

«EL YAJÉ COMO SISTEMA EMERGENTE: DISCUSIONES Y CONTROVERSIAS»

Carlos Alberto Uribe
Departamento de Antropología

*Hoy está de estrene
mi ADN
a la lona mi neurona
soy un pedacito
del universo bendito
mi cerebro un holograma
Chamánica, chamánica
la puerta cósmica ...
("Gozo poderoso"
Los Aterciopelados)*

1. Prolegómenos indígenas

En la convulsionada Colombia del nuevo milenio, lo indio tiene otra pinta. Y es que en los imaginarios colombianos todo lo que tiene que ver con los descendientes supérstites de los amerindios originarios se ha coloreado con tintes diferentes. Para comenzar, ya no solemos referirnos a los indios como *indios* sino como *indígenas* —un apelativo distinto que intenta desprenderse de las nociones derogatorias con las que aludíamos a las supuestas máculas de nuestro pasado como nación. Por el contrario, el indígena, el ser indígena y todo lo que ello representa, es ya sinónimo de sabiduría filosófica, conocimiento y manejo ecológico armonioso y solvente. Y de las crisis de la condición humana manejadas con tino y solucionadas sin que la sangre corra a borbotones. El ser indígena es también un referente importante para nuestras ansias de paz. De una paz entre “hermanos y hermanas”. De la paz entre todos los connacionales. Asimismo, de una paz interior, de una solución satisfactoria a las tensiones y encrucijadas propias de cada vida humana individual. Lo indígena, pues, desempeña ahora un papel protagónico en nuestra cultura híbrida. Para hacerle eco a la noción de “culturas híbridas” desarrollada, entre otros, por Nestor García Canclini, y que habla de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento simultáneos

Citación original:

Uribe, Carlos A. “El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias”. Documentos Ceso, No. 33, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Universidad de los Andes, 2002.

de tradiciones indígenas, hispánicas y modernizantes en los países latinoamericanos (García Canclini 1994 [1990]:71).

Son muchos los testigos cotidianos de esta renovación en la apreciación de los indígenas. Una renovación, hay que decirlo, potenciada por la expedición de la Constitución Política de 1991, y que se muestra en todos los órdenes de la vida nacional. Uno de ellos, bien prominente, se da en la forma como los medios de comunicación de masas los representan en sus páginas. La “barbarie” y la complacencia exótica han dado paso a una admiración a veces grandilocuente, no exenta de cierta ambivalencia, que presenta al indígena como modelo y ejemplo a ser seguidos por los demás. En particular, la ciencia de los indígenas, la ciencia “tradicional”, con sus sistemas de pensamiento, su universo ritual y sus conocimientos esotéricos y médicos, es descrita como panacea para los males y dolores de la “civilización”. Tómese como simple muestra la siguiente noticia aparecida en la revista *Semana* del 19 de abril de 1999, y que lleva el significativo título de “El manjar de los dioses”:

La cita es cada sábado a las ocho de la noche. Un grupo de profesionales se une a media docena de indígenas ingá (sic), una comunidad del Alto Putumayo, quienes ataviados con sus trajes ceremoniales les acompañan hasta un apartamento en el norte de Bogotá. (...).

Mientras se despeja el lugar necesario para el rito el más viejo de los asistentes, el taita Antonio Jacanamijoy, de 77 años, parsimoniosamente comienza a colgarse sobre su ruana los collares en los que sobresalen dientes de tigre y de caimán (sic), se enfunda los plumajes confeccionados pacientemente durante décadas y los demás ornamentos necesarios para lo que viene. En una improvisada y pequeña mesa, una gran taza que contiene un brebaje espeso recibe los primeros rezos mientras el agitar constante de un manojo de hojas de *uhaira sachá* (sic), el árbol del viento, busca limpiar de malas influencias su contenido.

Es el punto de partida de un ritual que tiene 10.000 años de tradición chamánica entre las tribus amazónicas, el cual se ha ido trasladando durante los últimos tiempos a las grandes ciudades del país. Cada vez más adeptos se consagran a esta práctica, una combinación de sentimientos religiosos, prácticas terapéuticas (diagnóstico y cura de enfermedades), interpretaciones cosmológicas, sesiones adivinatorias, búsqueda de efectos telepáticos, limpieza corporal y hasta de interpretación de los sueños.

Lo cierto es que está de moda, especialmente en Bogotá. Profesionales de las más disímiles áreas, integrantes del mundo de la farándula, políticos y

periodistas, sociólogos y antropólogos y personajes consagrados a la naturaleza y la cosmogonía se han metido de lleno en la novedosa cultura del yagé¹.

Pese imprecisiones etnográficas, el texto revela detalles interesantes. El más obvio es que se hable de que un ritual indígena centrado en el yagé esté de moda entre estratos urbanos altos de Bogotá, y que se celebre en un lugar señalado como un apartamento del “norte” de la capital —con las connotaciones que el término lleva implícitas. Además, que sus participantes sean una mezcla de personas indígenas del Putumayo y de profesionales de la urbe dispuestos a involucrarse en la “novedosa” cultura del yagé. Para no hablar de lo que persiguen sus practicantes: desde la sanación de sus enfermedades hasta la interpretación de sus sueños. No obstante, lo más significativo de la nota periodística tiene que ver con algo que no es del conocimiento común. Y es que quien presidía el encuentro curativo era nadie menos que Antonio Jacanamijoy, un muy prestigioso chamán ingano, cabeza de un linaje familiar que incluye a un famoso pintor, uno de sus hijos, y quien meses después, en junio de 1999, sería de los firmantes de la Declaración del Encuentro de Taitas en la Amazonía Colombiana por la cual se creó la Unión de Médicos Indígenas Yajeceros de Colombia (Umiyac). El taita Antonio, reza la publicación del encuentro, “ha sido uno de los difusores más prominentes de la medicina indígena en otras ciudades de Colombia y goza de gran prestigio por su amable personalidad y su capacidad como curandero” (Umiyac 1999:126). Gracias a los buenos oficios del taita Antonio, y de muchos otros taitas, la medicina del yagé indígena está bien instalada en las ciudades colombianas.

Un comentario adicional tiene que ver con los 10.000 años de antigüedad que se claman para el ritual indígena del yagé. Que el consumo ritual de sustancias psicoactivas de origen vegetal por parte de los indígenas es muy antiguo en las Américas es plausible. Después de todo, migrantes asiáticos y siberianos se desplazaron hacia el Nuevo Mundo, vía el estrecho de Behring, durante un período que se extendió, aproximadamente, entre los 25.000 y los 14.000 años antes del presente, para luego ocupar, de forma lenta y segura,

¹ En opinión del presente autor, la grafía correcta es *yagé* y no *yagé*. Esta última, que se ha impuesto por la costumbre, corresponde más a una grafía correspondiente a la fonética de la lengua inglesa. En consecuencia,

toda la vastedad de las Américas en unos cuantos milenios. Y estos migrantes, de seguro, eran portadores del complejo ritual chamánico euroasiático y siberiano muy vinculado con el empleo de psicotrópicos (Devereux 1997:105-109). Pero que estos primeros americanos, o paleoindios, consumieran desde entonces la pócima del yajé como parte de sus ceremoniales es difícil, en mi opinión, de afirmar con certeza.

El botánico británico Richard Spruce fue el primero en identificar, hacia 1851, la planta del yajé (*Banisteriopsis caapi*) y su consumo ritual en la Amazonía noroccidental (Schultes y Raffauf 1994:8; cf. Davis 2001:466-471). Casi de manera simultánea, el geógrafo y funcionario civil ecuatoriano Manuel Villavicencio reportó sus experiencias con la *ayahuasca*, otro nombre para el yajé, en la región del río Napo. En su *Geografía de la República del Ecuador*, publicada en Nueva York en 1858, Villavicencio incluyó una descripción de su trance con la pócima preparada con el bejuco en términos similares a los de Spruce: “Habiendo tomado aya-huasca, mi cabeza empezó al punto a flotar, como con vahidos, y después me pareció iniciar un viaje aéreo, en que creía ver los más encantadores parajes, grandes ciudades, torres altísimas, hermosos parques y otras cosas deleitosas. Y de repente me hallé solo en una selva, atacado por fieras carniceras, de las que intentaba defenderme. Finalmente empecé a volver en mí, pero con una sensación de excesiva soñolencia, cefalalgia y a veces un malestar general” (citado en Reichel-Dolmatoff 1978:40; cf. Devereux 1997:125).

