lugar. Veamos:

*A principios del Siglo XX, surge el Modelo de la **Tríada Ecológica o Epidemiológica** de Leavell & Clark (1965). En esta propuesta teórica – basada en las postulaciones de la epidemiología tradicional - se reconoce el equilibrio entre tres elementos; el agente, el huésped y el medio ambiente. Hubo un adelanto en la concepción de salud - enfermedad; éste responde a la consideración de **la multicausalidad** en la etiología de la enfermedad. Incluir la presencia del medio ambiente como posible causante de un estado mórbido reconoce una gran variedad de factores. Sin embargo la propuesta siguió muy apegada a los agentes biológicos y físicos **sin revalorizar el verdadero papel activo del huésped**. (Otro modelo que surgió en el Siglo XX fue el de *Campo de Salud* (Lalonde, 1988). Este modelo fue construido por Hubert Laframboise en 1973. Al respecto, autores como Saforcada (2001) plantean que se trata de un verdadero modelo que reemplazó a la Triada Ecológica. Al revisar la bibliografía existente es común encontrar afirmaciones que refieren a que este modelo surge como una propuesta de Marc Lalonde. Sin embargo fue éste quien retomó la propuesta original de Laframboise y la aplicó en el sistema de salud canadiense. Laframboise identificó cuatro elementos en su modelo: **el medio ambiente, los estilos de vida, la biología humana, y el sistema organizado de atención de la salud**. El gran avance de esta propuesta fue **el reconocimiento del sistema de salud como un factor que incide en la salud de los individuos**. Asimismo diversos autores (Pineault & Daveluy, 1992; Saforcada, 2001, Thomson, 1995) y hasta los informes realizados por los organismos internacionales dedicados al cuidado de la salud (OMS, 1997; OPS, 2003) han resaltado la gran influencia **que tienen factores como los estilos de vida, las costumbres y los recursos económicos asignados por los gobiernos para***

*el cuidado de la salud de los pueblos en la salud – enfermedad de las poblaciones. (párr. 13 y 15 *Ibídem*)*³²⁵

De aquí se deriva una discusión teórica sobre los modelos médicos de tratamiento y de atención, aunque también emergen conflictos de poderes, específicamente, porque la biomedicina, en especial los médicos en cuanto gremio de profesionales e investigadores, pero, a la vez, comercializadores de fármacos y directores de clínicas y hospitales de diverso nivel, pugnan por el control del sistema de salud, frente a los políticos que controlan el Estado y el sistema financiero ahora globalizado.

Estos últimos finalmente, dado su efectivo poder político y financiero, ligados a intereses internacionales, con injerencia del Fondo Monetario Internacional FMI, la OMS y los laboratorios farmacéuticos, terminan, como en el caso de Colombia, imponiendo la Ley 100 de 1993 del *sistema de seguridad social integral*, sobre el cual se construye el nuevo sistema de salud que, después de 20 años, se comprueba su ineficacia y su incompetencia, para terminar plagado de corrupción y dejara los pacientes y sus familias, como Don Quijote, peleando con Lanza y adarga, a través de la tutela³²⁶, frente a los Molinos pero no de viento, sino de los poderosos burócratas, tecnificados altamente en universidades de elite de países como Estados Unidos, para reclamar casi como limosna, el derecho fundamental a la salud que constitucionalmente asignó el Estado a los ciudadanos colombianos, modelo no único sino internacionalizado.

En Colombia, ante las deficiencias operativas y funcionales del sistema de salud que existía, por factores estructurales del modelo económico y político capitalista aún con intervención fuerte del estado en la sociedad, es decir con un grado de intervención estatal relativo, se propone la alternativa radical del neoliberalismo, copiando el modelo chileno impuesto por el Fondo Monetario Internacional, que *desencadena el truco de*

³²⁵ Nota: el resaltado en negrilla es nuestro, se hizo para destacar algo que está en relación con la etnomedicina tradicional del yagé, y es la posibilidad de la armonización en el sí-mismo como integralidad y unidad.

³²⁶ "La **acción de tutela** es como se denomina al mecanismo previsto en el artículo 86 de la Constitución Política de Colombia vigente, que se busca proteger los Derechos fundamentales de los individuos "cuando quiera que éstos resulten vulnerados o amenazados por la acción o la omisión de cualquier autoridad pública". (Wikipedia, "Acción de tutela", 2014)

mago ilusionista de hacer creer que se monta un sistema de *salud para todos*, con cobertura total y diferenciado según la condición económica de los ciudadanos, clasificados en regímenes contributivo y obligatorio y no contributivo para estratos 1 y 2. En la práctica se dejó a los hospitales y enfermos sin recursos, y estos se concentran en las figuras financieras de la Empresas Protectoras de la Salud (EPS) que, al canalizar todos los recursos del presupuesto nacional para atender la salud, se constituyen en un poder económico bajo la exclusiva gerencia de sus “propietarios y administradores” legales, para lo cual emplean abogados encumbrados y bien relacionados con los partidos políticos. De esta forma se desvían los recursos hacia fines estrictamente financieros de las EPS (bolsa, construcción, hotelería, turismo, seguros, equipos de fútbol, entre otros), con la imagen de dar protección a los fondos al realizar inversiones “serias y responsables”. Lo que finalmente sucedió, fue que desprotegeron tales fondos, incluyendo malos manejos de pensiones y seguros, de modo que en 20 años se beneficiaron los propietarios, directivos y políticos vinculados a las EPS, afectando el patrimonio nacional en casi dos billones de pesos que terminaron perdidos, como lo anunció la misma Contraloría General de la República³²⁷, desde finales del 2013 y lo confirmó al señalar que solo en una EPS, según acto administrativo de enero de 2014, se perdieron 1.4 billones de pesos (cerca de 1000 millones de euros).

En este nuevo modelo, el FMI entra a ser el Gran Director de la Salud en el mundo occidental globalizado, mediante el control en la asignación de créditos y manejo financiero, para lo cual, como estrategia a nivel internacional, desmonta progresivamente los “estados de bienestar”, con base en la idea del saneamiento de las cuentas fiscales estatales, que consiste en achicar el Estado, asignando al sector privado del capital el manejo de la administración de lo público: educación, salud, servicios públicos, carreteras, puentes, aeropuertos, telefonía, cámaras de comercio, las curadurías encargadas de aprobar licencias de construcción, entre otros; todo ello bajo el argumento de

³²⁷ Véase el siguiente enlace: <http://www.cmi.com.co/?n=222944>

desaparecer “el diablo contemporáneo” de “la corrupción o bacteria”, la misma que, paradójicamente, potencia el mismo modelo político dominante de turno.

Esto tuvo repercusiones en la práctica médica, al incidir en los currículos universitarios de medicina, dado que se modifica el concepto del *ser humano enfermo*, para convertirlo en la práctica médica, en *un cliente que demanda fármacos-mercancías*, y así generar dinero en la crisis misma del modelo. En consecuencia, deviene un descalabro al *sistema de salud*, a raíz del control y apropiación de los recursos, por parte de los organismos financieros asociados a los políticos y sus partidos, quienes encuentran en la crisis económica del modelo, la “mina de los pensionados y enfermos”, para generar dinero y recursos para los presupuestos estatales con “la salud”, es decir, las enfermedades.

En la medicina occidental contemporánea, basada en el conocimiento científico de disciplinas como la biología, la psicología, la farmacología, la química, la anatomía, con las especialidades de acuerdo a las áreas y sistemas del organismo humano, la causa de una enfermedad puede ser un agente patógeno que puede identificarse según síntomas analizables, observables, medibles y diversos, los cuales actúan localizadamente en un órgano o sistema orgánico específico y en un momento determinado, aunque también pueden extenderse a otros órganos en el “huésped”, en este caso un organismo vivo, un ser humano o cualquier otro animal, proceso que se desarrolla en un medio ambiente propicio. Tales agentes patógenos, en la mayoría de los casos, ya han sido conocidos y reconocidos por la ciencia y se sabe -hasta cierto límite de lo conocido e investigado- de qué manera y cómo se puede suprimir su potencia y aislar su accionar mediante fármacos definidos y efectivos en el organismo. Cuando algún persona se siente enferma y según sus pautas y el conocimiento de su medio, atribuye la causa a uno u otro agente, busca entonces al médico, el cual está localizado en un lugar específico, cumpliendo las funciones asignadas por el sistema, bajo protocolos rígidos y eficazmente administrados en términos económicos, quien pronostica y luego diagnostica el mal o la causa, según

una sintomatología precisa, y luego procede a ordenar el tratamiento estandarizado y sistematizado.

Pero la causa de las enfermedades humanas puede provenir de factores genéticos, ambientales, prioritariamente psíquicos, estados psico-emocionales, accidentes traumáticos, envenenamientos, intoxicaciones; es decir, las causas a veces no son fácilmente identificables o quizá realmente desconocidas en su momento, así que su origen finalmente, pudo haber sido múltiple. Es decir, las enfermedades y sus variedades, pero en especial los enfermos, son resultado de procesos socioculturales e históricos. En este sentido, lo que hoy es más urgente para proteger la salud -con la prioridad en los grupos más vulnerables y sobre la base del conocimiento científico, los desarrollos tecnológicos y en complemento con prácticas saludables-, es tener en cuenta en los procesos socioeducativos otros tipos de medicinas y conocimientos no científicos, provenientes de creencias y prácticas validadas por tradiciones y costumbres étnicas que podrían ser parte de lo que hoy se denomina, en salud pública, *determinantes sociales de la salud*.

Los determinantes sociales de la salud son las circunstancias en que las personas nacen, crecen, viven, trabajan y envejecen, incluido el sistema de salud. Esas circunstancias son el resultado de la distribución del dinero, el poder y los recursos a nivel mundial, nacional y local, que depende a su vez de las políticas adoptadas. Los determinantes sociales de la salud explican la mayor parte de las inequidades sanitarias, esto es, de las diferencias injustas y evitables observadas en y entre los países en lo que respecta a la situación sanitaria". (OMS, 2009)

A la luz del anterior panorama, ¿qué lugar ocuparía la etnomedicina del yagé y su ritual en la salud y la espiritualidad? Para responder este interrogante, habrá que recordar de nuevo el sentido de *lo espiritual* desde el enfoque *batesoniano* -definido en el capítulo IV- para así darle sustento a la discusión.

En la historia del desarrollo de la biomedicina o medicina alopática, ella progresivamente se fue separando en funciones y especialidades *causalistas*, restringidas a lo etiológico,

con el objetivo de delimitar el tipo de enfermedades en el organismo humano; en este proceder, éste fue concebido como un mapa de áreas anatómicas y/o sistemas, y con ello se desligó la potencialidad integradora del organismo y el ser, al no entenderlo ni apreciarlo como una unidad activa, observadora, que interviene e incide y en cuyo actuar despliega la capacidad de *lo espiritual*, lo que en la biomedicina no es observable y por tanto inexistente.

En la perspectiva de las medicinas alternativas y tradicionales, esta dimensión es una realidad, si bien tampoco se sabe de manera precisa cómo puede desarrollarse y potenciarse por ser algo complejo, pero de todas formas lo hace en su diversidad cultural ritualista, a través de sus medicinas naturales y su sabiduría ancestral, presentes en sus tradiciones y firmes creencias en la unidad vital del ser humano con la naturaleza. Una unidad sagrada sobre la base del respeto y el conocimiento de que todo es uno y uno es todo.

Tal potencialidad es desconocida. Sin embargo, los avances en tratamientos psicoterapéuticos -como los ya mencionados en los capítulos IV y V- y en la psicología transpersonal y algunas variantes epistemológicas como la *ecología de la mente* (una *meta-ciencia indivisible*), y *el pensamiento complejo*, abren una brecha para comprender al ser humano como un ser integrado biopsicosocialmente -dimensión de la realidad espiritual que se fundamenta en la psiquis-; un ser en cuyo actuar aflora la capacidad de conocer, saber y decidir sobre el sentir individual, algo que podríamos definir como el surgimiento de la fuerza potencial. Por esto hemos planteado que en el ritual se expresa un *óvulo vital* que, metafóricamente, representa la fuerza y la luz del alma del individuo, ligada a la energía del universo, lo que está relacionado, desde el planteamiento de Bateson, con su fundamentación epistémica de la “ecología de la mente”.

En capítulos anteriores –IV para ser precisos- recurriamos a Bateson con relación al conocimiento científico de la realidad, cuyos fundamentos se soportan sobre una serie de supuestos sobre la naturaleza, en la cual está incluido el ser humano, a partir de ello es

que Bateson plantea la necesidad de un conocer a través de lo que él denomina *“una meta-ciencia indivisible, integrada, cuyo objeto es el mundo de la evolución, del pensamiento, de la adaptación, de la embriología y de la genética, es decir, la ciencia de la mente en el sentido más amplio de la palabra”*. A la luz de esta lógica científica se podría construir una forma de pensar que transforme la forma de actuar en la realidad. Una realidad pensada y sentida, en un momento de una cultura existente, de un grupo humano y social que “encarnaría” y generaría la energía de un “espíritu”, como la fuerza del mito, en este caso del yagé, en tanto “rey de los vegetales”.

En la gnosis, el yagé cumple la función de ser un dispositivo de conocimiento, a partir de la necesidad vital de conocer y transformar realidades, incluida la curación o la sanación. Ello podría encajar en una acción educativa y pedagógica, esencialmente ecológica y bioética, para construir un método de curación con base en la experiencia cognitiva, en la integración naturaleza y ser humano como unidad de salud y fuerza vital; de esta manera, se podría propender desde las diversidades socioculturales y biológicas, por prácticas etnomédicas y biomédicas que pudiesen armonizarse desde la farmacognosia, para encontrar puentes de integralidad y alteridad de la curación holística de la Pachamama, de Gaia.

El camino exploratorio aquí propuesto -volver a la integralidad entre espiritualidad y curación-, es la potencialidad que puede ofrecer el ritual de la etnomedicina del yagé, tanto grupal como individualmente, a quienes les es dada la oportunidad, en sí mismos y su propio entorno, de encontrar cambios reales en la manera de ver, actuar y sentir, transformados en pautas que provienen, en este caso, de las relaciones interétnicas y como resultado de la curación que propicia el ritual, el cual posibilita la integralidad espiritual de una ecología de la mente, como es la propuesta de Bateson.

Como se ha visto, la mimesis suele tener lugar en un EMC-CH; este acto permite ver y entender al *yagenauta* o explorador de la psiquis, el que se sienta a sí mismo como totalidad en el momento de la curación, a partir de su emergencia espiritual.

En uno de nuestros escritos precedentes (RONDEROS, 2011) -articulado al proceso investigativo- expusimos:

(...) las ciencias en general, se desarrollan como procesos cognitivos en las sociedades humanas (...) impactan y generan procesos culturales transformadores y en tanto acciones humanas históricas, trascienden las clasificaciones de naturales y sociales e incorporan necesariamente el arte, como experiencia estética creadora (...) para describir y fundamentar desde la experiencia humana de ampliación de la conciencia (EMC) en diversos contextos (...) explorar dimensiones esenciales y prácticas para buscar pautas de conexión de la VIDA de la Naturaleza en las sociedades humanas (...) plantear críticamente la integración cognitiva y ecológica de manera más profunda, para superar enfoques que plantean reductivamente, la separación cultural del conocimiento, el cual cada día más, propende ahora por superar enfoques idealistas que desestructuran las interacciones procesuales de la naturaleza (la dialéctica de la naturaleza) y en ella la vida humana, en lo cual el campo de los estados modificados de conciencia, buena parte de ellos derivados de prácticas y conocimientos ancestrales, vigentes en la sociedad actual (...) prometen enfoques creativos y dinámicos para crear campos y puentes bioéticos entre la ciencia occidental moderna y formas de conocimiento ancestrales.(p.95)

El yagé es un *Remedio* que no tiene una aplicación específica ni etiológica para un tipo de enfermedad³²⁸. La pauta central que dan los chamanes o neo-chamanes a quienes asisten a los rituales urbano-rurales, es que el Remedio *es para la salud*. También invocan la posibilidad de ver (“mirar” dicen ellos) más allá de lo habitual y conocido, aunque esto no es lo fundamental.

Entre los chamanes, neo-chamanes y habituados, se valora y se sabe, no sin discusiones, que el Remedio, *sagrado elemental* como le dicen, propicia que el individuo en su contexto humano y social, así como en el proceso de conocimiento que va adquiriendo y la experiencia de trascendencia espiritual a que puede llegar, adquiera capacidades para impulsar procesos de autocuración y autocuidado, en especial, en un tipo de sociedad como la dominante del *antropoceno*.

³²⁸ Desde miradas occidentales y conocedoras se afirma que “es medicina preventiva, puesto que limpia, desintoxica y fortalece el cuerpo físico”. (Bonilla Enrique, 2008)

El conocimiento que tienen los chamanes y médicos curanderos, originarios de las culturas yageceras, y que ha trascendido y ha sido enseñado a algunos neo-chamanes de diversas culturas y contextos sincréticos, se basa en las tradiciones que les han sido legadas y practicadas por decenas de años. Quienes saben y ejercen este oficio y rol, son individuos con características personales particulares, con capacidades comunicativas en la actuación para curar y generar situaciones y cambios favorables para las personas, los enfermos o pacientes, en determinadas circunstancias, las cuales son reconocidas y valoradas por la eficacia de las mismas. Pero también tienen la habilidad para castigar o vengar³²⁹. Esta dimensión no puede soslayarse, en tanto está en la esencia humana y puede ser un indicativo de la forma en que la naturaleza desencadena procesos entrópicos, motivo por el cual compete a la cultura crear el ambiente propicio de liberación armonizada del ser humano, cuando integra salud y espiritualidad.

Hay que destacar que una proporción mayoritaria de asistentes o quienes han construido redes y una microcultura de esta etnomedicina, tienen un relativo alto nivel educativo y, por lo general, son personas con vínculo efectivo al sistema de salud y al régimen contributivo, en tanto son excepcionales los casos al régimen solidario, es decir de estrato 1 y 2. Entre los habituados, muchos de ellos por no decir la mayoría, han encontrado en la etnomedicina del yagé y en el taita/chamán/neo-chamán, un complemento al sistema de salud y, en menor proporción, una alternativa, a menos que sean estados mórbidos a los cuales las personas llegan por no haber encontrado en los tratamientos y fármacos del sistema, una respuesta adecuada que les brinde mejoría. Mas en términos alternativos, lo que podríamos plantear hipotéticamente, es que se asiste en Manizales a una probable incipiente etnogénesis particular y sincrética de una adaptación del ritual de la etnomedicina del yagé, ya re-significada en la dimensión salud y espiritualidad. Cuando esto ha ocurrido, las personas que han tomado este camino, adquieren el nivel de *ritualista habituado*, condición que los condujo a decidirse por la continuidad más menos

³²⁹ En la lógica o ética chamánica ancestral el bien y el mal son relativos, según se configure una situación de parte de quien acude a buscar un alivio, una solución. Entonces curar puede incluso en ocasiones requerir de efectos negativos para otros, para que sea eficaz. Esto está determinado en parte por el contexto cultural específico y el caso concreto.

periódica de asistencia, con efectos en transformaciones de pautas culturales pachamamistas. Es también destacable, como factor complementario, los casos de grupos familiares que progresivamente fueron involucrándose, bien como parejas, como padres e hijos y en algunos casos núcleos familiares completos.

La eficacia del ritual -demostrada en diversidad de curaciones y sanaciones o en su reconocimiento como un medio para mantenerse en buena salud-, es reconocida socialmente en los círculos yageceros urbano-rurales en Manizales-Caldas, ya por casi tres décadas. Esto ha permitido que esta etnomedicina, sea cada día más conocida y haya sido vehículo interétnico, que ha permitido acercar interculturalmente los mundos indígenas a los mundos urbanos-rurales en la región. Esta validación ha tenido impacto en el mundo indígena, en la medida en que a los taitas se les reconoce su estatus de sabedores y médicos indígenas o neo-chamanes y curanderos mestizos urbanos, algo que, a su vez, ha permitido generar ingresos en sus familias y comunidades, en la medida en que esto les soporta y valida, para mantener la creencia y la expectativa de que se puede curar, que la cura es posible.

Según la experiencia, entre los occidentales e igualmente al interior de las comunidades indígenas, los taitas o chamanes resultan ser “buenos o malos”, según la eficacia que haya tenido en el ritual. También la simpatía que haya despertado en el participante, contribuye a la eficacia de la curación o la sanación; es decir, la atracción garantiza tranquilidad, seguridad y confianza, entre el asistente al ritual y el chamán. Esto es definitivo en el resultado.

Con se observaba con anterioridad, según los términos de referencia de la OMS, el *Remedio* es una etnomedicina tradicional indígena, pero que ha devenido en transcultural e interétnica, brindando la posibilidad a los participantes en los rituales, explorar su interior, mirar hacia adentro con autonomía y libertad, “abrir la mente” y desencadenar *emergencias espirituales* con los subsecuentes cambios de pautas en sus vidas, los mismos

que, en ocasiones, les puede representar la sanación. Son caminos que pueden iniciar por una apertura de percepción a la autobiografía del ser vital, para hacer visibles y recomponer los nexos internos y externos de las emociones y valoraciones éticas y estéticas, aquellas que cada individuo ha creado en el medio familiar y social en que vive. En esta exploración, el individuo puede llegar a “ubicar” situaciones muy diversas y sus nexos profundos con su estado actual de salud, su estado de equilibrio emocional, su estado de ánimo. Algunas de estas situaciones pueden resultar dolorosas y angustiosas e inhibir la capacidad de actuar. Otras, en cambio, tan reafirmantes y gratificantes que motivan con gran fuerza y ánimo; pero de manera muy especial, pueden permitir al explorador, descubrir los *Hilos de la Vida*³³⁰, en el movimiento constante de su conexión con todos los seres, tanto internos como externos, con quienes compartimos en cuanto humanos la existencia vital, comenzando por los elementales que permiten respirar, calmar la sed, purificar y apoyarse en el planeta, en las profundidades más distantes del cosmos, integrado y trascendente.

Ilustremos lo anterior con unos relatos de una joven universitaria³³¹ en sus primeras experiencias y el contexto:

*Yo tenía mucho interés desde hace mucho tiempo y había estado leyendo en torno a eso. Me llamaba mucho la atención y empezó ese proceso (...) varios amigos empezaron a hacer **las tomas**³³² con los taitas del Sibundoy. A contarme sus experiencias (...) eran como mi familia; prácticamente empezaron a contar y me habían invitado en varias ocasiones hacer la toma; pero yo en ese momento no me sentía preparada y la primera toma, yo creo que el yagé me llamó. Yo tenía que estar ahí en ese espacio y también fue una decisión muy personal porque estaba o aún estoy en un proceso, en el cual*

³³⁰ Título del Documental del Grupo de Investigación Cultura y Droga, realizado en el 2008, bajo la dirección del autor de la Tesis. Se encuentra disponible en el siguiente enlace: <http://www.ucaldas.edu.co/portal/imagen-del-conocimiento/> (CUV 05/05/14).

³³¹ Trabajo de campo. Entrevista JRV. Hija única. 22 años. Familia de tradición católica. Clase media alta. Padres profesionales. Agosto 30 de 2005.

³³² **Toma** hace referencia en el lenguaje urbano y laico a la *ceremonia ritual de yagé*.

quiero empezar a descubrir una cantidad de cosas más y sobre todo, empezar a alejarme de los medicamentos psiquiátricos que llevo tomando. Entonces ya estoy cansada. De esta parte tan tradicional, empecé a buscar otras posibilidades que me abrieran respuestas a esto. Que igual aún está sin responder. Entonces fue algo muy, muy personal el hecho de acercarme a ello.

Y agrega la misma relatora sobre sus experiencias:

Han sido completamente diferentes. He hecho dos tomas y en la primera se puede decir que prácticamente no pasó nada³³³, porque yo venía en un proceso tomando muchas drogas psiquiátricas. Yo llevo muchos años tomando drogas psiquiátricas y entonces, al hablar con el Taita, él me dijo, que igual iban a ver cierto tipo de compliques, como por decir, que los neurotransmisores iban a estar cerrados. Ante esas cosas entonces la primera toma no pasó casi nada. Yo estuve sentada casi todo el tiempo. Estuve muy tranquila pero no se puede decir que tuve visiones o que me cambió la percepción de las cosas diferente. A la segunda toma que fue un cambio radical, en el cual me desplegué completamente; tuve muchos choques experiencias muy fuertes, pero también un espacio muy, muy bello.

Esta experiencia ilustra la búsqueda alternativa a la biomedicina, al expresar la intención de **zafarse de las drogas psiquiátricas**. ¿Por qué lo hace y qué comienza a encontrar para su vida? ¿Es una posible *emergencia espiritual*? Es sugerente la comparación que hace cuando compara la primera experiencia y la segunda, y sobre esta última dice “(...) **me desplegué completamente**. Tuve muchos choques, muy fuertes pero también un espacio, muy, muy bello”. La frase **despliegue completo es de expansión** y ruptura de algo que la tenía atrapada o “encerrada”, la biomedicina. Hasta donde pudimos interactuar con la relatora, unos seis años después de su relato, ella tomó la decisión primero de irse a otro

³³³ Esta referencia es bastante usual y por observación podemos constatarlos, pero ese **no pasó nada**, también está asociado a una limitación de pensamiento y conocimiento del aprendizaje cultural de la racionalidad en la cultura occidental, que le impide percibir lo que está ocurriendo, por los misterios de la percepción que pueden ser bloqueados por los circuitos neuronales existentes.

país y tener una hija, algo que temía, pues en cierta manera se sentía apresada por el ordenamiento cultural en su propia familia, acerca de que tener hijos en un determinado momento, no era conveniente, por lo cual en la experiencia encuentra “un espacio muy, muy bello”.

Para culminar e ilustrar este acápite, haremos referencia a tres apartes de entrevistas a un chamán indígena y dos neo-chamanes, en los que dan cuenta de sus inicios para tomar el camino de curar y cómo entienden la ceremonia y el Remedio desde su propia reflexión, sus creencias respecto a la medicina del yagé y su potencial de curación. Son perspectivas complementarias en las que además se evidencian intercambios interétnicos.

La entrevista que realizamos al taita Martín Ágreda, nos permitió “darle vida” al taita quien fuera, según nuestras fuentes, de más tradición, uno de los taitas que primero llegó a Manizales desde el Putumayo a realizar ceremonias, a finales de los años 80 y comienzos de los 90 (no se pudo especificar el año y el mes).

Figura 18

Taita Martín Ágreda Butanjamabioy. (Q.E.P.D.)



1.

2.

1. En su casa en Tamabioy. 01/2004³³⁴. Fuente. JRV.Autor

³³⁴ Para esta fotografía, el taita fue el de la iniciativa de colocarse su corona y collares. Cuando le pregunté si podíamos tomarnos una fotografía como recuerdo de mi visita, él espontáneamente se puso alegre y decidió usar el ajuar chamánico. Conviene precisar, para ilustrar, que ya teníamos un vínculo, previo desde el 2003 cuando había sido invitado a la Universidad para participar en un ritual del yagé en el marco de una actividad académica para divulgar tradiciones de los Camentsá, la cual fue organizada por iniciativa de una de sus nietas: Patricia Arelis Chindoy junto a su madre Magdalena Chicunque. Patricia hoy es enfermera

2. Cocinando yagé. S/F.Fuente Antropólogo William Torres

Sobre el taita Martín Ágreda, vale la pena escuchar la descripción que hace de él un manizaleño y colaborador en una ceremonia, cuando le visitó en su casa por primera vez en Tamabioy en 1998 y tuvo su primera experiencia con yagé. Este relato también contribuye a complementar el presupuesto del ritual de esta medicina como “lengua”, en el marco de las ideas que estamos desarrollando. Su visita, según nos lo relató, la hizo en calidad de guía y acompañante de una familia, de un padre y un hijo manizaleños, con profundos conflictos familiares, relacionados con el alcoholismo. Nos contaba que le solicitaron ayuda para buscar curación. Merece destacarse la intensión explícita del relator, de colaborar a la familia para buscar una curación con un chamán, sobre el cual él ya tenía referencia, además que el nombre del taita era reconocido en Manizales desde los años 80 y trascendía a otras ciudades del país. El hecho mismo lo caracterizamos como un reconocimiento de la impronta interétnica de esta medicina en el mundo blanco y mestizo en Manizales.

*Recuerdo que en esa época la guerrilla hacía un retén a partir de las 6 de la tarde en uno de los pueblos del Valle del Sibundoy que se llama Colon y ahí nos detuvieron toda una noche y al otro día nos dejaron seguir y llegamos a Sibundoy buscando al taita Martín. Llegamos a la casa de él y nos atendió muy bien y nos dijo que efectivamente nos podía dar la **Toma** esa misma noche, yo creo que eso fue como en febrero o marzo del año 98 y esa noche, efectivamente hubo la ceremonia que con el taita Martín, siempre era el canto y nos dio la medicina y recuerdo que esa primera experiencia fue muy llamativa, porque a pesar de que yo ya había tenido contacto con los **hongos mágicos** que son en alguna medida parecidos en sus efectos al yagé. Esa noche los que tomanos con el taita fue Tolosa e hijo de él que se llama Mario, el taita y yo. Pero resulta que a raíz de que el hijo de Tolosa tenía problemas de violencia, el hombre se tornaba violento muy fácilmente con el papá. Yo me tuve que salir del espacio donde se estaba haciendo la **toma** en la parte de afuera de la casita del Taita y ahí fue donde empecé a tener las primeras visiones que en esa época, eso fue una noche de luna en creciente, fueron unas visiones muy interesantes alusivas como en el caso de los espíritus siempre rondan los espacios, que fue lo que yo sentí esa noche, como muchos **espíritus** en ese lugar, pero de gente que ya se había muerto, porque a raíz de que la violencia entre Mario, el hijo y Tolosa, el papá, entonces no me dejaron permanecer allá con el Taita. Al rato cuando yo volví allá*

graduada de la Universidad de Caldas. Al ritual asistieron cerca de 150 personas y se realizó en el Ecoparque Los Alcazares-Arenillo de Manizales.

donde estaba el Taita ya él se había ido a dormir. Él no estuvo toda la noche porque finalmente el problema de estos dos se “tiró” (dañó) la toma³³⁵

Esta relato ejemplifica muy bien la capacidad del taita para tratar diversos problemas, en este caso, el uso abusivo de bebidas alcohólicas y las conductas agresivas asociadas a él; pero igualmente muestra cómo se presenta la búsqueda de curación, viajando desde un entorno urbano-rural –Manizales- a uno indígena –Sibundoy- con sus respectivas medicinas. También llama la atención de su narración, por un lado, el ambiente que se vivía por el conflicto armado en el medio indígena; y por otro, la percepción de espíritus que para el informante están relacionados con los muertos.

A continuación, apartes de la entrevista que realizamos en 2004, es decir, casi 10 años antes de su muerte, en su casa en la vereda Tamabioy del Valle de Sibundoy³³⁶.

JRV. Ud. nos contaba, hace un rato mientras dialogábamos, que después del accidente del caballo y la enfermedad que tuvo, Ud. comenzó a usar yagé y volverse médico tradicional. ¿Cierto?

TMA. “¡Sí!”

JRV. ¿En su familia, sus padres o sus abuelos, fueron médicos tradicionales?

TMA. “No, ellos no fueron médicos. Yo aprendí por separado con los médicos tradicionales del Bajo Putumayo”.

JRV: ¿Con quién aprendió?

TMA. “Llama, Martín Aniangon, llamaba él”.

JRV: ¿De qué parte?

TMA. “De Puerto Limón. Él era un cacique, y digamos el principal de los indígenas del Puerto Limón. Era el cabecilla, de Pto. Limón”

JRV. ¿Qué pueblo indígena?

TMA. “Es conocido como inganos”.

JRV. ¿O sea que los inganos desde el tiempo ancestral también tienen el yagé?

TMA. “Solamente ellos han conocido, porque lo han traído los Inganos del Bajo Putumayo”.

³³⁵ Trabajo de Campo. Entrevista JRV. Hombre. 45 años. Hoy aprendiz de neo-chamán, tiene más de 20 años de contacto con pueblos indígenas. Comercia con artesanías indígenas. Es casado y tiene un hijo. Ha sido informante de este trabajo por varios años y estuvo vinculado al taller de Cultura y Droga de la Universidad de Caldas. Febrero 26 de 2013.

³³⁶ Trabajo de campo. Entrevista JRV. Hombre. 74 años. Taita. Médico indígena Kamsá. Viudo. 12/01/2004. Estudios de primaria incompletos Vereda Tamabioy. Los textos de respuesta se transcriben con fidelidad según la grabación. Los signos de puntuación y acentuación son del autor.

JRV. ¿Ud. la primera vez que probó yagé, fue en el Bajo Putumayo?

TMA. "Ah... sí, en el Bajo Putumayo".

JRV. ¿Y esa primera vez, Ud. recuerda algo?

TM: Sí, eso fue en... Como desde los 20 años.³³⁷

JRV. ¿Ud. recuerda cómo fue la primera chuma³³⁸?

TMA. "Ah la primera chuma³³⁹ fue tan maravillosa, yo sí, por eso fue que me antojé, dije: 'ahora sí quiero de todas maneras, quiero aprender esa profesión de medicina tradicional, que alcancé a ver muchas maravillas', y por eso fue que se consultó el deseo de aprender".

JRV. ¿Hubo algún mensaje en esa primera chuma para Ud.?

TMA. "Bueno mensaje no, pero fue que visiones muy maravillosas que yo alcancé a ver".

JRV. Para Ud. hoy día, como un médico tradicional como Ud., ¿qué es propiamente la chuma? ¿Qué tipo de estado es?

TMA. "En primer lugar, **ese bendito yagé es un purificante del cuerpo, del organismo, así que a uno le cura la sangre, lo purga todos los males que uno lleve en el organismo.** En el organismo está la mata³⁴⁰ de las enfermedades, pero como le saca todo eso, uno queda todo sano el cuerpo, sangre, el cerebro. Porque yo he experimentado mucho con los estudiantes, que llegan de Bogotá, de Medellín, de varias partes. Llegan dicen, yo estoy aprendiendo y "estoy en la universidad y quiero aprender". Sí, "adelante", puedo, "porque apenas aprendo un ratito y se me pierde la memoria", y que sea bueno. **Es el mejor Remedio para poder aprender y tener un buen cerebro, es el yagé. Él cura, porque es salud.** La enfermedad del cerebro es que no permite estudiar, entonces, me ruega que les dé, ya les doy se van. Luego, después llegan (al tiempo). 'Gracias taita que pa' adelante que han tomado yagé'. Han adelantado el estudio, ya se les queda la memoria, entonces me dicen, 'denos otra vez', entonces claro, además el yagé, le comunica varias intereses que uno quiere saber de lo presente, de lo futuro, hace saber.

JRV. Y eso que Ud. manifestó de lo maravilloso que fue la primera vez, cuando Ud. tomó yagé, ¿qué es?

TMA. "Fue que yo alcancé a ver que yo estaba, **yo tenía esa oportunidad de aprender de manejar el yagé, con la rama y curando.** Yo estaba esa maravilla, tuve esa visión. Ese fue el interés de seguir aprendiendo hasta alcanzar, para ver eso y alcancé a ver la gente que estoy favoreciendo mucho con las enfermedades también".

³³⁷ Según las cuentas que hice, fue en 1950.

³³⁸ *Chuma*. Término al parecer de origen indígena, adoptado en los léxicos populares de los mestizos y blancos de la región de Nariño y por los residentes en el Putumayo. El término lo incorporan tanto el blanco como el mestizo y se re-significa en el ritual urbano de la etnomedicina del yagé. ¡Qué chuma! Es análogo a decir: ¡Qué borrachera!

³³⁹ Estado de trance o EMC, desde nuestra conceptualización o también *borrachera*, como se refieren a este estado los indios en su lenguaje cotidiano. "*Chumado, a.adj. Na. Borracho (quizá tenga relación con el quechua achuma, planta cuyo fruto produce embriaguez o enervamiento)*" (DI FILIPPO, 1983, p.245)

³⁴⁰ Origen o causa

JRV. ¿Cuándo realiza una ceremonia y está embriagado con el yagé, Ud. qué siente en el cuerpo, en la mente?

TMA. "Para mí, es una alegría, una satisfacción porque veo muchas oportunidades, se ven muchas visiones uno no se les puede nombrar, pues son tanta visiones, que uno va a la vez que cada vez que toma son diferentes, a veces son los mismos y otras diferentes las visiones" (subrayado JRV)

JR. ¿Y cuándo ha tenido, visto, vivenciado, cosas negativas? ¿Malas? ¿Le ha dado miedo, tristeza?

TMA. "Pues afortunadamente yo no he tenido visiones malas, no, no he tenido. Más bien he tenido las cosas buenas, entonces no me ha dado miedo en ningún sentido".

JRV. ¿No le ha tocado enfrentar una energía mala para sacarla, de su vida, de personas, con esa energía, como se siente, poderoso, fuerte, seguro o adivinarla o a veces hay luchas duras?

TMA. "Cierto, en veces uno, **yo siento como algo como que se me complica, pero al mismo tiempo yo tomo el yagé, para coger fuerza y tomo el yagé y de ese modo acabo de sacarle el mal que lleva el enfermo.**"

JRV. ¿Ud. cuando va a sus sesiones, canta, mueve la waira sacha, cómo le sale esos cantos? ¿Es el mismo yagé que le inspira? ¿Ud., tiene una forma de cantar bien particular con un sonido especial que es como suyo?