Desde los tiempos de Spruce y Villavicencio el yajé hace su entrada en el escenario de la investigación científica. En efecto, informes de viajeros y exploradores que a partir de la segunda mitad del siglo XIX recorrieron las tierras bajas suramericanas al oriente de los Andes, dan cuenta de los fantásticos poderes alucinógenos de la pócima y de su uso ceremonial entre los indígenas amazónicos. En ocasiones sus observaciones se extendían para dar cuenta de su consumo por parte de la escasa población criolla de colonos, tratantes y mercaderes de la vasta región, maravillados ellos también por las propiedades curativas del yajé. Poco a poco, botánicos, antropólogos, psicólogos, bioquímicos y otros especialistas trataron de precisar la taxonomía de los ingredientes que intervienen en la

preparación de la pócima del yajé, los contextos rituales de la ingesta, los modos de preparación, sus efectos y la acción neurofarmacológica de sus compuestos (cf. Reichel-Dolmatoff 1978:36-51). Y es que el yajé es sólo un preparado dentro de una inmensa gama de sustancias psicotrópicas de origen vegetal, que todavía son regularmente consumidas por los indígenas americanos como parte de muy complejos sistemas cosmológicos, rituales, medicinales y ecológicos.

Quizá quien más ha hecho en pro del conocimiento de la ayahuasca y los demás psicotrópicos nativos del Nuevo Mundo es el botánico estadounidense Richard Evans Schultes, considerado universalmente como el padre de la moderna etnobotánica. En una exploración al Putumayo Schultes visitó el pueblo indígena ingano de Puerto Limón, situado en las orillas del río Caquetá. Allí recolectó por primera vez yajé. La noche del 28 de febrero de 1942 escribió en sus notas de campo:

Algunos beben el yajé con frecuencia, otros rara vez. Produce una violenta purga y a menudo actúa como vomitivo. Muy amargo. Algunos dicen que los efectos posteriores son de regocijo, serenidad y bienestar; otros que produce un largo malestar y dolor de cabeza. Raspan la corteza del yajé y calientan en agua pequeños trozos. Luego lo beben. Lo consumen solos o en pequeños grupos y en las casas, donde a menudo hay un enfermo que debe ser curado. El curandero lo bebe para ver la hierba o hierbas indicadas para el enfermo. Por lo general lo toman solo, pero en Puerto Limón a menudo lo consumen junto con la corteza de otro bejuco, la *chagropanga*. Se dice que tienen hojas casi iguales, pero la liana es más dura y fuerte (citado por Davis 2001:255).

Según Wade Davis, el biógrafo de Schultes, el etnobotánico no supo como interpretar entonces el yajé, pero dos temas le intrigaron. Primero, que los chamanes —Davis escribe curanderos— usaban el yajé como medio visionario y fuente de enseñanzas: “era la planta la que hacía el diagnóstico”. Segundo, que detrás del consumo de la pócima del yajé había “muestras de una experimentación empírica pura que no había visto nunca antes” (Davis 2001:255). Dilucidar estos dos interrogantes fue la meta del largo recorrido de Schultes, fallecido el 10 de abril de 2001, con el yajé. Empero, en una de las obras cumbres sobre la etnobotánica americana, *Plantas de los dioses*, Schultes reconoció la ignorancia científica

en la que aún se encuentra sumida la que él llamo “la poción mágica de la Amazonia”: “Es mucho de lo que queda por saber de la ayahuasca, caapi [otra denominación para la *Banisteriopsis caapi*] y yajé. Resta poco antes de que la adaptación forzada a la cultura de los blancos o incluso a la extinción de las tribus haga imposible el estudio de los secretos de estas costumbres y tradiciones antiguas y del empleo de uno de los alucinógenos más fascinantes y culturalmente más importantes” (Schultes y Hofmann 2000:132).

El planteamiento anterior es acaso demasiado pesimista. De la extinción de los indígenas y de su adaptación forzada a la sociedad dominante se habla desde hace muchas décadas. Ya dijimos que uno observa en el panorama contemporáneo de países como Colombia, un proceso de renacimiento de las naciones indígenas y de lo indígena — fundamentado, entre otras cosas, en las virtudes terapéuticas de sus sistemas médicos chamánicos y en el consumo ritual de psicotrópicos como el yajé. Y es que lo que ahora llamamos chamanismo, antes era sólo asunto de la brujería y la hechicería propias de “salvajes”, que adoraban al demonio en medio de la concupiscencia, la superstición, la ignorancia y la idolatría. En opinión de muchos intelectuales europeos de los siglos XV a XVIII, antes de la conquista América estaba bajo el imperio despótico del demonio. Una gran “monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo” la denominó el jesuita español Antonio Julián en 1790 (Julián 1994 [1790]). De esta forma, la empresa de conquista y colonización tuvo la finalidad de erradicar tales costumbres demoníacas para instalar en cambio el reino soberano de la verdadera divinidad. Empresa que, como se sabe, se valió tanto de la espada como de la cruz, y que al final se quedó corta en la extirpación de las “idolatrías paganas”.

Fueron muchas las usanzas y prácticas aborígenes que capturaron la aterrada imaginación europea en América. Es difícil señalar una que hubiese asumido un lugar prominente y sin discusión por lo reprobable y aborrecible que le resultase a los nuevos señores de la tierra. Sin embargo, si hay que señalar alguna costumbre nativa por la que los españoles sintieran particular aversión yo creo que fue el consumo de “yerbas que vuelven loco”. Los americanos poseían una vasta farmacopea conformada por un sinnúmero de sustancias vegetales, muchas de las cuales poseían propiedades

psicotrópicas, esto es, que volvían “como locos” a quienes las emplearan gracias a las alucinaciones que les provocaban. Había, además, una relación entre la alucinación visual inducida por el fármaco y la representación iconográfica de las deidades nativas: al consumir la sustancia el nativo accedía en sus visiones directamente a la deidad, se comunicaba con ella, la “veía”, y al regresar del trance, lo visto quedaba después plasmado en el ídolo, es decir, en la representación material del dios. Pero hay más. Para los europeos las alucinaciones provocadas por los psicotrópicos vegetales eran similares a la embriaguez alcohólica, con las connotaciones de caos que ésta tiene. Asimismo, el desorden de la alucinación remite al mundo fantasmagórico de los sueños, que también eran muy apreciados en América como medios del conocimiento; y a su turno, del mundo onírico al dominio de la sinrazón y la locura no hay sino un leve tumbo. Carmen Bernand y Serge Gruzinski sintetizan este punto de la siguiente forma:

Esa forma particular de conocimiento a través de la experiencia onírica o alucinatoria, fenómeno mucho más frecuente en América que en Europa, establece un lazo entre la imagen y el objeto representado muy diferente al que une a los retratos y las esculturas cristianas con sus modelos. En ellos, el espectador reconoce rasgos humanos, estereotipos que se adaptan a todas las miradas y todas las expectativas. Porque el arte occidental tiende a la reproducción realista del mundo y de los seres tal y como los percibe la razón. En cambio la visión indígena (...), sea o no provocada por psicotrópicos, es siempre aterradora (“espantable”), pues pertenece al dominio de lo innombrable y de la sinrazón; supone además una metamorfosis del visionario que lo hace semejante al diablo mismo: “los cuales [indios] embijados [en el sentido de “en trance con el psicotrópico”] con ella era imposible de dejar de volverse brujos o demonios y de ver y hablar al demonio” (Bernand y Gruzinski 1992:92; la cita es de Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*).

Tenemos pues una cadena de asociaciones que dejó una profunda impronta en el imaginario social. Los indígenas poseían un vasto saber empírico del mundo vegetal. Eran “herbolarios” o “yerbateros”, hechiceros que utilizaban ese saber para generar estados de “locura” caracterizados por alucinaciones similares a las del sueño. Durante tales trances, los indígenas se comunicaban con el Diablo y su corte de seres maléficos; los veían para luego representarlos en ídolos que adoraban. La comparación con la brujería europea surge de manera espontánea: se trata de otra sociedad para el Mal, enemiga de la buena

sociedad cristiana. Por lo tanto, había que extirparla, comenzando con la erradicación de todo género de idolatrías, las muestras visibles del Maligno, y de aquello que sirviera para soportar su culto —los chamanes y sus “santuarios”, los entierros, las momias, los rituales clandestinos y, por supuesto, las yerbas psicotrópicas.

El resultado de tal asociación no pudo ser otro que el de la violencia simbólica, siempre la compañera ideal de la violencia física. Sin duda, un vasto escenario de guerra en la que los vencidos utilizaron las estrategias propias de su condición. Aunque aceptaran en la superficie la verdadera Fe y abrazaran los formalismos barrocos de los rituales ahora dominantes y sus iconos acompañantes, les quedó como defensa contra la hegemonía impuesta el recurso de sus viejas prácticas y saberes. Ahora fecundadas con el poder de los ídolos cristianos importados y las religiones de los esclavos africanos. La brujería y la hechicería, que ahora llamamos chamanismo, se transformaron en armas para combatir el nuevo orden. Se trató, empero, de una confrontación clandestina, soslayada, velada. Un combate que sólo se asomó por aquellos intersticios que dejaba la “buena sociedad” cristiana trasplantada a América. Un combate, además, que se manifestó siempre en las situaciones de ruptura y de crisis que entrañan el conflicto personal y colectivo. La brujería es pues el foro de “lo que no se puede decir de otro modo”, según la fórmula de Jeanne Favret-Saada (Favret-Saade 1980:13) Es, asimismo, un intento de ganar poder en el contexto del desorden oculto de toda sociedad. En palabras de Georges Balandier, “la brujería nace de la desmesura, de la no-conformidad, del conflicto, del rechazo a aceptar las restricciones propias del lugar que cada uno ocupa en la sociedad” (Balandier 1990:106).

La pregunta es si basta invocar el renacimiento de lo indígena para explicar la emergencia del chamanismo, hasta el punto que ahora es una medicina “alternativa” más, con respetabilidad y aceptación sociales crecientes. En mi opinión, la respuesta es que sólo parcialmente. Después de todo, los hitos de las rutas que señalan los itinerarios terapéuticos en los que participan los chamanes —su nomadismo entre la selva y la montaña, las zonas rurales y las urbes— están en posición desde por lo menos el siglo XVII en toda la América hispánica. Tales itinerarios ligaban, como aún ligan, a indios,

mestizos, negros y españoles y sus descendientes criollos (Bernand y Gruzinski 1992:137). Lo que hace emerger resueltamente al chamán de su sigilo, y dejar su condición de “brujo” en favor de un vigoroso estatuto de “médico alternativo”, tiene que ver tanto con una vieja flexibilidad característica del chamanismo como con la crisis de la modernidad precaria de una Colombia que encara la globalización planetaria. Y es que el chamanismo siempre se ha reinventado, en el sentido que se renueva según los contextos en los que realiza su desempeño (Chaumeil 1998). En términos más clásicos, el moderno chamanismo es un chamanismo radicalmente aculturado —tan aculturado, en efecto, que aquí trabajaremos la noción de *neochamanismo* para dar cuenta de estos cambios. Plantearse el chamanismo como sistema emergente implica, además, pensar la transformación del brujo en terapeuta, es decir, entender el tránsito de un personaje maléfico, excluido socialmente y con poderes sobrenaturales, a un personaje con capacidades de sanación. Así como el discurso de la víctima permite tener acceso a la comprensión de la crisis producida por la brujería, aquí el discurso del paciente nos llevará a entender la cura chamánica en una situación de emergencia permanente como la que marca la crisis colombiana (cf. Favret-Saada 1980; Balandier 1990:106-107).

Estos son pues los dos problemas de los que trataré en el presente ensayo: primero, el yajé como parte de un sistema terapéutico emergente de tipo neochamánico; y segundo, el punto de vista del paciente en la cura chamánica, sus motivaciones para participar en estos itinerarios terapéuticos y rituales, y la fenomenología de los estados modificados de conciencia acompañantes de la ingesta del yajé. En suma, en el ensayo persigo una aproximación a los tipos de malestares, personales o colectivos, psicológicos o sociales, que se esconden detrás de esta apropiación de un antíguisimo sistema ritual ahora transformado y adecuado a las necesidades de un contexto urbano por complejos procesos de hibridación cultural.

2. Los lugares sin territorios

Existe un amplio espectro de lugares urbanos donde los chamanes y sanadores criollos que usan el yajé tienen sus reuniones con sus fieles. Porque es que no sólo los ágapes del

yajé se realizan en lujosos apartamentos y casas del norte de la capital, ofrecidos por sus dueños para la ocasión. Las *tomas*, como se denominan en el lenguaje yajecero estas comuniones vegetales con propósitos curativos, asimismo se ejecutan, por ejemplo, en centros médicos alternativos, consultorios psiquiátricos ², sedes de congregaciones de yoga, de relajación y de la Nueva Era, parques públicos, y se ha oído decir que hasta en el afamado Jardín Botánico capitalino. Ello sin mencionar ciertos lugares estratégicos de carácter rural en los alrededores de Bogotá, como el Parque de Neusa y los cerros de La Calera y Sesquilé, o fincas de recreo de municipios vecinos situados a pocas horas de viaje en carro o en flota. Hasta hay reputadas sedes de yajeceros en Funza, Silvania y Anapoima. A ellas se desplaza la congregación de los yajeceros y sus maestros para efectuar sus comuniones. Después de la acción psicodélica del psicotrópico y sus efectos eméticos y laxativos, la *purga* que se dice en el romance yajecero, la asamblea abandona el lugar y los miembros retornan presurosos a sus orígenes y a sus vidas de todos los días.

Los procedimientos para avisar a la congregación son también variados. El organizador del evento, quien se encarga de establecer los contactos adecuados con el maestro chamán, simplemente fija unos afiches de promoción en una cartelera pública de alguna universidad bogotana, y deja unos volantes convenientemente colocados para que aquellos interesados se comuniquen con él por teléfono o a una dirección electrónica. Este último procedimiento cada día gana terreno en estos tiempos ciberespaciales. Tomando como núcleo una dirección electrónica se forman listas de correo por las que circula la información sobre los encuentros, a la par que se rubrica la citación con una conveniente circular despachada a todos los potenciales participantes via fax. También estos ágapes ciudadanos se promueven en programas de radio y en otros medios de comunicación de masas, como parte del vasto mercado de sanaciones milagrosas, y de las ofertas de los desfacedores de entuertos del cuerpo y el alma a las multitudes de dolientes que se agolpan en las escalinatas del templo. Si uno pertenece a la red termina por enterarse del sitio, la hora y los dineros que cuesta el derecho de inscripción —que oscilan entre \$ 40.000.00 y \$ 200.000.00, según sean los honorarios acordados con el maestro, los costos que demandan

² Cf. “Puede hablarse de etnopsiquiatría?”. Entrevista con el médico psiquiatra Ignacio Vergara Carulla.

el transporte, el alojamiento y la alimentación, la inversión en la propaganda y en los impresos teóricos de preparación e información, etc. Si el chamán indígena ya está instalado en la ciudad, lo único que hay que hacer es visitar su consultorio con la frecuencia requerida, al igual que sucede si se trata del sanador no indígena de confianza.

Tenemos de esta forma dos redes de comunicación superpuestas que forman la comunidad o las comunidades terapéuticas de un chamán dado. La primera, y sin duda la original, está conformada por los sutiles hilos de la comunicación boca a boca que ponen en contacto a los fieles y a su maestro. Se trata del rumor, de la conseja o el consejo sobre los méritos clínicos del chamán, sus curaciones y sus aciertos, sus predicciones y su empatía con los sufrientes, transmitidos ante todo oralmente. Un chamán, en efecto, debe certificar sus credenciales como terapeuta en el día a día de su consulta, en la “eficacia simbólica” de sus procedimientos puestos a prueba por cada nuevo paciente —esto es, en el poder de los universos simbólicos que el chamán pone en operación en la cura cotidiana del sujeto enfermo (Lévi-Strauss 1968:168-185; Le Breton 1999a:66-67; cf. Taussig 1995:211-216). Sólo es sobre la base de esa confirmación incesante de sus habilidades terapéuticas, que el chamán puede mantener vivo el tejido de vínculos que anuda a sus pacientes, un tejido conformado a partir de las numerosas diadas que él como maestro establece con cada paciente. Con el tiempo, algunos de estos pacientes se constituirán en sus discípulos, e iniciarán la larga carrera que eventualmente hará de ellos mismos aprendices transformados en nuevos terapeutas rituales. Mas adelante elaboré las implicaciones sociales de esta diada maestro-discípulo.