TMA. "Es que es una...yo **no fui enseñado por un maestro del canto.** No. El que me enseñó fue el yagé, que yo le alcance a oír el canto, el silbido, que me hizo el yagé, entonces ahí fue que le aprendí a ceremonia del canto del yagé, la silbada del yagé. El maestro tenía aparte sus cantos, pero yo no le aprendí al maestro **sino yo le aprendí al mismo yagé**".

JRV. Cuando Ud. va a hacer una ceremonia ¿cómo se prepara? ¿Qué hace? ¿Qué tiene en cuenta?

TMA. "En primer lugar toca que abstenerse. Yo le he dicho a la gente que no deben comer el ají picante, es malo porque siempre se perjudica. Y también como las personas en compañías con la mujer y todo eso. Eso entonces, no tenía que tener usos sexuales antes de tomar el yagé, porque eso también perjudica. (...) Cuando yo tenía mi esposa, porque tampoco no me gustaba, también reservarse para poder tener buenas energías".

JRV. ¿Alguna comida especial?

TMA. "No, no, solamente el ají, de resto todo puede comer".

JRV. Respecto a las épocas, los mejores momentos para hacer las ceremonias de yagé. ¿Hay algo especial?

TMA. "Sí, aun cuando se puede tomar todo el tiempo, más especial es en la luna llena, ¿no? En la luna llena da muchos, buenas visiones, el yagé trabaja más mejor. Eso sí le tengo experiencia a eso"

JRV. Casi siempre se hacen las ceremonias de noche, pero, ¿de día también?

TMA. "No de día no se puede porque sabe, que el yagé, necesita siempre silencio. Por ejemplo si toma en el día, ya el gallo cante, el perro late, la gallina cacarea, al mismo tiempo, los visitantes llegan, perturban. No es recomendable tomar de día. Y además, también si tiene una chuma, pero puede tener visiones, pero no visiones,

buenas porque la luz del sol, eso se mira como relámpagos, relámpagos, y no se puede mirar bien” (Resaltado en negrilla por el autor)³⁴¹

Interesantes temas y aspectos emergen de estos apartes de la entrevista, hecha en ese momento a uno de los mayores taitas, con gran reconocimiento en su comunidad y fuera de ella en varios escenarios urbanos, por su sabiduría para dar consejos, eficacia curandera y adivinatoria. Visitó Manizales, Cali, Bogotá, Medellín y también otros pueblos indígenas, con quienes compartió la etnomedicina del yagé, como en el Cauca, los Llanos, Antioquia y en la Sierra Nevada con los Mamos, según nos lo relató. Él recordaba que esa época de viajes se dio durante la celebración de los 500 años de la llegada de Colón, en 1992, porque en el Ministerio de Gobierno organizaron un programa, al que fue invitado a participar, viajando a diferentes lugares a encuentros con otros indígenas. Sobre su vida se realizó un documental que fue ampliamente divulgado en televisión, en su momento y del cual se distribuyeron copias a centros educativos. Cuando le invitamos a la Universidad, se presentó en el auditorio y fue muy ilustrativo sobre la cultura del yagé.

Las respuestas en la entrevista permiten destacar la presencia universitaria en los rituales, la cual ha sido una de las “correas de transmisión” de esta etnomedicina al mundo urbano. El estudiante universitario es un explorador y por esto no es raro que viajaran desde Bogotá hasta el Putumayo, desde hace décadas, a encontrarse con taitas. A esto contribuyó, de alguna forma, la existencia del programa de antropología en la Universidad Nacional de Colombia.

En Manizales hemos sido testigos directos de cómo el Remedio ha sido reconocido por su efectividad curativa, a lo que se le añaden las enseñanzas que le permiten al individuo actuar, a partir de las experiencias ancladas en una dimensión espiritual de lo sagrado. “Bendito remedio” dice el taita a quien quiere curarse tan pronto llega y así es como cada cual va logrando la certeza de que el yagé es el maestro curador y como remedio “no hace daño para nada”.

³⁴¹ Trayectoria como médico indígena de más de 50 años. Inició su camino de curandero a partir de un accidente y una enfermedad de muy joven y se curó con yagé. Cuatro hijos. Dos mujeres y dos hombres. Los dos hombres son hoy taitas, Florentino y Juan Bautista Agreda, muy reconocidos dentro y fuera del país.

Como veíamos en la entrevista, existen algunos requisitos o precauciones que se recomiendan previos a la ingesta del remedio. Por ejemplo, hay una serie de dietas que indican acerca de qué se puede comer y qué no; como el ají³⁴² y los lácteos. En el contexto cultural del alto Putumayo, el consumo de ají resulta contraindicado previo a la ceremonia, más no en el bajo Putumayo, como entre los Siona, quienes lo usan en la misma ceremonia. Entre estos requisitos, hay que resaltar la importancia de la abstinencia sexual **para reservarse** antes de tomar yagé; lo cual, al parecer, sí es una regla compartida en todas las culturas yageceras y por los neo-chamanes urbanos. Sobre los horarios se privilegian los nocturnos para realizar la ceremonia, en especial con la luna llena, dada la quietud y tranquilidad de la noche. Aunque, hay que aclarar, que esto no es una generalidad, puesto que en el trabajo de campo pudimos registrar, tal y como ocurrió al comienzo en Manizales, ceremonias que se hacían de día. También fuimos testigos presenciales de ceremonias en otros contextos neo-chamánicos que se oficiaron durante el día, pero igualmente en algunos pueblos indígenas amazónicos, en ciertas circunstancias, se realizan rituales incluso por varios días de celebración.

En la oportunidad que tuvimos de visitarlo, nos alojamos en su casa, y allí asistimos a cinco ceremonias. La ocasión en que nos invitó a la primera ceremonia, cerca de las 5:30 de la tarde, unas pocas horas antes de iniciarla, prevista entre las 8:00 y 10:00 pm, nos indicó que convenía tomar un cafecito con pan y así lo hicimos. Nos sentamos en una mesa de madera y un banco que había en la cocina para disfrutar del café que nos ofreció su hija Helena. El taita Martín era una persona muy alegre, tenía una enorme capacidad comunicativa y estaba siempre dispuesto a ofrecerse para ayudar, para servir. La última vez que lo visitamos, fue en el 2010, con su nieta Margarita Jacanamejoy, hoy socióloga³⁴³. La constante fue su gran disposición de atendernos y estar dispuesto a servir.

³⁴² Ají es planta solanácea, identificada por su picante. Contiene el alcaloide de la capsaicina, usada medicamente por su capacidad analgésica y gas lacrimógeno, para ciertas dolencias como dolores lumbares, musculares y ciertas neuropatías. Hay estudios que indican de su potencialidad anticancerígena. (Wikipedia, "Capsaicina", 2014)

³⁴³ Por aquellas situaciones misteriosas, sin pretenderlo ella me buscó para ser su director del trabajo de grado, el cual título: *Los Cambios Negativos en la Autoridad Político Tradicional Del Pueblo Kamëntšá, Periodo 1993 y 2007 a partir de la Nueva Constitución del 91*, en la cual da cuenta del impacto negativo que

Las pautas culturales, en este contexto se sacralizan. Esta dimensión de la espiritualidad es fundamental para comprender el potencial curativo del Remedio. De allí que

(...) como sentimiento ético, lo sagrado modela formas de ser frente al mundo que se reflejan en el otro como entidad social. Todo lo que se ha dado debe repercutir en el otro como signo de agradecimiento con las fuerzas supremas. El amor y la solidaridad conllevan manifestaciones éticas de lo sagrado. Igualmente el sentimiento hacia lo colectivo hace parte de estas manifestaciones. Claro que no solo acciones éticas en sentido positivo las que se provocan desde allí. El odio, el rencor, la venganza también hacen parte de estos sentimientos que a su vez, que aunque en sentido negativo, son manifestaciones de lo sagrado. (GARZON, 2004, p.46)

De alguna manera lo ético en cuanto sentir, indica un estado de salud al interior de la colectividad y máxime cuando se sacraliza. Cualquier proceso de curación comienza cuando se derrota algún miedo que puede o no estar expresado en un dolor crónico que padece la persona y, con el transcurrir del tiempo, llegar a convertirse en un obstáculo para tomar decisiones, según la manera de sentir, creer o desear. El miedo puede también entenderse como un *bicho* (espíritu) que se le introduce a la persona y que, por tanto, debe expulsarse, lo que representaría el comienzo del camino hacia la sanación.

Al participar en el ritual o llevar un camino de curación y conocimiento, la persona puede tener la posibilidad de identificar causas o situaciones que lo tienen “atracado”³⁴⁴, que no le permiten avanzar y llegar a un estado emocional en el que, casi que de modo permanente, siente la incapacidad de actuar, en conflicto con la vida, hasta manifestar en su entorno familiar y social en todo momento, rabias o melancolías y demás. Esta experiencia del remedio le puede motivar -no siempre ocurre y no es fácil- a decidirse a

tuvo esta Constitución en relación con las tradiciones, sus normas de uso y costumbre en su pueblo, en especial, la pérdida de autoridad de los taitas, entre ellos el que es el líder espiritual que correspondería al sabedor, como estructura de ordenamiento en sus comunidades y las consecuencias negativas que han vivido. Una de sus conclusiones: “En la actualidad, existe una creciente preocupación por parte de las autoridades, miembros y líderes indígenas por la debilidad en el ejercicio de nuestra autoridad político tradicional que ya no representa realmente los anhelos de unidad e identidad, que despierta amplios debates y discusiones, que buscan adelantar estrategias y procesos que permitan pensar en el futuro de nuestro pueblo Kamëntsá orientados hacia la recuperación y reafirmación del pensamiento propio dentro de lo principios de, unidad autonomía, identidad, historia, y territorio”. (JACANAMEJOY, 2011, p.92).

³⁴⁴ Término muy usado en el esoterismo y neo-chamanismo local. De hecho, en tiendas naturistas y venta de plantas medicinales, se venden jabones, perfumes e incluso amuletos para desatracarse.

actuar, para encontrar respuestas y especialmente, la capacidad y el ánimo para “desatrancarse”; con ello se abre la posibilidad de hallar un camino de liberación, por medio del cual se pueden identificar situaciones, personas, animales, plantas y todo un mundo simbólico relacionado con los elementos de la naturaleza. Esta diversidad se hace entonces más fuerte en su mismo sentir, al situarse en las visiones y comunicarse con referentes simbólicos de la Vida, como los elementales de algunas plantas, el agua, el sol, animales totémicos, que le hacen vivir la experiencia en un estado de plenitud y tranquilidad, y por consiguiente lograr la fuerza para superar su situación personal.

Esto es lo que permite, durante la experiencia del EMC-CH, el momento de reflexión o también llamado *diálogo de conciencias*, mediante el cual logra focalizar y delimitar con claridad, las causas, las conexiones individuales y sociales asociadas a personas y situaciones que le permitirán derrotar o superar la situación personal. Expresarlo puede parecer fácil, pero concretarlo “en un saber cómo”, para un accionar determinado, devenido en conducta y posicionamiento ético y estético, a partir de determinadas pautas preestablecidas o creadas individual y colectivamente, no lo es. Implica haber vivenciado una experiencia mimética que posibilite un cambio real, desde el complejo accionar individual y social que supone en un contexto cultural, en nuestro caso, un aprendizaje interétnico y mimético que requiere una o varias *experiencias cumbres* o de emergencias espirituales, llevado a nuevas pautas de conducta para convivir en un colectivo o en un lugar determinado.

Ahora bien, el *yagé* como planta sagrada, participa de la diversidad cultural entre los pueblos amazónicos yageceros³⁴⁵, como núcleo central en la estructuración social de su vida cotidiana, y a él se accede, como hemos visto reiteradamente, a través de un ritual sagrado y socializador, mediante el cual la cultura se aprende, se recrea y reproduce; en esta instancia, el ritual se convierte en el lugar y el momento en que los mitos del *yagé* se

³⁴⁵ No todos los pueblos amazónicos son yageceros. Denominamos culturas yageceras cuando el ordenamiento social del pueblo o comunidad tiene como eje de reproducción y reelaboración, de *revitalización* del sentido, el ritual sagrado del *yagé*.

expresan, enseñan y, a su vez, entrelazan otros mitos, de acuerdo a cada cultura. El participante en el ritual puede llegar a ser copartícipe de este encuentro mitológico.

Es así, como el ritual, al haber salido de su entorno ancestral y realizarse en forma 'mística' y 'esotérica' en Manizales, deviene en un dispositivo interétnico que reproduce un fenómeno y sistema de conocimientos ancestrales, denominado por el mundo académico como chamanismo; cuya antigüedad se remonta al paleolítico, y ha trascendido continentes expresándose en una diversidad cultural asombrosa, tal y como ha sido documentado, pero también ha sobrevivido hasta la actualidad, en las sociedades contemporáneas, y ha llegado al punto de compartir realidades tan disímiles como la sociedad industrial y globalizada, de la cual Manizales y Caldas, no es una excepción.

A continuación transcribimos parte de un relato hecho en una entrevista a uno de los neo-chamanes de Manizales, quien a partir de una experiencia personal –el entrevistado sufrió una parálisis facial a finales de los 90, la cual no encontró cura en la biomedicina, de modo que buscó el yagé-, y tras años de conocer la planta y su potencial curativo, decidió emprender el camino de curandero y convertirse en neo-chamán del yagé. Así relata Leónidas, cómo fue su curación:

*(...) o mejor a la tercera toma de yagé en una semana, tuve la oportunidad de manejar una relajación introspectiva, logré llegar a un estado de relajación introspectiva, logré llegar a un estado de relajación y de meditación, donde logré **entrar**, para mi sorpresa y conocer partes de mi cuerpo. Observaba dentro de mí una especie de paredes que se movían. Cuando pregunte qué era, me decían, **que eran mis pulmones** y empezaron a llevarme a un viaje introspectivo, conociendo algunas partes de mi cuerpo como pulmones, riñones, hígado, baso; estuve viajando por mi parte sanguínea y cuando estaba en uno de esos viajes internos, dentro de mi cuerpo, pedí que me llevaran a mi cabeza y a toda parte de mi cabeza, donde se encontraba el mal de los tendones por la parálisis facial. En ese momento sentí una voz que misteriosamente viene de adentro, que hoy conozco, que me decía: **"suéltese, sienta su respiración, solo sienta su respiración y tú mismo puedes curarte"**; siguiendo las instrucciones de esa suave voz interna, empecé a relajarme profundamente y pude llegar a mi lado izquierdo de mi cara y a mi lado derecho, activando la parte de los nervios que se encontraban recogidos. Esto para mí fue una sorpresa; que durante mucho rato después que regresé de la experiencia, lloré y lloré profundamente de agradecimiento, de amor y de respeto a Dios Padre y a la*

Bendita Madre Naturaleza. Después de esa tercera toma, empecé a ver que mi piel y que los músculos de la piel, estaban soltando libremente y que mi boca que estaba totalmente recogida y torcida, empezó a llegar a su estado normal; para mi sorpresa y mi familia, que alguno que me había asentado las terapias médicas, se lo dije que sí. Pero en mi interior y no era necesario hacerle publicidad del yagé, a personas que realmente no lo conocían o no era el momento de darlo a conocer. Hoy después de tantos años puedo dar fe de que el yagé es una planta medicinal, no solo por mí, sino comprobado por muchas personas que han podido curar diferentes enfermedades; además la planta sagrada del yagé, es un planta misteriosa pues la parte espiritual, jamás será entendida a la perfección por el ser humano³⁴⁶.

En su relato comparte su experiencia personal y destaca el carácter sagrado y espiritual que él encuentra en esta medicina; pero lo que denota esta vivencia, es la interacción con la biomedicina que, en su caso, no tuvo resultado, así que al contrastarla con la eficacia del yagé, decide incluso seguir este camino para ayudar a otras personas. Así fue como él descubrió en la experiencia, la sacralidad y espiritualidad del elemental. Hoy Leónidas, además de tener la maloca templo, a la cual nos referimos, tiene un pequeño consultorio privado en Manizales, donde atiende casos de quienes le conocen y le buscan y han encontrado en sus aptitudes, respuestas para mejorar el estado general de salud. Una de sus estrategias, ha sido también ofrecer ceremonias privadas para personas que por su condición y prestigio profesional o social, incluso político, le solicitan este tipo de ceremonia. El Remedio que él brinda en las ceremonias, según nos lo relató, es preparado por un cocinero del Putumayo y dada la calidad y efectividad del mismo, es quien le abastece.

La siguiente, es una entrevista hecha a un neo-chamán, de origen urbano y oriundo de Ocaña, una región del norte del país, quien por dinámicas de su vida personal fue al Putumayo a buscar trabajo y allí encontró su camino como curandero. En el periodo más reciente, desde el 2012, viene a Manizales cada mes o mes y medio, a realizar y dirigir ceremonias con yagé. Ha conformado a su alrededor, un grupo de personas que le

³⁴⁶ Trabajo de campo. Entrevista JRV. Hombre. Neo-chamán. 54 años. Divorciado. Estudios de bachillerato completos Manizales, mayo 03 de 2013. Se destaca como curandero urbano de Manizales. Trabaja como conductor ocasional contratado. Es divorciado. Tiene tres hijos. Nota: El suceso de auto curación ocurrió en el 2004.

solicitan su presencia y algunos de ellos ya han asumido incluso el rol de aprendices, para lo cual viajan hasta su maloca en el Putumayo, por temporadas para continuar allí su preparación. Algunos son profesionales, otros técnicos o comerciantes, todos de un nivel educativo medio o universitario. Una particularidad, es que su mayor potencial y eficacia está en la curandería, lo cual le ha ido valiendo un reconocimiento. Este es un aparte de su relato:

JRV: ¿Y su señora es de ascendencia ingana y de dónde es ella?

EC: Es ingana. Ella nació en el Putumayo, en el Bajo pero cerca de Puerto Guzmán, Santa Lucía, un pueblito...

JRV: ¿Y ella tenía ascendencia de curanderos en su familia?

EC: Sí, claro. Todos los ancestros de ella han sido curanderos y tiene unos hermanos que también dan medicina.

JRV: O sea que alrededor de ese contacto, ¿fue que usted se fue acercando progresivamente a la medicina del yagé?

EC: Claro, por eso y yo le agradezco al Padre Sol a la madre Pachamama. Porque en realidad me ha servido mucho e inclusive ahora trato de ayudar a mis hermanos que se dejan ayudar con las plantas sagradas como el **yagé**, la **chichaja**, la **coca**, el **ambil**³⁴⁷ y muchas otras medicinas para curar muchas enfermedades

JRV: ¿Y usted empezó ahí a tomar yagé y algún taita tuvo que ver? ¿Fueron sus ascendientes?

EC: Tomé la segunda toma y me di cuenta que sí podía y lo mismo los hermanos indígenas me decían: “usted puede, adelante”. Querer es poder como decimos (...) varios taiticas como el taita Querubín Queta. Tuve varias tomas con el Fernando Mendúa. Con Nicolás, el taita Nicolás del Alto del Putumayo. Tome con Kamsá. Tomé con Ingano, con Siona.

JRV: ¿Y en qué momento decidió usted meterse a trabajar de lleno con la medicina?

EC: Esa es una historia más bien larga. Cuando uno tiene un propósito en la vida, cuando le dicen: “el universo, el Padre Universal, dígamele Dios, dígamele Taita. Inti Sol, dígamele Cristo Solar, el Hijo, le dan unas revelaciones. Siga este camino que este es, el camino suyo.

JRV: ¿O sea fue una revelación y usted tuvo algo similar a lo que dicen algunos que el mismo yagé **gradúa** de taita?

EC: Correcto. Él mismo le va dando los grados de conciencia y querer salir. Porque el problema es que los seres humanos queremos salir, pero no tenemos la fuerza de voluntad.

³⁴⁷ **Chichaja.** Variedad de *banisteriopsis caapi*. Conocido como *paramoyuyo*, se produce en tierra muy fría y ha sido de manejo tradicional por los taitas Camentsá e Inga del Valle del Sibundoy (Alto Putumayo). **Ambil:** extracto sólido y cremoso de preparación de tabaco. Tanto este neo-chamán como Leónidas, lo usan complementariamente en ceremonias de yagé o solo según indicación que prescriban. Es popular en los Llanos, donde se le llama *chimú* y es usado para tener mayor fortaleza en el trabajo agrícola o físico. Nota de trabajo de campo. JRV.

JRV: ¿Cómo eran las situaciones y los conflictos que usted tenía anteriormente con el consumo de alcohol?

EC: Un caos, un caos total, como decimos por ahí, cuando uno anda sin Dios y sin Ley se estrella. Y vive dándose contra el mundo. Se estrella cuando uno ya coge una conciencia, va despertando el ser, la conciencia y el íntimo que tenemos cada uno de nosotros. Nuestro ser, nuestro padre que está en secreto. Entonces uno ya va entendiendo que uno tiene dos formas de aprender: uno con el dolor y otro con la conciencia despierta.

JRV: ¿Y en qué momento usted se decide a brindar yagé?

EC: Empecé a tomar solo, unos taiticas me dijeron usted tiene que tomar solo para aprender y esto es como una escuela uno entra al prequinder sin saber nada. Después entra a la primaria, la secundaria y ahí va uno como avanzando espiritualmente.

JRV: ¿Pero básicamente era tomando yagé solo?

EC: Sí, solo. Empecé a tomar solo y me dio muy duro porque era muy terco. Todavía tengo mi terquedad por ahí. Pero era muy terco. No recibía los consejos de los mayores. No recibía los consejos de la Madre, de mi esposa que es la madre de uno. La mujer de uno, es la segunda madre y después, el remedio mismo lo va corrigiendo a uno y de los golpes aprendemos.

JRV: ¿Y cuál fue la primera vez que usted ya se animó a dirigir?

EC: No, ya fue hace muchos años, primero invité a unos amigos y para mí fue un caos en Mocoa, cuando hice la casa de sanación. Esa noche fue duro. La mente jugándome ahí, que no, que yo no era para eso, fue un caos pero después m...

JRV: ¿Y cuándo comenzó a salir (desde el Putumayo a otros lugares) y a qué lugares fue primero?

EC: Llegaban muchos amigos así a tomar la medicina, el sagrado elemental y llegaron. Inclusive ellos le van diciendo al otro que tal remedio me sirvió y ahí va uno. La primera vez que salí fue para San Agustín, Huila empecé a verme con los caminantes hice una ceremonia muy buena con los caminantes y extranjeros y ya empecé a salir.³⁴⁸ ()

Con base en lo expuesto y en los relatos de taitas/chamanes/neo-chamanes y asistentes a los rituales, se evidencia cómo este *Óvulo Vital*, cuando alguien ha estado enfermo y ha padecido alguna enfermedad, ha incidido propiciando un mejoramiento de la salud y trayendo la curación. Está el caso del taita Martín, quien a partir de un accidente casi pierde una pierna; otros casos están relacionados con los estilos de vida, con parálisis

³⁴⁸ Trabajo de campo. Entrevista JRV. Neo-chamán. Hombre. 52 años. Estudios de primaria incompletos. Manizales. Abril 22 de 2014. Se destaca por su capacidad curativa. Los cantos y música son de su creación. En el Eje Cafetero, en especial en el Quindío, realiza ceremonia hace varios años. En Manizales desde el 2012. Prepara la medicina que reparte. Vive en unión marital de hecho con mujer indígena Inga y tiene tres hijos menores.

faciales, por el exceso de consumo de bebidas alcohólicas; todos ellos tuvieron experiencias determinantes en sus vidas antes del contacto con el sagrado remedio, pero a nuestro juicio todas personas buscadoras, persistentes que tomaron una decisión a partir del dispositivo de la EMYA. De las anteriores entrevistas destaquemos estos apartes:

*“Claro por eso y yo le agradezco al Padre Sol a la madre Pachamama. Porque en realidad me ha servido mucho e inclusive ahora trato de ayudar a mis hermanos que se dejan ayudar con las plantas sagradas como el **yagé**, la **chichaja**, la **coca**, el **ambil** y muchas otras medicinas para curar muchas enfermedades”. “Después que regresé de la experiencia, lloré y lloré profundamente de agradecimiento, de amor y de respeto a Dios Padre y a la Bendita Madre Naturaleza”. (LEONIDAS)*

“Sí, porque en las experiencias (...) que tuve ya la última experiencia tuve unas visiones viendo o... sintiendo no sé si sería parte egoica o parte del ser desde adentro, como que bueno compartir esa vivencia lo que estaba viviendo y el poder compartirle a la gente esa medicina, entonces fue donde nació la idea de decirle al taita de traernos unas plantas” (HERNANDO S)

En Colombia es “natural” y cultural esta propensión al alcohol. Somos una cultura etílica, hacemos parte de ese legado, muy generalizado en sociedades pasadas y presentes, lo cual quiere decir que no es una particularidad de Colombia. El exceso o abuso de estas bebidas, es más usual de lo que creemos o vemos y sabemos que en una proporción importante, alteran la vida familiar y social. Las encuestas y estudios destacan que cerca del 90% de los colombianos las consumimos y están relacionadas con conflictos familiares y sociales, además de otra multitud de expresiones violentas. Estos neo-chamanes, que son seres humanos del común, cuando tuvieron la experiencia con el “sagrado elemental”, descubrieron en ellos ciertas capacidades y decidieron seguir el camino de la etnomedicina del yagé, motivados por el conocimiento recibido en el marco de las dinámicas interétnicas, a cambio de pautas por un camino diferente.

También ha sucedido algo similar con los jóvenes universitarios, quienes en algún momento de su vida se han encontrado con conflictos familiares, medicados con drogas psiquiátricas o en relaciones desequilibradas con otras sustancias psicoactivas; y en consecuencia, decidieron cambiar de estilo de vida y algunos resultaron siendo

participantes habituados en ceremonias u otros con experiencias positivas; desde luego existen también los referentes negativos, es decir quienes dan una opinión desfavorable. Veamos algunos relatos ilustrativos de sus experiencias:

*A mi forma de ver, es un viaje introspectivo, como ya lo decía antes. Pero sobre todo ayuda, tiene que ver con el interés de la misma persona. En ese momento (...) yo que siempre me muevo como en ambivalencias (...) yo cerré mis ojos y me vi cómo era. De pronto veía como que las matas querían decirme algo y las células, el pasto (...) pero fue una experiencia muy interesante (...) de **pronto el sabor muy amargo y no quedan ganas de seguirlo tomando por la mismo sabor de la sustancia** (...) Pero como experiencia, es buena pero no creo que volvería a tomar yagé. (Entrevista JRV. Mujer. 24 años. 15/04/ 2004)³⁴⁹.*

Otro estudiante relata lo que se respondió a sí mismo, después de un ritual, a una pregunta que le hicieron los organizadores y el taita: ¿Ud. qué aprendió?

*(...) y aun no sé qué aprendí- Pero luego de eso me quedó cuajada la pregunta, ¿qué aprendió? No sé. Hay que esperar a ver qué aprendí y al día siguiente, ya en la mañana después de las 6 de la mañana, de las 7 de la mañana, yo seguí intentando responder esa pregunta y aprendí varias cosas: una que ir al baño a cagar es totalmente animal y que nosotros somos eso. Que vomitar es una cosa totalmente animal y que nosotros somos eso- Que vomitar también es un acto biológico y que uno saca todo lo que tiene y ya. Y uno es eso y eso lo aprendí. Aprendí que es mejor vomitar en grupo que solo, porque así uno entiende que somos seres humanos igualitos y que ahí, en esa sensación de aprendizaje, no cabe ser colombiano o alemán o árabe o negro o blanco o enano. Todos somos seres humanos. Somos una sola cosa y listo. Y eso a mí me da la oportunidad de agachar mi cabeza, delante de mí mismo, porque a veces soy muy prepotente, muy pretencioso- Entonces si yo agacho mi cabeza ante mí mismo, de alguna manera, quiere decir, que **fresco** que uno es lo que es y ya³⁵⁰.*

Personas trabajadoras, igualmente encontraron respuestas:

el yagé es una cura impresionante de todo entonces (...) la marihuana, éxtasis y el yagé le quitó todo eso, a decir a una persona que nunca ha (experimentado) eso a mí el yagé me ha conectado con todo el íntimo la parte espiritual mía que es muy diferente (...) el yagé voy a limpiezas del sistema energético, por ahí cada tres o

³⁴⁹ Entrevista JRV. Mujer. 24 años. Estudiante universitaria. Soltera. Abril 15 de 2004.

³⁵⁰ Entrevista JRV. Hombre, 20 años. Estudiante universitario. Diciembre 26 de 2005.

*cuatro meses a Mocoa y allá me limpian con **chichaja**, por todo el cuerpo me hacen purga a nivel intestinal hay un proceso completo³⁵¹. ()*

Otro relato:

(...) Pero en ese viaje fue inolvidable, me sentí como un águila volando yo era como un águila y volaba y volaba, yo me miraba a los lados y me veía las plumas más bonito y fue como un acercamiento a la naturaleza, porque vi plantas, vi ríos, vi cascadas, vi montañas, vi valles, hermoso era como un adorar a la naturaleza en el interior viendo desde arriba como se dé hermoso esa fue la primera experiencia muy linda y uno dura varias horas ese estado a mí me duró varias horas y ya cuando uno despierta, despierta como contento como una armonía como un deseo que nadie grite que nadie pelee como que rico esta armonía³⁵². (

Para finalizar, este otro, también de una mujer que observa lo que pasa con su hija que es una ingeniera y ella como madre, también decide asistir a un ritual y relata lo que experimenta y su apreciación:

*Yo iba notando que tomando yagé ella se relajó. Era más abierta, menos introvertida, menos egoísta. O sea no me llames, no me busques por qué (...) para **uno como madre es muy duro. Esto como que a ella le dio un crecimiento**. Entonces yo he sentido que mi hija ha crecido y se oye más. Entonces yo digo, es bueno. Si está creciendo, y está teniendo un cambio muy diferente a como era ella, entonces (...) Y yo siempre he sido muy inquieta pero he sido reprimida. Dije yo, eso debe ser bueno porque yo quiero liberar muchos temores que tengo por dentro. Yo nunca había tendido ninguna forma. Ni había visto de alguna manera liberar eso. Yo con el yagé y ahora soy otra persona. Me siento otra persona. Y yo crecí. ¿Por qué? Porque ya veo que hay temores que son como infundados-. **Y eso lo ayuda a mirar como hacia adentro. Y uno nunca mira. Ni tiene ese tiempo y ni ese espacio. Y esa cosa de mirar, de analizar, de uno hacia adentro y uno siempre mira hacia fuera y el licor. Además qué te dijera yo. Si me ayudó a sentir una fase interior, de mirar muchas cosas que yo tengo son cosas muy buenas. Que no me atrevo a exteriorizarlas. Y es bueno y da seguridad³⁵³.***

Es claro que la purga, el vómito y la diarrea que produce esta medicina, es de salud y no de enfermedad. Es un proceso de limpieza curativa que llega al organismo. El ritual brinda

³⁵¹ Entrevista JRV. Mujer, 38 años. Soltera. Empresaria. Marzo 14 de 2013.

³⁵² Entrevista JRV. Mujer, 42 años. Comerciante. Casada. Marzo 12 de 2013.

³⁵³ Entrevista, JRV. Mujer. Casada. Profesional. Madre de familia. Septiembre 03 de 2004.

aprendizajes diversos a cada participante, según lo que vive y aprende, pero para aprender hay que desaprender y el ritual de esta etnomedicina, propicia esta posibilidad para lograr cambios de pautas que, al final, pueden incidir en la salud y lograrlo significa tener una nueva energía, una renovada espiritualidad. Sentirse bien, compartir un encuentro solidario, fortalece el ánimo y esto es una expresión de la espiritualidad como integralidad vital, que se desencadena en la naturaleza, en la *pachamama*, y de la cual tanto el taita/chamán/neo-chamán como el participante transitorio o habituado, consolidan la conciencia de hacer parte de ella, en el sentido batesoniano que aquí hemos asumido.

7.4. Procesos e interacciones biosocioculturales del trabajo, etnicidades y de sexo-género con el Remedio

En este acápite describimos las interacciones biosocioculturales, lo cual planteamos como *lo vivo de la experiencia humana en interacción espiritual y sagrada con el Remedio*, en el contexto de una práctica social en el ritual; así como las valoraciones, significados, apropiaciones significadas y re-significadas que se producen entre los individuos que participan, crean y recrean en un tiempo *-tiempo del yagé-* que es entendido como movimiento etnohistórico y cultural de lo nativo ancestral indígena, en el mundo neo-chamanístico urbano rural en Manizales/Caldas/Eje Cafetero.

Se trata de un proceso que se comprende *como una unidad compleja*, esto es, con su propia energía, la de la etnomedicina; lo cual -por la inducción al EMC- da forma y dinámica a tipos y características de *trabajos*. De un lado, aquellos complejos y diversos propios de la naturaleza, como los movimientos de la materia/energía y, de otra parte, los humanos, como la cultura con sus particularidades etnohistóricas. Ambos, se gestan, desarrollan e intercambian a través de mimetismos interétnicos, expresándose en los roles de sexo y género en diversas formas y planos del ritual.

Lo biosociocultural lo concebimos, en la etnomedicina, como *un continuum*³⁵⁴ integrado que incluye lo “extra-somático” -como lo planteara Leslie White-, desde lo que antecede históricamente en procesos al interior de sociedades arcaicas que, de modo progresivo, se adaptan a un mundo de vertiginosos cambios, como sucede en la contemporaneidad. Nuestra perspectiva incluye también lo “intra-somático”, es decir, lo genético y lo corporal, en el *continuum* vital filogenético de Pachamama, de Gaia.

Como ya lo hemos expuesto en el episteme que hemos estado precisando, se concibe la realidad vital como la unidad naturaleza-ser humano. De igual modo, en lo teórico, se asume la referencia cobioevolutiva y cultural de las plantas y sus nichos naturales, como *continuum* en interacción con los mundos humanos, en éste caso con la “cultura del yagé”. Así, integramos el origen y nacimiento de las plantas, su entono tanto no humano como el humano ya domesticado, desde la reproducción y el cuidado, el proceso de cosecha de las plantas, la preparación del remedio y su manifestación en el ritual, como representación y significación *simbióticamente* integrada con el chamán/neochamán y quienes, en un momento, conforman la red humana que reproduce una y otra vez, como realidad, lo que denominamos el ritual de la etnomedicina del yagé; en el cual, como conjunto de prácticas y saberes entre quienes aportan energía, hacen lo que se requiere y, simultáneamente, crean y recrean los espacios biosocioculturales que se construyen.

7.4.1. Las plantas del yagé y su entorno bioecológico

Como ya lo hemos mencionado, su lugar o nicho original por miles de años -quizá cientos de miles- ha sido el Amazonas. Por consiguiente, son plantas endémicas en sus áreas geográficas circundantes, tanto nacionales como supranacionales, en éste caso del Piedemonte amazónico andino en los departamentos de Putumayo, Nariño y Caquetá, territorios demarcados como vertientes de los ríos denominados Putumayo y Caquetá, afluentes del río Amazonas.

³⁵⁴ Recordemos a **Leslie White** (1959): "cultura es un continuum extrasomático (no genético, no corporal) y temporal de cosas y hechos dependientes de la simbolización. La cultura consiste en herramientas, creencias, rituales, juegos, obras de arte, lenguaje, etc." <http://www.ub.edu/penal/docs/definiciones.htm> (C.U.V.12/06/2104)

La reproducción de éstas plantas, biológica y ecológicamente, fue resultado de lo que, de una manera metafórica, definimos como “trabajo de la naturaleza”, hasta el momento en que en este proceso natural emergiera co-evolutivamente el ser humano como otra forma de vida, otra especie y de otro reino de la naturaleza, pero naturaleza misma, que llega, emerge en un momento en el movimiento natural del planeta en donde interactúan todos y cada uno de los diferentes reinos clasificados por la ciencia y, en la interioridad de cada reino, se desarrollaron dinámicas que modificaron sistemas ecológicos y la misma Unidad Sagrada de la Mente, con lo cual se permitieron los contactos e interacciones desde las que surgieron conocimientos y formas de apropiación, mediante sus usos, prácticas y vivencias profundas, que significaron cambios de pautas y transformaciones.

Todo ello ha implicado un proceso vital milenario de la Pachamama-Gaia, que en las cosmovisiones ancestrales se expresa y brinda sentido a través de mitos recreados en el ritual y que, en el ámbito de las ciencias, han sido descritos por la geografía, geología, biología, la botánica y diversas disciplinas; en las humanidades, por la literatura, la poesía, la historia, la plástica que da cuenta y referencia.

Sin conocerse con certeza el cómo -para la ciencia es aún un interrogante sin respuesta-, los humanos territorializados en el Amazonas construyen su hábitat a través del tiempo y llegan a identificar entre cientos de miles de especies vegetales que tienen vida y energía diversa y conforman éste estratégico nicho vegetal del planeta, por lo menos dos plantas³⁵⁵ que combinadas mediante acciones de creatividad e imaginación del trabajo humano, fueron determinantes para que algunos *individuos especiales*, los chamanes -según lo inferimos-, desarrollaran un meticuloso trabajo de observación, de ensayo y error compartido en comunidad, para contribuir a forjar culturas que aún sobreviven y conservaron esta medicina que, en la contemporaneidad, se ha dado a conocer en el mundo entero.