La segunda red de comunicación es más reciente y actúa como catalizadora poderosa de la primera. Y es que el chamanismo ha entrado con vigor en la era de los *mass-media* y del Internet. Así, las maravillas electrónicas de la tecnología moderna brindan sus páginas y sus hilos invisibles a los viejos sabedores indígenas, a los *taitas* (un buen nombre que hay que analizar), y a sus epígonos, para que por su mediación se puedan comunicar con los dolientes que los ansían. La *web*, en particular, está literalmente repleta de páginas que informan del chamanismo y de la ayahuasca, páginas que proclaman a los cuatro vientos

todas sus virtudes y sus prodigios. Inclusive, en la red existen innumerables sitios que proveen detalladas instrucciones para preparar pociones domésticas de yajé, junto con cuidadosas instrucciones para que la experiencia del trance resulte manejable. Schultes y Hofmann (2000:137), denominan a estos experimentos más propios de la contracultura de los países metropolitanos como la *farmahuasca*, un término que habla de la farmacología doméstica con los “análogos” de la ayahuasca. Porque es que el chamanismo y sus vertientes neochamánicas participan del vasto mercado de creencias y de modas en que se ha transformado esta aldea global. Y para ello se apoyan en un elemento que resulta para algunos de una atracción irresistible: el chamanismo es identificado, de forma palmariamente errónea, con el consumo de poderosos psicotrópicos que algunos prefieren darle el nombre de “enteógenos” (Atkinson 1992:310). Como en síntesis feliz lo expresa el antropólogo y psicólogo catalán Josep Ma. Fericgla:

Algunos occidentales buscan un asesoramiento chamánico para sus vidas. Otros hablan de la democratización del chamanismo para que cada persona pueda tener la oportunidad de convertirse en su propio hechicero, como si tuviera algo que ver el chamanismo con la democracia. Algunos jóvenes lo consideran la forma definitiva de la libertad individual, alcanzable por medio del baile *trance*, siguiendo los compases de música elaborada por grupos “chamánicos”. También se entiende el fenómeno como una forma no dogmática de espiritualidad. Hay quien ve en el chamanismo el modelo perfecto para tomar enteógenos, siguiendo así las milenarias tradiciones desarrolladas por la humanidad para alcanzar una experiencia extática. Algunos terapeutas y oportunistas organizan viajes curativos a México, Brasil o Perú que denominan “transpersonales” como quien va de peregrinación a Lourdes, a Fátima o al Monte de los Olivos (Fericgla 2000:27)

Estos *links* ciberespaciales del viejo chamán nos hablan, desde luego, de la realidad de nuestros tiempos. El auge en las tecnologías de comunicación y la telemática ha transformado completamente las distancias entre los mundos locales y el mundo global. A la vez, ha cambiado de forma definitiva las viejas definiciones de lo privado y de lo público al provocar entre ellos curiosos trastocamientos. Todo ello acompañado de procesos de homogenización cultural planetaria contrarrestados como contratendencias por la afirmación, aún en la misma *web*, de lo diverso, de lo plural, de lo étnico y lo alternativo

en oposición a la internacionalización del capital financiero. Y el chamanismo, con sus notorias propiedades móviles, nómadas, encaja de manera gustosa en esas contratendencias. Sin embargo, al encajar, el mismo chamanismo se globaliza al ampliarse sus mercados por su articulación en la red con esas otras tendencias y modas contraculturales y alternativas características de lo que se llama la Nueva Era. La web es, en efecto, el paraíso del simulacro y de la copia, hasta el punto que es imposible distinguir el original de su reproducción en ese juego del símil al que tan bien se presta el Internet. Fenómeno del que dan buena fe los sitios que tienen por tema el chamanismo, caracterizados casi todos por la copia del mismo mensaje de la copia del mismo mensaje de la copia del mismo mensaje ..., en un retozo mecánico de partenogénesis y de redundancia que recuerda a las famosas *matrioshkas* rusas encajadas en otras *matrioshkas* rusas en otras *matrioshkas* rusas

El chamanismo, pues, hoy está en todas partes y no está. No tiene sitio, un territorio fijo. En realidad, nunca lo tuvo. Aunque en nuestras fantasías e imaginarios todavía lo pensamos como situado en alguna exótica maloka indígena de la selva amazónica. En esa maloka, algún viejo chamán semidesnudo y emplumado con vistosos colores, su cuerpo adosado de sonoros collares de semillas de alguna palma de monte, se ve sentado en el mambeadero de coca entonando extraños cánticos en la semipenumbra, alumbrada sólo con la luz vacilante que emite una hoguera de leña en el piso de tierra del vasto recinto de madera y de paja. Mientras tanto, el viejo agita con un abanico de hojas de otra palma un caldero que contiene el líquido amargo y viscoso del yajé, que se apresta a repartir a su asamblea. (Lo lamento, pero no entendí el nombre de las palmas esas en la lengua indígena, como tampoco entendí su nombre científico. Es que el latín no es mi fuerte.) Los indios enfrente de él que esperan su yajé también están medio desnudos, sus cuerpos “embijados” de rojo, mientras sus caras un poco aterradoras, como los espantos de que hablaban los Cronistas, están pintadas con rombos y figuras serpentiformes y puntos y líneas rojas, blancas y negras, una pluma blanca de alguna ave aquí, una pluma de guacamaya allá, y echan mocos por la nariz en medio de un paroxismo de gritos y de ruidos. Parecen borrachos, como si estuvieran medio locos en medio de algún “viaje” con

quién sabe qué cosa. Unos cuantos niños desnudos de barriga prominente entran y salen de la escena, antes de huirle a la cámara medio tímidos, medio curiosos, cuando sus madres de tetas colgantes y de colgantes crios sucios de ojos bien abiertos, los espantan con palabras ininteligibles. Así lo ví la otra noche en el *Discovery Channel*, mientras esperaba el noticiero con la dosis de sangre del día. ¿O fue en la *National Geographic*? Ya no recuerdo.

Este pastiche de un documental de televisión sobre el chamanismo es significativo. Para un habitante común de la urbe, su contacto con lo primitivo está mediado, entre otras imágenes, por éstas otras de un claro hiperrealismo que relleva lo tradicional, lo puro, lo incontaminado por la civilización. Es un hiperrealismo que nos habla del pasado, de una tradición esencial que se sumerge en la noche de los tiempos. Son una representación vívida de los “10.000 años de tradición chamánica entre las tribus amazónicas”, de que nos habla la noticia de prensa. Imágenes que, asimismo, se conectan con las imágenes de lo indio representadas en los textos de historia de la escuela. Textos que, a su turno, hacen eco de aquellos de los primeros cronistas europeos que dan cuenta de los insólitos rituales demoníacos con “las yerbas que vuelven loco”. Una larga secuencia de representaciones iconográficas, que vinculan el pasado y el presente en un mismo campo de significación sobre los “poderes mágicos” de los brujos y hechiceros nativos. Representaciones que antes que “históricas” son ahistóricas, o aún antihistóricas, puesto que son la sustancia de los mitos. Unos poderes mágicos reactualizados en el presente de las salas de nuestras casas por una simple pulsación en un control remoto, que a la vez que activa la cascada de imágenes en el televisor activa también nuestro inconsciente óptico, ahora dispuesto a recordar imágenes de la magia del indio sepultadas en la memoria —una magia ambivalente, que igual cura la propia vida o la vida de quienes forman parte de nuestros afectos, o que destruye la vida del rival o del enemigo. El poder mimético de la imagen del indio, del Otro estereotipado, equívoco y ambigüo, traída acá y ahora para potenciar la curación o el maleficio (Taussig 1987; 1993; 1995). El “poder de la diferencia”, en una alteridad oscilante entre el hoy y el pretérito, uno y el otro, las raíces y el progreso, la

memoria y el olvido, la enfermedad y la vida —en suma, el vértigo de lo que pende entre la vida y la muerte.

Esta cualidad exótica del chamanismo y del yajé, por otra parte, no se marca solamente en los *mass-media*. En la voluminosa literatura científica sobre el yajé existen numerosas descripciones de tomas que enfatizan sus dimensiones “tradicionales” indígenas (cf. v.gr. Reichel-Dolmatoff 1978; Narby 1997; Weiskopf 1995; 2000). Asimismo, en ocasiones se subrayan las experiencias del trance psicodélico, una perspectiva que inauguraron desde mediados del siglo XX los vates *beatniks* William S. Burroughs y Allen Ginsberg en sus famosas *Cartas del yajé* (Burroughs y Ginsberg 1975). Y es que como vimos, el yajé salió de las malokas y las aldeas amazónicas. Ya está en las grandes ciudades y los comensales de las tomas son ejecutivos y profesionales de celulares al cinto, artistas y profesoras universitarias con caras intelectuales, médicos, enfermeras, abogados, periodistas, emperifolladas amas de casa con el pelo teñido de rubio, estudiantes de filosofía, biología o psicología, aspirantes a modelo y exmodelos, cantantes de rock como Andrea, la de los *Aterciopelados*, empresarios del transporte barrigones y cincuentones, uno que otro antropólogo o que posa de antropólogo, en fin, todo un mosaico de habitantes urbanos. Eso sí, en estos ágapes urbanos, sobre todo en los que se precian de tener nivel, nunca falta un taita y sus asistentes indígenas, recubiertos con su parafernalia de collares de cuentas, semillas selváticas y colmillos de jaguar, tocados de plumas de vistosos colores, abanicos de perfumadas hojas, y vestidos con sus cusmas o mantas indígenas. Y los taitas inganos o kamëntsás del Putumayo son los más reputados en esto de inducir el autoconocimiento y la sanación que proveen las purgas y las *pintas* (visiones) que proporciona el consumo del amargo brebaje.

Con estas observaciones ya podemos entender la condición errante, nómada y conceptualmente móvil del sistema terapéutico ritual del yajé (Torres 2000; Cajigas 2000). Se trata de un nomadismo que implica varias dimensiones. La más obvia, tiene que ver con el hecho de que el chamanismo amerindio es la herencia de las poblaciones nómadas de los pueblos paleoindios de cazadores y recolectores que colonizaron las Américas hace miles de centurias. Después hay que considerar el ambular de los chamanes por entre los

circuitos terapéuticos coloniales, de los que los actuales chamanes y curanderos son sus herederos. A partir del siglo XVII, entonces, se comenzó a entretrejer esta red informal de sanadores indios, negros y mestizos que lentamente empezó a colonizar toda la geografía colonial, creando al mismo tiempo una “topología moral” de terror, enfermedad, sanación, agresión, orden y desorden (Pinzón y Garay 1997). En palabras de Carlos Pinzón, la red se hizo “manifiesta en asociaciones rituales para fortalecerse mágicamente unos a otros en sistemas de remisiones de pacientes, en compadrazgos ceremoniales y paradójicamente en rivalidad, ambivalencia y temor de ser agredidos mágicamente por sus colegas” (Pinzón 1988:35). Como que los chamanes “salvajes” de la Amazonia, en particular, aprendieron con el tiempo a temer “la *magia* proveniente de la ciudad, del Estado, de la religión misma, en la cual son diestros los curanderos andinos y cuya fuente última de poder serían los *libros de magia*” (Pinzón y Garay 1997:30; *itálicas en el original*). Ya para el siglo XX, la red invisible de sanación estaba plenamente estructurada. Sólo faltaba su emergencia social, que se comenzó a generar cuando se agravó la crisis nacional a finales de la pasada centuria. Carlos Pinzón sintetiza estas fases de la emergencia chamánica:

En lo que toca a Bogotá, esta red mostraba una predominancia demográfica de curanderos venidos de pueblos con altas tasas de migración del altiplano cundiboyacense. La mayoría había emigrado en los decenios del 50 y 60, en la época denominada de la “violencia”. Sin embargo, hasta donde fue posible reconstruir, con base en la tradición oral de los curanderos, desde comienzos del siglo “yerbateros”, “parteros”, “rezanderos” habían logrado establecerse en la capital, y mucho antes de eso, a principios de la Colonia, se sabe de algunos pocos que residían en Santafé y gozaban de un prestigio no explícito entre los criollos y sus mujeres. También se tenía noticia de algunos curanderos venidos de los llanos, e incluso de indígenas del Putumayo y del Tolima, que ocasionalmente llegaban a los mercados a vender hierbas medicinales y “poder mágico” para la suerte, el amor, el dinero y la salud.

Entre 1930 y 1940, por la guerra del Perú y la colonización militar, unos setecientos a mil indígenas del grupo ingano del alto Putumayo, eludiendo prestar el servicio militar y desposeídos por la presión de colonos que les arrebataban las tierras, huyen hacia Cali y pueblos vecinos, al igual que a Bogotá, a donde llegaron unos cien, que se instalan y poco a poco empiezan a incursionar a los Santanderes y Boyaca y finalmente llegan a Venezuela. Son artesanos y comerciantes que vagan de feria en feria y ofrecen secretamente sus servicios como curanderos (Pinzón 1988:36).

Ya tenemos, pues, a los taitas inganos en la escena contemporánea. Los antropólogos Carlos Pinzón y Michael Taussig, entre otros, han documentado exhaustivamente sus idas y venidas, les ha seguido palmo a palmo sus pistas en Colombia. Según Pinzón, los inganos tienen dentro de su bajage cultural “dispositivos que les permiten afrontar dificultades de multiadaptación”. Los chamanes inganos son, por tanto, los grandes mediadores del poder mágico indígena; ellos tomaron contacto con sus colegas amazónicos, reforzaron con ellos sus saberes y los llevaron de regreso al alto Putumayo. Allí continuaron su vieja relación con los kamëntsás, grandes agricultores del Valle de Sibundoy involucrados desde antaño en la experimentación botánica, y quienes estaban prestos a cultivar las plantas que los inganos les traían de sus correrías por la selva y las áreas andinas. En estas últimas, los chamanes inganos reforzaron su poder con el poder de los curanderos andinos quienes, por cierto, no dudaron en validar su propio poder en la selva, entre los chamanes amazónicos. De esta suerte,

Los inganos han logrado consolidar en la actualidad [finales de la década de 1980] una red que parte del bajo Putumayo, con asentamientos entre coreguajes, cofanes y sionas, se extiende al valle de Sibundoy como centro, y allí, como una telaraña, se entronca con etnias regionales del Pacífico, con campesinos del suroeste, trabajadores agroindustriales de las grandes plantaciones del Valle del Cauca, de centros urbanos como Pasto, Popayán y Cali (...). Se sabe, por informes, que también tienen contacto con los emberás, los chamís, los coyaimas y yanacoimas. En la costa caribe, se sabe de asentamientos en Barranquilla. En el cinturón cafetero, se sabe que los hay en Manizales y en Pereira. En el altiplano, viven en Bogotá doscientas familias; en Boyacá hay contactos esporádicos con curanderos de allí. En Bucaramanga y Cúcuta también tienen asentamientos. Esto para citar algunos ejemplos entre muchos (Pinzón 1988:40).

La marcha del chamanismo siguió su curso en las últimas décadas del pasado siglo. A las redes de curación establecidas por los inganos se vincularon después sus compañeros del valle de Sibundoy, los kamëntsás, que iniciaron entonces su condición errabunda y curativa. Tamaños esfuerzos inganos y kamëntsás llegaron a plena fruición entre el primero y el 8 de junio de 1999. Durante esas fechas se reunió el Encuentro de Taitas en Yurayaco (Caquetá), “gracias al compromiso de la organización ingana *Tanda Chiridu*

Inganokuna, al esfuerzo decidido del taita Luciano, heredero de la tradición médica del clan Mutumbajoy de Mocoa y al apoyo incondicional de *Amazon Conservation Team*, una organización internacional de carácter no gubernamental conformada por personas que trabajan por la conservación de la diversidad biológica y cultural en la región amazónica” (Umiyac 1999:8). Cuarenta taitas o médicos indígenas, entre inganos, kamëntsás, cofanes, tatuyos, sionas y carijonas, firmaron la declaración del encuentro por la cual se creó la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana. Meses después, casi todos los mismos taitas expidieron y firmaron un código de ética médica indígena.

No obstante, el nomadismo del yajé no se agota con esta larga historia del chamán trashumante. Porque es que el nomadismo del yajé nos remite a la experiencia extática del trance mismo. El trance, ese sentir que el sujeto del ritual está fuera de sí mismo y del mundo en una vagar entre distintos niveles del cosmos, visibles e invisibles, sin la espacialidad y la temporalidad acostumbradas de la vida diurna; una alteridad oscilante entre el mundo de los sentidos y de la experiencia, y el mundo de lo trascendente, lo onírico, lo inconsciente, llamada de forma usual el “vuelo chamánico” (Eliade 1994; Reichel-Dolmatoff 1988). A esta alteridad oscilante del trance extático del yajé, dedicaré ahora mi atención.

3. El ágape del yajé ³

El lugar escogido para el ágape de ese fin de semana era un campamento de la Asociación Cristiana de Jóvenes, situado en las goteras de Bogotá. Convocado por una publicación colombiana sobre salud, etnomedicina y chamanismo, se agrupaba un heterogéneo grupo de personas prestas a participar en una ceremonia ritual en donde se manifestaría el poder sanador del bejuco sagrado amazónico, el yajé. Allí estaban los facilitadores del encuentro: un sociólogo industrial investigador del chamanismo desde

³ Esta etnografía de una sesión de toma de yajé está basada en dos eventos de este tipo en los que el presente autor se desempeñó como observador participante. Una primera versión se presentó como la ponencia “Salud y buena pinta: el neochamanismo como un sistema ritual emergente”, dentro de los marcos del XL Congreso Colombiano de Psiquiatría, reunido en Bogotá en octubre de 2001. Posteriormente, un ensayo con este mismo título fue publicado en la revista *Investigación en Salud*. La presente versión es una reelaboración completa de este ensayo publicado por el autor (cf. Uribe 2001),

1990, quien además es el editor de la revista, acompañado de su asistente; un diseñador y comunicador, quien se presentaba como especialista en activación neuronal, terapia ambiental y psicopercepción; un ingeniero civil, practicante y facilitador de danzas circulares y sagradas. Asistían al ágape en esta ocasión, además, una bella exmodelo, ahora productora de fotografía; una jovencita aspirante a modelo acompañada de su madre, una diseñadora de modas; una joven profesora de inglés; un educador físico; una maestra y psicóloga pensionada ya madura; un médico psiquiatra; algunos estudiantes y profesoras universitarios; un par de abogados, y una indígena wayúu de la Guajira, trabajadora social entre los emberá-katio de Tierralta, Córdoba, quien acompañaba a dos médicos indígenas o *jaibanás* emberás y a su traductores, tres jóvenes profesores nativos. Y por supuesto, también se encontraba presente el etnógrafo. Todos, los neófitos en aquello del yajé y aquellos ya expertos en el trance, estaban nerviosos y expectantes. Presidía el seminario-taller bautizado como “Chamanismo, yajé y terapéuticas holísticas”, un hombre indígena de unos 40 años, de mirada dulce, sonrisa fácil y un diente de plata. Su nombre es Isaías Mavisoy y venía desde el resguardo ingano de Mocoa, Putumayo. Isaías, el profeta peregrino amerindio, iba a conducir el ritual del yajé. Él es un chamán, un taita o un viejo sabedor. Él es uno de los taitas fundadores de Umiyac. Él quedó viudo y con tres hijos hace tres años, después de que a su esposa la asesinaron los paramilitares en su Putumayo nativo.