³⁵⁵ Remitimos al capítulo III en donde se hace referencia al tema

Sorprendido, el antropólogo Jeremy Narby en su estudio sobre los Asháninca, comunidad de la Amazonia peruana, hace una reflexión que nos contextualiza en -lo que pareciera casi una “parodia”- una mirada desde la cultura de la ciencia sobre el conocimiento ancestral, proveniente del mundo vegetal. Afirma Narby, como diciendo ¿qué tal esto?:

*He aquí, pues, que gente sin microscopio electrónico ni formación en bioquímica, que selecciona, entre las aproximadamente ochenta mil especies amazónicas de plantas superiores, hojas de un arbusto que contiene un hormona cerebral precisa, las cuales combina con **una sustancia bloqueadora de la acción de una enzima precisa del aparato digestivo**, encontrada en un bejuco con el fin de modificar deliberadamente, su estado de conciencia. Es como si ellos conociesen, las propiedades moleculares de las plantas y el arte de combinarlas. Y cuando se pregunta cómo saben esas cosas, responden que su saber proviene directamente de diversas plantas alucinógenas (NARBY, 1992, p. 20)*

Los conocimientos acerca del potencial neurofisiológico de estas plantas, han abierto puertas e interrogantes que constituyen retos investigativos para la ciencia y las actuales sociedades humanas, cuanto no deja de suscitar reacciones muy diversas. Los intereses que median en este terreno, van desde codiciosos (“*pasión de los hambrientos*” llaman los budistas) intereses económicos despertados por las potencialidades de producción que ofrece para fármacos con patentes para usos médicos, pasando por intereses estrictamente científicos propios de las ciencias naturales y sociales, por las características botánicas, farmacológicas, químicas y de donde derivan prácticas, usos, representaciones y demás interacciones humanas de interés para disciplinas del ámbito social como la psicología, la antropología, la etnohistoria, la biosociología y sus aplicaciones médicas respecto a enfermedades y los riesgos que existen en la salud pública; no faltarán bajo ninguna circunstancia los intereses biopolíticos.

Así mismo, están presentes los miedos producto de la ignorancia y las tradiciones persecutorias y excluyentes, encubadas a lo largo de la historia desde los centros de poder originados en las sociedades humanas, incluidas las más arcaicas hasta llegar a las contemporáneas consideradas más desarrolladas, en donde ciertos fenómenos adquieren formas de *congerie* y atavismos arcaicos cuya expresión, por desconocimiento respecto al

real riesgo que puede ofrecer como potencial cognitivo ésta medicina y lo que pudiera desencadenar en uno o varios individuos y los cambios que tales pautas generan, es el temor frente a cuánto podría suscitar respecto al ordenamiento ideológico convencionalmente “instalado” en las *psiquis* humana e impuesto en la vida contemporánea mediante formas diversas.

Los chamanes, dadas sus capacidades desarrolladas con persistencia e inteligencia entre sus pueblos pertenecientes a los ancestrales amazónicos, dieron forma a un tipo de ritual que, por demás, fue fundamental en lo que denomina Reichel-Dolmatoff la “institución del chamanismo” y su importancia sociocultural. A este respecto, entre los *Desana*, el antropólogo austríaco señala:

Como en muchas otras tribus amazónicas, la institución del chamanismo ha encontrado un desarrollo muy complejo entre los Desana. El chamán es indudablemente el especialista más importante de toda la sociedad y sobre él recaen responsabilidades grandes con las cuales trata de cumplir con dedicación y energía extraordinaria. El payé (seguimos usando aquí el término de la Lingua Geral que es común en el Vaupés) no es un simple brujo o curandero que, con sus supercherías engaña a la gente para dominarla y utilizarla, sino es un individuo dedicado, convencido de su misión sagrada y, generalmente, imbuido de un alto sentido de servicio a la comunidad...el payé es un hombre de acción, continuamente en contacto con los sucesos de la vida diaria de su grupo, al cual trata de proteger y guiar. (REICHEL-DOLMATOFF, 1986, p. 155)

En alguno de los mitos ancestrales, mitos que se renuevan y expresan en el ritual, los taitas/chamanes reiteradamente sostienen que fueron éstas “doctas” plantas, en tanto “óvulo vital” con el chamán, las que “enseñaron” cómo prepararlo, en qué momento o contextos servirlo y compartirlo. De esta manera, le compete a los chamanes indicar caminos culturales de protección para saber cómo adaptarse para convivir en comunidad y con el entorno ecológico.

Desde la botánica, la farmacología y la química está documentada la variedad de decenas de recetas³⁵⁶ elaboradas con plantas de distintas familias que se combinan para preparar la pócima o remedio; el cual, por sus propiedades y potencia, permite a los seres humanos

³⁵⁶ Ver capítulo III

ver y mirar realidades en donde los tiempos y lugares se sitúan en una dimensión no cronológica, que podría indicarse de un modo metafórico, como ya lo mencionamos, en *el tiempo del Remedio*.

Si el movimiento de la Naturaleza en su conjunto ha interrelacionado -y continúa haciéndolo- a todo tipo de seres vivos y “materiales inertes”: ¿es posible plantearnos que la relación e interacción vital entre seres humanos y plantas sería metafóricamente, *un tipo de trabajo?*, ¿se trataría de una forma de comunicación y transformación de los mismos seres humanos y las plantas y sus nichos ecológicos en los cuales los “materiales inertes” igualmente están actuando?, ¿cómo ésta interacción ecológica genera y ha generado un “tipo de trabajo de la misma naturaleza”, para crear las condiciones de integración vital sacralizada por las culturas amazónicas y que contemporáneamente resultan de gran interés científico para la humanidad?, ¿cuál es la respuesta y la voz del mito y cuál la respuesta y el dato del *logos*?, ¿qué encontramos entre uno y otro en forma de comunicabilidad de los diferentes contextos culturales?, ¿hoy, como humanidad, el *Homo sapiens* siente y vivencia la necesidad de la trascendencia que el *logos* no satisface en su naturaleza?

Las plantas con las cuales se prepara el Remedio responden a ejes sexuales diferenciados, entre lo masculino y lo femenino, observación e integración que han hecho las culturas ancestrales de todos los continentes. Es masculino el emblemático bejuco (*banisteriopsis caapi* o *yagé*) “majado” para su preparación; es la imagen de la liana que contiene el IMAO la que es recreada y comunicada; es su espíritu o “elemental” el que está presente ancestralmente en los mitos y, como tales, se expresan y son vivenciados. También ha ocurrido que su imagen visual pero también su “espíritu o elemental” tengan una proyección contemporánea en ésta era neo-chamanística o de Nueva Era, de una magnitud y valoración como estética expandida, que trasciende etnias, pueblos, territorios y naciones a través de las artes en la plástica, la literatura, la música, en la fotografía y el documental, en cine y demás expresiones de espiritualidad humana; sólo es

preciso ver el internet para visualizar³⁵⁷. Es femenina la planta de la cual se cosecha la hoja, conocida como *chagro* o *chagropanga* entre las culturas indígenas, la cual es proveniente de diversas familias³⁵⁸. Así, la planta femenina es de menor impacto en la estética visual, dada la atracción que tiene la figura de la liana y el bejuco por su forma y poder funcional de los humanos, en términos comparativos, con las expresiones que acabamos de mencionar del bejuco masculino. Pero resulta ser que cada vez hay mayor conocimiento y valoración, debido a la expansión comunicativa del *logos* en el mundo del yagé, de ser la que posee el poder real mayor en la experiencia humana de comunicación, trascendencia y cambio.

7.4.2. La preparación del Remedio y el intercambio comercial

La preparación del Sagrado Remedio en su contexto vernáculo, dada su simbología y significación, es de alguna manera un arte sagrado, una práctica aprendida en la tradición que requiere de permisos ante personas con autoridad reconocida para ello, como los chamanes, al igual que haber sido preparado por tiempos y en diversas prácticas, ya bien sea desde niños o jóvenes. Allí interviene, de manera directa o indirecta, el taita/chamán/curaca, como ya lo mencionamos, y los aprendices o familiares muy cercanos, ya bien cocinando el Remedio o preparándolo “fresco”; éste último más común en los rituales propios en el Bajo Putumayo. Eventualmente, se ha preparado en el escenario neo-chamánico en Manizales; casi sin excepción es un trabajo masculino, no intervienen mujeres en este proceso.

³⁵⁷

<https://www.google.com.co/search?q=bejuco&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=yY6YU97vIYSnyASCwYL4Aw&sqj=2&ved=0CCAQAQ&biw=1280&bih=622#q=bejuco+yage&tbm=isch> (C.U.V. 11/06/2014)

³⁵⁸ Recordemos. Entre ellas y más conocidas botánicamente como la *Psychotria viridis* y *Diplopterys cabrerana* o *Banisteriopsis rusbyana*. “*Diplopterys* es un género botánico de plantas con flores, con 45 especies perteneciente a la familia *Malpighiaceae*” y que contiene el DMT. Al respecto ya se hizo referencia al tema en el capítulo III.

Lo femenino hace presencia de manera indirecta en el apoyo mediante la preparación de alimentos para los cocineros, el cual llevan a la maloca, pero con el cuidado y advertencia de hacerlo llegar sin aproximarse al lugar de la preparación. Esto en parte tiene que ver con algo común que hemos encontrado y es que se acepta y reconoce que el Yagé es *celoso de la mujer*. Por ello también quien va a tomar remedio debe “reservarse”, como dice el taita Martín ya mencionado, del acto sexual por varios días antes de las ceremonias. Los taitas, cuando tienen mujer antes de la ceremonia, duermen distantes e incluso fuera de la casa de sus mujeres. En toda convocatoria a rituales trans y propiamente neo-chamanísticos, ésta tradición se conserva y respeta. En las tradiciones en el Bajo Putumayo, como es el caso en territorio Siona, por donde hay plantas para preparar yagé se tiene cuidado que no haya camino cercano de paso al lugar y menos aún que por allí transiten mujeres. Fuimos testigos de que se prefería a niñas no mayores de 8 o 9 años cuando llevaban el alimento a los cocineros y, en otras ocasiones, de las vueltas que nos hicieron dar hasta perder la orientación, antes de llegar a la maloca, porque íbamos con invitadas mujeres y la cercanía femenina no conviene.

En los contextos culturales objeto de nuestra investigación, existen ciertas prácticas diferenciadas pero también hay generalidades compartidas, las cuales, unas y otras, se fueron trasladado y cambiando en las dinámicas interétnicas. La generalidad es que haya diferencias claras de responsabilidades en la organización, en la participación y en las decisiones en el marco de la práctica y creencias en ésta medicina entre hombres y mujeres, lo que podría evidenciarse como marcadores de identidad y diferenciación en las etnicidades existentes, que se expresan en y diferenciadas entre los mismos pueblos indígenas mediante los procesos *trans urbano-rurales* de los rituales orientados por taitas en ciudades y campos y los de *apropiación neochamánica urbano-rurales*, es decir, re-significados.

7.4.3. Preparación de Remedio en el Bajo Putumayo. Una experiencia compartida en territorio Siona

A continuación, referimos narraciones tomadas de nuestro diario de Campo la primera vez que tuvimos la oportunidad de cocinar remedio con el taita Pacho Piaguaje (Q.E.P.D) en 2004³⁵⁹:

Al siguiente día y como habíamos acordado la noche anterior, me dijo: ‘profesor vamos a preparar remedio’. Según me había dicho tenía 76 años. Era muy ágil. Delgado. Tenía una voz muy gruesa y en todo momento mantenía en su mano una armónica y el cigarrillo que disponía. Era más bajo y delgado que yo. Sus ojos negros picarescos y burlones y una sonrisa permanente en su cara. Sus manos y brazos con una piel morena y tostada y manchada por el sol, pecoso. En las muñecas tenía varias pulseras tejidas y en su mano derecha un anillo al parecer de plata, grueso. Sus dedos gruesos y callosos como las manos, propios de un hombre de trabajo con la tierra. Tenía puesta camiseta verde deportiva y un pantalón sucio y usaba botas negras de caucho. Caminamos un trecho largo desde su casa por entre una trocha con obstáculos, atravesamos un sembradío pequeños de arbolitos de coca, una de sus plantas sagradas y necesarias en la vida en la selva y llegamos después de unos 20 a 30 minutos de caminar por una trocha con un sendero húmedo, con barro y humedales, con troncos de madera de árboles derribados, a una pequeña maloca o tambo de paja, poco visible a simple vista, mimetizado entre la selva, como de diez metros de largo y unos cinco de ancho. No tenía paredes. Solo el rancho³⁶⁰ de paja en el techo. También un aglomerado de madera acerrada en una de las esquinas donde se ubicó el taita.

Figura 19

Maloca para cocinar Yagé en la selva. Resguardo Siona.

³⁵⁹ Nota de campo. Resguardo Siona. Buenavista. Putumayo. JRV. 20 al 26 de enero de 2004. Destaco que durante nuestra estadía estábamos en luna nueva, época que después vine a saber, no es la más propicia o buscada para realizar ceremonias y el corte de las plantas para el remedio. *Enero 20 a 26 Luna llena el 30 viernes y luna nueva el miércoles 21*

³⁶⁰ Construcción rudimentaria en la cual se cocina el remedio.



1. Taita Pacho Piaguaje en faena: Cortando con el machete la liana. 2. Descansando. En el suelo los elementos para majar y recoger el bejuco y la hoja. Fuente: JRV. Campo: 22/01/2004

Allí estaba un hombre joven, muy vital, calculé 35 años, quien me lo había presentado el día anterior en su casa llamado Libardo Maniguaje quien era Cofán, según me dijo, y vivía en otra casa, más pequeña, al lado de la casa del taita. A la entrada había un mico negro amarrado domesticado. Juguetón. Libardo era muy jovial y atento, sonriente y tenía una mirada negra y brillante bastante aguda. Delgado y espigado. Más alto que el taita Pacho. Era su cocinero y aprendiz. A un lado había una abertura en la tierra como de un metro de ancho y no menos de 70 centímetros de profundidad en el cual había depositado una piedras y madera y comenzada a arder fuego con bastante humo. Era el fogón para cocinar el yagé. Yo estaba muy emocionado y expectante pues por varios años en Manizales ya investigando y estudiando sobre el tema, participando en rituales sin conocer cómo se preparaba el remedio. Era todo un misterio. Era el momento de salir de una de las tantas ignorancias con las cuales atravesamos la vida. Máxime que como "urbanita" en nuestro mundo era tan distante de las selvas y de habitantes con sus conocimientos y existencias.

Figura 20

Cocinando el Sagrado Remedio. Resguardo Siona.



1. Taita Pacho Piaguaje con su cocinero Libardo Maniaguaje. Majando y trozando el bejuco y la hoja. 2. Libardo (hoy es taita) echando en el “fondo” el yagé. D Fuente: JRV. 22/01/2004.

El taita puso en alto una grabadora de pilas pequeñas para escuchar música especialmente colombiana o de “carrilera” y me dijo que era para dar alegría a la preparación del remedio. Llevaba igualmente tabacos y cigarrillos Pielroja, la marca más tradicional del cigarrillo negro sin filtro que conocía desde pequeño, pues mi padre había sido un gran fumador de Pielroja. No menos de dos cajetillas fumaba. Al taita había llevado media botella de aguardiente de la marca tradicional de Manizales y Caldas, la cual habíamos llevado en la remesa, así que la destapamos. El taita se puso a cantar y alguna que otra canción que sabía por pedazos, eran música colombiana, pero alguna me ilustró propia del mundo indígena, él la cantaba. En ocasiones sonaban temas andinos. También se acompañaba por la dulzaina. Su aprendiz mientras tanto comenzó a traer bejuco que cortaba de un lugar muy cercano de la maloca (como unos 100 metros) provenientes de lianas como de una a dos pulgadas de gruesa y se remontaban a por los árboles que le sostenía y los colocaba apilados sobre un saco de fibra, de los que se usan para carga de productos para transportar, el cual colocó en el piso de tierra la maloca como un tapete extendido en el suelo. Luego de cortar el bejuco en porciones como de 50 centímetros, y arrumarlos, los puso sobre el saco para picarlos con el machete. Al picarlo separaba la corteza del corazón de la liana, igual trajo hojas de otro bejuco que me mostró, estaba muy cerca de la maloca, que desmenuzó con las manos y formó un montón de la misma sobre otro saco de fibra de poliéster. Estos sacos lo adaptan como morral o mochila con lazos a la espalda para cargar en la selva. Yo también participé en la tarea pero al margen y más bien observando. No me quería descuidar de nada. El taita me animó. Hágale profe. El taita también cortaba pero esporádicamente actuando como supervisor y mirando la liana. También la olía. En general el ambiente durante todo el tiempo del trabajo y cocinada era de alegría. El taita muy conversador. Me contó de su vida, de cómo se hizo médico indígena y otras cosas (Están en otro aparte de la nota de campo). Una chica como de 10 años se acercó al tambó sobre el medio día y trajo el almuerzo. Carne

de monte, yuca, plátano verde y arroz en hojas de bijao. Almorzamos con gran apetito. Para mi gusto, estaba muy bueno. Pregunté qué carne era y me dijo que de pava de monte. El aprendiz había colocado mucha madera seca en el hueco y montado una olla muy grande (un fondo) y allí colocó la fibra del bejuco del yagé como hasta la mitad y otro tanto encima de hojas, y me dijo eran **chagro**. No fue explícito con la proporción entre uno y otro pero por observación me parecía había un poco más de hoja que de liana. Esto de las proporciones y los aditivos entre los taitas es un secreto. El taita echó otras hojas que me dijo eran medicinales. Yo no distinguía las plantas. Me pareció que algunas eran de tabaco y le pregunté y solo se rio. Pero le brillaron los ojos. Me llamó la atención que a veces iba y recogía un poco de la liana picada por Libardo y que echó por manotadas a la olla. Siguió cantando y de cuando en cuando agitaba la **waira** de palma que había llevado. En otros momentos, mientras estaba atento a lo que hacía el aprendiz, se sentaba y conversábamos. Hablamos del tema de la salud, de las plantas y me dijo que cuando tomáramos el remedio en la noche yo vería como él se transformaba en tigre. Lo dijo con convicción. Para mí era un asunto como infantil y me decía reflexivamente, es tú forma de pensar occidental, tú qué sabes, sólo crees en lo que ves. Hablamos y él me lo dijo con tal credulidad y convicción que se convertía en tigre, que terminé por decir: Así será. Ya lo veré. También me dijo que el tambo para cocinar el yagé, era distante de la casa y el poblado, porque cerca no podían pasar mujeres. Su presencia cercana en esta actividad, según su tradición, no convenía pues al yagé le quitaba poder. **Que este era celoso de las mujeres**. Y si una mujer llegaba donde se cocinaba se dañaba el yagé. Cuando hablaba de mujeres eran jóvenes y adultas jóvenes. Es decir, mujeres en edad de procrear. No niñas ni ancianas. Incluso me reiteró lo que yo había ya escuchado al taita Martin cuando había ido a Manizales, del porqué las mujeres con regla o periodo no debían tomar yagé, pues se perdía el poder del yagé y la ceremonia se dañaba... Varias horas pasaron. Mientras se cocinaba, una vez se evaporaba el agua echaban más. Pasamos como seis a siete horas. El tiempo pasó rápido para mí. Mucho calor y sudor. Había mucho calor por el fogón y el día, estaba muy asoleado y, de por sí, la selva posee un clima caliente y húmedo. Yo sudaba copiosamente. Sin parar. Tomaba agua y guarapo que había traído el cocinero. También algunos aguardientes. Igual fumé con el taita acompañándolo. Casi a su par. El aprendiz hacía lo propio. Cuando ya casi oscurecía se sacó la olla o fondo del fogón, levantándose con un madero que atravesó el colgadero y luego le dio vuelta con la ayuda del taita y comenzó a escurrirse el líquido a una olla más pequeña de no más de 40 Cms. de alto colocando como filtro grueso, la tapa del fondo para que saliera sólo el líquido que era espeso, de un olor fuerte, de una textura oscura, parecida al chocolate. De todo lo que había echado en bejuco, hojas y agua, de un modo constante, salía escasamente un tercio o menos de la olla de apoyo. Lo colocaron de nuevo al fuego y allí disminuyó la cantidad por evaporación otro tanto. Luego lo pasaron por un cedazo adecuado que tenían, a otra olla más pequeña y luego lo embotellaron con cuidado en una garrafa de color rojo de plástico y allí cupo toda la preparación. No quedó llena la garrafa. Ya anochece y organizamos todo en la maloca. Se 'enjuagaron' las ollas con agua que se tomaba de un charco de un caño distante como a cuatro metros de la maloca los fondos y ollas, se colocaron volteadas cerca del fogón que ahumaba y estaba aún caliente. Se recogieron las viandas de plástico y botellas y salimos de la maloca, para llegar de nuevo a su casa cuando ya estaba oscuro. Había pasado desde las nueve de la mañana casi hasta las seis de la tarde, cuando oscurecía. Salí muy contento pues podía saber cómo se hacía, cuáles eran las cantidades a combinar y la cocinada que finalmente entendí como un ritual propio y que implicaba gran trabajo. El taita me dijo que era **yagé-tigre** combinado con

yagé-cielo. Que así sería muy bueno para la ceremonia y así, pudiera seguir con mis estudios y enseñando sobre el remedio. Que era importante.

7.4.4. Preparación del Remedio para rituales neo-chamanísticos urbano-rurales en Manizales, Caldas

En el único caso que evidenciamos en Manizales -y es *sui generis*- es el del neo-chamán y líder espiritual Hernando, al cual ya nos hemos referido en apartes precedentes, quien tiene en su finca sembrada con las plantas que cosecha eventualmente para preparar remedio para la ceremonia que él mismo decide realizar y dirigir, cuando siente la necesidad interna y espiritual de hacerlo. Pero también se han dado ocasiones en que comparte las plantas con algunos de los neo-chamanes residentes en Manizales o taitas que llegan a la ciudad, quienes en caso de requerir del remedio solicitan el permiso, hacen el acuerdo y, a veces, lo cocinan juntos. Se ha dado el caso, de neo-chamanes procedentes del Putumayo que llegan a Manizales y requieren de Remedio por lo cual realizan acuerdos para cosechar y preparar remedio para sus rituales, sin que el propietario de la finca, el neo-chamán y líder espiritual, esté presente y participe. Estos han sido casos esporádicos.

A continuación, narramos un proceso de preparación de remedio fresco extraído del diario de campo 3³⁶¹:

En este aparte de la nota, me refiero específicamente a la preparación de la medicina que realizamos en el marco del seminario que orientamos. Primero fue el ceremonial³⁶² que hizo el neo-chamán en los lugares donde estaban las plantas; luego, se procedió a la tarea de la cosecha (corte con peinilla para el bejuco y arrancada de hoja de manera manual), después la recogida de las plantas y traslado de las mismas al rancho y en éste, la realización del trabajo colectivo de preparar y limpiar las herramientas, colocarlas en su lugar, partir manualmente la hoja, majar o golpear la liana con un mazo de madera para separar la corteza del corazón y

³⁶¹ Trabajo de campo. Agosto 16 de 2013. Profesor Jorge Ronderos Valderrama. Profesor del Seminario

³⁶² El trabajo de la ceremonia previa al corte y cosecha lo dirigió y ejecutó Hernando, consistente en soplar con humo de tabaco, echar sahumerio con inciensos y pedir permiso a los elementales de las plantas con rezos e invocar espíritus que protegen los lugares en donde están las plantas. Esto lo realiza siguiendo las pautas y creencias de su maestro el taita Laureano (Q.E.P.D.)

finalmente proceder a pilar. Posteriormente, en la misma olla, se echa la hoja y la cáscara de la liana en una proporción similar, una de hoja por una de corteza, hasta llenar el fondo de 80 litros con agua para dejar las plantas piladas durante unas tres horas en reposo, teniendo en cuenta la disponibilidad de tiempo para el taller. Luego, se llevó cargada la olla desde el rancho a la maloca en donde se haría la ceremonia. Allí se procedió a revolver el agua con la corteza y hojas maceradas y finalmente colarlas en otro recipiente para extraer la medicina.

Este fue el itinerario del proceso. 1) Nos dirigimos a la planta de **chacrana** para recoger las hojas. Después de la ceremonia Hernando indicó que Ángela y Juan Carlos harían esta labor precisando que debían estar en conexión con la planta y recoger las hojas más grandes y oscuras. Ellos se quedaron realizando el trabajo. 2) El resto del grupo, Ricardo, Andrés, Guillermo, Hernando y yo, regresamos y subimos la montaña cerca del rancho distante como unos 200 metros y allí Hernando procedió a la ceremonia respectiva con el yagé. Luego realizó corte de la liana y algunos de nosotros ayudamos imitando su trabajo. Cuando no actuábamos, estábamos como testigos presenciales y observando a su lado. Hernando cortó la liana con su **peinilla**. 3. Terminado el proceso de recolección, todos nos situamos alrededor o dentro del rancho construido para el trabajo de preparar la medicina. Digamos "la cocina" en donde se realiza esta actividad. Nos acomodamos en diferentes lugares, cada uno realizando labores específicas. 4. Las actividades. A) Operación limpieza de las herramientas y recolección de agua. Hernando conectó una manguera desde la quebraba para traer y disponer del agua para lavar la olla de 80 litros y los pilones de piedra y los mazos de madera, para esto usó ramas de una planta llamada **mano de dios**. Ricardo y yo le ayudamos. B) Majar Liana. Consiste en triturar los pedazos de la liana, golpeándola con un mazo para separar la corteza del corazón. Guillermo se sentó en un tronco y comenzó a majar la liana. Nos turnamos en esta tarea y como había dos mazos, el trabajo lo realizamos en pareja. (Ver foto) C) Arrume de hojas. Juan y Ángela trajeron las hojas de chacrana y las arrumaron cerca de la olla y Ángela sentada en un tronco que dispuso para esto, procedió a partirlas parairlas colocando en la olla. (Ver foto) D) Pilar hojas y cáscara. Tarea que consistió en machacar con el mazo grande y pesado de madera, lo que exige levantarlo con las dos manos y hacer un movimiento de flexión y ritmo con los brazos y el cuerpo para darle fuerza al golpe del mazo en el pilón. La tarea exige por cada pucho de liana u hoja, cerca de 25 minutos mientras la hoja o la corteza, se va pulverizando aunque en forma gruesa.

Las hojas partidas manualmente y metidas en la olla se sacaron por puchos³⁶³ o cantidades que cupieran en el pilón y allí se procedió a pilar. Nos repartimos la tarea entre todos conformando parejas en cada pilón: uno para corteza y otro para hoja. E) Sacada de la hoja y corteza del pilón. Hecha casi polvo hojas y corteza, cada uno en su pilón, se va recogiendo y echa de nuevo en la olla con agua. F) Terminado el proceso se revolvió la olla y se dejó en reposo y tapada con hojas de helecho.

³⁶³ Cantidad que se puede coger con las dos manos.

Mientras todo esto ocurría, conversábamos sobre el yagé, sobre la Maestría y el seminario en que estábamos y sobre esta actividad práctica. Nos referimos a experiencias de haber tomado medicina y haber estado en rituales. Sobre el sabor y el olor y ahora, interesaba para el seminario, sobre esta preparación de yagé crudo o "fresco" y de la ceremonia que se haría en la noche. Luego nos dirigimos a la maloca, que distaba unos 150 metros desde el rancho, por un camino de descenso y luego ascenso. Cargamos la olla y la trasladamos. Descansamos, nos sentamos en la maloca o a su alrededor y tomamos aguapanela y comimos pan. Finalmente, llegaba el trabajo de extraer la medicina del fondo u olla de 80 litros y dejarla lista para el ritual nocturno de la ceremonia. Para esto se procedió así: a) Se revolvió el líquido junto a la hoja y corteza que estaba reposada; como herramienta se utilizó un cucharón de madera de un metro de largo en cuyo extremo tenía un cernidor o colador con agujeros, con lo cual permitía sacar la hoja y la corteza y escurrir el líquido verdoso. El trabajo lo realizamos entre Hernando y yo. B) Se sacó toda la hoja y la corteza más gruesa y se tiró con el mismo cucharón, a un lado por el barranco³⁶⁴. "Sirve como abono y para hacer suelo explicó Ángela, que sobre estos temas sabe". Hernando comentó de la importancia de la descomposición orgánica como fertilización natural del suelo y hechura de tierra. C) El líquido con restos de hoja y corteza, se pasó a una olla de aluminio de cuatro litros (ver foto), para lo cual se utilizó un recipiente de plástico pequeño que permitía extraerlo de la olla y pasarlo por un cernidor fino, hecho con madera y fibras vegetales, en el cual quedaban los restos ya muy finos de hoja y cáscara e igualmente se tiraron por el barranco.

Mientras esto se hacía, todo el grupo observaba y rodeaba el proceso. Pasada más o menos una media hora culminamos la tarea y la medicina del yagé quedó lista en la olla. Tenía un color verdoso, de aspecto viscoso y con espuma. El olor suave era a vegetal. Se procedió a envasar en un botellón plástico, para dejarla otro tiempo de reposo antes de ser usada en la ceremonia.

La anterior descripción, ilustra el fenómeno de la preparación del remedio con plantas ya adaptadas a la región y en un proceso estrictamente re-significado, que ilustra cómo la variante académica, culturalmente, incide en éstas dinámicas interétnicas.

A continuación, describimos el otro tipo de preparación, cocinado del Remedio, el cual no se hizo en un contexto académico -como el anterior- sino resultado del mismo proceso investigativo, con el cual conocimos al neo-chamán/líder espiritual/curandero Hernando.

El grupo humano y el ritual de corte

³⁶⁴ Pendiente pronunciada, en este caso, es la cañada de la quebraba de agua que pasa al lado de la maloca.

Ahora estábamos los cuatro: Hernando, el neo-chamán; Jorgeche, habituado tomador; Nicolás, aprendiz entusiasta, y yo. Hernando, asumió como le correspondía la orientación del proceso. Tenía una **peinilla**³⁶⁵ en la mano para cortar la liana, llevaba un sombrero de paja, pantalón de algodón de trabajo, tenía calzada sus botas de caucho propias que usan los campesinos, él es un campesino por ascendencia y vocación y nos condujo donde estaba la liana. El resto, estábamos vestidos adecuadamente para este trabajo y permanecíamos alrededor de Hernando como sus ayudantes.

La liana del yagé. Ritual, tabaco y sahumerio. Ubicación y corte

Para iniciar, prendió un tabaco y fumó y habló en voz alta para pedir permiso a la liana y al yagé, echaba el humo en bocanadas hacia la liana y también invocaba al abuelo tabaco, al padre sol, para que ayudara a una buena cosecha para la ceremonia. Igualmente, teníamos un incensario para sahumar el lugar. El uso del sahumerio es algo tradicional que respeta y se usa en todo espacio en donde se realice cualquier actividad o labor asociada al yagé como elemental sagrado. Muy especialmente en los espacios en donde se entre en contacto con ella. Marca y da cuenta, de una conexión e interconexión entre el ser humano y la planta.

Las lianas habían conformado un entreverado de cepas abrazadas unas con otras con formas distintas, en cuya base estaban las más gruesas, propiamente las que están ligadas a la raíz, con 20 a 30 Cms. de grosor. Estaban enredadas en un árbol y habían llegado casi hasta la copa del cual se sostenían. Hernando jaló una de las lianas para desprenderla de la parte alta del árbol y así sacó varias, las que consideró eran las necesarias. Hay abundancia decía. Nosotros estábamos a su lado y cuando él comenzó el corte, recogíamos los trozos de liana y las íbamos arrumando (amontonando). Cerca de una hora estuvimos acompañando el corte y luego recogimos y acomodamos el fajo de lianas, cortadas en trozos como de 50 Cms. de largo y las llevamos en una estopa o costal de fibra de poliéster cerca del cobertizo o tambo, construido justamente para cocinar el yagé.

El trabajo de recolección y preparación para cocinar la liana del yagé y la chacruna

Lo primero que hicimos fue **majar** la liana para desprender la corteza, pues en esta, está el principio activo del IMAO. Es un trabajo largo y requiere precisión y concentración, pues se hace con el mismo pilón y se separa la corteza de la vena o tronco. Luego, con la mano, se quitaba con cuidado la corteza y se pilaba reduciéndola casi a polvo. Duramos cerca de una hora y media pilamos la corteza de la liana. Nos turnábamos y cada uno pilaba por cerca de 15 a 20 minutos hasta que terminamos la labor. Por momentos fumábamos tabaco para espantar los zancudos

³⁶⁵ *Peinilla*. Instrumento con mango plástico y hoja metálica delgada, con filo por un solo lado de unos 50 a 60 Cms. de largo, de uso campesino en trabajos agrícolas en especial para corte de plantas o césped bajo. Término sinónimo al instrumento para peinarse el cabello. Parecido al machete. Nota JRV.

y tomábamos agua, para hidratarnos por el sudor que producíamos. Mucha sed: trabajo, calor y zancudos. Después de haber cortado y apilada la liana, bajamos al lugar donde estaba la **chacrana**. Hernando hizo unos rezos y soplos similares, cantó, prendió y fumó tabaco y realizó invocaciones al abuelo tabaco, a la **chacrunita** y dijo que en esta tradición que él seguía, era la planta hembra mientras el bejuco o yagé era la planta macho. Recogimos con la mano las hojas una a una hasta considerar una cantidad del doble de la corteza del yagé. Se cogían las hojas más grandes y un poco más oscuras, es decir, aquellas que ya se han desarrollado plenamente. El trabajo lo hicimos entre todos, recogiénolas con la mano y siguiendo la instrucción de Hernando. En mi caso, me concentraba en la planta como un ser vivo, el cual nos estaba brindando su vida, para que nosotros tuviéramos el privilegio y la posibilidad de preparar la medicina. Esta sensación y concentración, pude obtenerla después del recorrido en el trabajo que venía haciendo desde nueve años, al asistir a ceremonias y comprender vivencialmente, cómo esta medicina realmente me permitió sentir y luego apreciar cognitivamente el potencial de mi vida como energía y espíritu. Cuando recogimos las hojas de la **chacrana** entre todos, las llevamos y las colocamos amontonadas en un costal en el tambo, al lado del bejuco ya majado. Hernando acercó la olla a una manguera que había conectado desde la fuente de agua cercana como a seis u ocho metros y la lavó muy bien, utilizando hojas de **mano de dios**, una planta especial que usa en el campo para muchas cosas, incluidas baños medicinales. La olla ya limpia, la colocó cerca del fogón y colocó en el fondo las cortezas de la liana a manera de formar una cama y encima echó intercalando la corteza del yagé y las hojas de chacrana. La llenó de hojas y corteza hasta casi las $\frac{3}{4}$ partes de la olla y luego echó de nuevo, encima, el corazón del yagé, el cual había adquirido un color cobrizo, por la oxidación natural.

El rancho o cobertizo, medios y herramientas para cocinar la medicina

Tiene un área de 16 Mts.² aproximadamente. Estaba ocupado casi un 50% con leña seca y cortada para ser usada en el fogón, construido casi en la mitad del rancho, con ladrillos y piedras grandes, en donde se coloca la madera para hacer fuego. En el rancho hay una vara atravesada de 4 Mts. Aprox. de extensión y cuya corteza tenía huellas de calor y carbón, sostenida en los extremos con dos palos con horqueta; en esta vara se colgaría la olla o el "fondo" de aluminio del asa de alambre, sobre el fuego; la olla estaba muy manchada por carbón y me dio la impresión de haberse usado muchísimas veces en este fogón; pensé: deben cocinar mucho aquí. Era la olla para cocinar el remedio cuyo diámetro en la boca era de 70 Cms. de diámetro, igual en el "culo" y 80 Cms. de altura o profundidad. Le caben 80 litros de líquido. A un lado y afuera del rancho apostados contra el barranco, había dos pilones de piedra tradicionales y al parecer de usos ancestral indígena de roca de mani³⁶⁶, roca bastante prolífica en las cañadas de los ríos cercanos a Manizales.

³⁶⁶ Maní: este nombre arcaico usado en el siglo XIX por los colonos antioqueños refería a piedras de origen volcánica con formas de canto en las quebradas y dio origen al nombre de Manizales. Manizal: que significa,

Según lo que nos dijo Hernando, los había conseguido en la galería. El pilón era como de 40 Cms. de alto y un anchura similar en el diámetro, y uno 25 Cms de profundidad en la cual se colocaría el vegetal para ser triturado con el mazo de madera, elaborado rudimentariamente con palos de cafeto. Estos mazos son redondeados en los dos extremos y en la parte central está adelgazado de tal forma que pueda agarrarse bien con una o dos manos de un adulto.