Todo estaba cuidadosamente planeado para dar inicio al evento: la hora y el sitio del encuentro, los detalles del desplazamiento de los participantes hasta el campamento de la Asociación Cristiana de Jóvenes, sus alojamientos en las cabañas. Culminados los preliminares, a media mañana del día sábado, la cofradía fue convocada a un salón de reuniones para comenzar con la parte teórica del asunto —una larga conferencia dictada por el editor de revista sobre “Chamanismo, yajé y terapéuticas holísticas”. Antes todos recibieron un plegable con detalles del ágape. En éste se explicaba el tema de la convocatoria, que a la letra dice:

El chamanismo se encuentra en el debate actual de la ciencia y ha adquirido una importancia renovada. Las conclusiones holísticas a que han

llegado las ciencias modernas, en particular las relacionadas con la salud humana, han propiciado el retorno y la investigación exhaustiva de las técnicas chamánicas. También las tendencias espiritualistas de la Nueva Era han contribuido en la reconsideración del liderazgo de los chamanes en el tratamiento de la salud humana.

Entre las técnicas chamánicas para la producción del trance extático se encuentra la utilización de plantas sagradas o de conocimiento como el yajé (o *ayahuasca*) usado por las etnias del piedemonte andino de Colombia, Ecuador y Perú. En la preparación de la pócima de yajé por los taitas o chamanes indígenas, se utiliza el bejuco mismo acompañado de la planta de chagropanga [*Diplopteris cabrerana*], y se ofrece en ceremonia o ritual de sanación acompañado de cantos, música y danzas propias de esta tradición.

El trance extático inducido a través de plantas sagradas usadas en forma ritual ha probado tener efectos terapéuticos o catárticos que contribuyen a “purgar” o purificar el cuerpo y actualizar los sentidos de vida o transcendencia de las personas, ayudando a asumir decisiones adaptativas y propiciando estados de plenitud y salud integral.

La información no olvidaba explicitar los objetivos del encuentro, su metodología y el programa del mismo. Se suponía, además, que los participantes habían seguido al detalle ciertas recomendaciones previas, que incluían restricciones dietarias y alcohólicas (o del cualquier otro tipo de drogas). Y, sobre todo, que se abstuvieran de tener relaciones sexuales durante una semana antes y después del taller. Todo estaba pues dado para la presentación de los participantes, que antecedió a la propia conferencia magistral. Uno por uno, hasta ahora perfectos extraños, fue dando su nombre, su edad, su estado civil, y lo más importante, explicitando los motivos para aceptar llenar la inscripción y pagar el estipendio correspondiente.

Las explicaciones de los neófitos y los más veteranos daban como razones planteamientos tales como “quiero hacerme una profilaxis”; “necesito una limpieza”; “quiero cambiar mi vida, la que llevo ya no me da más”; “busco buenas energías porque he estado como deprimida y cansada”; “el yajé me da una gran lucidez, uno mira su vida en un segundo y decide qué hacer con ella”; “con el yajé yo he solucionado graves problemas en mi vida”; “yo he tenido situaciones en las que no sabía qué hacer y con el yajé de repente me dí cuenta cómo era la cosa”; “yo soy un constructor de sueños y esos sueños me los ha mostrado el yajé”; “rico venir a experimentar el cuento”; “hay que descifrar los

nudos que nos da la vida”; “quiero quitarme las máscaras”; “quiero buscarle el sentido a mi vida”; “vine por una situación de salud”, etc., etc. Difícil encontrar algo más, dado que los que estaban allí reunidos apenas se conocían. No obstante, estas explicaciones, entre temerosas y tímidas, nos indican los múltiples sentidos que asume el querer participar de la congregación. Unos van por problemas de salud y en busca de su curación. Otros quieren encontrar respuestas para sus dilemas existenciales y emocionales o para sus problemas familiares. Estos de este lado de la mesa quieren algo que reemplace una larga psicoterapia, o un costoso tratamiento psiquiátrico para algún trastorno afectivo. Los del lado de allá quieren añadirle a su arsenal curativo, que ya incluye terapias como la terapia neural, la homeopatía, la biodanza y el raiki, el ritual del yajé. Y hay otros que van por la curiosidad que les despierta el yajé. Como el curioso que se llama el etnógrafo (“¿Y es que nos va a *investigar*?” —inquire, con voz desconfiada, una administradora de empresas. A lo que replica el etnógrafo: “¡No, *me voy a investigar*!”). En todo caso, el esfuerzo valió como un intento de “romper el hielo” y la desconfianza. Y es que se trata de crear una pequeña comunidad terapéutica. Esfuerzo que no cesaría durante todos los trámites del ágape.

Las explicaciones más sorprendentes las aportaron los jaibanás emberás y sus acompañantes indígenas. Porque es que resulta que en sus propias prácticas chamánicas ellos no utilizan psicotrópicos distintos del alcohol y el tabaco, y ahora su organización indígena los había comisionado para que aprendieran de un taita yajecero del Putumayo. Así querían ganar para su propia medicina el poder curativo del yajé y afianzar las redes de sanación que todos los chamanes indígenas han tendido para luchar contra las enfermedades que los agobian y para protegerse de los cruentos embates de los “blancos” —unas redes que también benefician a estos últimos, tan necesitados de ayuda y de “curas” para sus males y sus violencias. En aquella ocasión taita y jaibanas iban a aunar esfuerzos para sanar a una pequeña muestra de “blancos” ansiosos, congregados en la búsqueda incesante de respuestas para algunos infortunios propios de la condición humana.

Y entonces ahora sí la conferencia, que resultó ser una pequeña cátedra magistral sobre los temas clásicos del chamanismo basada en dos estudiosos clásicos: Mircea Eliade, autor

del muy influyente *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, y Max Weber y sus escritos sobre Sociología de la religión. Aquí y allá el expositor salpicaba su presentación con materiales de autores contemporáneos importantes en esto de psicotrópicos y estados modificados de consciencia, como Carlos Castañeda, el mismo Fericgla y algunos investigadores colombianos. Todo apuntaba hacia un gran final: el chamanismo está bien vivo, actuante y no es una mera preocupación académica o investigativa —punto enfatizado por el conferencista, quien no evitaba lanzarle dardos al “conocimiento libresco”, en oposición al “conocimiento experiencial”, cada vez que la oportunidad se presentaba. Por el contrario, explicaba el ponente, en el telón de fondo de eventos como el presente hay una gran red de información y de circulación de plantas medicinales desde el Putumayo colombiano, uno de los principales centro de biodiversidad del continente americano cuyas llaves las manejan los propios médicos tradicionales indígenas. Esta red irriga a lo que se llama la medicina popular, un mal nombre, de manera tal que existe una cadena de chamanes, sanadores y curanderos que llega hasta las mismas ciudades. Se conforma por tanto una especie de sistema de salud anejo al oficial y entre uno y otro se mantienen intrincadas conexiones con grados variables de formalidad, como quiera que muchas gentes de toda condición y proveniencia utilizan casi sin distinción los servicios de ambos tipos de médicos. Como lo expresara en alguna ocasión el taita ingano Luciano Mutumbajoy de Mocoa, otro de los gestores de Umiyac: “ellos son los diplomados y nosotros los *diplumados*”⁴.