La cocinada

Se montó entre todos la olla a la vara en el rancho y la colgamos del alambre grueso que tenía como asa. Hernando acercó la punta y desagüe de manguera y la llenó de agua hasta el borde superior. Esta labor la desarrollamos, acompañando a Hernando, hasta el mediodía. A continuación, y ya con el fuego encendido, pusimos la olla en tal posición que la llama la cubría por debajo y los lados. Por el calor y el fuego, la temperatura aumentó así que sudábamos copiosamente. Conversábamos, fumábamos tabaco y entretejamos historias de lo que sabíamos sobre el tema o hacíamos preguntas sobre lo que no sabíamos. Permanentemente, cuando se evaporaba el agua y bajaba su nivel, echábamos un poco más pero con la idea de reducir el líquido del remedio al máximo. Hernando nos relató que esta era la forma en que él había aprendido a cocinar y que de esta cantidad saldría al final, si acaso medio galón (dos litros) de medicina, para lo cual dispondríamos entre cinco y seis horas, manteniendo el fuego y echándoles agua para evitar que se quemara. Es decir, el resto de la tarde hasta el anochecer. A todos les comenté cómo había sido mi primera experiencia de acompañar a cocinar con el taita Pacho hacía varios años. En esta ocasión la proporción de hoja respecto al bejuco fue de 1 por 4. El yagé escogido era tigre, según nos lo comentó Hernando. Al final de la tarde estaba todo listo, habíamos logrado que el color fuera acaramelado y la textura melcochosa, el olor agradable como amielado de panela y, escasamente, salieron dos litros de medicina que trasvasamos cuando aún estaba caliente y usando un cedazo tradicional a una olla más pequeña y luego a un botellón de plástico. Luego, sacamos de la olla los desechos de las hojas, la corteza y el corazón de la liana, todo lo cual había adquirido una apariencia de color semejante. Parte de la corteza se regó en la tierra y suelo alrededor del rancho y en cercanía del yagé allí sembrado. Otra parte, se echó a los rescoldos del fuego. Procedimos de nuevo a lavar la olla y recoger todo lo que había como las peinillas de corte, herramientas, vasos, porrones y sahumero etc., dejamos el lugar bien organizado, para tomar de nuevo camino hacia el lomo o cuchilla de la finca y allí nos dirigimos a una cabaña que estaba recién construida por Hernando, lugar en donde fuimos a aseoarnos, cambiar de ropa y descansar antes de la ceremonia. Conversamos un buen tiempo sobre la cocinada, con comentarios y, en especial, expresando satisfacción por el logro. Así nos preparamos para realizar la ceremonia que dirigiría Hernando en la noche, unas dos horas después.

cantidad de rocas de maní. Similar a maizal, tomatal etc. La existencia de rocas de maní, indicaba lugares donde había oro en las quebradas. Ver en Ronderos V. J. Artículo sobre el Maní. La patria. 1998

Pero lo más novedoso y sorprendente para mí, en ese momento, fue descubrir que en Manizales y Caldas, el yagé había viajado como un peregrino desde sus territorios amazónicos para venir a aclimatarse y territorializar, conformando un nicho ecológico y cultural en el Eje Cafetero y Caldas y que al parecer este era el primer asentamiento de la planta. Desde el Putumayo, sus conocedores ancestrales, los médicos indígenas, habían contribuido para que un caldense e interesado en conocimiento y búsqueda espiritual, fuera el mediador y servidor de la planta. (RONDEROS, V.J. Diario de campo, diciembre 12 de 2009)

Las anteriores narraciones describen y permiten tener claridad sobre las formas del trabajo y la dinámica entre sexo-género, según el tipo de ritual y, algo importante, la forma de preparación y su incidencia en ciertas tradiciones. Igualmente, ilustra con datos primarios temas que ya habíamos tratado anteriormente en la tesis.

En los rituales urbano-rurales, se han realizado unas experiencias en marcos académicos de preparación, en el cual mujeres recogen la hoja y la desmenuzan y luego se colocan en la olla para combinar al poner encima el *bejuco majado*. Esta re-significación e innovación se hizo tomando dos fuentes. Una, mediada a través de un traslado interétnico, por la práctica que existen en pueblos ancestrales como los Kogui, los Arhuaco, los Wiwa y Kuankamo de la Sierra Nevada, en los cuales por tradición las mujeres son las que recogen y luego participan en el secado de la hoja de coca que es mascada³⁶⁷ junto con la cal de conchas marinas, que el indígena hombre lleva en su poporo. La otra influencia e imitación, proviene de una práctica neo-chamánica de una de las iglesias Ayahuasqueras que comunica y promueve sus rituales través de medios audiovisuales. Así nos lo relató el neo-chamán: *“basado también en lo que había visto en los documentales del Santo Daime que las que hacían la recolecta de la hoja eran las mujeres por su lado femenino”*³⁶⁸

³⁶⁷ En la Amazonia la coca se mambea. *“El mambe nace de la combinación de la hoja de coca tostada y pulverizada y de la ceniza de yarumo (Cecropia sciadophylla) Esta última tiene como función liberar el alcaloide de la planta para dejar al descubierto sus propiedades. Una vez obtenido el mambe, se combina con una pasta de tabaco denominada ambil”*. RODRIGUEZ PILAR: <http://www.fronterad.com/?q=mambe/>. (C.U.V.10/06/2014)

³⁶⁸ Entrevista, Neo-chamán/líder espiritual/campesino. Febrero 25 de 2014.

A continuación, imágenes fotográficas en campo que ilustran pasos de preparación del remedio en fresco para una ceremonia urbano-rural dirigida por neo-chamán/guía espiritual/curandero.

Figura 21

Trabajo en la preparación de remedio para ritual neo-chamánico en contexto académico



1. Mujer desmenuzando hoja de la chacruna (femenina) y colocándola en la olla para preparar el Remedio. 2. Proceso final de colar el remedio ya preparado para la ceremonia trabajo realizado por hombres. 3. La maloca. Lugar de la ceremonia. 4. Hombre majando el bejuco para extraer la cascara del bejuco (masculino) que será macerada junto a la hoja de la chacruna y se dejará por varias horas "refrescando". En este caso fueron cuatro horas. Fuente: Jaime Andrés Vinasco. 10/08/13. Trabajo de campo. Palestina.

Pero también, hemos sabido que en contextos de curanderos mestizos en Ecuador y Perú hay variaciones, incluso más pronunciadas, como por ejemplo que las mujeres, generalmente esposas o familiares del curaca, son las que cocinan (LUNA , 2009)

7.4.5. Variantes de cocción de Remedio entre el Bajo y el Alto Putumayo

No siempre quien cocina el remedio es el taita. Hay variantes que están delimitadas por la misma geografía. Por ejemplo, en el Bajo Putumayo son más frecuentes las dos primeras

variantes: 1. Cuando las plantas están en el Resguardo, en la huerta o chagra del taita, éste participa en la recolección y cosecha y acompaña directamente la cocinada o preparada. No paga dinero. 2. Cuando el taita ya es mayor y el trabajo muy fuerte, prefiere que lo haga su cocinero, quien ha trabajado con él por largo tiempo; éste por su trayectoria, reconocimiento y respeto, le prepara al taita el remedio, según lo que el taita necesita y le ha solicitado por encargo, con una intención o propósito. Hay responsabilidades compartidas y compromisos con el mismo remedio. También cabe en esta variante, cuando se trata de un taita del Alto Putumayo y éste de alguna forma ha sido aprendiz o es compadre del taita. En estos casos o similares, el taita le compra al cocinero el remedio, pero se guarda muy bien este “secreto”, el de su preparador y el valor del remedio. En este caso, hay muchas otras variantes por la interacción personal existente, de solidaridades, de afectos, de propósitos, del trabajo con la medicina, por lo cual no sólo el dinero cuenta.

7.4.6. ¿Agroecología y comercio del yagé entre el Bajo y Alto Putumayo?

Recordemos que el nicho ecológico propio de las plantas con las cuales se prepara el Remedio es la geografía amazónica y el Bajo Putumayo. El comercio de estas plantas es muy probable que se haya realizado durante la Colonia, o quizá antes, por iniciativa de los Inga, quienes lo intercambiaban con los Kamsá del Alto Putumayo, pueblo más agricultor y sedentario, pero también con una inclinación hacia el conocimiento de medicinas y conocedor de remedios y medicinas potentes como el borrachero (*Brugmansia*) o el paramoyuyo (*Spilanthes americana mutis compuesta*) (GARZON, 1994, pág.37) propios de tierras altas y frías y con usos enteogénicos. Cuando progresivamente algunas familias Inga se asentaron en el valle del Sibundoy, los Kamsá establecieron relaciones interétnicas más cercanas y aprendieron con los Inga del yagé. Luego, los taitas Kamsá progresivamente fueron conociendo de ésta medicina y por este conocimiento y otros intercambios comerciales de plantas y alimentos, cogieron camino al Bajo Putumayo y al Caquetá, con lo cual fueron estableciendo relaciones con los Siona, Cofán, Huitoto y otros

pueblos como los *Coreguaje-Tama*³⁶⁹. Taita Martín incluso hablaba de los Aucas³⁷⁰, pueblo que vive muy adentrado en la selva y sin contacto con los colonos, afirmaba él.

Lo que podríamos llamar un comercio del yagé, se ha comenzado a dar entre los preparadores de Remedio del Bajo Putumayo y taitas del Alto Putumayo y neo-chamanes de centros urbanos, como en Manizales. En este contexto ocurren estas variantes. 1. Cuando les traen las plantas sin cocinar por encargo a los taitas/curacas y estos lo cocinan o preparan directamente en el lugar que tienen dispuesto. Compran las plantas, pagan con dinero. Es usual que el taita que compra conozca el lugar donde está sembrado y cosechan el yagé. Los precios son muy variables³⁷¹. 2. Cuando lleva el Remedio cocinado o fresco, lo hace un cocinero o preparador de confianza del taita o chamán, sin la intervención directa del taita en la preparación pero ha comprado el remedio para brindarlo³⁷². A un neo-chamán en Manizales se lo envían por un precio que puede oscilar entre \$200.000,00 a \$300.000 un litro actualmente.

³⁶⁹ El pueblo indígena Coreguaje (o Guajes, Payagaxes, Guaques y Piojés) se encuentra ubicado al suroeste de la Amazonía, en los municipios de Florencia, Milán, Solita, La Montañita y Solano en Caquetá, y en Puerto Leguizamo (Putumayo), en la ribera de los ríos Orteguzza, Peneya, Caquetá, Mecaya y sus afluentes. De acuerdo con información proveniente Etnias de Colombia, el pueblo Coreguaje está conformado por 1.321 indígenas; sin embargo, la Corte Constitucional señaló que en 2007 la población de la etnia ascendía a 1.767 personas distribuidas en 21 cabildos y 17 resguardos que suman 21.600 hectáreas; así mismo 2 cabildos no tienen territorio http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_C OREGUAJE.pdf (C.U.V.:13/06/2104)

³⁷⁰ Actualmente, son llamados "Los huaoranis, antiguamente conocidos como aucas o aushiris, fueron los últimos indígenas en conservar intactos sus orígenes ancestrales después de la conquista española en el siglo XIV, que ocasionó la muerte de un millón de nativos en la parte Andina de Sudamérica". <http://www.quiapuyo.com/huaoranis.php> (C.U.V.: 13/06/2104)

³⁷¹ La cantidad que se requiere para una preparación de unos dos galones cocinados, bien concentrados cuatro litros o menos, cuatro bultos de bejuco y uno de hoja y su precio en el Alto Putumayo podían costar entre \$200.000,00 y \$300.000,00 en el 2006. Ocho años después está por el doble o algo más.

³⁷² Un litro puede costar \$100.000,00 en el Bajo Putumayo \$60.000,00 (21 €) pagamos en el 2010 por una botella de 600 mililitros, que trajimos a Manizales para un tratamiento con una familiar. El margen que económicamente deja al taita/chamán indígena o mestizo, es suficiente para motivarle a salir de su casa y viajar por 18 a 20 horas a realizar ceremonias en el Eje Cafetero. Cuando reparte y brinda, si es cocinado, dos litros para 25 personas, le puede representar \$1.250.000 (450 €) o algo más. Algunos ya usan la metáfora: "fui de cacería" y hay que llevarla para la casa. ¿Y si no? Hay que llevar comer a la mujer y los hijos". Hay que señalar también, que dada la tradición del remedio, es bastante usual que haya personas que necesitando la medicina, bien en su lugar de origen o cuando llegan a la ciudad, no tienen el dinero y el taita no les cobra. En cierta forma hay elementos de "un comercio informal de la medicina" que entronca bien en el contexto neo-chamánico de la curación y la salud. (Trabajo de campo: Nota JRV. Mayo de 2014)

En el Bajo Putumayo, se podría afirmar, ahora existe una cierta estructura comercial y de producción del Remedio. Unas pocas familias, no necesariamente indígenas, sino también mestizas, dedican una parte de su trabajo en la finca a sembrar y mantener las plantas de preparación de yagé y algunos hombres de estas familias se han convertido en cocineros reconocidos por algunos taitas del Alto Putumayo y neo-chamanes urbanos, dada la calidad del Remedio que preparan. Podríamos estar asistiendo a un fenómeno incipiente de agroecología y preparación artesanal del remedio. Esta sería una variante, adicional a las mencionadas, de re-significación, en la cual la mediación es comercial y económica, práctica en la que la intencionalidad monetaria es la que mueve tales relaciones. Como ya mencionamos, en estos casos los encargados de la finca cosechan y organizan el material vegetal según clasificación de las variedades de yagé, preparan el envío en sacos, según la proporción que les piden, lo cual ha sido por tradición cuatro de bejuco por uno de hoja, cuando un taita, por ejemplo en el Alto Putumayo, lo quiere y necesita cocinarlo él mismo para alguna ceremonia. Luego, van directamente a la casa del taita y se lo entregan personalmente. A veces, el mismo taita o alguno de sus aprendices, vienen a la finca en el Bajo Putumayo y lo recogen, para llevarlo directamente por transporte público o también contratado.

7.4.7. Las actividades y trabajo previos en la organización del ritual.

Otro momento y lugar de los procesos asociados al trabajo, tiene que ver con las diversas actividades a desarrollar una vez definido el cuándo y dónde en que se va a realizar el ritual. ¿Quiénes las desarrollan?, ¿cómo se deben realizar?, ¿qué tipos de trabajo se realizan?

Respecto al momento, se requiere tener definido la visualización del todo, un contexto situacional³⁷³ en el cual existe una intencionalidad, en este caso del ritual, que lo planteamos como la situación misma. Este momento, requiere de una tarea intelectual y práctica de la situación, del momento y lugar del ritual en concreto, tarea en que el agente

³⁷³ No se deduce o infiere del concepto de "lógica situacional" (GINER,1996,p.316)

o actor central de la acción es el taita/chamán/curaca/curandero/neo-chamán/líder espiritual y el Remedio.

Teóricamente podría aproximarse a cierta *lógica situacional* que plantea Giner, en la cual lo que interesa es el campo de la intencionalidad, colocándonos en un terreno difícil en lo teórico, en tanto la situación, finalmente, se crea por una intencionalidad expuesta con claridad, lo cual nos coloca en el terreno de la subjetividades, que desde el marco referencial que hemos propuesto está mediado por las experiencias que se han construido cognitivamente.

Además de los actores centrales mencionados, se vinculan y hacen parte de él los asistentes humanos y “los espíritus convocados” como realidades creídas y vivenciadas, todo lo cual se integra en la maloca o lugar y momento, en donde se expresan como ritual, y a lo cual podríamos referirnos en cierta forma metafórica y didáctica como una “ecología de la mente como unidad sagrada”, en términos de Bateson.

Definido el momento y el lugar como acción intencional que hace el taita/chamán e implica un tipo específico de Remedio, el indicado, se desencadenan actividades como la preparación del lugar, bien preexistente o para crearlo a partir de unas gestiones que realizan individuos que pueden ser hombre o mujeres cercanas al taita, familiares, amigos o aprendices. Cuando el ritual es vernáculo o neo-chamánico, *in situ cultural*, la coordinación es cara a cara o medios telefónicos entre el taita y sus aprendices con quienes van a participar, algo así como “rodar” la bola. Cuando implica un desplazamiento del taita/chamán a otra ciudad o región, nacional o internacional, se comienza con las comunicaciones³⁷⁴ como a través del Internet, redes sociales, correo electrónico y telefonía, en especial el teléfono móvil, mediante anuncios con diseños artísticos o no, en los cuales se hace referencia al Remedio, al taita/chamán, identificación del lugar, fechas, horas, datos de los contactos, contribuciones o tarifas. Esta es una tarea logística en la

³⁷⁴ Ver ilustraciones en 7.1.12

cual participan los aprendices y los colaboradores del taita/chamán que le sirven de apoyo desde su lugar de origen hasta el lugar o lugares de destino en donde se va a realizar el ritual. El proceso puede comenzar por el mismo taita, en su casa o en el lugar en que vive. Hoy, cuando hay casos en que poseen computadores y línea internet, los miembros de su familia o alguno de sus hijos, ya han aprendido desde diseñar y/o actualizar los formatos.

Además de la preparación del lugar, cuando hay desplazamientos del taita y el grupo familiar y/o aprendices que están con él, se moviliza todo lo que tiene que ver con su equipaje y, si es del caso, de quienes le acompañan para el ritual incluyendo el Remedio, los ajuares chamánicos, otras medicinas de plantas, animales o minerales, instrumentos musicales, artesanías y demás. La consecución y contratos con el transporte terrestre y/o aéreo, coordinación con el taita/chamán generalmente por vía telefónica, consecución de itinerarios, recepción al punto de llegadas y traslados, alojamientos y manutención, que pueden implicar contratos mediados por dinero, se ayudan a gestionar por solidaridades diversas como amistades, compromisos personales o también de posibles conveniencias.

Confluyen en todo el proceso, la integración complementaria entre lo masculino y lo femenino, desde las plantas mismas, el remedio preparado que las contiene, la masculinidad del chamán, que es la generalidad pero que a través de él y en sí mismos se da la presencia femenina mediada por la mujer o mujeres que están en su vida y/o participan en las ceremonias y que le son significativas, como las que en sus lugares de vida llegan al ritual y la medicina y a través de éste se incorporan en los grupos de apoyo logístico y trayectorias de camino en sus vidas mediadas por el Remedio. Pero, de igual modo, en todo está la presencia y refuerzo de lo masculino, que es necesario ir focalizando en el lugar, la ubicación, los elementos que acompañan, el ajuar chamánico, los instrumentos musicales.

Hay cierta variabilidad del lugar existente, predeterminado o establecido, ya bien la maloca del yagé que se da en el ritual vernáculo y/o en la casa del taita, que es territorio

focalizado del Remedio, en especial en el Alto Putumayo. En los rituales fuera de los territorios indígenas, los *trans urbano-rurales* o propiamente *neo-chamánicos urbano-rurales*, son lugares creados para la ocasión del ritual en la ciudad o en el campo; también en las malocas que comienzan a construirse como lugares del yagé y que identificamos. Para el ritual, el lugar requiere un aprestamiento previo, que exige actividades que desarrollan mujeres y hombres, comenzando por su limpieza física, la limpieza espiritual a través de los sahumeros, la colocación de mesas, bancos y en general la recreación del lugar. Generalmente, es un trabajo voluntario del grupo de apoyo. Muy importante es la consecución de madera o leña para la fogata o fuego que acompañará el ritual.

Tal lugar, en ese momento, es un espacio de apropiación pachamamista, espacio que va a ser fecundado con el ritual en la complementariedad habitada por las energías de lo masculino y lo femenino. Las acciones de desplazamiento de los actores o agentes que realizan sintiendo y experimentando cada minuto, desde el lugar que viven o llegan él o ella y quienes llegan para la congregación ritualística, implica un trabajo en la subjetividad, en la introspección, la consecución de información y la disponibilidad de los medios de comunicación, la intención individual y colectiva con quien se inicia la interacción, comenzando por la decisión de asistencia, la información que se recibe, la preparación física y mental a partir de la motivación que se tiene y sobre la acción misma, el aprestamiento de elementos acompañantes desde los atuendos personales, distintivos simbólicos y los elementos que, como se solicita, se deben llevar, según el contexto situacional del ritual.

El ritual vernáculo suele organizarse con aquellos que hayan acordado personalmente con el taita/chamán o su representante directo, que en ocasiones puede ser un familiar, un padrino o incluso de una de las autoridades de su organización. En el caso de los asistentes al ritual trans o neo-chamanístico urbano-rural, quienes son casi en su totalidad residentes en ciudades o el campo, bien del lugar o vecinos, llevan lo que se les ha indicado en la comunicación, van participando en acciones puntuales según la dinámica

que general del mismo ritual, incluyendo la disposición mental y emocional para ir preparando una atmósfera chamanística, pero de manera precisa y directa con el aprestamiento personal y/o familiar, desde el cambio de dieta, la intención y lo que se requiere conseguir, reunir y preparar en el equipaje con todo aquello que les han indicado en la comunicación de invitación: tipo de ropa para el frío o el calor, gorros, sacos de dormir o hamacas, linternas, pilas, cámaras y equipos, dinero de contribución para adquirir artesanías o atuendos que a veces traen los taitas/chamanes, celulares, elementos simbólicos que quieren consagrar en el ritual según la intención, artículos de aseo personal, alimentos, velas y papel higiénico.

Es frecuente que algunos de los asistentes lleguen de ciudades cercanas, del Eje Cafetero o también de ciudades más distantes. En el caso de rituales en Manizales /Caldas, llegan de ciudades y pueblos del Eje Cafetero pero también es usual que lleguen de Medellín, Cali, Bogotá y de otras ciudades del Norte del Valle del Cauca.

7.4.8. Actividades y trabajos en el ritual

En el esquema del acápite 7.6, se indican las actividades y trabajos que se realizan en el ritual. En este aparte, siguiendo el esquema, complementaremos tales actividades y los agentes o actores y las dimensiones de género-sexo que intervienen, teniendo en cuenta el proceso que hemos acometido en este acápite.

1. El acomodamiento en el lugar. Son tareas y actividades diversas y simultáneas que ocurren mientras se prepara el ritual. No tienen un protocolo preciso y exigente con excepción de los espacios delimitados de género, cuando es un ritual vernáculo y en su tradición esto se exige. Son actividades de responsabilidades individuales en la ejecución, pero también hay tareas y actividades de inducción y apoyo que realiza el mismo taita/chamán, los aprendices, las personas de apoyo y tienen que ver con el mostrar el lugar más indicado, ayudar a colgar la hamaca, colocar una carpa, situar un aislante y el

saco de dormir, reubicar una banca o silla; se tiene como referencia el altar o la mesa chamánica. Se colocan cerca los enfermos que curar, si los hay, para que estén a la vista del taita/chamán, de los aprendices y el grupo de apoyo. Cuando el lugar está demarcado entre espacios masculinos y femeninos, las mujeres se ubicarán en donde les corresponde y los hombres igual. En este momento, los ayudantes o personas conocidas de los participantes realizan el trabajo de organizar la madera, hacer la hoguera y prender el fuego. Es un trabajo en su totalidad masculino, en el ritual vernáculo, pero en el trans urbano-rural hay participación de mujeres en tareas puntuales y esporádicas. La responsabilidad de mantener el fuego es de los hombres y, generalmente, en el proceso hay voluntarios para encargarse como el líder en el cuidado de mantener el fuego durante la ceremonia, bien sea de noche o de día. Con la hoguera, se garantiza el rescoldo para el sahumero. En este momento, es usual que se genere un ambiente de integración.

2. Presentación y representación. Esta actividad discursiva la dirige el taita/chamán/neo-chamán. Se coloca de pie y frente a los asistentes. Saluda en su lengua y/o en castellano, agradece y da instrucciones precisas relacionadas con los efectos del Remedio, los cuidados, la disposición del lugar y sus usos. Explica a donde ir cuando haya purga. Advierte de sus riesgos y, lo general, es que recuerde a las mujeres que están en período menstrual, abstenerse de participar. Si esto ocurre, agradece y le solicita que se retire, orden que se cumple sin reparo. Es el momento de hacer algunas preguntas y se responde. Cuando hay *círculo de la palabra*, los asistentes se presentan y manifiestan su intención del porqué han llegado al ritual y acerca de sus expectativas e inquietudes.

3. Momento de Invitación y preparación. Actividad discursiva como la anterior; es propia del taita/chamán/neo-chamán, pero en este momento se refiere en primer lugar a la intención del ritual, se refiere a la tradición del remedio en su pueblo, sus beneficios, de las tradiciones de su uso para el cuidado de la salud. Pide a sus deidades sagradas permisos. Cuando hay presencia de ayudantes o aprendices, estos están atentos, puntualmente intervienen, se ponen al servicio de todos y de cuanto pueda ocurrir para

ayudar; a estos también se les encarga del sahumero, colocan los rescoldos que sacan de la hoguera y echan sahumero de palo santo, inciensos que se venden en tiendas esotéricas, ramas de albahaca o alguna otra planta aromática y también *el copal*. Con el incensario recorren el lugar o la maloca, a cada uno de los asistentes le echan *sahumerio*; en esta actividad parcial o totalmente participa el taita/chamán usando la *waira sacha* y esparciendo el humo, todo con el fin de purificar y limpiar el lugar y abrir las energías, según dicen, para que salga lo negativo y entre lo positivo. Igualmente, el taita/chamán recurre a sus preparados de perfumes, los cuales tiene a su mano, en especial el agua de florida con diferentes yerbas según la ocasión, unta en las manos de cada asistente un poco, para que cada uno se frote las manos, huela profundamente el aroma y luego haga lo mismo en la frente y la nuca. Muy eventualmente en rituales urbano-rurales se ve a mujeres asistentes o seleccionadas por el taita/chamán participando en esta actividad, pero es más usual que colaboren en la *sahumeriada* del lugar antes que la personal, en la cual la persona abre las piernas y los brazos y, cuando le llega el sahumero, se sopla con las manos para aspirarlo por boca y nariz.

4. *El conjuro o bendición del Remedio*. Igual que las anteriores, es una actividad principal del taita; el cual, frente al Remedio que está en una vasija y tapado con plantas o algo que esté dispuesto para este fin, está invocándole y estableciendo su acción comunicativa con lo sagrado, de pie o sentado según la disposición y condiciones del espacio o maloca, cuanto se torna en un momento crucial del ceremonial. Fuma tabaco o cigarrillo y echa humo sobre el Remedio, invoca el espíritu del tabaco y del yagé, coloca su capacidad y actitud comunicativa en acción, según sienta y le parezca con su cuerpo de acuerdo a su estilo y carácter, mueve rítmicamente y con fuerza la *waira sacha*, a veces toca armónica; se dispone para acompañarse, pronuncia sus cantos y rezos en lengua propia. Todo el tiempo está de frente al Remedio, al cual dirige su energía e invocación y, para finalizar, con sus manos hace cruces sobre el remedio. Un relato de un asistente a una ceremonia en Manizales, quien hoy es un neo-chamán, relata cómo percibió este momento en una de las primeras veces que asistió al ritual:

La dirección de la toma de yagé es: primero, él invoca la fuerza del Gran Espíritu del yagé. Invoca cantándolo en su lengua nativa. Invoca la presencia de Dios. Pide permiso a los elementales del lugar donde se está realizando el yagé. Pide la asistencia a los elementales de los cuatro puntos cardinales y posteriormente empieza a entregar el yagé. Primero los hombres y después las mujeres... El indígena no tenía láminas como las que tenemos aquí de Jesucristo, de la Virgen, de nada en especial. Pero él tenía sus plantas sagradas y sus preparativos. Me di cuenta que este indígena no tenía imágenes espirituales, pero su invocación era espiritual y las invocaciones que hacía era netamente espirituales para invocar a Dios. Ellos decían: Bendito Espíritu de Luz Curando Sanando, Curando Sanando, Curando Sanando. Invocaba a los taitas; invocaban en su lengua a los elementales, la fuerza del Sirio(?), la fuerza de los elementales y eso era como una magia, que uno no entendía. Pero le sentía una fuerza muy especial y se da uno cuenta, de que no es tanto la imagen presente en láminas espirituales, sino la conexión directa, espiritualmente, con ese ser que es espiritual³⁷⁵

Puede incluir en estos diversos rezos, los que son propios de la tradición católica. En ocasiones, puede rezar un padre nuestro. Según el estilo, un neo-chamán puede invocar mantras budistas y referirse a la Pachamama y al Sagrado elemental, pidiendo permiso y bendiciones para el ritual. En los rituales neo-chamánicos, es usual que se manifieste expresamente que la ceremonia no es de una religión, sino que cada cual, según sus creencias, puede también invocar y agradecer. Hay taitas -en especial del linaje y herencia Siona del taita Pacho- que en ceremonias comienzan por rezar el rosario, según acuerdo o tradición con el grupo asistente. Cuando ocurren variantes, algunos asistentes reconocidos y con trayectoria o aprendices asumen ciertas prácticas de rezos e igualmente acompañan al taita en el canto o con algún instrumento para acompañar al Taita/chamán.

5. *Servida y repartición del Remedio.* Siguiendo con la responsabilidad y trabajo del taita/chamán, este comienza a servir por primera vez. A lo largo de la ceremonia vuelve a hacerlo entre una y dos horas después y otras varias veces según la dinámica de los participantes. Pero con ésta primera vez es que, parodiando otros rituales, *se consume el acto del ritual*, en tanto es el momento en que el sagrado elemental entra en contacto con

³⁷⁵ Entrevista, JRV. Neo-chamán. Hombre, curandero, 53 años, Trabajo de campo. Mayo 03 de 2013.

cada uno de los asistentes. El ambiente general es de silencio y respeto, sólo se escucha la voz del taita y los sonidos propios del ambiente del lugar y del momento de la ceremonia. Uno de los aprendices, le ayuda a servir en el recipiente o copa, pero el rezo lo hace de modo exclusivo el chamán para ofrecerlo a cada persona. Cuando esta recibe la copa, guarda silencio, está orientado a pensar en la intención y la salud. Es muy frecuente escuchar en los rituales urbano-rurales la frase en alta voz que pronuncia quien recibe el remedio rezado de manos del taita: ¡salud y buena pinta!, y en coro los asistentes repiten y agregan el nombre de la persona. Un ejemplo: ¡Salud y buena pinta Jesús! Y en ese momento la persona se toma la cantidad que le ha sido asignada. El aprendiz o asistente tiene un vaso con agua, no siempre, que le da por si la persona lo quiere. Es un momento de expresiones muy evidentes, por las muecas que hacen los asistentes y que indican si el sabor es fuerte y desagradable o no. Hay ocasiones en que algunos reciben el remedio de rodillas, como expresión de respeto a lo sagrado del Remedio. Uno a uno pasa y luego buscan su lugar o salen a la hoguera. Algunos fuman tabaco. Otros, se retiran a un lugar aislado.

6. Momento inicial de introspección. La borrachera o la chuma y la pinta. El caos.

Terminado el anterior momento, la ceremonia -a partir de haberse servido y recibido el Remedio- comienza un periodo de quietud y silencio ambiental en el que cada uno de los asistentes ha iniciado su vínculo y comunión con el Remedio y que llamamos primer momento de introspección, el cual se va a manifestar en cada persona de manera particular. Se trata de *un trabajo biopsicosociocultural de encuentro consigo mismo*, bajo el EMC en una primera fase que denominamos teóricamente como etnofarmacognóstico, en el cual comienza a expresarse en tiempo y clave de yagé, los procesos rítmicos de las biografías que cada asistente lleva consigo, con formas estéticas diversas, a veces jamás experimentadas, como un todo de lo social a lo que pertenece: familia, amigos, gustos, trabajo, profesión, nación y posibilita un re-contacto, con momentos olvidados asociados a los deseos, las frustraciones, las satisfacciones, los dolores, alegrías, iras, aflicciones, miedos, celos, envidias y las demás complejas emociones y sentimientos del mundo

humano que se mueven entre lo masculino y lo femenino y se posibiliten como potencialidades cognitivas y emergencias espirituales. Es un estado de confusión y caos.

Conviene no olvidar lo que planteábamos en el capítulo II y V acerca de las dificultades con los lenguajes propios de la ciencia para describir o caracterizar ciertas situaciones y, en especial, cuando se trata de eventos relacionales en el plano de las subjetividades y no de objetos. Es una experiencia diversa en cada uno de los individuos reunidos y lo será también en la experiencia que se tenga cuando vuelva a tomar el remedio, en el mismo ritual por segunda vez o en otros posteriores. Si se trata de focalizar una enfermedad o un enfermo del cual uno hace parte por sus vínculos, comienzan a aflorar multitud de pintas en colores y movimientos fuertes, son una señal de preparación del organismo para la purga. Una frase de enseñanza que dicen los taitas es que el yagé en ese momento da lo que cada uno necesita. Llegada la purga, con vomito y/o con diarrea, cuando esta se manifiesta, viene un complemento, como es el trabajo orgánico de cada individuo en su proceso de expulsar todo aquello que de modo consciente o inconsciente le tiene invadido, intoxicado, todo aquello interno y emocional que le molesta, que no tolera. Es un trabajo orgánico integrado, incluido lo psíquico y lo emocional, en el cual puede llegar a estremecerse cada célula que tiene que ver con el organismo. Se integran y a veces se confunden lo masculino y lo femenino en cada acción y deseo de expulsión. Este momento, termina con el acto del vomito que lleva a cabo la persona en el lugar indicado; generalmente es un lugar apartado o también en el recipiente colectivo establecido como vomitadera, para para lo cual la persona toma diferentes posiciones y acomodamientos, según se lo permita el estado en que está, bien de pie y reclinado contra algo, arrodillado, en posición de “tigre” o sentado. Puede darse el caso en que si se llega a un estado como el que denomina “abrazo del yagé”, la persona queda acostada en un lugar cercano a la maloca, completamente ido sin control de sí mismo, puede llegar a defecarse y vomitarse, pero estos son casos excepcionales. No es frecuente. Lo registramos por fuentes en campo, pero no fuimos testigos directos de ello. Cuando la persona no logra vomitar, puede quedarse en éste estado, sin lograr un momento cumbre y puede buscar

la opción de tomar más remedio y forzar el proceso o quedarse en este estado sin llegar al trance, lo cual es también una experiencia de enseñanza.

7. *El trance. Estado Modificado de conciencia. Éxtasis y visión.* Después de la purga cambia el estado orgánico y el individuo regresa al lugar que escogió o le fue asignado. Si necesita apoyo para este desplazamiento el mismo taita/chamán, sus aprendices o alguno de los participantes le acompaña. Se acuesta o se sienta, según el ánimo, la energía y la experiencia se lo indique, en la hamaca, en el saco de dormir. Se abriga muy bien, pues es un momento en el cual se siente frío así no lo esté el clima. Toma agua también y se acomoda para pasar a un momento distinto. Comienza un trabajo de introspección pero en un nivel diferente de exigencia al anterior, algo así como una segunda fase en la cual se orienta la experiencia hacia las focalizaciones de imágenes que va llegando con las visiones y en la cual se confronta la persona, como experiencia estética y ética, profundamente bioética y ecológica, mística por el estado emocional de trascendencia con los más diversos y raros, conocidos y desconocidos seres, que se expresan como realidades en dinámicas e interacciones extrañas o conocidas, con miedos y pánicos o con seguridad a veces, circunstancias, movimientos, situaciones, en ocasiones aparentemente desconectadas y ajenas a la biografía del individuo y, a veces, integradas a la perfección, conectadas directamente y también como habitando otros seres e individuos, todo lo cual está en integración y a veces *desintegradamente-integrado*, con circunstancias extrañas y otras muy cercanas y apropiadas, pero todo va llegando con enseñanzas a partir de diálogos diversos que emergen en el EMC como experiencia vital. La descripción mediante palabras de un trance, es lejana de la vivencia plena que siente la persona. *Diálogos de conciencias* se le ha denominado a este momento, pero también conviene recordar las limitaciones del lenguaje en la ciencia, cuando describimos procesos relacionales y no elementos o componente objetuales y la advertencia que sobre esto mencionaba Bateson, de no confundir lenguajes, tal es el caso de una fenomenología procesual como es la vivencia del trance y el éxtasis, temas sin duda profundos y sobre lo cual ya hicimos mención en un capítulo precedente. Al respecto, el siguiente enunciado de Speziale -a

quien ya habíamos referenciado con anterioridad- sobre aportes de la etnopsicología en relación con los EMC aclara el asunto:

Una individuación adecuada y precisa de los ámbitos metodológicos y de contenido de la disciplina etnopsicológica, refiriéndose específicamente al estudio transcultural de los estados de conciencia, asume la forma de un proceso de computación, es decir: un pensar juntas las cosas (Foerster, 1987), un pensar que manifiesta la compleja perspectiva interdisciplinaria que implica tal definición de los ámbitos de una disciplina de frontera como la etnopsicología. Aspecto clave de este proceso para la psicología es la afirmación de la centralidad de la conciencia y de la variedad de sus estados, en función de lo cual se propone una metodología de estudio transcultural (SPEZIALE, p.1)

8. *Compartir, historias, leyendas, cantos y danza.* Este es un trabajo que guía el taita/chamán, pero según su estilo, carácter y la dinámica del ritual, puede ser ampliamente compartido. Surge en el momento en que en la ceremonia ha pasado la introspección y cuando los asistentes se sienten animados. No participan todos los asistentes pero sí los que demuestran mayor vigor. Es un momento en el que las enseñanzas de los mitos y las vivencias reales se comparten, se habla de los taitas que murieron y han resucitado, pero también del Remedio, de los tipos de yagé, de las experiencias, de sus enseñanzas e, igualmente, es un momento creativo en el cual puede emerger la creación musical y colectiva. El espacio privilegiado está en la fogata, alrededor del mismo, bien esté dentro o fuera de la maloca. También hay que señalar que hay ceremonias en las cuales este momento, no se construye en forma de colectivo sino por grupos e interacciones entre personas quienes forman corrillos, comentan, se ríen.

9. *Limpieza.* Este constituye tanto un momento como un trabajo especial y destacado, igualmente bajo la dirección y acción directa del taita/chamán. Es un trabajo que le exige mucha concentración y debe reunir el máximo de energía para realizarlo. Son soportes centrales sus aprendices y asistentes. Pero a veces, lo realiza él sólo, en ceremonias en donde no hay aprendices o asistentes y el grupo tampoco resulta muy grande. Diez personas o menos. La limpieza se hace al amanecer cuando aclara el día. Lo primero que se hace, es de nuevo echar sahumero en toda la maloca o el lugar de la ceremonia. Abundante sahumero, es la práctica. Para este sahumero, se tiene apoyo incluso de asistentes espontáneos que se ofrecen. A cada persona se le hace el sahumero, para lo

cual, según como se sienta, se coloca en la silla, banco o piedra dispuesta y asignada, según la disponibilidad de recursos. A veces, incluso, estando la persona acostada o en la hamaca el taita /chamán se acerca y le hecha el sahumerio. Luego procede a rezar, cantar, chupar y soplar. Son todas acciones muy fuertes que involucran al máximo la capacidad del taita/chamán. En este momento, igualmente, el uso de la *waira sachá* es fundamental para el venteo. A veces también toca armónica y baila alrededor de la persona. Pasa la waira por la cabeza, el cuerpo por adelante y atrás y succiona con la boca y luego sopla con fuerza. Es un trabajo muy fuerte. Es importante la posición de las personas, pues lo que se sopla o ventea son los malos espíritus, los bichos o los maleficios, las enfermedades, deben salir del lugar por lo cual hay una dirección específica. En recintos cerrados se busca una ventana o una puerta para realizar este trabajo. En el caso del recital vernáculo Kofán, ya incluso cuando se hace en ciudades y campos, la limpieza es colectiva y en ella participa un colectivo de aprendices, todos hemos observado el apoyo al taita /chamán.

10. Cierre y despedida. Después del anterior momento y un descanso del trabajo que hace el taita, este se acerca a las personas asistentes. A veces uno a uno. A veces con algunos. Hay quienes realizan un círculo con los asistentes para tomarse de la mano, moverse en una u otra dirección y agradecer y despedirse. No faltan las bendiciones y rezos de los creyentes en sus religiones. A veces, según la conexión que haya quedado con los asistentes, hay conversaciones informales, comparten otras medicinas individualizadas como tabaco en sus formas de ambil, fosca o comparten algunas bebidas de yerbas medicinales. Es el momento en que se verifica quienes están a paz y salvo con sus contribuciones y la persona encargada entrega el dinero al taita /chamán. En el lugar o fuera, se comparten frutas o café y algunos alimentos que han llevado los asistentes. Es un nuevo momento de encuentro, agradecimientos y nuevos planes. También se hacen corrillos para comentar la experiencia bien de manera individualizada o en colectivo. No es nada preestablecido. Es muy espontáneo. También es momento de fotografías e intercambio de nombres, teléfonos y correos electrónicos, entre quienes no se conocen.

Cada uno comienza a arreglar su equipaje, incluido el taita/chamán para proceder a salir del lugar. Aun en los rituales vernáculos, es el momento en que la gente sale de la maloca del yagé, se dirige a sus casas o a la casa del taita u otra persona, para compartir desayuno.

Como se puede evidenciar en lo anterior, el trabajo fundamental en la ceremonia está a cargo del taita/chamán y según las condiciones tiene un apoyo de sus aprendices más cercanos y eventualmente espontáneos. Es un trabajo que exige una gran energía y un conocimiento pleno del movimiento y el estado colectivo emocional y vivencial que emerge en la ceremonia, el cual transita por diversos momentos. El carácter de las ceremonias dominantes en Manizales, incluidas las vernáculos que llegan como trans y también las neo-chamánicas, muestran que el ritual exige un trabajo integral y es predominantemente masculino. La presencia femenina es de apoyo y acompañamiento, pero también es una energía, muy destacada cuando está el taita/chamán con la esposa o compañera, pero ella está en su propio lugar.

7.5. Re-significación de identidades y cambio de pautas ecológicas y cosmogónicas para Vivir Mejor

7.5.1. Punto de partida para el contexto teórico

Para desarrollar este acápite, conviene retomar algunas ideas que se explicitaron en el capítulo IV. Allí se propuso que *“(…) para comprender y entender la lógica intercultural e interétnica de los rituales y el papel de estos, como matriz de dinámicas interétnicas en cambios culturales, expresados en re-significación de identidades (...) y relaciones interétnicas”,* era necesario focalizar en *“(…) las interacciones sociales, pautas de conducta (...), formas de organización de ceremonias y rituales y proceso de socialización y aprendizajes y contextualizar a los grupos humanos que se entrecruzan (...)”,* en procesos que se expresan de diversas formas, destacándose uno que pareciera estar muy generalizado y globalizado como es el sentir de *“un malestar en la existencia humana”,* al evidenciarse que cada vez más individuos y colectivos, independientemente de estar

viviendo en cualquier sociedad o continente, al apreciarse cada día con más contundencia el deterioro ambiental, la contaminación con tóxicos, la extinción de especies y expresiones de la vida, al haberse considerado como recursos útiles y económicamente productivos, las redes vitales de la existencia. Tal apreciación desde luego es variada y dependerá de la situación de quien aprecie o viva o esté viviendo la situación respecto a la evidencia y al impacto del drama de la Vida”

Ante esto, nos hacíamos las siguientes preguntas: *El fenómeno contemporáneo de los chamanismos y neo-chamanismos en su diversidad compleja, ¿es simplemente una ideación de moda? ¿Una imitación o una mimesis? ¿O existe un sentir humano inmanente, un percibir que se expresa en muchos lugares del planeta y que podría estar asociado a un fenómeno Vital material más profundo? ¿Cuál podría ser éste? ¿Tiene que ver con los deseos o lo que se define teóricamente en la teoría de Girard como deseo mimético? ¿Podría estar asociado a movimientos muy diversos y contradictorios de la conciencia humana que parecieran estar incubados en el origen mismo de la cultura?* Con base en lo expuesto, aspiramos darle un contexto específico a este acápite, para desarrollar nuestra interpretación sobre el tema.

7.5.2. La Vida en Vilo en la Pachamama – Gaia: inequidades históricas y malestar humano

Sintéticamente la Vida misma, no solo la humana sino también la *red vital* –a saber, la diversidad animal, vegetal, fúngica, protista y mónera, incluidos los elementales del vínculo energético entre todos como unidad, como lo es la energía solar que trasmite lo cósmico del sonido infinito, el agua, el viento-aire, los minerales, es decir los “*espíritus*” de la Naturaleza (BATESON, 2006a), ha sufrido cambios que han modificado la ecología planetaria. Lo nuevo y reciente de la acción humana, en tanto cultura dominante que emerge del capitalismo, es que se ha generado la actual era geológica de la Pachamama-Gaia, denominada *el antropoceno*, era que coloca en riesgo de extinción cada vez a más especies y formas de vida, incluida la humana, lo cual podría estar en estrecha relación con el “malestar de la existencia humana” en los últimas décadas.

En este complejo proceso histórico y biosociocultural, tales elementales han “trasmutado” de sus estructuras y funciones ecológicas originales a objetos-mercancía, con valores y costos en la lógica racional capitalista de explotación, acumulación y apropiación, mediante mecanismos estructurados que fueron impuestos históricamente como sistema. Éste ha permitido el acceso, casi ilimitado e *irresponsablemente apropiado*, desde la *lógica de la Vida misma y las enseñanzas de las leyes de la Naturaleza*, a unas minorías de clases sociales y países, que se han beneficiado al haber adquirido el poder suficiente, mediante las estructuras políticas de los gobiernos nacionales, para concentrarlas y apropiarlas como un tipo de riqueza para su exclusivo beneficio. Es el caso del control de los servicios públicos, de la propiedad de la tierra, de la salud, de la educación, del sistema financiero, de la ciencia y los mayores avances tecnológicos y del control del poder militar. Y en lo más profundo, del control de la libertad y las emociones humanas.

De esta manera, ha sido restringido el acceso a los complementos básicos y socioculturales de la Vida humana, que debieran estar disponible para todos en una sociedad democrática. Es el caso de los alimentos, la ciencia y la tecnología, la educación, la salud, el trabajo y las potencialidades creativas de las artes y de realización espiritual. Lo “instalado” en el sistema son las restricciones, inequidades y la injusticia social, lo que se evidencia en exclusiones y marginalidades, con variaciones específicas según los países y las condiciones históricas del desarrollo social. Se trata entonces de un todo complejo relacional, sobre el cual podría, paradójicamente, sustentarse “tal malestar generalizado”³⁷⁶ de la Vida en la *Pachamama-Gaia* y con ésta, de la misma especie humana.

7.5.3. Informática e internet y la comunicabilidad contemporánea en las culturas de la globalización

³⁷⁶ Nada tiene que ver con “El malestar de la Cultura” de Freud.

Tan complejo proceso, en especial los avances científicos y tecnológicos, ha generado una innovación de la comunicación en la época de la globalización, lo cual ha creado un fenómeno jamás antes vivido por la especie humana, en la cultura especialmente capitalista, que ha incidido de diversas formas en regímenes políticos macro o micro contemporáneos, en experiencias socio-comunitarias y en las tradiciones ancestrales de pueblos originarios. Igualmente en las culturas ancestrales tradicionales que han explorado procesos alternativos.

Tales cosmovisiones de mundo, expresadas en representaciones visuales y/o auditivas, tales como palabras, enunciados, marcas, términos de otra lengua o idioma, dichos y demás, devienen en formas y configuraciones simbólicas con códigos éticos y estéticos determinados, los cuales pueden llegar a establecer distintivos de identificación o también pueden llegar a ser señales de identidad, según la dinámica inter e intracultural en que se exprese el fenómeno mismo y así se convierten en medios comunicativos, en formas de lenguaje que pueden desencadenar referentes socializadores y de aprendizaje y, en lo que nos interesa, transferencias interculturales y más específicamente interétnicas.

Es un fenómeno que se expresa en una *megacomunicabilidad*, a través de medios tecnológicos y nuevas formas creadas y recreadas visual y auditivamente, con resultados de gran impacto para la vida humana que pasan desapercibidos para nuestra conciencia cotidiana; tal es el caso de la informática en general y sus especialidades e innovaciones del internet y la telefonía inalámbrica. Algo observable, es el desenclave desde lo geográfico y las naciones, en la comunicación, al punto que una proporción cercana al 30% de los humanos, han accedido a estas nuevas tecnologías en expansión creciente con acceso a internet³⁷⁷; el impacto cultural ha afectado progresivamente, la cotidianidad, provocando modificaciones en el sentir, en la afectividad humana y su entorno, en nuevas condiciones de ritmo, proximidad y tiempo real, con lo que se diluyen los días y las noches

³⁷⁷ "Un estudio publicado por la UIT reseñó que el desarrollo de los servicios de banda ancha ha contribuido para que más personas en el mundo puedan tener acceso a internet. A inicios de 2012 había dos mil 300 millones de internautas conectados, lo que representa la tercera parte del mundo". (Telesur, 2012)

y los horarios, y aún en ciertas geografías, determinan acciones a realizar de día y otras de noche y se reconfiguran en un *continuum* entre espacio y tiempo, en nuevos territorios y apropiaciones de territorialidades ciberespaciales.

Los mismos artefactos comunicativos son símbolos de “distinción”; marcas y diseños, capacidades y potencialidades comunicativas, que se convierten en modelos de imitación, que resultan atractivos, dan estatus y respeto, o se hacen inalcanzables para muchos pero deseados. Así, la tecnología deviene en fetiche por el plus valor, según el contexto, y para alguien o algunos como atractivo y de referencia valorativa por lo que significa. En el mundo campesino y rural, pero también indígena, el reloj en los hombres, según marca y diseño, especialmente que fuera “dorado”, significaba prestancia y daba orgullo al portador. Curiosamente con los celulares, que disponen de la función de registrar el tiempo, el reloj sigue manteniendo en algunos ámbitos tal valor. En los taitas esto se alcanza a observar. En la dinámica interétnica resulta de mucho interés, ver cómo los mismos taitas y chamanes, buscan y adoptan tales artefactos comunicativos como símbolo de prestigio.

A tales objetos de prestigio y funcionalidad que ofrece el poder de su capacidad comunicativa, también acceden individuos que representan expresiones contraculturales, por no ser aceptados social y convencionalmente, por ser diferentes, por tener significaciones contrarias a lo establecido; son quienes al final transmiten un mensaje en su entorno que puede resultar incómodo al orden, mas no obstante como mensaje, su significante es comunicado por las redes y lo que se ofrece, casos los rituales de EMYA en el ciberespacio, se convierte en objeto deseado que, en cuanto tal, adquiere la capacidad de imitarse o mimetizarse, según lo permitan las aptitudes creativas y las condiciones materiales.

A partir de lo expuesto, se puede afirmar, hipotéticamente, que estas nuevas condiciones de la vida humana en las sociedades del Internet, *virtuales pero reales*, entendidas como

procesos de socialización³⁷⁸, es decir de aprendizaje de la cultura del Internet, han incidido en la sensibilidad, en las formas de sentir, en los deseos, en criterios y pautas éticas y estéticas, en procedimientos de conocimiento, en valores y creencias, hábitos y prácticas, en la percepción de las cercanías y las lejanías, en gustos y sabores, en formas de contactarse y relacionarse en las acciones sociales que plasman y reconfiguran identidades individuales y colectivas diversas, pero también confusas en relación con las etnicidades. En sentido análogo, se perciben nuevos tipos de conflictos y formas de asumirlos, guerras, violencias y agresividades, que han ido corriendo los límites jurídicos en el ciberespacio, para y por lo cual, se plantea y desarrollan formas de anclarlos en primera instancia y aparentemente en soberanías jurisdicciones nacionales, que al final y realmente, terminan siendo sometidas a instancias jurídicas internacionales controladas por centros de poder económico, político y militar de complejos transnacionales.

7.5.4. ¿Identidades y nuevas interacciones sociales? ¿Entre la modernidad y las sociedades neo-coloniales?

Algo que podría generar ciertas especificidades, tendría que ver con lo *intangible* de las identidades que se dan en el marco de interrelaciones interétnicas, en los contextos sub-nacionales, pero que también, por la movilidad internáutica en el ciberespacio y la laboral en los mercados nacionales e internacionales, estas nuevas formas y mecanismos, también dispositivos de socialización, las trascienden. Se han venido creando vivencias humanas antes invisibles, que hoy se hacen distinguibles en *la re-construcción de cuerpos humanos*, en la forma como miméticamente se exploran e intercambian, es decir donde lo que representa lo étnico, el sexo-género, o las culturas del trabajo expresadas también en estilos laborales o las prácticas espirituales y religiosas, las mágicas, todo se intercambia comunicativamente en formas miméticas entre cuerpos, mediante procesos y técnicas para “perforar” o “marcar” con dibujos, obras artísticas, nombres, imágenes, pendientes,

³⁷⁸ Este concepto se adecúa al contexto de la población internauta y de los llamados “nativos digitales”, es decir, las personas que comenzaron a educarse desde niños con el computador, el internet y el celular y hoy son adultos jóvenes.

anillos, piercing, huesos, piedras y demás que se tatúan en la piel o se portan en alguna parte del cuerpo o se representan en el diseño y en la postura de vestuarios o en distintos espacios públicos y privados, con formas significadas que simbolizan vínculos profundos con los otros seres animales, mamíferos, aves, peces, batracios o vegetales de miles de géneros y familias, insectos o los elementales básicos como el aire, el agua, el fuego y la tierra, todo lo cual con lo que los *homo sapiens* generan nichos ecológicos.

Así, tales contenidos representados y mimetizados se proyectan como obras creadas y re-creadas que trascienden y se plasman en expresiones bioestéticas y bioéticas, a través del arte, en la plástica, la música, la fotografía, el cine, la danza, la arquitectura, el teatro. Aquí se incluyen las nuevas estéticas corporales que han permitido los avances de la medicina, desde el *hombre-fierro* (RODRIGUEZ, 2012) que emerge drogado de los gimnasios, pasando por reconfiguraciones del diseño del cuerpo y partes del mismo para modelarlo, tallarlo o “repararlo” en el tiempo, para “ganar”, en la apariencia, años.

Desde enfoques contemporáneos de las ciencias sociales y especialmente desde la mirada eurocéntrica de la *modernidad*, algunos autores han señalado que desde esta perspectiva “clásica”, se estaría dando pie a un tipo de interrelaciones en las sociedades europeas que se caracterizarían por su fluidez, “líquidas” (BAUMAN, 2003) denomina este autor o “sólidamente desvanecidas en el aire” (BERMAN, 1989), este otro. Como ya lo hemos referido, desde nuestra postura epistémica a la cual nos adscribimos, la modernidad es una creación colonial (QUIJANO, 2014) que emerge con el histórico periodo del Renacimiento en el siglo XV, periodo imperial europeo del reparto del mundo que generó genocidios étnicos nativos y ancestrales, físicos y culturales en todos los continentes. Algo que está en la memoria y no se puede olvidar en la re-significación de identidades y construcciones étnicas -qué pasó y cómo pasó-.

Así, la modernidad europea y las mismas revoluciones que se trasladaron a América, las diferentes obras intelectuales, artísticas y científicas revolucionarias, fueron y son construcciones burguesas y propias del pensamiento “civilizador” para Europa, lo cual devino en obstáculos históricos y estructurales, comenzando por los modelos de estados nacionales, que impidieron la construcción de una forma de conocer e interpretar el mundo y las realidades sociales e históricas de manera autónoma, casi siempre que calcando modelos y teorías. Como respuesta a esto, aparece desde la segunda mitad del siglo XX, la tendencia teórica y epistémica del *postcolonialismo* o *decolonialidad*, en la que de manera específica, el enfoque de las identidades y relaciones interétnicas contribuye a la discusión y construcción de modelos y cosmovisiones, que tendrían como soporte las raíces culturales de los pueblos ancestrales de América y sus lazos comunes con otras visiones de mundo que son coincidentes con los “bárbaros”, como lo ha definido el eurocentrismo desde Grecia, en África, medio Oriente, Oriente, la India e incluso Australia y al interior de naciones europeas.

El arraigo en este tipo de cosmovisiones, abre el horizonte para la necesaria Unidad Sagrada de la Red Vital como Pachamama-Gaia -haciendo parte del sistema solar y la vía láctea-, lo que exige ahora su desarrollo como *logos* en campos científicos interdisciplinarias como la ecología y la bioética, la astrofísica, la química, la biología, la botánica, la geología y los avances en las ciencias sociales de la psicología cultural y la etnopsicología y en general las etnociencias, todo lo cual incorporaría con respeto y objetividad el saber inherente a tales cosmovisiones, para comparar y establecer diálogos con las sabidurías ancestrales sin exclusiones.

7.5.5. En la búsqueda del Vivir mejor o Buen Vivir. Algunas pautas y enseñanzas de rituales de la EMYA en Pachamama-Gaia

Uno de estos ejes de coincidencias postcolonialistas de culturas ancestrales y raizales, tiene que ver con el cambio de pautas y formas de vivir, lo cual en parte ha sido resignificado desde los mundos indígenas andinos quechua - aimaras, como el Sumak Kawsai

o el “buen vivir” y las corrientes neo-chamanísticas de *Nueva Era* y que en el contexto específico urbano-rural de los EMYA en Manizales-Caldas, denominamos “vivir mejor”; se trata de una búsqueda acerca de cómo encontrar caminos vivenciales y de existencia, a partir de experiencias dinamizadas en procesos de socialización cognitivas, de cómo vivir feliz, entendido como el aprender a vivir en calma para confrontar y enfrentar las dificultades, las angustias emergentes, los dolores y las tristezas, para transformarlas cognitivamente en sabiduría, justamente para “vivir mejor” .

Una de estas prácticas cognitivas vivenciales, es aquella que permite encontrar desde el sí-mismo, las acciones y el quehacer en el momento preciso, para construir hábitos que permitan crear y/o recuperar tiempos para la espiritualidad, tiempos para disfrutar de *ebriedades sobrias* para hallar los caminos saludables de existencia y de esta manera conformar cosmovisiones diversas, no una sola respecto a la vida, sino recuperando lo mítico en lo místico, como una senda de enseñanzas y sabiduría, que el *logos* dominante y las religiones monoteístas se han propuesto exterminar, a través de metafísicas abstractas en el campo del pensamiento acerca del *ontos*.

El sentir se balancea entre lo bueno y lo malo, lo bonito y lo feo, lo placentero y lo desagradable, el consumismo adictivo y obsesivo, engañoso y “fetichizado”, que la sociedad de mercado ha impuesto mediante el sistema capitalista. De una u otra forma, este vaivén emocional deviene en una nueva estrategia de colonialidad, sutil y tecnologizada, cual paradigma “sagrado”, a través de las nuevas formas de contratación y ritmos laborales, de creación de escenarios de guerra y violencia, que legitiman los mecanismos de fuerza y terror estatales, así como las fuerzas militares internacionales que intervienen oculta o manifiestamente, según los procesos y condiciones geopolíticas de dominación, control o intervención, para preservar, bajo tales supuestos, la seguridad ciudadana, garantizar los derechos territoriales y apoyar ciertos grupos de poder, proclives a los modelos hegemónicos. Todo lo anterior es mediáticamente exhibido e informado, con lo cual se impiden cada día a una cada vez mayor cantidad de individuos, disponer de

un tiempo *real* para sí y para la comprensión y conciencia del entorno vital, lo cual deviene en fenómenos sociales que se manifiestan en una pandemia de trastornos y enfermedades, especialmente concernientes con la salud.

En los rituales de la EMYA, en tanto dispositivo interétnico, los individuos después de participar y haber activado experiencias cognitivas significativas, mediante las mímisis culturales que pudieron haber sido fluidas o “atrancadas” –algo que en su momento puede llegar a ser necesario para que la persona pueda tramitar el EMC-CH, al anclarse en *algún momento* en la existencia humana, no necesariamente internalizada mediante procesos reflexivos, sino que ha sido “instalada” bioculturalmente-, tales estados cognitivos pueden comenzar a actuar como referente de identificación, como mensaje comunicativo y de trascendencia que le trasmite o le transmitirá *algo* a la persona; en algunos casos, si estos son reforzados como identidades en contextos culturales específicos, entonces las representaciones, símbolos y significados de lo material, le darán espacio a su instalación corporal, pero que trasciende la piel y lo aparente. En efecto, pueden quedar plasmadas como formas corpóreas o imaginadas de lo humano y lo no-humano, pero siempre de creación humana.

Se trata, por tanto, de formas interpretadas y creadas de sonidos o imágenes plásticas, reales o virtuales, que también son otro tipo de realidades que tienen y adquieren fuerza y poder de atracción por el impulso del *deseo mimético* (GIRARD, 2006). Así, tales símbolos y objetos, al ser “encarnados” en una existencia, devienen como expresiones de identidad o formas de identificación.

En este orden de ideas, el “dispositivo interétnico” del ritual, tal y como se lo ha venido sustentando desde el capítulo IV, posibilita experiencias socializadoras, es decir, de aprendizajes culturales mediados por imitaciones y mímisis. Estas experiencias tienen su origen en el carácter social del acto ritualístico, y así inciden en la modificación de pautas y re-significación de identidades individuales y colectivas, específicamente por las cosmovisiones que se van configurando a través de los mitos y el mismo rito de EMYA,

que ha trascendido y se ha “movido” territorial y culturalmente, desde sus lugares de origen a los centros urbano-rurales, como es el caso de Manizales, Caldas y Eje Cafetero.

Lo que se ha evidenciado en la investigación, es que en este proceso los participantes urbano-rurales, en especial los habituados y neo-chamanes, a partir de prácticas e intercambios y re-significaciones en rituales de la EMYA, han modificado en algún grado, sus pautas ecológicas y cosmovisiones del mundo, lo que al final ha terminado incidiendo en *un Vivir Mejor*. Estos procesos estarían dando origen a figuraciones y formas de identificaciones e identidades que podrían definirse como *inter-etno-génesis-cultural diversas y sincréticas* con pueblos indígenas yageceros, lo cual, de alguna manera, habría propiciado (es un supuesto no investigado en este trabajo), reconfiguraciones de lo indígena en sus rituales vernáculos y así en un movimiento análogo, en cambios de sus tradiciones y costumbres por nuevas pautas que les llegan por la interacción interétnica, lo que también podría llevar a revisión sus propias cosmovisiones, a partir de observar la forma que tenían antes *de un contacto íntimo interétnico con los mundos urbano-rurales de ciudades y campos, a través de los rituales de EMYA*.

Apreciemos el siguiente relato, compartido por una mujer en trabajo de campo, el cual describe la forma como se acercan a los rituales EMYA:

JP: ¿Caro y qué opinión tiene del yagé hoy en día?

CM: Yo opino que es algo que uno **debe tomar con muchísima consciencia, que debe ser algo muy concertado con su espíritu**, con su vibración interna en el momento, y que no debe buscarse. Yo **creo que si llega es porque así deben ser las cosas**. Pienso que **es una experiencia muy íntima que solo se comparte en el momento y que es para sanar, para curar**, y que tiene muchas formas de presentarse que no son tan explícitas y que pueden ser percibidas de varias maneras.

JP: ¿Caro y, usted qué piensa ahora de las plantas medicinales, le interesan?

CM: Siiiiii...claro, me interesan porque es saber que el hombre quiso **solucionar todo lo que tenemos con lógicas**, cuando la misma naturaleza nos dio la posibilidad de estar bien, de estar vitales, de ser unos seres integrales. ¿Si pilla? Es como que uno desconectarse de lo material y volver a ser parte de la naturaleza, y sabiendo que ella misma es la que nos proporciona y nos **hace ser lo que en verdad somos**.

JP: ¿Y piensa en volver a tomar yagé?

CM: Pues sí.... (Risas) si se presenta, de una, una chimba.

JP: Pero ya, ¿en qué lugar y qué circunstancias lo haría?

CM: A mí siempre me ha gustado la montaña, entonces en un espacio natural, **nada que contamine, ni la vista, ni ningún sentido, uno concentrado en lo que está.**

JP: Caro y ¿qué inquietudes le quedaron después y ahora cuáles tiene?

CM: (risas)... mmm....pienso que. No más bien mi inquietud es esta, ¿qué pasaría donde uno hiciera esto (el EMYA) despejado de todo lo que se vive en lo cotidiano, de la vida material, del estrés de la ciudad, y que lo hiciera en un plano donde la vida cotidiana fuera más natural? Sería una reacción como que muy distinta. Y también que, no sé qué tanto influyó en mi viaje, el no haber llevado a cabalidad algunos consejos que dan las personas para la toma, todo lo que lo antecede, la dieta y esas cosas; mira que no tuvimos una depuración en el cuerpo de manera consciente, aunque en nuestro mismo estilo de vida ya hay una dieta y está muy alineado con ese alejarse de las cosas, de lo material. ¿Entonces si ves? Precisamente el solo hecho de buscar una montaña, un lugar de esos para vivir quiere decir, que queremos habitar de una forma diferente, también el dejar de beber alcohol, de dejar de fumar como loco, de comer cualquier cosa, si ves?³⁷⁹ (Resaltados en negrilla del autor)

Este interesante relato muestra, en términos concretos, cómo actúa el dispositivo de la EMYA, e indica bien sobre las pautas que se recomiendan para su consumo. De manera especial, se destaca cómo el *vivir mejor* estaría también asociado a un nivel mayor de conciencia, como seres humanos vinculados a la naturaleza y cómo es necesario, sencillamente seguir sus enseñanzas y cambiar ciertas pautas que, en el cotidiano de la sociedad occidental de mercado, afectan la salud.

Este otro relato de una entrevista complementa lo que se ha venido presentando:

AB. ¿Cómo se sintió física, psicológica y emocionalmente al otro día?

M. Me sentí como liviana, **como si me hubieran quitado un peso de encima, me sentí limpia**, pues como renovada, más tranquila, feliz, en armonía con la pachamama.

AB. ¿Durante los días posteriores?

M. Como siempre quedo luego de cada toma, ya he tomado por ahí unas quince veces, y la **sensación de mi cuerpo es de tranquilidad, de completa conexión con los elementos naturales.**

³⁷⁹ Entrevista JP. Trabajo de Campo. Mujer, Tecnóloga Educación Preescolar y estudiante Artes Escénicas, 29 años. Manizales, Junio 8 de 2013.

AB Después de que tomó yagé, ¿cómo se sintió emocional, psicológica y/o espiritualmente?

M. Tranquila y feliz, **una conciencia más humana de lo que es realmente nuestra madre naturaleza, por la vida, por mi mundo, por el río, la montaña, la piedra³⁸⁰, todo³⁸¹.**

Destaco igual que en la anterior, la conexión de conciencia con Pachamama-Gaia (“nuestra madre naturaleza”) y su experiencia de tranquilidad que le brinda el ritual de la EMYA.

Las identidades en el mundo occidental capitalista, se han construido desde una perspectiva egoica e individualista, algo que está “tatuado como una impronta” - legitimada y legalizada jurídicamente además-, en la representación del individuo-ciudadano responsable de sus actos en sociedad. Se ha reconocido en este tipo de sociedades, en regímenes liberales, que el individuo-ciudadano tiene una intimidad “sagrada”, un *yo íntimo moral*, expresado en su libertad de pensar, en su integridad como ser humano, para sentir y disfrutar de sus facultades y su propio cuerpo; este tipo de formación se ha dado en el sistema educativo y ha trascendido a otros escenarios, lo que evidencia hoy un vacío, un desconocimiento y una negación cultural y humana, a la otra cara distinta a la del placer y la vida, como es la relacionada con el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

En el sistema educativo dominante no se ha construido una bioética de solidaridades para aceptar y respetar lo diverso, lo distinto, lo otro; tampoco se ha confrontado ese *yo íntimo moral* con la otra cara, de forma que no ha habido un espacio social de entrenamiento para atender el sufrir del cuerpo, para soportarlo y padecerlo; esto sucede en la misma medida en que el deseo mimético, como mecanismo dominante, tiende a privilegiar el goce hedonístico, la soberbia y la intolerancia, es decir un sentir pleno de disfrute de lo egoico, que actúa y está legitimado socialmente en relación al consumismo, que funciona también como un dispositivo comunicativo, pero también de exclusión, cuando tal

³⁸⁰ Resaltados en negrilla del autor.

³⁸¹ Entrevista AB. Trabajo de Campo. Mujer, Comerciante viajera, 28 años. Pereira, Marzo 15 de 2013.

consumismo resulta con alguna connotación moralista de viciosa, como sucede con determinadas sustancias o u obsesiones determinadas, sin que esta actuación, cuando se trate entre ciudadanos adultos, haya implicado ningún tipo de agresividad o violencia.

Sabemos también que el goce y el placer hacen parte de las estructuras orgánicas de la funcionalidad biológica de la adaptación y preservación de la especie, en lo relativo al sexo, la comida, la defensa, la protección, para lo cual las conductas de agresividad son fundamentales. Toda expresión emocional tiende a ser controlada al máximo, en el mundo humano en occidente, razón por la cual existe como referente obligado la estructuración de normas y de creencias, de prácticas que dan significado y definen pautas de convivencia y sociabilidad, pero también de exclusión y marginalidad, algo que está definido y obligatoriamente a ser aprendido, en los procesos de socialización. De esto se desprende la referencia obligada a la relación biología y cultura para el estudio de la conducta humana.

Hay conductas e individuos más proclives y con mayor fuerza y potencia, y viceversa, menos proclives y de menor fuerza, pero el entorno y el propio proceso de adaptación del individuo, en términos sociales y ecológicos, le imprime su particularidad en la diversidad propia de la naturaleza, que se proyecta de manera diferente según los contextos históricos sociales y culturales, relativamente determinados por factores biogenéticos y condiciones ambientales naturales y socioculturales, en tanto cada biografía recibe en mayor o menor medida, refuerzos culturales de legitimación y expansión en tales conductas.

Los procesos biográficos que se “encarnan” en las individualidades y dan forma a la personalidad, permanentemente se están elaborando y reelaborando, figurando y configurando en las interacciones cotidianas que se generan en la acción y las prácticas sociales, teniendo como referencia y valoración de aceptación o rechazo, los códigos de significación religiosa que estén establecidos en las tradiciones y costumbres o aquellos

que irrumpen como nuevos, innovadores con respecto a un modelo, generalmente externo u original, exótico, que tiende a ser aceptado por la dinámica y los contextos en que emerge, como las modas e innovaciones de expresión estética, de poder económico o religioso. En este sentido, el siguiente relato es una interpretación profundamente pachamámica e ilustrativa sobre la sanación y su vínculo con este tipo de espiritualidad:

*Ahora la sanación yo no la entiendo o no la entendía como sí la entienden los taitas. Ahora le explico. En ese sentido. Yo la entendía como para armonizar mi vida interior, consciente con inconsciente. **Ahora la sanación yo la entiendo más integral. En ese sentido no es una terapia de tipo occidental. Sino es como uno encontrar su puesto en el universo.** Pero encontrar su puesto en el universo, no es darle sentido racional a mi vida (...) Como sería una terapia tradicional. Que le dicen a uno el terapeuta o el siquiatra bueno vamos a reencontrarle sentido a su vida, a dar sentido a su vida. A un proyecto de vida o cosas de esas. ¿No? (...) **Y ahora estoy entendiendo encontrar el puesto en el universo es como uno lograr que su cuerpo, en el cual se representa toda su individualidad.** Su ser completo. Porque el cuerpo es más que la manifestación hacia afuera, estética, de todo lo que es uno (...) **pero en el cuerpo está todo.** Entonces es el cuerpo con todo lo que es. Y de todo lo que Ud. quiera llamar si lo quiere llamar alma o lo que quiera, ese cuerpo, encuentre la sintonía con el universo (...) Yo finalmente soy una colita de energía por aquí perdida (...) Pero resulta que en esa composición aleatoria de información genética, de formación atómica, de todas esas cosas, pues por las explosiones moleculares, por las composiciones genéticas puede haber desajustes internos, ¿no? Esos desajustes internos pueden encontrar, puesto si encuentran los campos requeridos. Y yo creo que volviendo (...) pues todo esto es una especulación, es puramente para intentar explicarlo con palabras porque no tiene explicación, pero como aquí toca con palabras, (se ríe), entonces es por decir el puesto en el universo, es encontrarlo ¿Cómo? (...) donde algunas energías del tipo que Ud. las quiera llamar, se sintonizan con otras y empiezan a armonizarse. Para mí eso es encontrar el puesto en el universo. Y para volver al yagé, el yagé abre esa sensibilidad para uno encontrar momentos o lugares o situaciones, o relaciones, son relaciones más bien, en donde uno encuentra (...) el campo energético. ¿No funciona cierto? Entonces tiene que limar cosas. ¿Cierto? O que los encuentre y ellos se van acoplando. Y haya piedras que cargan energías, tiene su sentido, que haya árboles que lo armonizan a uno tiene su sentido. Es decir la terapia no es solo, psicológica, como la entendía antes. ¿No? Es toda una situación psicológica ¿no? No. ¡Es total! Es todo un cuerpo que es psicología, que es energía atómica, que es información genética, que es buscar su lugar (...)³⁸².*

³⁸² Entrevista. JRV. Hombre. Casado. Profesor Universitario. 56 años. Manizales. Marzo 23 de 2004.

Este relato describe qué tipo de creación y experiencia cognitiva espiritual se va conformando y estructurando en un habituado yagecero, para lograr percibir y comprender la interacción en sintonía entre el ser vivo y humano con la Naturaleza. Es claro que las palabras quedan cortas, no obstante es notable el esfuerzo por traducir a la palabra lo que considera ha llegado a conocer y sentir en el EMC-CH, en tal dimensión espiritual.

La carencia cultural dominante en Occidente de estructuras sociales, para aprender cómo confrontar y superar lo doloroso y el padecimiento y, a veces, casi simultáneamente, como una natural reacción humana, lo alegre y placentero. Todo hace parte de la misma vida indivisible, sensible, observable y necesaria de la Naturaleza, en la que el individuo es indagado desde el sí-mismo y en su relación con la totalidad de la Vida, con la multitud y diversidad de seres que permiten su existencia. Frente a esta diversidad de la vida y la naturaleza, el camino dominante en Occidente, fue construir patrones moralistas mediante mecanismos impuestos por las instituciones religiosas autoritarias, tales como las iglesias cristianas católicas, ortodoxa y protestante.

Para explorar cómo se aprecia esta etnomedicina en el medio social urbano contemporáneo, se le preguntó a un joven universitario y principiante asistente a un ritual de EMYA, acerca de cómo la percibía y cómo la valoraba en el contexto urbano de Manizales, a lo cual respondió:

LH. ¿Considera Ud. que esta medicina tradicional podría ser utilizada en el medio social actual para mejorar la calidad de vida? ¿Por qué?

*CB: Sí, considero que hacer uso responsable de cosas como la medicina tradicional, es importante para las sociedades en tanto **a recuperar el conocimiento ancestral, crear lazos comunales, fortalecer relaciones con lo propio y porque además, los efectos de muchas de las medicinas tradicionales son mucho menos nocivos en la salud y el estado de ánimo de las personas***³⁸³.

³⁸³ Entrevista. LHA. Trabajo de Campo. Hombre. 22 años. Estudiante universitario. Sociología. Marzo 31 de 2013.

7.5.6 Religiones y religiosidades en las confluencias y conflictos de contacto interétnico

Resulta también sugerente, en este contexto, si bien en un plano diferente a la experiencia vivencial directa que se describió anteriormente, lo que se trasmite por la tradición de los taitas y su medicina, aunque en este caso se trata de una homilía oficiada por un sacerdote³⁸⁴, en el templo católico del municipio de Colón y en el marco de las tradicionales Fiestas del Perdón que celebran los indígenas en el Alto Putumayo, fiesta que inicia el año para ellos y coincide con la cuaresma católica. El Templo y misa para esta ocasión, estaba presidido y destacado por taitas y autoridades indígenas, especialmente Ingas, que tenían a cargo las ofrendas propias del ritual: luz, agua, vino, espigas de trigo de la abundancia.