En otra vena, el conferencista explicó los fundamentos conceptuales del anunciado ejercicio de terapia holística, esa búsqueda de la dimensión integral del ser. Porque es que, en una evocación que recuerda la cosmovisión estratificada del chamanismo, la totalidad de la que participan los seres humanos, su realidad, está organizada en cinco niveles interconectados por un *axis mundi*: en el piso de arriba está lo espiritual, la energía vital del universo; en el estante siguiente hacia abajo habita la mente, “la loca de la casa”; más abajo está el cuerpo del sujeto, que interactúa con sus otros congéneres en el plano de lo social, y finalmente, la base, el soporte, es la naturaleza. Lo ideal es la armonización de

⁴ Cf. “Estamos empeñados en la recuperación de la medicina tradicional indígena”. Entrevista al taita

estas cinco dimensiones del ser. Se trata de lograr que nuestra relación como seres fluya entre lo celeste, lo de “arriba”, la *vida nagual*, la vida del trance extático y los sueños, nuestra parte mágica y oscura, y lo terrenal, lo de abajo, nuestra vida de todos los días, la *vida tonal*. Esta armonización se logra mediante el “contacto” con la divinidad, el “vuelo” en la formulación ortodoxa, que aporta al sujeto la génesis de estados *modificados* de conciencia —que no estados *alterados* de conciencia— inducidos por la ingesta de la ayahuasca y sus pintas o visiones subsecuentes —que no *alucinaciones*. El contacto es, por tanto, la entrada al “misterio”, a Dios, a un Dios metáfora del Misterio que habita en el sujeto mismo, y que es despertado por las plantas sagradas o del conocimiento (de ahí su nombre, *enteógenos*, esto es, “que generan al Dios en mí”). Asimismo, el contacto es un contacto con la naturaleza, con la Madre Tierra, la Pachamama de los antiguos quechuas. ¿Y por qué no se habla de alucinaciones o de alteración de la conciencia? Simplemente porque esta concepción neochamánica no admite que los trances del yajé sean algo análogo a los estados psicóticos patológicos de la enfermedad mental. Y es que a pesar de que los enteógenos produzcan exógena y deliberadamente un estado de trance con algunos síntomas similares a una psicosis, su manejo ritual los socializa, esto es, los pasa por el tamiz de lo cultural, y hace de ellos una experiencia egosintónica y funcional dentro de un ordenamiento cognoscitivo aceptado por quienes participan del rito. Como mínimo, se trataría entonces de una psicosis “domesticada” por la cultura. Por ello, las pintas pueden aportar, proclaman sus adeptos, una norma de vida, una manera impecable, higiénica de vivir, “tal y como lo enseñan los huicholes y los toltecas”. Se trata de que la pinta nos enseñe a vivir bien.

Las pintas del yajé son pues la vía del conocimiento y del autoconocimiento. Asimismo son un camino para la curación de las “enfermedades internas” que asolan, según el conferencista, al sujeto de la modernidad y el capitalismo —enfermedades que tienen que ver con el rencor, la ambición, el narcisismo, la ansiedad y el miedo, la inseguridad, la velocidad y el vértigo, la contaminación de imágenes y sonidos, el sedentarismo, el facilismo o falta de sufrimiento, la soberbia y la falta de sencillez en la vida. Estas

enfermedades se combinan y hacen más complejas las “enfermedades externas”, que son aquellas que afectan al cuerpo. Se trata, por tanto, de “ubicarnos en nuestro tiempo histórico conscientes de los aspectos negativos de la modernidad”, en una búsqueda de la libertad y la autorrealización que concite todas las capacidades adaptativas del ser enfrente a su propio yo, su comunidad y muy especialmente, la naturaleza. Un yo individualista de la modernidad de todas formas sospechoso: “el ego no existe, es una fábula que nos ha construido nuestra mente —explica el ponente— que es necesario purgar de esos elementos que no nos gustan de nuestro pasado, de esas imágenes inútiles y fantasiosas. El aquí y el ahora es lo que en verdad debería importarnos”.

Huelga añadir que es dudoso que los jaibanás emberás entendieran este discurso, no obstante que el traductor nativo hacía los mejores esfuerzos por verterlos en su lengua vernacular. Tampoco es cierto que el mismo taita Isaías comprendió todo el argumento. De todos modos, para bien o para mal, poco importaba. El mensaje producía más de un destello de brillo en los ojos de la audiencia no indígena —audiencia para la cual estaba por entero confeccionado. El neochamanismo es ahora más “Occidental” que indio, aunque el indio siempre deba estar presente. Y esté presente con mucho gusto.

La conferencia fue rematada con una sesión de diapositivas que se podrían calificar de “típicas”. Escenas selváticas amazónicas. Vistas de chamanes emplumados. Los taitas principales de Umiyac con serias caras de cara a la cámara. Chamanes de la América del Norte. Una amarillenta reproducción del ritual de iniciación masculino de ciertas tribus de las praderas, que muestra a un sufriente y hierático hombre, colgado del techo de una cámara ceremonial (*kiva*), sus carnes hendidas por las garras del águila como en la película *Un hombre llamado caballo* (“el dolor no siempre es cosa mala”). Sin duda, imágenes edificantes que de nuevo ponían en operación nuestro inconsciente óptico. Todo un cortejo de grandes taitas amerindios que entraba al seminario en simbólica procesión visual, icónica, para brindarle una protección totémica a sus nuevos discípulos “civilizados”. La magia del indio rediviva.

Después de un frugal almuerzo vegetariano bajo en sal, se inició la sesión de la tarde con los ejercicios psicofísicos, una mezcla de relajación con yoga con meditación, seguida de las danzas circulares sagradas. Estas danzas circulares merecen comentario aparte. Su facilitador, un hombre con indudable paz interior, se esmeraba en mostrar los movimientos apropiados para cada una de ellas, y en enseñar con paciencia las letras de las canciones que, *a capella* o con música de fondo, debían ser entonadas por todos a la par de los pasos de baile apropiados. Fueron muchas las danzas bailadas y cantadas por cerca de dos horas, algunas muy bellas y que sin lugar a dudas prendieron con agradables rescoldos el calor en el ánimo de todos los danzantes y las danzantes, casi siempre asidos de las manos en una gran ronda circular. Una ronda que anudaba con sus hilos de manos y de brazos y de cuerpos girantes y sonrientes a una nueva comunidad de hermanos y de hermanas en el yajé. Lo característico de los bailes era su procedencia étnica y su intención espiritual: por ejemplo, danzas africanas, como *Ishé oluá*, una danza yoruba de la lluvia, o la danza de la siembra de Soweto; danzas árabes como *Yahai-yahak*; arcaicas danzas europeas como *Trifolium*; danzas espirituales cristianas como *Where the sheep may safely graze*, y aún la cantata No. 3 de Bach en arreglo especial. Como danzas “nativas”, todas debían ser ejecutadas con los pies descalzos en contacto con la húmeda tierra, con la Madre naturaleza.

Ya había caído una noche impregnada de esa neblina de vertiente montañosa y cargada con llovizna acompañante, cuando se inició uno de los episodios más insólitos de los prolegómenos al propio ritual del yajé: los ejercicios para la segunda atención. Lo primero que usted tiene que hacer es tomar un pañuelo grande, uno de los implementos requeridos para el ágape listados en las instrucciones previas, y cubrir con él sus ojos mientras todavía está en el recinto de las reuniones. Una vez vendado, los facilitadores proceden a darle varias vueltas en torno al eje de su propio cuerpo, todavía sin salir a campo traviesa, con el fin de que usted pierda por completo su orientación en el espacio. Luego, con delicadeza su mano derecha se hace descansar sobre el hombro derecho de una persona cualquiera, mientras otra hace lo propio sobre su hombro, hasta obtenerse un largo cordón de hombres y mujeres entremezclados y anónimos, todos unidos por una cadena de manos a hombros.

Ahora sí está listo para salir a buscar su segunda atención, inerte y desorientado, mientras los facilitadores van de guías de una hilera que sale a la oscuridad de los jardines y senderos del campamento. Ya está usted en el vilo de la desposesión de su orientación y su visión. Ya su ego ha recibido una conveniente herida narcisista que lo deja desvalido y a merced de sus vecinos de adelante y de atrás. Nadie habla nada, ni se permite hablar. Usted debe confiar en los que lo conducen por sobre la grama, suba y baje escaleras de piedra, recorra sendas a tiendas, un paso tímido tras otro y un resbalón aquí y allá, su mano sobre el hombro del vecino, la mano de la vecina posada en el suyo. Y entonces usted empieza a oír: a oír las chicharras y el croar de las ranas; a oír el arroyo que más abajo discurre. A oír el viento besar las hojas de los árboles. A escuchar el sonido acampanado de una especie de diapasón que se acerca y se aleja según la voluntad de su tañedor. A sentir las gotas de lluvia sobre su cabeza y el viento que le acaricia sus mejillas. Ya ha superado sus amargos pensamientos en torno a cómo se debe sentir un secuestrado cuando le vendan en el rapto, cuando entonces empieza a oír una pertinaz alarma de carro que no lo deja en paz por varios minutos, sólo para parar por unos momentos y después recomenzar su incómoda chirimía. Y ya llega usted a una zona en donde sólo oye el silencio, para enrutarse después por una senda que conduce a otra cabaña ocupada por lo que parecen ser muchachos y muchachas en plan de fin de semana con aguardiente y sexo, farfullando o gritando procacidades relativas a “pichar”, “quiubo marica”, “a qué te como ratona a qué no gato ladrón”. En fin, cosas apropiadas para la situación de ellos y ellas. Más no para usted, que marcha en una procesión de penitentes enceguecidos en pos de la segunda atención. Al final de la vendada romería de una hora, a usted le solicitan que yazca boca arriba sobre la tierra húmeda de una rotonda presidida por una gran cruz de madera. Y ahí está usted yacente sobre la Pachamama, apenas un eslabón en un largo cordón umbilical humano de regreso a la Madre, al útero materno. Ya usted forma parte del cosmos. Ya su cuerpo es un anillo más en la cadena que conecta toda la vida, la vida humana, la vida animal, la vida vegetal. Ya empezó usted su senda en busca de su “lado nágual”. Y entonces sobran las palabras con las que le explicaron el simbolismo superficial de lo que acaba de experimentar: “Este fue el camino de la vida. Por allí vamos a ciegas, siempre buscando la ruta, siempre en pos de la senda. Caminamos solos, pero

hay que confiar en el vecino. Después de todo, nunca caminamos tan íngrimos por la vida”. Nada muy original. Ya lo dijeron mejor Machado y Serrat.