Figura 22

Ceremonia Católica Fiesta del Perdón. Colon, Alto Putumayo. 2004



Sacerdote con autoridades indígenas. Trabajo de Campo. JRV. 2004

³⁸⁴ Trabajo de campo, Alto Putumayo. Febrero de 2004. Al sacerdote le conocimos y tuvimos oportunidad de intercambiar ideas cuando hacíamos campo, en casa del taita Martín Agreda en la Vereda Tamabioy, un día que íbamos a participar en una ceremonia de EMYA, cuando llegó con un grupo de jóvenes colaboradores de pastoral, algunos también indígenas, interesados en conocer y participar. Tuve la oportunidad de escuchar y apreciar sus ideas y planteamientos respetuosos y de su compromiso pastoral con las causas de reivindicaciones sociales de los indígenas. Me sorprendió positivamente que nos manifestara que él también había estado en ceremonias de EMYA con el taita, destacando el aspecto positivo de esta etnomedicina.

Figura 23

Ceremonia Católica Fiesta del Perdón. Colon, Alto Putumayo. 2004



Nota: Los indígenas escuchando al sacerdote, en su homilía. Trabajo de Campo. JRV. 2004. Colon, Alto Putumayo. 2004

El templo estaba “lleno” con la presencia de delegaciones indígenas que llegaban de diferentes veredas integradas por ancianos, adultos, jóvenes y niños de ambos sexos, quienes habían llegado caminando en multitud y tocando melodías y ritmos del carnaval; habían venido en procesión y desfile desde las áreas rurales del Municipio y entrado al Templo. Llevaban para la ocasión sus trajes y demás ornamentos vistosos, ajuares chamánicos, coronas, trajes, plumas, sayos, tambores, armónicas, banderas. Al comenzar la celebración, el sacerdote con emoción hace una integración discursiva de lo interétnico que resulta ilustrativo de lo anteriormente mencionado. Homilía se encaja en las nuevas visiones pastorales³⁸⁵ católicas de lo indígena en este territorio, en las cuales se destaca la

³⁸⁵ En especial desde Juan XXIII, hoy santificado por el papa Francisco

valoración de lo indio y de sus enseñanzas al mundo occidental. Dijo el sacerdote en ese momento:

Como recordar a los taitas, a los que han antecedido el camino de los que hoy están. Cómo no recordar esa la cultura milenaria que ha habido enriqueciendo a las nuevas creaciones. Y yo quiero detenerme en dos puntos fundamentales: El primero. Nada es más importante hoy que el mundo "civilizado" pueda darnos una mirada objetiva a lo que ustedes nos están enseñando. Ustedes son solo un Grito de la Humanidad para decirle que el mundo de hoy se puede salvar de la guerra, cuando se pueda hacer práctica la enseñanza. Las guerras del mañana serán por agua sin lugar a dudas, pero ustedes nos están enseñando a nosotros que la Madre tierra tiene que conservarse, que la Madre tierra no la podemos intoxicar con los químicos que le echamos todos los días (...) que debemos todos sembrar esa huerta quizás el mejor estímulo de la naturaleza, como nos enseñaron los taitas. Que allí está la medicina de nuestros cuerpos, que allí esos taitas con tantísimos años, amaron a un dios con nombre de tierra: la vida misma. Como para nosotros hay que convertirse en un imperativo ético para saber que si queremos abrir cultura a nuestras civilizaciones tenemos que dar una mirada a la tierra, al agua, a la naturaleza.

Qué razón tan grande tienen nuestro taitas cuando mandan sus manos y van manoseando a la tierra, quieren descubrir la presencia amorosa de Dios (...) Qué tan grande es que nuestros taitas llevando y manoseando todos los días de la tierra, salen a abrir un surco de esperanza para sus hijos sabiendo que este dios les da el pan para sus hijos (...) Qué tan grande es cuando nosotros, ese sacramento bendito de la Tierra y qué tan grande es el sacramento de la medicina que ustedes por tantísimos años nos han enseñado. Ustedes los taitas tienen esa tarea maravillosa de transmitir a sus hijos con su lengua, tradiciones y cultura lo que han conseguido por tanto años y que lo han sabido cuidar con tanto tino, así ustedes tienen que hacerlo.

El segundo paso (...) enseñanza es la oportunidad que tiene el rito del perdón. Yo le quiero, pido al señor que (...) en un país que ha estado dividido por (...) conflictos por vía de la guerra, que Uds. nos (leguen) (...) el lenguaje. Ustedes a Colombia, a esta Colombia nuestra (...) entender la justicia social (...) hermanos con esta fe, Dios padre con la privación cuando uno se acerca (...) las futuras. El valle del Sibundoy su cultura, el conocimiento, los médicos tradicionales en su lengua (...) el Putumayo se viste (...) colorido (...) Cultura Sibundoy: el conocimiento, los médicos tradicionales, su lengua, su objetivo económico que nos hace entender que el Putumayo se viste del color. Paraíso lleno de cosas lindas (...) los taitas han entregado su vida por su lengua y su cultura (...) nueva expresión de su cultura (...) reivindicar ser indígena (...) respecto a los grupos étnicos de Colombia y a los taitas (...) en el vaso de chicha se expresa la grandeza del corazón (...) En su pueblo

encuentro vida y mucha vida, mantener lengua, costumbres y territorios (...)
*Sibundoy nos ha regalado esta cultura milenaria (...)*³⁸⁶. ()

Hay que destacar de su discurso la forma en que valora una tradición como *la fiesta del perdón*, pues considera incluso que debería ser imitada y enseñada al mundo católico y a Colombia en general. Resulta pertinente y actualizada su homilía, diez años después, en el marco de la negociación de paz con las FARC en Colombia³⁸⁷. También es notoria la referencia a la *madre Tierra*, a la *Pachamama-Gaia*, y la enseñanza y cuidado con ella, siguiendo a *los taitas mayores*, puesto que resulta pertinente en el orden de las ideas que se han venido desarrollando en torno a los cambios de pautas para un mejor vivir. Además, considerando que es un sacerdote que se inscribe en una tradición institucional y religiosa, es llamativo de su discurso “*ese sacramento bendito de la Tierra y que tan grande es el sacramento de la medicina que ustedes por tantísimos años nos han enseñado*”, teniendo en cuenta la persecución que hubo por parte de la iglesia contra este tipo de manifestaciones tradicionales indígenas. De igual forma, se evidencia un cambio de cosmovisión al entender el valor sagrado, tradicional y cultural de la chicha, cuando dice: “*en el vaso de chicha se expresa la grandeza del corazón (...)* En su pueblo encuentro *vida y mucha vida, mantener lengua, costumbres y territorios (...)*”

Este discurso es aún marginal en la tradición ortodoxa católica en Colombia y distante de la visión dominante en el mundo urbano-rural de otros contextos no indígenas, pero es una evidencia de la proyección interétnica de un pueblo yagecero en las estructuras doctrinarias católica que realizan su misión entre los indios.

Las religiones en general, pero especialmente las monoteístas, han tenido como misión, crear mecanismos de control de las emociones humanas, vinculados con la vida terrenal, la búsqueda del paraíso y la trascendencia de la salvación, sobre la base de la fe y la creencia en un Dios Único y Verdadero; para lo cual, según la doctrina, se establecieron los límites de la acción humana, clasificados entre pecados y virtudes, con base en

³⁸⁶ Trabajo de campo. JRV. Sacerdote católico, 45 años. Febrero 25 de 2004.

³⁸⁷ El proceso de paz con el grupo insurgente de las FARC, fue de actualidad en la fase final de escritura de la tesis 2013/2014.

principios y prácticas éticas establecidas, siguiendo el libro sagrado de la doctrina de cada religión. En el contexto colombiano y el entorno de Manizales/Caldas/Eje-Cafetero, la religión dominante, como también lo es en el Putumayo, es la católica. Pero cada día hacen mayor presencia iglesias neo-pentecostales y otras protestantes, si bien son relativamente recientes.

Los individuos y colectivos que asisten a rituales de la EMYA, son en general personas que hacen parte activa o pasiva de iglesias católicas y protestantes, pero también hay un gran número que hacen parte de otras filosofías y movimientos espirituales, como ya se ha expuesto y referenciado. Entre estas redes y grupos es muy común que hay un flujo constante de personas que entran y salen, algunas de las cuales por la necesidad concreta de recuperar la salud, en casos como los ya mencionados; por ejemplo, cuando han sido diagnosticados de una enfermedad incurable y llegan a la EMYA, casi que como última opción o, en ocasiones, buscando un milagro; también suele suceder que la causa de su arribo, sea la no creencia en la medicina alópata, motivados además por la confrontación que genera la lógica deshumanizante del sistema de salud.

No falta quienes se autodefinen como ateos, pero también ha crecido el número de individuos que podríamos denominar pachamamistas, lo cual no excluye a ninguna persona de otras creencias, en la medida que se caracterizan por ser abiertamente pro-diversos y respetuosos, tal y como es la enseñanza de la Pachamama-Gaia. Entre los que llegan y persisten en un camino, algunos encuentran una respuesta a su salud, empiezan a sentirse mejor y a encontrar un sentido a sus vidas, incluso un reencantamiento consigo mismo. Esto pudo haber sido impulsado por una experiencia cumbre o una emergencia espiritual.

El caso de un habituado yagecero de Manizales, hizo parte de nuestro diario de campo, luego de una entrevista al final de este proceso investigativo, e interesa por la forma en que describe vivencialmente, un cambio típico de pautas de vida:

Su primera experiencia en los años 80 cuando fue profesor en Pasto. Sin importancia. 30 años de experiencia. 2 Fase inicia camino 20 años de experiencia. Yagé en su vida le permitió cambiar su vida, en la forma de enfrentarla y situarse frente a la misma. Antes era muy academicista como profesor, pedagogo. Con el yagé todo ese contexto se transforma. Y lo que era importante resulta secundario y asume otra dimensión de la vida. (Nota: A mi juicio coincide última fase cuando se jubila y dispone de mayor tiempo). Descubre un mundo espiritual, no tangible con un nuevo sentido. Cambia su forma de experimentar la práctica religiosa que tuvo en la juventud. Ahora son prácticas perceptivas de tipo religioso. Dice que no es religiosidad en el sentido de lo religioso tradicional, pero sí es espiritual. No de Iglesias. Pero sí de trascendentalidad. Por la vivencia del yagé otra dimensión vivencial de los trascendental. Ahora vivencia presencias de fuerza internas. Percibe que existen potencias que antes no sentía. Lo trascendental se relaciona con la naturaleza, lo que antes, en otra forma de religiosidad, la católica, no se daba. Al vivir estas cosas, porque realmente es una vivencia, que le permitió recordar y sentir de nuevo, sus estados de niñez. El creció y su niñez fue sin tecnologías modernas: ni radio, ni TV etc. No había presencia de la información. Cuando entra la escuela y luego va al casco urbano y la ciudad, deja su relación de niño que tuvo con la Naturaleza. Con esta solo quedan los paseos, que desde luego se recuerdan. Son como una fuerza de vínculo lejano y distante pero que emerge con el paseo. La alegría de disfrutar del río, las plantas. Su vínculo infantil con el campo lo tenía perdido. El juego de niños también. La nueva espiritualidad es con esa dimensión infantil de integración con la naturaleza. Con el yagé vuelve a sentir. Se integra. No está dividido. Recupera la vivencia infantil. Con los años, percibe, aunque no lo puede documentar, que realmente las plantas han sido el medio de liberación humana, fueron el medio para que los humanos pudiéramos desplazarnos por territorios. Ella recibe la energía que nosotros necesitamos para esto, para que camináramos. Planta <->Sol<->Humanos. De alguna forma nos permiten la libertad, como vida animal. Es un legado Vital. Ahora percibe que en la materia como energía estaría ligada por una psiquis. Es esta su trascendentalidad espiritual. No es panteísta realmente. Es diferente. No sabe cómo expresarlo³⁸⁸.

Este habituado yagecero, cuando inicia su acercamiento a los rituales de la EMYA, lo hace como alternativa a un tratamiento de curación al alcoholismo, que había realizado con Alcohólicos Anónimos (AA) , logrando, hasta cierto punto, una transformación, pues hoy sin ser un abstemio total, ha logrado progresivamente “manejar” su estado como “enfermo”, para llevarlo a un campo relativamente autocontrolado, si bien, paulatinamente dejó de asistir hace cerca de 10 años a AA y a los rituales de la EMYA, en

³⁸⁸ Diario de campo JRV. Nota de entrevista. Hombre. 66 años. Filósofo. Pensionado. Marzo 08 de 2013.

los últimos dos años. Este mismo entrevistado, 10 años antes nos había relatado cómo pudo o no influenciar el ritual de la EMYA en su estructura religiosa y cómo apreciaba esta relación. Así fue su relato en aquella ocasión:

*A ver. Desde la perspectiva de la religiosidad no creo que haya variaciones notables, en el sentido de que yo he asumido digamos la práctica del yagé como una práctica de interiorización psicológica, de despertar emociones y avivar imaginarios, y aun cuando respeto las posiciones religiosas de algunos taitas, las que son muy marcadas, en algunos. Inclusive con bendición de yagé usando fórmulas cristiano católica, pues lo dejo para mí. No ha sido la parte principal ni me han condicionado nada (...) En lo que podría ser religión, pero no religión de vida interior. Naturalmente el yagé despierta imaginarios fuertes de y ya sabemos o yo ya sé que la expresión religiosa es el imaginario más significativo. Y más fuerte que se ha presentado en las sociedades y en este sentido, uno podría asociar que el imaginario es (...) se asimilan a situaciones religiosas. Pero para mi caso personal no han sido (...)*³⁸⁹

En términos culturales, tanto los yageceros habituados -incluso los iniciados- como los *taitas/curacas/chamanes/neo chamanes/líderes espirituales/curanderos* (RONDEROS, 2004, p.91-112), es decir quiénes de alguna manera están actuando en diversos espacios urbano-rurales, no son neutrales a las influencias ideológicas y ciertas prácticas y hábitos que incorporan a sus vidas, provenientes del mundo moderno y los medios masivos de comunicación que les brindan acceso a un creciente cúmulo de información relacionada con la transformación espiritual y humana. Esto puede interpretarse en parte como el reflejo de un fenómeno sociocultural significativo de carácter espiritual que insatisfecho ante las religiones tradicionales como la católica, busca, por decirlo de alguna forma, refugio en las más recientes corrientes filosóficas o movimientos espirituales como el New Age; en Colombia, por ejemplo, se encuentran en boga las iglesias evangélicas y neo-pentecostales.

Así, la religión católica tradicionalmente dominante, con el paso del tiempo ha visto disminuir su influencia en algunos sectores de la población, en especial, su capacidad de fortalecer el empoderamiento social de la Fe en su expresión ortodoxa, lo que en parte se

³⁸⁹ Entrevista. Hombre. Casado. Profesor Universitario. 56 años. Manizales. Marzo 23 de 2004.

evidencia en el creciente número de iglesias protestantes y evangélicas, como ya lo mencionábamos.

Como hemos visto, después de la invasión hispano católica, en lo que hoy se denomina Latinoamérica, las tradiciones de conocimiento ancestral, adquirieron el rango inquisitorial de “brujería”, re-significada en el siglo XX, como brujería popular, o también conocidas como artes esotéricas, las cuales tienen nexos con el fenómeno sociocultural de los neo-chamanismos; esto se da, de manera particular, en el contexto sociocultural de Manizales, de tradición predominantemente católica, la que paradójicamente incorpora y acepta por su “catolicidad” adaptativa a los contextos culturales y los procesos de modernización, de manera contradictoria y a veces en conflicto, estas dos corrientes culturales e influencias subculturales (RONDEROS y TERCERO, 2002).

Este contradictorio fenómeno, en cierta forma, se trata de un “inmanente obligado”, por llamarlo de alguna forma; pero en sí es producto de los vacíos espirituales que la religiosidad católica y sus liturgias, en estos tiempos de cambios culturales, de reconversiones religiosas y espirituales, con los cambios de vida en la ciudad a causa de los desarrollos tecnológicos que han modificado las formas y estilos de interacción en el tiempo y en el espacio, ha sacralizado lo anteriormente propio del mundo laico: la Razón, la Historia y el Mercado o sacro central (Moreno, 1995).

Ahora bien, como ya hemos expuesto a lo largo del trabajo, en la tradición chamanística de los rituales uno de sus ejes centrales es el chamán. En la dinámica contemporánea de la EMYA, en las áreas culturales observadas y objeto de esta investigación - Manizales/Caldas/Eje Cafetero-, existe una interconexión en cuatro variantes o configuraciones, de acuerdo a las características del chamán y los rituales, y teniendo como punto de referencia sus contextos culturales y micro-culturales en que se expresan y realizan.

Esto lo han logrado individuos que han tenido capacidad y un especial interés en profundizar en el conocimiento sobre la EMYA, cuando asisten a un ritual –vernáculos o urbano-rural- y en éste logran acceder a las realidades que se abren en los EMC, desencadenado en sus vidas *emergencias espirituales y/o experiencias activadoras de estructuras (EXACES)*. Hemos visto que en esta disposición inciden características personales y biográficas, en determinadas condiciones y circunstancias. Por ejemplo haber sido víctimas en cualquier momento del ciclo vital, de conflictos familiares y/o sociales, algún tipo de violencia, o haber padecido alguna enfermedad, en sí algo que ha dejado una marca psico-emocional en el individuo. De forma que, esta impronta los encamina hacia búsquedas espirituales de trascendencia, hasta que, de acuerdo a la calidad de las experiencias, la EMYA les abre el horizonte y es entonces cuando emergen los mimetismos culturales.

Ahora veamos, el ritual llega al mundo urbano-rural, con el propósito principal de propiciar una mejor salud y con la particularidad de haber incidido, durante las casi tres décadas de su presencia en Manizales, según lo documentamos, en cambios en los estilos de vida, algunos de los cuales se reflejan en la estética personal o en la apropiación de los espacios personales, incluso laborales. En relación con la salud, se constata algunas curaciones y sanaciones que pueden asociarse con el remedio, sin que estemos afirmando una relación de causalidad entre el remedio y la enfermedad y la curación. Lo interesante es que también las ideas y conceptos de salud y enfermedad, se ven modificados por una cosmovisión más integral y compleja, especialmente al incluir la dimensión espiritual, la cual ha sido forjada y preservada en los ancestrales mundos indígenas y llegan al mundo urbano-rural occidental.

En la estética personal, por mimesis e imitación, se evidencia en el adornamiento personal de hombres y mujeres que asistieron a rituales, las perforaciones en orejas, así como manillas tejidas con hilos de vistosos colores y collares de semillas, chaquiras, minerales especialmente cuarzos, al igual que piedras semipreciosas; pero también colmillos de

animales salvajes, especialmente tigres, felinos o monos, plumas de aves, especialmente de loros y guacamayas; en pocas palabras, ajueres y vestuarios alusivos a las diversas culturas indígenas.

Por otro lado, estos cambios en los estilos de vida, también se ven reflejados en la dieta y la alimentación; de modo particular, el vegetarianismo doméstico, que también ha incentivado a “montar” restaurantes vegetarianos que han comenzado a surgir y se han logrado mantener, al lograr cautivar una “clientela” estable y suficiente, tanto por las dietas como por los precios accesibles para quienes los frecuentan, motivados por lograr una buena salud. Estos lugares, en cierta forma, se convierten en espacios de encuentro, en los que se pueden compartir ideas filosóficas, éticas, estilos de vida y gustos artísticos.

También están relacionados con estos cambios de pautas de vida, el tipo de actividades del tiempo libre; tales como caminatas a lugares abiertos en las montañas cercanas; la búsqueda de lecturas de filosofía oriental y escuchar música espiritual *New Age*; el interés por aprender a tocar instrumentos musicales; la asistencia a rituales de meditación periódicos; la práctica del yoga como complemento a los rituales del yagé; círculos de la palabra, sanación del útero; en fin, toda una serie de actividades incorporadas a la vida cotidiana, que han incidido en lo personal, pero también en las interacciones familiares, sociales, laborales, y aún más importante, en aprendizajes que han abierto caminos hacia la exploración íntima y personal en la búsqueda hacia el desarrollo espiritual y de sanación

Al respecto, en el 2001 habíamos ya expresado lo que observábamos en esa época en Manizales:

Esto constituye una nueva realidad y un fenómeno social de interés cultural, en tanto expresan el fenómeno de los diversos y sincréticos imaginarios neochamánicos, entrecruzados por el consumo de bienes reales y simbólicos. La música, el vestido, los adornos, la ornamentación del cuerpo, los peinados, las marcas y tatuajes, así lo expresan. La revalorización de collares, anillos y cadenas o nuevos estilos de vida que buscan en el pasado o en dimensiones misteriosas, respuestas a sus inquietudes y emociones. (RONDEROS, 2001, p.1)

El contexto cultural en que nos ubicamos, es el de las medicinas indígenas tradicionales, que de por sí tiene, como lo hemos visto, sus propias pautas de comportamiento, así como su especificidad en el conocimiento. En las culturas tradicionales se mantienen y conservan formas particulares de la relación sacralizada entre la Pachamama, la Madre Tierra, y todos los seres que la habitan, incluido el ser humano. Esto se evidencia en las experiencias de aprendizaje que brinda el ritual de la EMYA. Es la medicina que sirve a *vivir mejor* o el *buen vivir*.

Respecto a la experiencia espiritual, comunicativa y de enseñanza que facilita la EMYA, uno de los entrevistados expresa su aprendizaje sobre la relación entre el EMC-CH y una dimensión de lo espiritual; él nos ofrece sus reflexiones, al preguntársele sobre su última participación en un ritual en Manizales:

Mejor en todos los aspectos. Yo he sido escéptico respecto a lo espiritual y religioso por mucho tiempo, pero en algunos momentos con el grupo, con la gente que compartía y con la misma bebida, con el taita, con todo el conjunto, una relación muy especial, de recuerdo y como siente de alguna manera, marca un sello en la vida de uno. Todo. Todo el conjunto y eso para bien en términos de apertura, de comunicación, facilita la comunicación en todos los niveles, porque yo qué es lo que hago, tomo buscando claridades, o sea que algunas las encuentro durante la toma; pero es como barajar, casi, es para juegos nuevos. Entonces cuando ya comienzo a tratar a la gente misma o a nueva gente, yo estoy descargado, y estoy limpio. Jovial, podría ser una palabra, pero además claro conmigo y con lo que quiero. Entonces si yo logro eso comunicativamente, o sea además, en este momento, no lo tengo tan consciente. Pero por tiempo yo decía que yo tomaba yagé por poder. Y el poder hoy podía decirlo de claridad. Sin que es que yo me considere, el tipo más claro. Pero estoy en ese proceso de aclararme a mí mismo para entender las cosas de otra manera, para que otras cosas distintas, de acceso a pesar de la rigidez de uno (...) Mucho mejores lo mismo la claridad de uno. La palabra liderazgo está muy desgastada y no me gusta usarla mucho. Sin embargo no ha (...) juntándose en el sentido de esa claridad. Y esa claridad implica posicionamiento, en el sentido de sentar posturas, sin radicalismo. Pero cuando se está claro, tú puedes afirmar y afirmativamente en estas cosas y cuando tú puedas afirmar no interrogado y no dudar, permite camino. Entonces por allí es que voy construyendo yo. Es ahí en parte que digo tomo por poder³⁹⁰.

³⁹⁰ Entrevista, JRV. Hombre. 33 años. Padre soltero. Estudiante de filosofía. Julio 12 de 2004.

El yagé, tal y como lo hemos expuesto, es una pócima que hoy se consume, hasta donde sabemos, en todos los continentes del planeta desde América del Norte al Sur, Europa y Asia, África y Australia y sus propiedades son reconocidas para “curar afecciones físicas y fisiológicas”, e incluso una curación mayor, que es la que denominan: sanar el estado emocional e integral para enfrentar y soportar cuando es del caso, lo incurable.

Sana el modo de existencia, al conjurar las enfermedades y los enemigos del saber y del conocimiento”. De acuerdo a mitos ancestrales witotos:

el yagé es cordón umbilical. Es el cordón que une el niño a la madre, en el vientre. Es el que le da la sustancia, de su alimento. Al nacer el niño, al cortársele el cordón, ya no saborea ese alimento, por un tiempo, y solo volverá a alimentarse de él cuando toma yagé. Así volverá a estar alimentado por la Madre-Universo porque el yagé es el cordón umbilical del universo (madre ancestro) que comunica todos los espacios del cosmos. (TORRES, 1995, p.30)³⁹¹.

Por esto ha sido denominada esta planta el “cordón del universo”. Es una forma de ver y acercarse, que podría estar emergiendo, entre ancestrales cosmovisiones de todos los continentes -aunque comienza también a establecer puentes con desarrollos de la astrofísica, la química, la biología, la botánica- y otras disciplinas sociales, con lo cual se estarían sentando las bases interdisciplinarias para un encuentro entre la ecología humana y la bioética.

³⁹¹ Este texto fue compartido por el antropólogo William Torres, en el Seminario sobre Chamanismos que orientó en el Taller Cultura y Droga, en la Universidad de Caldas, 2001.

CONCLUSIONES

El ritual de la EMYA es un dispositivo de socialización en dinámicas interétnicas

La primera conclusión parte de la formulación de la hipótesis inicial expuesta en el capítulo V y que se formuló de la siguiente manera:

Hasta qué punto el ritual de la etnomedicina indígena del yagé se configuró como un mecanismo de socialización interétnico -desde los años 80 en Manizales, Caldas, Eje Cafetero-, y una práctica sociocultural alternativa y diversa, propiciada por los Estados Modificados de Conciencia (EMC) con su potencial cognitivo y catalizador, en ciertos casos, de emergencias espirituales, todo lo cual pudo haber incidido en la re-significación de identidades sacralizadas chamanísticas y neo-chamanísticas de individuos y colectivos, expresadas en pautas de conductas cotidianas para la búsqueda de un mejor vivir.

La configuración como *mecanismo*, fue una apreciación objetual, *físico-mecánica* y no relacional, intercultural, fluida y de acción socializadora, como es lo propio de un dispositivo: un medio de comunicación. Como tal, propicia y facilita dinámicas interétnicas de lo indígena a lo urbano-rural, principalmente en la re-significación sacralizada de la Madre Tierra o Pachamama.

Así, el ritual no es un *mecanismo*, sino un *dispositivo de acción comunicativa sociocultural de conocimiento* que *propicia enseñanzas* en los individuos y el colectivo participante en el ritual, todo bajo un EMC-CH; este estado de conciencia amplía la percepción y permite *comprender místicamente*, la relación entre los seres vivos y sentirse parte de ellos con la Madre Tierra³⁹². Tales vivencias desde la etnopsicología y la psicología transpersonal, se caracterizan por ser experiencias espirituales, también llamadas, en sentido metafórico, “estados de gracia” y/o EXACES. En este caso, estados chamanísticos de curación con la EMYA, a los que acceden algunos de los asistentes al ritual y a través de los cuales pueden emerger re-significaciones mitológicas y simbólicas de tradiciones indígenas en el entorno urbano-rural. Al comprenderse estas re-significaciones, se proyectan y comparten sus

³⁹² En la neurociencia, entendiéndola también *la ciencia como una cultura*, la experiencia psíquica y psicológica de quien ingiere el remedio, puede ser explicada positivamente por efectos farmacocinéticos a partir de los principios activos, en especial por la molécula del DMT –principio activo del yagé- que ha sido llamada como “molécula espiritual”.

significados en prácticas socializadoras, las que, a su vez, terminan modificando pautas y conductas que se interiorizan como identidades propias de tales etnicidades; pero también tienen lugar actos miméticos en los que se transmutan las identidades con seres de cualquiera de los reinos -incluidos los humanos y los elementales, llamados por la ciencia materia inerte-, todo lo cual es vivido y experimentado con tal grado de realidad que, al final, lo que hace es reforzar tales pautas y conductas, en cuanto la identidad es asimilada.

La hipótesis resultó imprecisa en su formulación conceptual, pues la configuración del ritual planteado como “mecanismo” y no como “dispositivo” distorsionaba el fenómeno, o diríase también la realidad del objeto de investigación. Es decir, concluimos que lo expuesto en el desarrollo teórico interdisciplinario del episteme *cultura y droga* en el capítulo II, con base en los datos empíricos de campo y las formulaciones teóricas originales, era correcto y que al ritual corresponde llamarlo más bien *dispositivo* que *mecanismo* de comunicación, puesto que en él se expresan las relaciones interétnicas; este planteamiento se fundamenta en las interpretaciones e inferencias de los datos de campo y los referentes teóricos.

El EMC-CH culturalmente se puede interpretar como un estado de sobria ebriedad, “la borrachera” en el sentido que lo expresan en lenguaje coloquial los taitas (que nada tiene que ver con la *borrachera ética occidental*), por efecto de la comunión con el sagrado elemental, el cual permite “ver” o “mirar” y conectar con realidades y seres que se denominan “espíritus” del mundo de los muertos o “fuerzas” que enferman. Jocosamente circula la idea que es “dios en sustancia”.

Se trata, como acabamos de decir, de un estado de “ebriedad sobria”, en tanto la persona puede llegar en medio de un proceso que dependerá de complejos factores y en concreto, su vínculo y participación en el ritual, que le permitiría llegar a niveles de conciencia y percepción de *saber en qué está, con quien está, dónde está y como está* en su complejidad relacional y comunicativa; vivir y conocer estas experiencias profundas, bajo

el EMC-CH, sitúa al participante al “frente” y en su “interior”, en una acción comunicativa y vivencial, en un estado profundamente consciente como proceso de individuación e interacción social y vital con la Naturaleza.

Así reafirmamos antropológicamente, lo que subyace y mueve al ritual: la enfermedad y la muerte frente a la salud y la vida, como una realidad humana trascendental e intercultural, etnohistórica en las sociedades humanas, que es necesario ligar con la Madre Tierra, en tanto ésta, como Ser, también está enferma y requiere atención y cuidado. El estilo y modo de vida occidental la enferma. Si hay algo que sienten los indígenas y transmiten en el ritual, es su preocupación por el uso de fumigaciones aéreas, las que también han enfermado y matado plantaciones de yagé. Dicen también: si se enferma la selva no habrá medicinas para curar enfermos. Es un problema ambiental y ecológico muy profundo.

El EMC-CH permite ampliar inter-comunicativamente. Es el dispositivo del ritual de la EMYA, actuando en diversos planos de la experiencia, para así conectar con realidades culturales étnicas, vividas en la sensación, la imagen y el sentido, fluyendo en el ritual; de esta manera, cada individuo -colectivamente integrado en ese momento y espacio-, participa del “óvulo vital” en comunión con el taita/chamán o el neo-chamán/líder espiritual y la medicina. Unos y otros son curanderos. La EMYA es el taita mayor. El taita/chamán/neo-chamán es un mediador.

Es la fusión mimética que propicia interétnicamente reconfiguraciones, dadas las condiciones cognitivas para explotar una emergencia espiritual de trascendencia (EET) y/o una EXACES, que podría inducirle y darle la capacidad en su ser, para “despertar” y verse de otra manera a como antes lo hacía y aceptaba; en el EMC-CH emerge y se confrontan las contradicciones personales que habitan en las emociones y los deseos de cada persona. Ante esta vivencia dramática tiene la opción de tomar decisiones para su vida, que pueden llegar a sentirse saludables, curativas, es decir que le permiten soltarse de ataduras psico-emocionales de diferente origen o procedencia, y para lo cual la experiencia de la purga se convierte en el medio liberador para encontrar y sentir *los*

elementales sagrados que brinda la naturaleza en su ser. Estos elementales, con sus formas simbólicas y en cuanto mimetismos culturales de lo etno, han llegado con las tradiciones indígenas que los comparten con los individuos y colectivos de Manizales-Caldas, en el ritual de la EMYA, en la que se manifiestan a través de la pinta y la visión o simplemente, en el momento de autorreflexión, ese *diálogo de conciencias* para definir qué debe hacer, con quién y cómo hacerlo, *para vivir mejor*.

Se trata de un proceso intra e intercomunicativo de simbologías, mediadas por la mimesis intersubjetiva que emerge en el EMC-CH colectivo y de trascendencia, interconectados entre mundos indígenas y urbano-rurales. Así, el participante y aún más el yagecero habituado, pueden encontrar y asumir nuevas pautas que orienten los actos en la vida cotidiana. Todo esto es un flujo de comunicación entre *el sí-mismo diverso* y lo que esté en sus formas y diferencias, lo que proyecta e introyecta con el entorno y las biografías que le han acompañado en su trasegar vital. No es un trámite mecánico, es un estado comunicativo de interacción con la naturaleza que lo propicia *el dispositivo*. En estos estados se generan *cambios de identidades y marcadores interétnicos de re-significación ecológica y cosmogónica, en la relación naturaleza y ser humano, para un BUEN VIVIR*, como planteábamos en el segundo objetivo específico.

Taitas, chamanes, neo-chamanes y curanderos

La segunda conclusión parte de la hipótesis secundaria que se presentó así:

Estos rituales comenzaron a practicarse en el Eje Cafetero y Manizales por intermedio de chamanes del Putumayo, lo que al parecer propició dinámicas interétnicas entre algunas culturas indígenas yageceras del alto y bajo Putumayo con individuos y grupos urbano-rurales de Manizales, Caldas, reconfigurando así las diversas formas de identificación e identidad, las cuales podrían caracterizarse como neo-chamanísticas.

Esta conclusión tiene que ver con la precisión de los términos Taita, Chamán, Curaca, Curanderos y Neo-chamán. La definición de chamán fue descrita y definida con suficiencia en varios apartes de la Tesis. Lo que se evidenció en el trabajo de campo, es que es el término *chamán* ha ido ganando espacios sociolingüísticos, tanto en el mundo occidental

y urbano-rural de Manizales, Caldas -Eje Cafetero- como en los mundos indígenas de las culturas yageceras, para referirse a los individuos que dirigen y realizan rituales de la EMYA.

En cierta manera, el término resulta más “natural” en las comunidades y sociedades urbano-rurales, dado que la construcción de lenguajes e imaginarios, en estas sociedades, está más influenciada por la educación formal y el impacto de las ciencias, y de manera muy determinante, por la influencia y presencia cotidiana de los medios masivos de comunicación. La antropología fue la disciplina en Occidente que más influencia tuvo para difundir el término, así devino en un término popular, incluso cada día más aceptado y reconocido hoy por los mismos taitas. Un término ya poco usado en los escenarios sociales en que se hizo el trabajo, es el de *brujo*, tan sólo ocasionalmente y en una situación o conversación muy precisa.

En la antropología colombiana, Reichel-Dolmatoff había señalado que en Colombia no existían *chamanes*, basándose en el término lingüístico y original del léxico *chamán*, *xaman*, *xamã*, *chaman*, *sciamaño*, *shaman* o *schamane*. El término para occidente y la antropología, provenía de la lengua siberiana tungus, de la cual adoptó el término la obra de Mircea Eliade y lo generalizó progresivamente para el mundo académico y educativo. Reichel Dolmatoff (1986) propuso como término alternativo a chamán, uno de la cultura *tukana* o *desana* el de *payé*. Así que en vez de hablar de *chamanismos* convendría, inferimos que por intereses “nacionales”, usar “*payeísmos*”, término más cercano y amazónico que lejano y siberiano. Para ilustrar otros términos, en lenguas amazónicas entre los *Shuar* de Ecuador, se dice *iwishín* y entre los Camentsá de Colombia *tsembuá*.

Pero independientemente del léxico, el significado es lo que importa y corresponde a la persona que ha asumido la responsabilidad y el deber quizá de mayor responsabilidad en su comunidad; en tanto es quien está en capacidad de confrontar los miedos humanos más antiguos y presentes en todas las sociedades y en todas las épocas, lo cual define y

explica muchas de las interacciones y relaciones en otros planos, entre causa y efecto, como es la enfermedad y la muerte (AUGÉ, 2014).

El chamán es un *individuo especial*, por sus características personales o porque se ha ido destacando en sus acciones y han sido valoradas por la comunidad *como especiales*; esto se puede resumir en que es *un ser que conoce*, que sabe de todo aquello que es necesario para vivir y convivir, para enfrentar las enfermedades y tiene una capacidad en especial: comunicarse con los muertos, con los espíritus, con los seres que han hecho presencia en la vida y que luego han desaparecido, seres que no son solo humanos sino que están integrados y conviven con otros. Esto se hace explícito, a través de la acción propiamente chamanística del que sabe, del que tiene la capacidad y el don de orientar a su pueblo o comunidad para resolver casi que todo tipo de problemas y dificultades prácticas e incluso imaginadas y deseadas o no deseadas. Es también un dirigente político, en el más amplio sentido de tener la capacidad de gobernar, de saber dirigir las acciones individuales y colectivas a buen destino.

Con la llegada del ritual de la EMYA, quien tiene el conocimiento y llega del mundo indígena al mundo urbano-rural es el **taita**. Es una voz que en su origen refiere a una persona mayor y de consejo. Es un término genérico de las cuatro culturas yageceras con presencia en Manizales, que comienza a trasladarse en el ritual y que alude a la persona que tiene la capacidad de dirigir rituales, autorizado por su pueblo. Como en el ritual, hacen presencia individuos y habitantes de una diversidad de condición social, interesados en esta medicina y este conocimiento, quienes adoptan el término y así le llaman al sabedor: **taita**. Cuando establecen una mayor amistad y afectividad, es común que le digan -por una tradición de cariño en Manizales de emplear el diminutivo para expresar afecto-, *taitica*.

La designación de taita se da entre los indios, son quienes el hacen ese reconocimiento, pues son quienes tienen *esta autorización*. Esta ha sido recibida en una ritual especial, al cual asisten los taitas mayores, quienes con su fuerza espiritual los acreditan y les confieren el canto, la waira y los poderes para ejercer. En la *formalidad legal*, disponen de

un carnet que expide el Cabildo a través del Gobernador y las autoridades indígenas que les acredita como médicos indígenas de un pueblo u otro. Este Taita es al que se le reconoce como autoridad de conocimiento, por parte de los asistentes a los rituales *trans-urbano-rurales* de la EMYA en Manizales, Caldas -Eje Cafetero-.

La condición para que exista la expresión chamanística, como un tipo de realidad única y compartida, y consiguientemente neo-chamanística, es que exista un núcleo humano que la legitime y socialice. En este caso, se trata de un fenómeno sociocultural relativamente consolidado, al mantener vinculados por años a individuos de diversa condición social, sexo, profesión, nivel educativo; resalta una importante presencia de individuos con formación universitaria y profesional en los rituales, quienes encuentran espacios socio-comunicativos de fraternidad y sociabilidad. El conocimiento y la experiencia que es vital y no ordinaria, siempre diferente, hace que el taita/chamán/neo-chamán/curandero pueda reproducirse y re-significarse en cada ritual. Hemos llegado a la conclusión de denominar a estos sabedores indígenas que han traído el ritual de la EMYA y que caracterizamos como trans-urbano-rural con el término compuesto de *taita/chamán/curandero*.

De la asistencia a estos *rituales indígenas trans-urbano-rurales*, saldrían quienes le darán forma a los *neo-chamanismos urbano-rurales*. Desde el momento en que llegan los rituales al Eje Cafetero (RONDEROS, 2001) algunos nativos, manizaleños y caldenses que asistían a los rituales de la EMYA, entre estos unos pocos se aventuraron a explorar con curiosidad sobre la etnomedicina y viajaron al nicho ecológico de las plantas en el Putumayo Amazónico, para conocer taitas y aprender con ellos, iniciando procesos de aprendizaje por más de 20 años, prácticamente unas historias de vida. Algunos de ellos dieron inicio a colectivos y grupos que se han mantenido vigentes en torno a la etnomedicina y la práctica chamanística y de curación, con prácticas de ancestrales de origen andino y náhuatl con los temazcales y otras plantas visionarias como el wachuma, el peyote, la coca, el yopo y el tabaco.

Estos grupos complementan y se entrecruzan para crear un entorno socio-ambiental y neo-espiritual, poniendo en práctica otras enseñanzas de inspiración oriental como la diversidad de *yogas*, *hare krishnas*, la meditación y respiración zen, el budismo y la gnosis. Contactos esporádicos y episódicos han dado vínculos, a través de los usuarios, con esoterismos espiritistas, lectoras de cartas y oráculos, tabaco y especialistas en las artes adivinatorias. Algunas de estas personas conocen de los rituales de la EMYA y hay quienes han participado con fines curativos.

Paulatinamente se darían las condiciones para que algunos de estos neo-chamanes en potencia, se atrevieran a traer el yagé preparado y realizar ceremonias, y después en los últimos quince años se arriesgaran a traer semillas y sembrar las plantas en la región, cuidarlas y luego preparar el remedio para ofrecerlo en sus ceremonias. Y tímidamente comienzan a darse intercambios, incluso con neo-chamanes y taitas, con las plantas o con la preparación del remedio.

Es lo que hemos denominado un neo-chamanismo en la región que, a su vez, daría impulso para que algunas personas que habían conocido la medicina se animaran por sí mismas a explorar y viajar al Amazonas. Algunos de ellos persistirían y se convertirían en experimentados sabedores urbano-rurales, que se toparon en sus búsquedas personales con el Sagrado Remedio y con él, un medio para curarse en sus vidas y encontrar metafóricamente hablando, *su lugar en el universo*. Sabedores que aprendieron desde sembrar y cosechar las plantas, hasta cocinarlas y preparar el Remedio, así poco a poco se han ido organizando, hasta lograr un sitio propio solo para las ceremonias. Pero es de destacar, el haber estado preparándose con humildad y responsabilidad en este servicio por la salud de la humanidad y así formarse como guías y líderes espirituales, dispuestos a curar; además mantienen un respeto y valoración de reconocimiento por los taitas y su disposición de cooperar y apoyar ceremonias, cuando ellos llegan. Lo que establece contactos es la intención, la práctica de la curación y la búsqueda de una mejor salud.

El Ritual de la EMYA como un “complejo cultural” en Colombia

La tercera conclusión es que el ritual es *un complejo cultural particular interétnico en sí mismo y, como fenómeno humano contemporáneo, local pero integrado globalmente*, que en cuanto práctica y configuración comunicacional, es una realidad intercomunicativa compleja que podría “encajar” o ser hipotéticamente explicada desde algunas teorías de la complejidad; dado que en él se reflejan los mundos y realidades ancestrales de los pueblos indígenas yageceros, como experiencia y etnohistoria, que se mueve entre lo sagrado y lo espiritual, en la interioridad subjetiva e intersubjetiva de los individuos que entran en la complejidad del ritual.

Conviene precisar que no todos los asistentes a un ritual, por solo llegar y estar en el lugar *entran en el ritual*. Lo que comúnmente se observa -a menos que sea un colectivo previamente integrado-, son individuos que no logran *entrar en el ritual*, en la medida en que éste es un plano de realidad vivencial. Así que el asistente al ritual que no logra tal EMC-CH, no puede llegar a comprender ni entender en su profundidad tal vivencia. Lo que no obsta para que pueda experimentar durante o después, estados que considera satisfactorios y de aprendizaje en sus vidas personales. Este es un campo más de la psicología cultural y de la etnopsicología, y es propiamente chamanístico, en donde los límites entre la magia, lo espiritual y lo esotérico se confunden. Es frecuente que los taitas digan que si no se ha tomado Remedio, no es posible hablar sobre el mismo. También señalan que el yagé da lo que necesita la persona en su momento.

Pero como construcción cultural, su *intra-complejidad* emerge como una realidad observable, en la cual existen formas y mecanismos que se evidencian en su estructura y en los pasos que fueron descritos en el capítulo anterior, los cuales son más o menos generalizados y se repiten, independientemente del lugar y el momento. En términos interétnicos, el ritual de la EMYA ha salido de diversas culturales que tienen como comunidad geográfica el amazonas, “de la mano” de los taitas/curacas que vieron la posibilidad con estas medicinas, de salir de su entorno y llegar a ciudades y campos de otras regiones, para irlo expandiendo poco a poco, no solo hoy en Colombia sino en otros

países. Tiene su sello de identidad y como tal ha logrado adaptarse a grupos humanos de ciudades y campos, que no sabían de su existencia, pero que lleva, cuando llega a un colectivo humano de ciudad o campo no indígena, su identidad, la impronta de lo indígena en su cultura, enseñando y aprendiendo de lo que ofrece, en especial como el *alter* del modelo de salud. Es desde la salud y lo que significa como deseo de ausencia de enfermedad, que se ha configurado como una tradición de las medicinas populares enraizadas en las costumbres de los pueblos. Dada su estructura, sus referencias simbólicas, la forma como se expresa y en especial, por el “óvulo vital” que integran el Gran Remedio y el taita/chamán, es la manifestación de un mundo indígena en particular, un “complejo cultural”, en comunidades y grupos urbano-rurales en una nación multiétnica y multicultural.

Los rituales de la EMYA. Dinámicas interétnicas de socialización: individuos, redes y colectivos para el buen vivir

Una cuarta conclusión es que los individuos, redes colectivas y territorios que se integran como unidad en el “óvulo vital” del ritual de la EMYA, éste los incluye y potencia en ellos acciones curativas y procesos individuales que bajo el EMC-CH van a incidir en cambios de pautas en la vida personal y social. Es un estado de sinergia colectiva y humana que inicia etnohistóricamente, en los orígenes de las culturas yageceras del Amazonas y como tal llega al mundo urbano-rural en cualquier lugar. Es vivencia y experiencia de *ebriedad sobria* en el humano, por la amplitud de percepción e intercomunicabilidad que permite conectar en unidad con la naturaleza, con Pachamama-Gaia.

Como antes precisamos, el ritual de la EMYA hace referencia a los individuos y redes colectivas intercomunicados en un plano de realidad cultural, propia de la tradición, que se va adaptando según los colectivos y redes, lugar y territorio, a las características particulares y condiciones de quienes, en cada ritual, lo hacen posible. El ritual entraña el mito del Gran Remedio que cura y sana y en especial, que abre la posibilidad de ver y entender en otros planos de conciencia. Aquí se abre una “puerta” a lo místico y esotérico de la intra-complejidad subjetiva, que puede abordarse interdisciplinariamente

o con métodos de conocimiento no científicos, en particular estéticos y espirituales. Cuando al ritual llegan individuos en asocio con sus redes humanas primarias, difusas y diversas culturalmente, con conexión espiritual e interétnica, el ritual enseña y en él se aprende a actuar. Si lo ha logrado, el ritual se trasciende a sí mismo y se realiza lo aprendido, lo enseñado, lo que ha proyectado la visión, entonces se logra la conexión con la tradición. Es en este plano profundo y espiritual que se trasciende lo étnico en la esencia de la Vida Humana integrada y se acerca e integra lo indio con lo no indio.

En síntesis, es un aprendizaje, mediado por prácticas que pueden devenir en hábitos que permiten interiorizar sentidos de sencillez, pero también de compromiso con la Vida y la muerte, de responsabilidad crítica, para actuar con ánimo resuelto en cualquier escenario del entorno social, familiar, laboral, estudiantil, político, científico, religioso o incluso deportivo y recreativo, sin que necesariamente induzca a formas de vida de aislamiento o extrañamiento. Implica una re-significación valorativa y sacralizada sobre el mundo indígena, en torno a la Naturaleza y su vínculo profundo, que se asume en estado de gratitud y compromiso, de solidaridad, pero también con la capacidad crítica frente al accionar social indígena. En parte fue lo que formulamos en el primer objetivo específico como *elementos y rasgos de diversidad interétnica del ritual autóctono de la medicina del yagé y sus re-significaciones sacralizadas como prácticas neo-chamanística, expresadas en cambios de identidades y de personalidad entre los participantes*, lo cual se proyecta también en el siguiente acápite.

Procesos de apropiación e identificaciones entre lo indígena y lo urbano-rural

La quinta conclusión se relaciona con la presencia de ceremonias en Manizales, Caldas y el entorno regional, las cuales cada día son más frecuentes y regulares. En Manizales, a finales de los 80, eran esporádicas, raras y *underground*; ya en el 2014, son frecuentes. Semanalmente ahora es “normal” que se realicen entre dos y hasta cuatro rituales al mes, o cuando menos uno. Hoy lo esporádico y raro es que no se realice al menos una o dos veces en una semana. Asisten regularmente entre 10 y 25 personas, y a ceremonias

especiales, cuando viene un *taita/chamán/curaca* de reconocida trayectoria, atrae desde 70³⁹³ hasta 150 personas, como lo hemos registrado en campo.

De las observaciones hechas en campo, podemos señalar, teniendo en cuenta el cuarto objetivo específico *-Describir características socioeconómicas, demográficas y procedencia cultural de los participantes y tomadores habitados en los rituales-*, que una proporción muy importante son jóvenes y adultos universitarios profesionales de muy diversos campos de las ciencias sociales, las artes y la salud, en su mayoría, sin que falten investigadores de las ciencias naturales. En cuanto a la presencia indígena en el medio universitario, muchos de ellos provienen de Nariño, Putumayo y otros departamentos amazónicos, y representan una realidad humana que ha contribuido a proteger y proyectar esta medicina; incluso, en algunos casos, son hijos, nietos, sobrinos, hermanos o primos de taitas, que habiendo estudiado en la universidad, son ahora aprendices y realizan ceremonias en Manizales y la región, acompañados de sus padres, tíos o abuelos taitas/chamanes.

También se han vinculado participativamente, profesionales y técnicos, comerciantes, agricultores incluidos cafeteros, eventualmente políticos y líderes cívicos en ceremonias privadas. Quienes asisten van invitados por familiares, por amigos y compañeros de estudio o trabajo o de alguna asociación, o son grupos con los cuales comparten intereses. Hay que anotar que la asistencia es equilibrada en los rituales, con respecto a la proporción entre hombres y mujeres, jóvenes y mayores. Se puede estimar que en Manizales en 2014, anualmente pueden estar asistiendo alrededor de 2000 personas, de manera regular, a ceremonias resultado de haberse ido consolidando grupos de tomadores de yagé, habitados o no, pero que están dispuestos a contribuir con los gastos del taita para que llegue a la ciudad desde el Putumayo o con el neo-chamán para que realice la ceremonia. En los últimos 10 años la contribución con el taita varió de 15

³⁹³ El 14 de marzo de 2014, el colectivo Luna Andina organizó una ceremonia en Manizales con el taita de mayor reconocimiento y trayectoria actual en Colombia, el taita Kofán Querubín Queta, a la cual asistieron 82 personas, 27 de las cuales iban por primera vez. Notas de campo. JRV. Para mayor información sobre este evento, se puede visitar el siguiente blog: <http://lunanadinasoy.blogspot.com/2014/03/viernes-14-de-marzo-de-2014-ceremonia.html> y este video: <http://www.youtube.com/watch?v=Cxzesp-LVss> (C.U.V. 30/06/14)

mil en el 2003 a 50 mil en 2014 ³⁹⁴ lo cual no ha sido obstáculo para que una persona que desee y esté motivado a asistir al ritual no lo haga; en el caso de enfermos o quienes están en búsquedas de salud y sanación espiritual o estudiantes que deseen asistir, el taita o el neo-chamán en general está dispuesto a acordar la contribución de manera diferenciada para que pueda asistir a la ceremonia dándoles la posibilidad de una contribución voluntaria.

Igualmente es significativo, en el marco de las relaciones interétnicas, una presencia cultural en el entorno urbano-rural de Manizales, de imaginarios, representaciones y prácticas con la EMYA, que podría tener una difusión informativa directa y primaria, voz a voz, a cerca de 10 mil o más personas. Es decir cerca de un 2% de la población de Manizales estarían recibiendo información directa sobre tales prácticas de la EMYA. Adicional a esta circulación informativa, existe la difusión mediática por redes e internet. Así pues, estas ceremonias hoy ya no son raras ni *underground*, puesto que se evidencia un alto grado de incorporación a la cotidianidad de la ciudad, particularmente en ciertos grupos poblacionales.

Este fenómeno de alguna manera está ligado a un entorno socio-ambiental en Manizales y sus vecindades, que se expresa a través de una dinámica permanente y ya cotidiana, con tramas en diversas expresiones ritualísticas, como encuentros grupales con diversas prácticas y actividades, vinculadas a la intención de la re-significación de la sacralidad de la Madre Tierra y la salud, y con un sentido espiritual de evolución de la conciencia en armonía con el Cosmos y la Vida, como muchos lo expresan. De esta manera, se han ido conformando espacios y lugares, unos públicos y otros privados, para encuentros de sociabilidad. Entre los públicos que también sirven de enlaces con los privados, están los restaurantes vegetarianos, los expendios de medicinas naturistas, espacios privados de

³⁹⁴ La tarifa en Manizales para asistir a una ceremonia oscila entre los 40 a 50 mil pesos (más o menos 15 a 20 euros), suma que equivale a 30 pasajes urbanos en busetas, es decir una semana de transporte para un estudiante universitario, cinco galones de gasolina o 200 Kms de recorrido de un automóvil familiar, a la factura mensual de la electricidad en una casa pequeña en estrato medio, la compra de una botella de aguardiente en una discoteca o asistencia a un espectáculo de un artista extranjero de reconocimiento.

meditación, tiendas de música, de libros, video y prendas de vestir, de artesanías indígenas, es decir, redes de circulación que expresan un “gusto” al estilo de la *nueva era*; también está el comercio de venta de plantas medicinales, inciensos, velas, elementos esotéricos, en universidades, así como en ciertos parques.

Entendido como proceso, esto ha permitido la interacción de etnicidades identitarias, entre taitas y población indígena universitaria y algunos miembros de sus familias, con mayor cantidad de individuos y colectivos humanos nativos de la región o residentes permanentes en la ciudad. Esto progresivamente ha ido aumentando, lo que nos permite inferir que hay una significativa “masa crítica” de residentes en Manizales que hoy comparten ecológica y bioéticamente, la cosmovisión y consciencia indígena amazónica que está en el origen de los mitos del yagé -que los seres humanos y la “otra gente” (todos los seres vivos lo son) somos *hijos de la Madre Tierra*-.

El mensaje ecológico de esta cosmovisión, dado el conflicto político y económico que se discute a nivel global sobre la contaminación y el cambio climático, se refuerza en las experiencias vivenciales de sentir la cercanía necesaria y la obligada protección y conservación de la Madre Tierra. El mensaje tiene que ver directamente con el actual estado de enfermedad de la Pachamama y la responsabilidad humana en ello. En la conciencia de esta situación han mediado las experiencias de EMC-CH, fundamentadas en procesos etnofarmacognósticos que han posibilitado emergencias espirituales orientadas hacia la salud, mediante cambios de pautas que se expresan en prácticas ecológicas progresivamente más conscientes que han incidido en individuos y grupos humanos, al punto de que muchos han iniciado y/o continuado, según la experiencia participativa y de contacto, un camino de vida práctico para “vivir mejor”, incorporado a la vida cotidiana, a través de la estética, la plástica, la música, la literatura y el acceso a redes chamanísticas en Internet.

La investigación interdisciplinaria: identidades, relaciones interétnicas y cultura y droga

Una sexta conclusión, es el potencial investigativo sugerente, pertinente y actual que ofrece este campo de conocimiento que, necesariamente, requiere un abordaje desde miradas interdisciplinarias; pero también hay que reconocer las limitaciones y dificultades operativas y prácticas, que se traducen en el difícil acceso a recursos de financiamiento en las agencias, dadas las tradiciones y los marcos institucionales, tanto universitarios como las entidades científicas estatales y privadas, en que se mueven las ciencias, cuando se trata de formular un proyecto de investigación. En cambio hay que destacar que estamos en un momento en el que los temas y objetos investigación –de por sí sin título de *propiedad privada* por parte de ninguna ciencia en particular-, obligan por el mismo desarrollo de la ciencia, cuando se trata de la vida humana, a la interdisciplinariedad.

Cada día se toma más consciencia, por parte de los científicos y de las instituciones universitarias y esta tesis así lo fundamenta, que la Vida humana no se puede entender ni explicar, y menos contribuir al desarrollo de sus potencialidades y posibilidades sociales e históricas, sin explicarla coevolutivamente ni aislada de su nicho ecológico, especialmente su matriz vital que es el planeta, entiéndase por ello Gaia, en el sentido que aquí se le ha dado y en el marco de las dinámicas interétnicas, por las tradiciones e influencias indígenas en el mundo urbano-rural contemporáneo, por la cosmovisión ancestral de la Madre Tierra o Pachamama.

En el caso de la antropología, es de interés volver a su origen, al momento en que integraba la cultura, lo biológico y lo físico, para superar la especialización como resultado del pensamiento lógico formal y positivista dominante. En el marco de las luchas y contradicciones al interior del sistema capitalista, esto obliga volver a establecer diálogos y puentes interétnicos para fortalecer los procesos científicos desde la etnociencias y las obligadas discusiones contemporáneas desde la decolonialidad; para encontrar, de esta manera, caminos de comprensión de los fenómenos culturales contemporáneos de la humanidad y el papel de las ciencias, sin las limitaciones clasificatorias que han predominado entre naturales y sociales.

Pero en lo humano hay más: el arte con su potencial cognitivo para diversificar las miradas de lo étnico, para comprender de otra manera lo que ha dominado históricamente hasta

el momento. Entre las etnociencias, la etnohistoria sería un camino sugerente. En lo étnico hay un referente profundo que no se explica ligeramente, por los significados simbólicos que se han establecido como parámetros o valores éticos del *logos*; en cambio, en lo estético hay esencias espirituales, a veces panteístas y animistas, más profundas que adquieren una dimensión simbólica, colindando con los mitos y cosmovisiones; esta dimensión es difícilmente comprensible por quienes los re-significan o pretenden hacerlo desde afuera, sin hacer parte de la población, aun amparados en la misma ciencia; solo incorporándose y participando en procesos profundos que tienen que ver con las interconexiones e interacciones sutiles de la Vida, en cierta forma “atadas” a realidades espaciales y geográficas, podrían comprenderse.

Desde el ámbito cultural, el dominio positivista en las ciencias aún pervive; no obstante, ha sido de enorme importancia para avanzar en el conocimiento de lo más pequeño y cercano (la física cuántica), hasta lo más grande y lejano (la astrofísica o física del universo). Sin embargo, al relacionarse en la perspectiva de la Vida misma como proceso coevolutivo del planeta y su entorno planetario, hoy permite visualizarse, escucharse y leerse de tal manera que, racionalmente pueden explicarse las interacciones ecológicas de los seis reinos, de los cuales brotan y se reproducen las *sustancias biológicamente vivas* (medicinas, drogas), las que al ser adaptadas y adoptadas, han interactuado fluidamente con lo humano, brindándole potencia a sus capacidades, aunque aun cuando orientan su energía, también la limitan. En este diálogo científico que permite un juego de interacciones, se incluye igualmente lo denominado como materia “inerte”; es decir lo que no tiene Vida, pero que hace parte de ella y para ella resulta necesaria; esto exige necesariamente de acoples y cercanías entre disciplinas para construir un conocimiento interdisciplinario, respecto a todo aquello que cabe como identidad y característica de lo étnico y lo interétnico en tanto forma y contenido, para contribuir desde parámetros bioéticos a conformar una mirada de convivencia y tolerancia entre y con todo lo que permite y ha permitido la Vida Cósmica y en ella, la vida humana.

Sobre el proceso metodológico y la apuesta por la investigación cualitativa

Una última conclusión es validar y confirmar lo adecuado y pertinente que resultó la apuesta por la investigación cualitativa para este proyecto, hecho realidad en la elaboración de esta tesis doctoral, como un trabajo interdisciplinario que partió de observar un fenómeno sociocultural en torno a una línea de investigación, para finalmente investigar un objeto que delimitamos como *rituales de la EMYA, procesos de socialización y dinámicas interétnicas* en Manizales, Caldas -Eje Cafetero-. Fue un fenómeno que al observar sus diversas manifestaciones, atrajo el interés investigativo de la academia. Esto ocurría a finales de los 90 y comienzos del siglo XXI, y lo destacamos como condición de una investigación cualitativa por ser “una práctica social ancestral indígena y foránea, estrictamente exótica para la realidad histórica y social de Manizales, Caldas y el Eje Cafetero, en la cual comienza a insertarse una dinámica interétnica”. Al concluir este trabajo, podemos confirmar que cumplía con la existencia de las tres condiciones o realidades para este tipo de investigación: *ser una práctica social evidente, que tenga una tradición teórica, y que exprese y se exprese en determinantes histórico-sociales*.

Las conclusiones así lo evidencian. En lo metodológico, esta investigación tuvo como soporte una práctica académica investigativa, docente y de proyección, orientada por unas líneas de investigación y un proyecto académico, apoyado en un esfuerzo interdisciplinario a partir de la antropología y la sociología, y con el acompañamiento de otras disciplinas sociales y naturales. Metodológicamente, nos fundamentamos en la investigación acción participativa (IAP), en la medida en que en nuestra labora investigativa nos fuimos incorporando a la realidad del fenómeno estudiado, asistiendo y participando de los rituales de la EMYA. En términos epistémicos, siempre se mantuvo una alerta constante de la delgada línea limítrofe entre objetividad y subjetividad, tal y como se puede constatar en la construcción de los textos y la estructura misma de la tesis.

Al tiempo que se hacía una permanente revisión bibliográfica y consultas por Internet, simultáneamente se hizo el trabajo de campo realizando entrevistas, observación participante, encuestas, grupos focales, talleres participativos, todo lo cual se articulaba

con las prácticas académicas en la docencia, mediante el desarrollo de programas de curso en el nivel de pre y postgrado. De igual forma, se dirigieron tesis de postgrados y trabajos de pregrado para la obtención de títulos, así como también se prestó asesoría en diversos ejercicios investigativos, algunos de los cuales se realizaron en el marco de semilleros de investigación y seminarios docentes; vale la pena que aclarar que toda esta serie de actividades académicas e investigativas estaban relacionadas con el objeto de estudio.

En lo estrictamente teórico y epistémico, incidieron algunos lineamientos epistémicos de la antropología cognitiva, clásica y contemporánea, al igual que desarrollos contemporáneos de la etnografía, la etnopsicología, la psicología cultural y la transpersonal; también la ecología y la bioética fueron referentes epistémicos necesarios, así como abordar la perspectiva creativa y de la imaginación sociológica. En las ciencias naturales, la botánica, la farmacología y la neurociencia contribuyeron especialmente. Igualmente se tuvieron en cuenta como objeto de atención y aproximación, los campos del conocimiento no científico, en particular, aquellos relacionados con las cosmovisiones y enseñanzas ancestrales, la doctrina de la gnosis y, en general, la espiritualidad. En lo metodológico la investigación desarrollada en esta tesis, se hizo de manera integral y conforme a las condiciones prácticas que la academia universitaria posibilita durante todo el periodo de tiempo que duró el trabajo. Y, finalmente, como parte del resultado metodológico, se ha constituido una red de personas de diversa condición social, étnica, profesional, disciplinar y de género, con ciertos vínculos institucionales que se constituyen en un potencial humano y de posibilidades en entornos administrativos y financieros, como también de trabajo investigativo interdisciplinar e interétnico.

**Propuestas y sugerencias sobre sublíneas y temas de proyectos de investigación -
Proyección socioeducativa interétnica para la salud y la formación humana ecológica y
bioética**

A partir de las líneas de investigación del GICYD³⁹⁵ y, teniendo en cuenta las conclusiones

³⁹⁵ Véase el siguiente enlace:

<http://scienti1.colciencias.gov.co:8080/gruplac/jsp/visualiza/visualizagr.jsp?nro=0000000002023>

expuestas, procedemos a plantear una sublínea con ocho temas de proyectos de trabajo investigativo con enfoque interdisciplinario sobre los rituales de la EMYA que en su desarrollo y resultados apunten a la formación humana ecológica y bioética, para el apoyo a programas de atención primaria en salud (APS).

Conviene recordar que la EMYA, como dispositivo de socialización interétnico, es intercultural y como tal se reconoce la complementariedad de su tradición con otras etnomedicinas indígenas; y hay que considerar que, en potencia, podría ser un complemento también para otras medicinas tradicionales, alternativas y populares, incluyendo sus tratamientos y su experiencia; pero igualmente, puede contribuir, por las evidencias y datos obtenidos, a apoyar procesos preventivos en salud en colaboración con la medicina alopática. Al respecto, ya hay estudios que comienzan a documentarse y cada vez más se reconocen casos en los que ha contribuido, en parte y a veces en forma determinante, a sanaciones y curaciones. Aunque también se han presentado eventos negativos relacionados con efectos de morbimortalidad, como se expuso en el capítulo III. Estas situaciones han despertado el interés de grupos académicos, de forma que comienzan a generarse iniciativas europeas para crear condiciones y garantizar seguridad preventiva, en especial para los turistas europeos que buscan esta etnomedicina en la Amazonía.

Las propuestas que presentamos lo hacemos de forma sintética, pero el espectro de posibilidades es muy amplio y dependerá en buena parte de las condiciones y las dinámicas concretas. En este momento, por ejemplo, esta Tesis apoya y hace parte del sustento teórico y epistémico de proyectos en los cuales el autor participa como investigador del equipo LICYD y GICYD de la UC. Tal es el caso del proyecto *Estéticas Interétnicas Expandidas*, el cual fue seleccionado en la convocatoria 2014 de la Universidad de Caldas; de igual forma se lo hace en la investigación, ya en fase final, de una tesis de la Maestría Culturas y Droga, titulada *Formas de enseñanza y aprendizaje de los chamanes y neochamanes en el uso del yagé, en la cultura Siona y sus potencialidades*

en programas de APS en Nariño; también en el proceso del Semillero de investigación experimental Plantas y Arte, con el proyecto en desarrollo que se titula Expediciones en la ciudad: en busca del borrachero y el de Sabidurías e imaginarios populares alrededor de la planta de coca y sus potenciales etnomedicinales. Actualmente se trabaja en una propuesta investigativa y etnoeducativa en Salud, ecología y bioética.

Como soporte humano e institucional, se cuenta con el apoyo del equipo de trabajo del GICYD y LICYD de la Universidad de Caldas y los grupos de investigación y proyección, con los semilleros con quienes se desarrollan actualmente proyectos, liderados en parte por quien ha realizado esta tesis doctoral. En esta perspectiva se prevé una continuidad, mediante la gestión con organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, en la búsqueda de apoyo a grupos universitarios y de educación, de la salud y las artes. Se buscarán alianzas con colectivos de cooperación académica tanto nacional como internacional en una necesaria proyección interétnica con médicos indígenas, chamanes y neo-chamanes y los programas de salud institucionalizados.

Como asignaturas electivas para pre y postgrado se programará un seminario teórico y epistémico con base en los fundamentos de la tesis y un taller de investigación, diseñado para la formulación de proyectos de investigación, que sirvan de apoyo para tesis de Maestría y/o Doctorado y se articulen con la sublínea y propuestas a continuación enunciadas.

Sublínea propuesta: Investigación interdisciplinaria e interétnica sobre los rituales de la EMYA, como dispositivo de socialización y sus potencialidades en la formación humana ecológica y bioética, para el apoyo a programas de atención primaria en salud (APS).

Temas proyectos a diseñar y formular:

1. Diagnósticos y potencialidades de los rituales de la EMYA, en programas de APS nivel local y regional; y otro comparativo a nivel internacional con dos o más países. Dos estudios de caso.

2. Diagnósticos participativos cualitativos y cuantitativos sobre salud y desarrollo humano integral y espiritual con usuarios voluntarios de la EMYA, taitas/chamanes y neo-chamanes/curanderos, para establecer los beneficios y riesgos de la EMYA en Manizales y con proyección al Eje Cafetero. Un estudio de caso.
3. Realización de un estudio de caso de trayectorias e historias de vida de los neo-chamanes y curanderos de la EMYA, en el Eje Cafetero.
4. Etnografías sobre *curación y sanación de enfermos asociadas a las prácticas neo-chamanísticas en los rituales*.
5. Cooperación y construcción de una base de datos internacional e interdisciplinaria que identifique y registre tesis doctorales, maestría, trabajo de grado, programas y experiencias consolidadas y de consultoría de cualquier nivel, sobre temas de APS y la EMYA.
6. Etnografías de caso de emergencias espirituales asociadas a la EMYA y sus efectos en cambios de pautas y formas de vida con incidencia en curaciones y sanaciones.
7. Etnografía de conocimientos ancestrales y artísticos, en lo concerniente a los procesos intra e intercomunicativo sobre simbologías míticas, mediadas por la mimesis intersubjetiva en los EMC-CH colectivos y de trascendencia espiritual.
8. Etnografías y estudio de casos sobre *acciones prácticas, trabajo y técnicas que realizan en los diversos tipos de rituales, los médicos indígenas (taitas) y los neo-chamanes, antes, durante y después de las ceremonias*.
9. Monografías de casos de enfermos y familiares (por lo menos una persona adicional), con base en los relatos sobre las enfermedades sufridas y los usos y conocimientos botánicos y farmacológicos, etnobotánicos y etnofarmacognósicos de plantas y recetas de etnomedicinas y los análogos alopáticos y/o alternativos que tuvieron.

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE Bastán, Ángel. 1994. *Estudios de Etnopsicología y Etnopsiquiatría*. Editorial Boixareu Universitaria. Marcombo. Barcelona

ANGEL Michel R. 1997. *Discordant Voices, Conflicting Visions: Ojibwa and Euro-American perspective on the Midewiwin*. A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Interdisciplinary Degree of DOCTOR OF PHILOSOPHY, University of Manitoba, Winnipeg, Manitoba, Canada

ANDORNO Roberto. 201. *Principios Bioéticos, Dignidad y autonomía*. . Op. Cit Págs. 23-43. En ZAMUDIO Teodora. Buenos Aires

ANTON G. Danilo. 2002. *Pueblos Drogas y Serpientes. El Espíritu de las plantas y el origen de la cultura*. Piri Guazu. San José. Costa Rica

ASHER Kiran. 1996. *Etnicidad de Género o Género Étnico*. En: *Boletín de Antropología: Vol.10, Num.26, 1996, Pg.9-26*. Universidad de Antioquia. Medellín

AUGÉ Marc. 2014. *El antropólogo y el mundo global*. Editorial Siglo XXI. Argentina

BAGLEY, FERGUSON, GARCÍA, PERALTA Y TOKATLIAN. 1991. *Las Drogas bajo tres nuevos enfoques analíticos: De la narcodiplomacia y la simbología jurídica a la industria del placer*. CEI. Universidad de los Andes. Serie documentos Ocasionales. No 23. Bogotá

BARONA T. Gustavo. 2012. *Entre el placer y el hastío. Una mirada al consumo, la adicción y la prohibición de las drogas*. Deriva Ediciones. Cali. Colombia

BATESON Gregory. 2006a. *Espíritu y Naturaleza*. Amorrortu Ediciones. Buenos Aires

BATESON Gregory. 2006b. *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una unidad ecología de la mente*. Gedisa. Editorial. Edición Rodney E. Donaldson

BAUMAN Sygmunt. 2003. *Modernidad líquida y la fragilidad humana*. Editorial Fondo Editorial Cultura Económico. DF. México

BERMAN Marshall. 1989. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Trad. Andrea Morales Vidal. Siglo XXI. Buenos Aires

BOAS, Franz. 1930. *Anthropology*. Encyclopedia of Social Science, 2. Nueva York. Macmillan. En Kahn J.S. 1975. *El Concepto de Cultura. Textos Fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona

BURROUGHS W y GINSBERG A. 1973. *Cartas del yagé (The Yagé Letter)* Ediciones Signos, Buenos Aires

BRAILOVSKY Simón: 1999. *Las Sustancias de los Sueños. Neuropsicofarmacología. La Ciencia para todos.* FCE. 1° Reimpresión México.

CACERES M. Sergio Armando. 2011. *La Acción Católica y la resistencia al proyecto liberal de Laicización 1933-1942.* Trabajo de Grado optar Título Historiador. Universidad Industrial de Santander UIS. Escuela de Historia. Bucaramanga. Colombia

CAICEDO F. Alhena. 2007. *Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la Emancipación.* En Revista Nómadas N°26 Abril 2007. IESCO-Universidad Central. Bogotá

_____. 2010. *El uso ritual de yagé: patrimonialización y consumo en debate*
The ritual use of yaje: debates about patrimonialization and consumption. Rev. Colomb. Antropol. vol.46 no.1 Bogotá Jan./July 2010. Bogotá, Colombia

CHILDE V. Gordon. 1983. *Los Orígenes de la Civilización.* Fondo de Cultura Económico. 2° Reimpresión. Bogotá. 1° Edición en inglés 1936. 1° Ed. en español 1954

DEL OLMO ROSA: 1986. *¿Prohibir? ¿Domesticar? Políticas de drogas en América latina.* Editorial Nueva Sociedad. Caracas

CAMACHO G. Álvaro., 1970. *Sociedad y Drogas.* 3° Mundo. Bogotá

_____, LOPEZ R. Álvaro & THOUMI Francisco. 1999. *Las Drogas una guerra fallida. Visiones Críticas.* TM editores. Bogotá

_____, 2011. *Narcotráfico: mutaciones y política.* En GAVIRIA U. A. y MEJIA L. G.

CLIFFORD J. 1986. Introduction: Prathial truths. En J. Clifford y G. Marcus (Eds.) *Writing culture: the poetry and politics of ethnography.* Berkeley University of California.

DAVIS Wade. 2004. *El Río.* Editorial Pretextos Contemporánea. Bogotá. Traducción Nicolás Suescún

DI FILIPO Mario Alario. 1983. *Lexicón de Colombianismos.* Banco de la República. Biblioteca Luis Ángel Arango. Bogotá

DURKHEIM Emilio. 1974. *El Suicidio.* Universidad nacional de México UNAM. México

DURKHEIM EMILIO. 1993. *Las Formas Elementales de la Vida religiosa.* Alianza Editorial. Madrid

_____. 1966. *Lecciones de Sociología.* Editorial Schapire. Argentina

ELIADE Mircea. 1994. *El chamanismo y las técnicas Arcaicas del Éxtasis*. FCE. Bogotá. 1° Reimpresión

ELIAS Norber. 1995. *Sociología del Deporte*. Fondo Editorial Económica. México

ELIAS Norber. 1990. *La Sociedad de los Individuos*. Ensayos. Península. Barcelona

ELIAS Norber & DURING Erik. 1995. *Deporte y Ocio en el Proceso de la Civilización*. Fondo de Cultura Económica. México.

ENGELS Federico. *Introducción a la Dialéctica de la naturaleza*. **Escrito:** En 1875-76. **Primera edición:** En alemán y ruso en el **Archivo de Marx y Engels**, II, 1925. **Esta edición:** Marxists Internet Archive, junio de 2001. **Fuente:** C. Marx y F. Engels, **Obras escogidas, en tres tomos**, Editorial Progreso, Moscú, 1974, tomo 3.³⁹⁶

ESCOHOTADO Antonio. 1998. *Historia de las Drogas*. Ed. Alianza editorial. Madrid. 7° edición

FABO de María Padre. 1926. *Historia de la Ciudad de Manizales*. Editores limitada. Ed. Tip. Blanco y Negro. Mario Camargo & CO. Manizales

FELONIUK, Iván Sergio. 2012. *Percepciones culturales sobre las prácticas e imaginarios del uso de drogas ilícitas (marihuana) y lícitas (bebidas alcohólicas-cerveza) en jóvenes de 12 a 18 años, en 16 ciudades de Brasil*". Universidad Museo Social Argentino UMSA / Universidad de Caldas. 2010. En: Cuadernos de Bioética. No 17. Adhoc. Pág. 167. Buenos Aires

FERNANDEZ DURAN RAMON. 2011 *EL ANTROPOCENO La Crisis ecológica se hace Mundial. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*. Virus editorial. Barcelona

FERICGLA Josep María. 1989. *El Sistema Dinámico de la Cultura y los Diversos Estados de la Mente Humana. Bases para un irracionalismo Sistemico*. En Cuadernos de Antropología. ANTHROPOS. Editorial del hombre. Barcelona

³⁹⁶ La "Dialéctica de la Naturaleza": una de las principales obras de F. Engels; se da en ella una síntesis dialéctico-materialista de los mayores adelantos de las Ciencias Naturales de mediados del siglo XIX, se desarrolla la dialéctica materialista y se hace la crítica de las concepciones metafísicas e idealistas en las Ciencias Naturales. En el índice del tercer cuaderno de materiales de "La Dialéctica de la Naturaleza", redactado por Engels, esta "Introducción" se denomina "Vieja introducción". Puede ponerse la fecha de 1875 o de 1876. Es posible que la primera parte de la "Introducción" haya sido escrita en 1875 y la segunda, en la primera mitad de 1876.

_____.1994. *Los Jíbaros cazadores de sueños. Diario de un antropólogo entre los Shuar. Experimentos con la ayahuasca*. Ed. Integral. Oasis. Barcelona

_____ *Cognición y Psicología de los Shuar (Jíbaros)* en <http://www.onirogenia.com/enteogenos/chamanismo-ayahuasca-y-oniromancia/>

_____.1997. *Al trasluz de la Ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Colección Cogniciones. Editorial los libros de la Liebre de Marzo. Barcelona

_____.1998.a) *El chamanismo como sistema adaptante*. En: <http://www.imaginaria.org/chaman.htm>(CUV:12 03 14)

_____.2000. *Los Chamanismos a revisión. De la Vía del Éxtasis a Internet*. 1º edición Ed. Kairos. Barcelona.

FUNDACIÓN Zio-AI, 2000. *Unión de Sabiduría. Plan de Vida del pueblo Cofán y Cabildos indígenas del Valle del Guamuéz y San Miguel*. Ediciones Antropos Ltda., Bogotá, junio

GARCIA Canclini Néstor. 1986. *Las Culturas Populares en el Capitalismo*. Ed. Nueva Imagen. Cuba.

GAVIRIA U. Alejandro, MEJIA I. Daniel. Compiladores: 2011. *Política antidroga en Colombia: éxitos, fracasos y extravío*. Universidad de los Andes. Bogotá.

En este libro destaco los siguientes capítulos: GAVIRIA T. Cesar. *Prologo* (IX a XII); CAMACHO A., GAVRIA A., RODRIGUEZ C. *El Consumo de drogas en Colombia* (41-66); MEJIA D. *Política antidroga en el Plan Colombia: costos, efectividad y eficiencia*. (69-90); BORDA Sandra. *La política multilateral colombiana de drogas durante las dos administraciones Uribe: hacia el activismo prohibicionista en una era de distensión*. (149-176)

GARZON Ch. Omar A: 2004. *Rezar, Soplar, Cantar. Etnografía de una lengua ritual*. 1º Edición Ed. Abya Yala. Quito. Ecuador

GEERTZ C. 1994. *El Conocimiento Local. Ensayos sobre la Interpretación de las Culturas*. Paidós. Barcelona

GINER Salvador. 1996. *Sociología*. Ed. Península. Barcelona

GIOVE A. Rosa. 2012. *Visiones que Sanan adicciones en ¿Qué es la Curación?* En edición de Almendro Manuel, Kairos, Barcelona

GIRARD Rene. 2006. *Los Orígenes de la Cultura. Conversaciones con Pier PaoloAntonello y Castro Rocha Joao Cesar*. Editorial Trotta. Madrid

GÓMEZ G. Pedro: 2002: El ritual como forma de adoctrinamiento. En: Revista Gazeta de Antropología, No. 18. Recuperado de: http://www.ugr.es/~pwlac/G18_01Pedro_Gomez_Garcia.html

GROF, Cristina y Stanislav. 2006 *La Tormentosa búsqueda der Ser. Una guía para el Crecimiento personal a través de la emergencia espiritual*. Prólogo de Bernardette Blin. Colección Estados Modificados de Conciencia. 4 Ed. Título Original: *The Stormy Search for Self*. 1 Ed. 1995. Liebre de Marzo. Barcelona

GODELIER Maurice. 1989. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Ed. Tauros. Madrid

GORDON CHILDE V. 1983. *Los orígenes de la Civilización*. Cap IV. Recolectores de alimentos FCE. Bogotá

GRIAZNOV Boris. *Interrelaciones entre problemas y Teorías*. 1978. No 8. Págs. 209-216 Revista Ciencias Sociales ACURSS.URSS. Moscú

GUZMAN Johanna. S/F. *Dispositivos de entrada y salida*. Monografías. <http://www.monografias.com/trabajos33/dispositivos/dispositivos.shtml>

HARNER, Michel. 1972. *The Jivaro, People of de Sacred Waterfallas*. University of California Press, Berkeley, CA. (Op.Cit. Ott J. 2000, 512)

_____. 1973. *Hallucinogens and Shamanism*. Oxford University Press, London, Inglaterra. Trad. Española, 1976. *Alucinógenos y Chamanismos*. Col. Punto Omega, Guadarrama. Madrid, España (Op. Cit. Ott J. 2000, 512)

LABATE B. & BOUSO J.C. *Ayahuasca y salud*. Colección Liebre de marzo. Ed. Barcelona

LÉVI-STRAUSS Claude. 1996. *Antropología estructural*. Ediciones Paidós, 2º reimpresión. Barcelona, España

_____.1968. *Mythologiques (Vol.3) – L'origine des manières de tables*

LUNA Eduardo. 2009. *Simposio Internacional Cultura y Droga. "Yagé una mirada multidisciplinaria y cognitiva del remedio"* Memoria digital inédita. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

_____.1986. *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*.

MABIT Jaques. 2012. *Ayahuasca: Toxicidad Y Limitaciones De Uso*. Artículo publicado en la página Web del Centro Takiwasi. <http://www.takiwasi.com/esp/p-esp27.php>

MALINOWSKI Bronislaw. 1948. *Magia, Ciencia y religión*. Planeta Agostini: traducción Antonio Pérez Ramos. Barcelona

MERRILL, Francis E. 1974. *Introducción a la sociología*. Aguilar S.A., España

MILLS C. Wright. 1977. *La Imaginación Sociológica*. FCE. 4° Reimpresión. Bogotá

MONDRAGÓN, Héctor. 2009. *Seguro, seguro... Gamonalismos del siglo XXI*. Agencia Prensa Rural. Desde Colombia con las comunidades campesinas en resistencia. Publicado el viernes 9 de octubre de 2009. Recuperado de: <http://prensarural.org/spip/spip.php?article3059>

MONTAÑO S. R .Y PEREZ C. M., 2002. *Metodología para establecer el hinterland de una ciudad, como elemento básico para la planeación metropolitana*. En: <http://geouam.xoc.uam.mx/Seminario/PDFS/M3P2.pdf> . México

MORENO Isidoro. 2003. *Globalización y cultura*, en PUYO Tamayo Gustavo Adolfo Comp. 2003 *Mitos y Realidades de la Globalización de la globalización*, Universidad Nacional de Colombia

NARVY Jeremy. 1997. *La Serpiente Cósmica, el ADN y los Orígenes del Saber*. Takiwasi y Racimos del Ungurahui. 2° Edición en castellano. Lima Perú

OTT Jonathan. 2000. *Pharmacoteon. Drogas enteogénicas, sus fuentes vegetales y su historia*. Colección Liebre de Marzo. Barcelona

_____ 2001. *Shamanic Snnufes or Entheogenic Errehiles, Enteobotanica*. Solothern, Suiza

GARCÍA PIÑEIRO, Juan José. 1996. *En busca de las plantas sagradas*, Col. Nagual, Ed. Gaia, España

OUGHOURLIAN Jean Michel. 1977. *La Persona del Toxicómano. Psicología de las toxicomanías actuales en la Juventud*. Editorial Herder. Barcelona

PALMA Diego. 2007. *Apus de mi tierra*. Capó IV / A- / 6 / <https://www.youtube.com/watch?v=PYft9xpkxGM>

PARKER Martin. 2013. *La Ciencia de la investigación Cualitativa*. Universidad de los Andes. Bogotá

PARADA JOSE P. et all. 2007. *"Estudio socioeconómico de las comunidades de Cauroma, La trina y la Soledad en los municipios de Supía y Filadelfia"*. Informe de investigación. Departamento de Antropología y Sociología. Universidad de Caldas. Manizales

PERRIN Michel.1995. *Los Practicantes del Sueño. El Chamanismo Wayuu*. Monte Ávila editores latinoamericanos. Venezuela

PINZON Carlos Ernesto y Garay Gloria 2005. *Eel cuerpo como territorio sagrado*. <http://webs.demasiado.com/cjuen/cuerpo.htm> (Diciembre 23) (CUV 10/04/14)

POVEDA José M. 1997. *Chamanismos El arte Natural de Curar*. Ediciones temas de Hoy. Madrid

PUTUMAYO, Gobernación. 2012. *Plan de Acción territorial. Departamento del Putumayo. Documento en Discusión*. Gobernador Jimmy Harold Díaz Burbano. Documento inédito de estudio. Mocoa. Putumayo

MAINETTI Jorge Alberto. 2012. *El complejo bioético. Pigmalión, Narciso y Knoch*. Pág. 79-93. En Ob. Cit. ZAMUDIO Teodora. Buenos Aires

MALINOWSKI, Bronislaw (1994). *Magia, ciencia y religión*. Editorial Ariel. España

MARTICORENA Alicia, ALARCÓN Diego, ABELLO Lucía y ATALA Cristian. 2010. *Plantas Trepadoras y Epifitas y Parasitas Nativas de Chile*. Ediciones Corporación Chilena de la Madera. Concepción. Chile

MARX Karl. 1989. *Contribución Crítica a la economía Política*. Editorial progreso. Traducción de Marat Kuznetsov. Editorial Progreso. Moscú

MORIN Edgar. 2004. *La Epistemología de la complejidad*. En Gazeta de Antropología No. 4. Universidad de Granada. España. http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html / <http://digibug.ugr.es/handle/10481/7253#.U1f6Nfl5PJg> (CUV 23 /04/14)

QUIJANO Aníbal. 2014. *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Decolonialidad del Poder*. Colección Antologías. CLACSO. Buenos Aires

RÄTSCH, Christian. 2005. *The Encyclopedia of psychoactive plants: Ethnopharmacology and its Applications*. Inner Traditions/Bear & Company. "Substance type: tryptamine (indole alkaloid). (...) It is found in a great number of plants and also occurs naturally in humans and other mammals. N,N-DMT is closely related to 5-MeO-DMT and psilocybin/psilocin. N,N-DMT and 5-MeO-DMT are among the psychedelics whose effects are short in duration". Traducción propia.

REICHEL-DOLMATOF Gerardo. 1975. *El Chaman y el Jaguar. Estudio de las Drogas Narcóticas entre los indios de Colombia*. Ed. Siglo XXI. 1º Edición en inglés 1975. 1º Ed. En español, 1978.México

_____. 1960. *Notas etnográficas sobre los indios del Chocó*.
Revista Colombiana de Antropología N°11

_____. 1986. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukanos del
Vaupés*. Procultura. Bogotá

RESTREPO J. D. 2013. *Experiencias medicinales con el yagé. Verdaderos y asombrosos
casos de curación con la planta sagrada de la selva amazónica*. Ed. Intermedio. Bogotá

RESTREPO Luis C. 2001. *La Fruta Prohibida, La droga como Espejo de la Cultura*. Ed.
Panamericana. Bogotá. 1999 en Libertarias-Prodhufi

_____. 1994. *Microculturas y consumo de drogas*. Conferencia. Revista Cultura y
Droga. No 1

REYNOSO Carlos. 1998. *Corrientes en Antropología Contemporánea*. UBA-Conicet. Biblos.
Buenos Aires. Interesados: billyr@microsoft.com.ar

RUDGLEY Richard. 1999. *Enciclopedia de las Substancias Psicoactivas*. Paidós Publicación.
Barcelona

SHANON Benny. 2002. *Conciencus*

_____ *Visualizaciones con Ayahuasca. Una tipología Estructural*

_____ *La Ayahuasca o un estudio de la mente. En dirección a un estudio
cognitivo psicológico de experiencias con ayahuasca*.

_____ 2003. *Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the
Ayahuasca Experience*. Oxford. Edition Kindle.

_____ 2008. *The Representational and the Presentational: An Essay on
Cognition and the Study of Mind*

SCHULTES R.E. & HOFMANN A. 2000. *Plantas de los Dioses. Orígenes del Uso de los
Alucinógenos*. Fondo de Cultura Económico. 1º reimpresión. México

SPEZIALE F. S/F. *Etnopsicología y Estados Modificados de Conciencia*. En
[http://sabiduria.es/index.php/indigena/9-chamanismo/20-espacios-de-
curacion?format=pdf](http://sabiduria.es/index.php/indigena/9-chamanismo/20-espacios-de-curacion?format=pdf) (C.U.V. 15/06/2014)

SUBIRATS Eduardo. 2012. *Magia, mito y mimesis*. En *Antípoda*, Revista de Antropología y
Arqueología No. 15, Universidad de los Andes, Bogotá

SUÑE BLANCO Beatriz 1960. *El Shaman entre los primitivos de Sudamérica*. Tesis de
licenciatura, Facultad de Filosofía y letras. Ponente FRANCH José Alcina. Universidad de
Sevilla

TAYLOR Edward B. 1871. *La Ciencia de la Cultura*. En Kahn J.S. 1975. *El Concepto de Cultura. Textos Fundamentales*, Editorial Anagrama, Barcelona.

TAUSSIG Michael. 2002. *Chamanismo, Colonialismo y el Hombre Salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo Editorial Norma. Bogotá Traducción de Mercedes Guhl.

TORRES Mauro. 2005. *La Desviación Compulsiva. Evolución del Comportamiento de la especie humana*. Editorial. Biblioteca Nueva. Bogotá

_____. 1972. *Teoría de las dos Funciones Mentales*. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá, Colombia

ULLOA ASTRID. *La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales*. Tomado de 2004. *La Construcción del nativo Ecológico, Complejidades, paradojas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)-Colciencias.

En <file:///C:/Users/jorge%20Rondeos/Documents/SEVILLA%20JRV/2014/Bibliografia/Ulloa%20Astrid%20Articulaci%C3%B3n%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas%20en%20Colombia%20con%20los%20discursos%20ambientales.pdf>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA Y CONGRESO DE LA REPUBLICA. 1999. *La legalización de la Droga*. Jurídicas Radar Ediciones. Bogotá

UPRINMY Y. R. 1999. *Más allá del prohibicionismo: Políticas Alternativas frente a las Drogas*. En Universidad Nacional. Ob. Cit. Pág. 117- 147. Bogotá

WASSON R.G., HOFMANN A., RUCK Carl A.P. 1995. *El camino a Eleusis*. 4° Reimpresión. Traducción Felipe Garrido Fondo Cultura Económico (FCE) Chile.

WEBER Max. 1974. *Economía y Sociedad*. FCE. México

VALENCIA LL. Albeiro 1987. *La Apropiación de la Riqueza en el Gran Caldas*". En: Revista De La Universidad De Caldas. C. Editorial Universidad De Caldas. Manizales, Colombia

VASCO Luis Guillermo. 1985. *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, Colección Textos Universitarios, Bogotá. En <http://www.luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=7>

VÉLEZ C. Andrea & PÉREZ G. Augusto. 2004. *Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia*. En revista española de adicciones.

VITEBSKY Pier. 1995. *Los Chamanes. El Viaje del alma. Fuerzas y poderes mágicos. Éxtasis y Curación*. Duncan Baird Publisher Ltd. Singapore

ZABALA C. Ciro. 1996. *Farmacología Básica y clínica desarrollada por Objetivos*. Universidad Mayor de San Simón. Facultad de Medicina. Cochabamba. Bolivia

ZAMUDIO Teodora. 2012. *Bioética: herramienta de las políticas Públicas y de los Derechos Fundamentales en el Siglo XXI*. UMSA. Universidad del Museo Social. Argentina. Buenos Aires

REVISTA CULTURA Y DROGA, MATERIAL DEL GRUPO DE INVESTIGACION Y DEL AUTOR:

DIAZ M. Ricardo. 2011. *¿Es posible la institucionalización de la medicina del yagé?* En: Revista Cultura y Droga No 18. Universidad de Caldas Manizales. Colombia

DUQUE Jorge Eduardo. 2012. *Cerebro, Conducta y Adicciones*. En: Revista Cultura y Droga No 19. Universidad de Caldas, Manizales. Colombia

FERICGLA José María. 2000. *El Arduo Problema de la Terminología*. En: Revista Cultura y Droga. No 5. Universidad de Caldas. Manizales. Colombia.

_____. 1989. *El Sistema Dinámico de la Cultura y los diversos estados de la Mente Humana. Bases para un irracionalismo Sistemico*. . 1º Edición. Anthropolos. Editorial del hombre. Cuadernos de Antropología. Barcelona

QUICENO T. Natalia, GARCIA B. Andrés, SALAZAR Sergio. 2001. *El Yagé en la Ciudad. Aspectos del Ritual del yagé en Medellín* En: Revista Cultura y Droga No 6 y 7. Universidad de Caldas. Manizales. Colombia

IDARRAGA Adalberto. 2000. *Rito del Yagé en Maticurú, Caquetá, Colombia*. En: Revista Cultura y Droga No 5. Universidad de Caldas. Manizales. Colombia

MARULANDA Tulio. 1998. *El Reino Prohibido*. En: Revista Cultura y Droga. No 4. Universidad de Caldas. Manizales. Colombia

MUÑOZ Joaquín. 2012. *La Fiesta indígena de Día de los Muertos en San Luis de Potosí*. En Revista Cultura y Droga, No 19. Manizales, Colombia

RESTREPO LUIS C. 1994. *Microculturas del Consumo y Drogas*. Conferencia transcrita en revista Cultura y Droga No 1. Págs. 69 – 91. Manizales. Colombia

RODRIGUEZ Alejandro D. 2012. *Las drogas de la masculinidad? Un menú variado de consumo anabólico para la creación del hombre-fierro en los gimnasios de la Ciudad de Buenos Aires*. Revista Cultura y Droga No 19. Págs. 39 –55. Manizales. Colombia

RONDEROS V. 1995. *La Caldensidad o la etnogénesis de un Pueblo*. Proyecto Cultural del Departamento de Caldas. Secretaría de Cultura de Caldas. Editorial Fundación del Libro Total. Sistemas y Computadores S.A. <http://www.ellibrototal.com/ltotal/ficha.jsp?idLibro=3833>

RONDEROS V. Jorge. 1995. *Identidad y cultura. Anotaciones en Torno a los Conceptos de Identidad y Cultura*. Escritos sociológicos. Documento de trabajo interno del Grupo.

_____.1999. *Territorio e identidad Manizaleña*. En Lorente M. Belén y Zambrano Carlos V., (editores) *Estudios Introductorios en Relaciones Interétnicas*. Humanizar. Colombia

_____.2001. *Mimetismo Cultural, Divertimentos y Drogas*. Revista Cultura y droga No 6 y 7. Págs. 9 a 26. Universidad de Caldas, Manizales Colombia

_____. 2001. *Neochamanismo urbano en los andes colombianos. Aproximación a un caso: Manizales y el Eje Cafetero en Colombia*. Revista Novum. Universidad Nacional de Colombia. No 26. Recuperado de: <http://observatorioetnicocecoin.org.co/cecoin/files/NEOCHAMANISMO%20URBANO%20EN%20LOS%20ANDES%20COLOMBIANOS.pdf>

RONDEROS V. Jorge. 2002. *Seminario Chamanismos y Neo-chamanismos*. Texto programa Taller Cultura y Droga. Junio. Documento de divulgación

_____ et al. 2003. *Prácticas, Representaciones e Imaginarios Culturales*. Revista Cultura y Droga No 6 y 7. Universidad de Caldas. Manizales. Colombia

_____. 2004. *Curacas (taitas, payés o “chamanes”) en el Amazonas y el Alto y Bajo Putumayo. ¿Brujería y Magia?* En revista Cultura y Droga. No 11. Págs. 93 a 112. Universidad de Caldas, Manizales. Colombia

_____. 2008. *Drogas y Medicamentos: Entre la Prescripción y la Proscripción*. En revista Cultura y Droga. No 5. Págs. 7 a 17. Universidad de Caldas, Manizales

_____. 2012. *Drogas hoy en Colombia. ¿Descriminalizar? ¿Penalizar? ¿Legalizar? ¿Domesticar?* Págs. 527-533. En ZAMUDIO Teodora. 2012. *Bioética: herramienta de las políticas Públicas y de los Derechos Fundamentales en el Siglo XXI*. UMSA. Universidad del Museo Social. Prodiversitas Argentina, Brasil, Colombia. Argentina. Buenos Aires

_____.2011. *Etnofarmacognosias y estados modificados de conciencia (EMC) como potencial cognitivo en las dinámicas interculturales*. En: revista Cultura y Droga. No 18. . Págs. 95 a 136. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia

_____.2012. *Prohibición vs legalización. ¿Urge un cambio de paradigma cultural respecto al prohibicionismo de las drogas?* Ponencia presentada en el Congreso de la Republica de Colombia en Marzo de 2012 y en al X Encuentro internacional de Estudio Políticos y Sociales. Marzo 19-22 La Universidad de la Habana. Cuba

VELEZ ALBA L. & RONDEROS V. JORGE. 2007. *Módulo Taller de Investigación Cultura y Droga. Maestría Culturas y Droga*. Septiembre Material reimpreso. 2º Semestre. Septiembre. Universidad de Caldas. Manizales, Colombia

VELEZ A. Alba L. & RONDEROS V. Jorge 2007 GNECCO Ángela M. 2010 *Módulo Taller de Investigación Cultura y Droga*. Material reimpreso. Maestría Culturas y Droga. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.

TESIS DE MAESTRIA Y TRABAJOS DE GRADO PARA OPTAR A TITULOS DE MAGISTER EN CULTURAS Y DROGA, EN ANTROPOLOGÍA, SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL RELACIONADOS CON LA TESIS DOCTORAL EN LAS CUALES EL AUTOR PARTICIPO COMO PRESIDENTE Y DIRECTOR. UNIVERSIDAD DE CALDAS, MANIZALES, COLOMBIA

MAESTRÍA CULTURAS Y DROGA

ESCOBAR C. Vanessa. “Medicinas indígenas ancestrales”. Enseñanzas y prácticas de la etnomedicina Siona (Zio’bain) del Yagé (Hu’co) en Ipiales. Colombia.

GALLEGO Ofelia. 2009. *Prácticas y rituales de la escuela Chacavidya de Pereira: una experiencia de conocimiento*. Esta tesis, tuvo como soporte el proyecto seleccionado y financiado por la Vicerrectoría de investigaciones y Postgrado en la convocatoria 2008, para apoyar tesis tas de Maestría titulado: *Factores cognitivos y de personalidad asociados al consumo de yagé en contextos neochamánicos de un grupo neo espiritual en formación humana de Pereira*. Se editó el material de campo con el documental titulado: *El yagé Mundos Urbanos*.

TANGARIFE Hugo Fernando. 2012 *El ritual del yagé como performance: un análisis comparativo entre dos contextos culturales*. Esta tesis tuvo como soporte el proyecto y financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados en la convocatoria 2010 para apoyar tesis de Maestría con el título: *El ritual del yagé como performance: un análisis comparativo entre dos contextos culturales código 1094210*

ANTROPOLOGÍA

BECERRA Andrés Felipe. 2011. *Voces silentes de los canabifilos en Cartago –Valle del Cauca*.

GUEVARA Catalina. 2012. "Escenarios "colindantes" de construcción cultural en torno a los psicoactivos. Miradas alternativas al caso local de la Universidad del Quindío sobre usos y consumo de drogas psicotrópicas 2007-2011"

SOCIOLOGIA

AGUIRRE HERNANDO Y RODRIGUEZ FANITH. 2010. *Prácticas chamánicas y sincretismos interculturales: una aproximación desde la sociología de la cultura a la Asociación Chamánica y Ecológica de Colombia*

JACANAMEJOY Margarita Lucía. 2011. *Los cambios negativos en la Autoridad Político Tradicional del Pueblo Kamëntsá, Período 1993 y 2007, a partir de la Nueva Constitución Política de Colombia de 1991*

HIGALDO G. Cornelia. 2012 *Vigencia sociocultural de las artes esotéricas "brujería" Manizales, Caldas: una aproximación sociológica 2011-2012*

TRABAJO SOCIAL

LOPEZ Eliana. 2009. *Jaibanismo y prácticas de medicina tradicional indígena en el proceso sociocultural y organizativo dentro del resguardo indígena Embera Chami Dachi Drua Mode en Ansermanuevo, Valle del Cauca*

PAGINAS INTERNET CONSULTADAS

Alcaloide. (2014, 18 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 09:53, julio 11, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Alcaloide&oldid=75109679>.

Asháninca. (2014, 5 de julio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 09:54, julio 11, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Ash%C3%A1ninca&oldid=75422831>.

Beatnik. (2014, 14 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 09:54, julio 11, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Beatnik&oldid=74397107>.

Capsaicina. (C.U.V. 27/05/14) (2014, 3 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 23:05, julio 9, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Capsaicina&oldid=74807610>.

Ciencia Jinás. Junio 23 de 2014. Recuperado de: http://www.iglisaw.com/docs/libros_espanol/gnosis/Manual%20de%20la%20ciencia%20jinas.pdf. (C.U.V. 23/05/14)

Colombia. (2014, 10 de julio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 09:55, julio 11, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Colombia&oldid=75502775>.

Cultura. (2014, 19 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 15:45, junio 23, 2014. Recuperado de: <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Cultura&oldid=75112109>.

Yahoo respuestas, "Qué es un pachamamista?", 2014 <https://mx.answers.yahoo.com/question/index?qid=20081215142630AARiKaH>. (C.U.V. 21/05/14)

Chamanismo nórdico <http://alfredbug3.wix.com/universo-rainbow#!chamanismo> (C.U.V. 28/05/14)

http://www.biografiasyvidas.com/biografia/p/parsons_talcott.htm. (CUV 19 02 14)

OMS, 2009. *Determinantes sociales de la salud*. Recuperado de: http://www.who.int/social_determinants/es/62° Asamblea Mundial de la Salud. Mayo 22 de 2009. Resolución WHA62.14

Hipótesis de Gaia. (2014, 21 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 04:17, junio 24, 2014 desde http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Hip%C3%B3tesis_de_Gaia&oldid=75155066.

Psidium. (C.U.V: 03/05/14) (2014, 27 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 15:38, julio 8, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Psidium&oldid=74657798>.

"Individuación" (Junio de 2014). Recuperado de: http://www.jungba.com.ar/glosario/glosario_06.htMAAA. Identificado el 22/09/13

"Mímesis". C.U.V 13/05/14 Recuperado de: <https://es.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070713182032AAJ0dX8>

<http://sabiduria.es/index.php/indigena/9-chamanismo/20-espacios-de-curacion> *Speciale, F. Etnopsicología y Estados Modificados de Conciencia*. Recuperado de:

Wikipedia, "Pachamama", 2014). Wikipedia <http://es.wikipedia.org/wiki/Pachamama>

Wikipedia, "Reinos (biología)", 2014) [http://es.wikipedia.org/wiki/Reino_\(biolog%C3%ADa\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Reino_(biolog%C3%ADa)) (C.U.V 25/04/14)

Wikipedia, "Colombia", 2014. Recuperado de: <http://es.wikipedia.org/wiki/Colombia> (CUV 21 03 14)

Colombia. (2014, 5 de julio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 23:22, julio 5, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Colombia&oldid=75423641>.

Copal. (2014, 4 de febrero). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 15:56, julio 7, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Copal&oldid=72338292>. (C.U.V. 20/05/14)

Demografía de Colombia. (CUV. 27 03 14) (2014, 24 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 23:34, julio 5, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Demograf%C3%ADa de Colombia&oldid=75218855>.

Laksmí. (2014, 23 de abril). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 05:09, julio 8, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Laksm%C3%AD&oldid=73978316>.

Población indígena de Colombia. (CUV 22/03/14) (2014, 29 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 01:44, julio 6, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Poblaci%C3%B3n ind%C3%ADgena de Colombia&oldid=75293847>.

Palo Santo, la madera sagrada". (<http://palo-santo-aroma-sagrado.blogspot.com/>) <http://palo-santo-aroma-sagrado.blogspot.com/> (C.U.V. 20/05/14)

Rafael Reyes Prieto. (2014, 10 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 16:47, julio 6, 2014 desde http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Rafael_Reyes_Prieto&oldid=74949324.

Acción de tutela. (C.U.V. 27/05/14) (2014, 6 de julio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 14:38, julio 9, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Acci%C3%B3n de tutela&oldid=75435402>.

Armónica. (2014, 9 de junio). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 21:34, julio 7, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Arm%C3%B3nica&oldid=74939038>. (C.U.V. 15/05/14)

Colombia. Congreso de Colombia. Ley 70 de 1993. Artículo 55 transitorio de la Constitución Política. Santa Fe de Bogotá, 18 de junio de 1998. Recuperado de: http://afrocolombians.com/pdfs/LEY_70_1993_AFRO%5b1%5d.pdf (CUV 22 03 14)

Colombia. Constitución Política de Colombia de 1991. De los Derechos fundamentales. Cap. I, Artículo 42.

Diccionario Manual de la Lengua Española Vox., “incienso”, 2007) <http://es.thefreedictionary.com/incienso> (C.U.V 02/05/14)

Federación Internacional de Sociedades de la Cruz Roja y de la mediana Luna Roja. 2014. *Desplazamiento de poblaciones y personas desplazadas*. Recuperado de: <http://www.ifrc.org/es/introduccion/disaster-management/sobre-desastres/definicion--de-peligro/desplazamiento-de-poblaciones-y-personas-desplazadas/> (C.U.V 24/03/14)

(Wikipedia, “Escopolamina”, 2014) <http://es.wikipedia.org/wiki/Escopolamina> (UC 22 02 14)

Wikipedia, Fosfenos, 2014. <http://es.wikipedia.org/wiki/Fosfeno> (C.U.V 08/06/14)

Wikipedia, Onirismo, 2014. <http://es.wikipedia.org/wiki/Onirismo> (C.U.V. 08/06/14)

Wikipedia, Alucinación, 2014. En <http://es.wikipedia.org/wiki/Alucinaci%C3%B3n>

Wikipedia, “Bioética”, 2014 <http://es.wikipedia.org/wiki/Bio%C3%A9tica>. (CUV 09/05/14.

Wikipedia, “Ácido desoxirribonucleico”, 2014. Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/%C3%81cido_desoxirribonucleico

Wikipedia, “Hipótesis de Gaia”, 2014. Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%B3tesis_de_Gaia

Wikipedia, “Samael Aun Weor”, 2014. Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Samael_Aun_Weor (CUV: 09/05/14)

Wikipedia, “Yoga”, 2014. Recuperado de: <http://es.wikipedia.org/wiki/Yoga>

Wikipedia, “Sintoísmo”, 2014. Recuperado de: <http://es.wikipedia.org/wiki/Sinto%C3%ADsmo>

Wikipedia, “Hare Krishna”, 2014. Recuperado de: http://es.wikipedia.org/wiki/Hare_Krishna

Alucinación. Diccionario de la Real Academia Española (DRAE). 2014. Recuperado de: <http://lema.rae.es/drae/?val=alucinaci%C3%B3n>

Maloca (DRAE. No 22. 2001) <http://lema.rae.es/drae/?val=maloca> (C.U.V. 18/05/14)
Maloca. <http://cuernodefuego.blogspot.com/2011/02/significado-de-la-maloca.html> (C.U.V. 18/05/14)

Maloca. (2014, 11 de mayo). *Wikipedia, La enciclopedia libre*. Fecha de consulta: 03:51, julio 8, 2014 desde <http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Maloca&oldid=74343001>. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI. Glosario Amazónico. *Maloca*. Recuperado de: www.sinchi.org.co/index.php.

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), 2014. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/00000T7T000.PDF (CUV 02 04 14)

Sistema Nacional de Información Cultural (Sinic, 2014). Arqueología – Caldas. <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=17&COLTEM=211>

Autores de GeoColombia (Alejandro Ángel Duque; Juan Felipe Gómez; Juan Pablo Álvarez; Juan David Aristizábal; Alejandro Jaramillo Alzate; Juanita Serna Sierra; María Fernanda Cabáno), 2014. <http://geo-colombia.blogspot.com/p/ubicacion-geoespacial.html> (C.U.V 21 03 14)

MARINL.Alberto.2014.enhttp://www.portalesmedicos.com/diccionario_medico/index.php/Fosfeno(C.U.V. 08/06/14)

PINCHBECK, Daniel. 2014. En Psychedelic Journey into de Heart en Contemporary Shamanism en [http://www.breakingopenthehead.com/](http://www.breakingopenthehead.com/what_is_shaminism.htm//http://www.breakingopenthehead.com/) (CUV 20 02 14)

(Visión Chamánica, “Tótem”, 2014). <http://www.visionchamanica.com/salud-chamanismos/vision-chamanica/salud-y-chamanismos/dimensiones-vivas-los-animales-chakra-imaginacion-profunda>

Karina Malpica, Ayahuasca <http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm> (CUV 270214)

www.etnopsico.org

http://www.absolum.org/enteo_ayahuasca_informe.htm

<http://unaantropologaenlaluna.blogspot.com/2012/06/chaman-el-senor-de-la-palabra.html>

Código de campo cambiado

Con formato: Fuente: Sin Negrita

Con formato: Fuente: Sin Negrita

<http://www.mind-surf.net/drogas/ayahuasca.htm>

UNIVERSIDAD DE CALDAS

www.ucaldas.edu.co

CULTURA Y DROGA:

www.culturasydrogas.org

<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/75dianatu.htm#n0> (CUV 20 02 14)

http://es.wikipedia.org/wiki/Hip%C3%B3tesis_de_Gaia

<http://es.wikipedia.org/wiki/Beatnik>

<https://www.google.com.co>

COLOMBIA

REGIONES NATURALES:

http://es.wikipedia.org/wiki/Regiones_naturales_de_Colombia

PAIS:

<http://es.wikipedia.org/wiki/Colombia>

UNA NACION MULTICULTURAL. SU DIVERSIDAD ETNICA

http://www.dane.gov.co/censo/files/presentaciones/grupos_etnicos.pdf

DATOS CENSALES 2005

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/00000T7T000.PDF

ANALISIS CAMBIOS DEMOGRAFICOS:

http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/conciliacenso/2Cambios_demograficos.pdf

NECESIDADES BASICAS INSATISFECHAS:

<http://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-sociales/necesidades-basicas-insatisfechas-nbi>

DANE. BOLETIN CENSO GENERAL 2005

http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/censo/Bol_nbi_censo_2005.pdf

DANE CENSO 2005 PERFILES

COLON PUTUMAYO

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86219T7T000.PDF

SIBUNDOY,

PUTUMAYO:

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86749T7T000.PDF

SAN FRANCISCO, PUTUMAYO

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86755T7T000.PDF

SANTIAGO, PUTUMAYO

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86760T7T000.PDF

PUERTO ASIS

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86568T7T000.PDF

ORITO

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86320T7T000.PDF

SAN MIGUEL

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86757T7T000.PDF

GUAMUEZ:

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/86865T7T000.PDF

VIDEOS

GALLEGO Ofelia. 2011. *El yagé Mundos Urbanos*. Coproducción. Universidad de Caldas. Vicerrectoría de Investigaciones y Postgrados. Manizales

KAUFMANN Amba. 2012. *Trailer: Mensch zwischen Blume und All. Cortometraje El Hombre entre las Flores y el Todo*.

http://vimeo.com/86526813?utm_source=email&utm_medium=clip-transcode_complete-finished-20120100&utm_campaign=7701&email_id=Y2xpcF90cmFuc2NvZGVkfGlwZDM0ZjY0MmUzYzg0ODUwNDQzMzcyZj1ZTRKyjQwNzUzfdIwNjAwNjQ2fDEzOTlyMjk3Nj18NzcwMQ%3D%3D

← --- Con formato: Izquierda

RONDEROS V. Jorge. 2008. *Hilos de la Vida*. Imagen del Conocimiento. Universidad de Caldas. Manizales. Colombia.

<http://www.ucaldas.edu.co/portal/?s=HILOS+DE+VIDA&x=8&y=13>

VELÁSQUEZ D. Oliver M.I., Javier Jamioy. 2010. *Las Rutas del yagé* Personajes principales. Taita Martín Ágreda Butandabioy, Taita Ángel Chindoy, Javier Jamioy, Taita Marcelino .V López Alexander et al. 2010. Coproducción Señal Colombia. Comisión Nacional de Televisión. Ministerio de Cultura. 2010