Después de un breve refrigerio, viene el turno del ritual del fuego, del “abuelito fuego”. En la rotonda de la cruz se ha preparado una enorme hoguera encendida, enfrente de la cual se dispone el círculo humano para la ofrenda al fuego. Antes de la danza en su honor, hay que hablarle al anciano: “Abuelito fuego, héme esta noche frente a ti, listo a despojarme de mis máscaras, presto a reencontrarme conmigo mismo. ¡Oh mi abuelito, ayúdame a liberarme de estos temores, déjame acercarme, déjame curarme, quítame mi arrogancia y mi soberbia!”. Propiciado el anciano, se inicia la ronda circular en torno al fuego al son de la tonada *¡Hey yajána ..., hey yajána hey!*, tal y como lo hacían en los viejos tiempos dorados los indios de las praderas del norte. Hey yajána, corea usted, mientras eleva ambas manos como en súplica, su cuerpo parte del corro, hey yajána hey, sus manos se recorren enfrente de su pecho, hey yajána, y usted baila con saltitos pequeños, hey yajána hey, sus manos se orientan hacia el centro, hacia el fuego, y lanzan la ofrenda de miedos y soberbias y arrogancias hacia el abuelito acogedor, quien las envuelve en sus llamas y las destruye. Hey yajána hey ... Y al final, ahí queda usted rendido, sentado en torno al fuego de los indios pielrojas que le recuerdan aquellas viejas películas, mientras reposa y medita sobre una escena pagana, nativista y nostálgica, presidida por uno de los cuatro elementos presocráticos y por el símbolo del Cristo que murió en esa cruz para salvarlo a usted. Toda una alteridad oscilante, nerviosa, entre lo simbólico y la acción, que enfatiza de todas maneras lo percibido sobre el concepto, la sensación y la emoción sobre lo dicho. Una verdadera técnica terapéutica centrada en el gesto y en el objeto, en el fuego mismo, y no en la palabra. “Las terapias tradicionales —escribió Tobie Nathan— requieren poca intervención del lenguaje pero hacen intervenir mucho a los ritmos (poéticos y musicales), las imágenes y los objetos” (Nathan 1999:47).

Por fin todo está listo para el clímax del ágape, el propio ritual del yajé. La ahora acogedora sala de reuniones ha cambiado su aspecto. Los tableros, las pantallas, las sillas, los equipos han sido retirados y en su lugar hay en el piso una conveniente disposición de colchonetas. La habitación está a oscuras, sólo iluminada por las llamas de una gran fogata

encendida en la espaciosa chimenea. Aquí y allá hay velas encendidas. El juego de las luces y las sombras crea un cambiante telón de fondo, sobre el que se mueven, en esta maloka de nuevo cuño, las figuras espectrales de los comensales a la espera del taita Isaías.

Hace su entrada el oficiante, ataviado para la ocasión. Isaías ha cambiado sus vestidos “de civil”, y luce ahora una *cusma* azul ingana, su cuello cargado de bellos collares de chaquiras, cuentas, semillas, plumas de vistosos colores y colmillos de “tigre” (jaguar). Terciados en forma de equis, como “cerrándole” su pecho, el taita lleva dos densos collares de semillas que al menor movimiento producen un agradable cascabeleo. Completa su ajuar un tocado de plumas de ave puestas en su sitio por una diadema a manera de corona. Dos largas plumas de múltiples colores sobresalen en la parte posterior de la corona y proyectan sus vértices hacia arriba, hacia el plano de la luz solar y el saber curativo. Y es que este médico *diplumado* puede lucir su plumífero tocado porque se lo ha ganado en su carrera ritual y terapéutica. Entonces, en una mesa al lado de la chimenea, el taita coloca sus dos abanicos de curación hechos de “chontillo”, una hoja de monte. Son los dos *waira-sacha*, que en quechua quiere decir “viento de la selva” (*waira*=viento; *sacha*=monte). Al lado dispone un recipiente rojo cubierto de hojas que contiene el yajé, acompañado de otros frascos y envases llenos de cremas y esencias. Y en una esquina poco conspicua el taita coloca su cristal de cuarzo, su instrumento de “ver” las enfermedades y los “dardos” mágicos enemigos portadores de enfermedad que siempre acechan. Se trata de su medio de diagnóstico, de su “cuarzo vidente”, que según Reichel-Dolmatoff representa el semen solidificado, la energía solar misma (Reichel-Dolmatoff 1976:195; 1981:23-24). En el piso, al lado del asiento en el que presidirá el ceremonial, el taita pone un balde. Mientras culminan los preparativos, todo es silencio en la sala. Los neófitos no pueden ocultar su miedo.

Ahora es el tiempo del “cerramiento” ritual del recinto. El taita prepara primero unas brasas de la enorme fogata, las coloca en una tapa de metal y en medio del humo del sahumerio marcha hacia las dos salidas de la habitación para iniciar con ellas el fuego de la leña de dos pequeños calderos. Todo queda inundado por la humareda de las quemadas,

mientras que las volutas añaden nuevos elementos a los visos de sombras y espectros del recinto.

Llega el momento de la alistada final del yajé. Sentado en su sitial, el taita destapa su poción y comienza a cantar en su propia lengua, a la par que hace sonar con vigor los cascabeles de sus collares de semillas mientras que con el waira-sacha abaniquea la mezcla. Los ojos de todos los presentes no se apartan del taita, sus cantos y sus manipulaciones preparatorias del brebaje. Después de bendecirse, por fin el *taita* Isaías bebe en una pequeña totuma una porción generosa del yajé. Asimilado el líquido, el taita comienza a escupir de forma profusa en el balde amarillo a sus pies, después de inhalar grandes cantidades de aire. En adelante es el momento de repartir la pócima entre los presentes, labor que asume el chamán según un riguroso protocolo que marcará las jerarquías dentro del ritual: encabeza su aprendiz no indígena, el editor, siguen luego los jaibanás emberás (primero el de mayor edad, seguido del más joven), proceden después los dos facilitadores no indígenas, a los que continúan los comensales ya iniciados y los otros indígenas. Por último viene el turno de los novicios. Antes de beber su totumada, cada oferente eleva en brindis su porción y pronuncia la formula de etiqueta requerida: “¡Salud y buena pinta!”. Después sólo cabe esperar los efectos de la pócima en los neurotransmisores cerebrales, esa mágica combinación de inhibidores de la monoaminoxidasa y de dimetiltryptamina, cada uno reclinado o acostado en su colchoneta. Las luces e imágenes del espectáculo psicodélico demorarán algo más de media hora en aparecer.

4. Las pintas

Justo al tiempo anunciado, comienzo a sentir punzadas en el estómago. Trato de regular mi respiración para serenarme y disipar las incómodas sensaciones. No lo logro mucho, porque empiezo a sentir un poco de escalofrío y veo que las luces de las velas y de la fogata comienzan a verse más brillantes, y a generar contornos diferentes que emanan bellos arco iris de colores. Trato de no asustarme más de lo que ya estoy recordando mis lecturas sobre las sesiones de yajé de otros. Ya estaba advertido, pienso para mí. De esto

hablaron Reichel-Dolmatoff y Taussig y Weiskopf, y a pesar de mí mismo, comienzo a elaborar en mi cabeza una lista de referencias bibliográficas (¿estaré pasando el examen?). El taita Isaías canta y canta. Sólo puedo entenderle “yajé... yajé... yajé”, en su acompasado ritmo de cantor nativo. Terminado su canturreo, el taita hace ese peculiar *click* con su lengua, el chasquido chamánico. Ya lo sé. Lo leí en Taussig, recuerdo. Y luego escupe y escupe en su balde amarillo. Esto también lo sé. Lo leí en Reichel-Dolmatoff. De repente, empiezo a recordar el recuento de Reichel-Dolmatoff de su sesión de yajé. Cómo el maestro describía lo que pasaba dentro de esa maloka barasana del río Pirá-paraná, a la par que relataba lo que a él mismo le ocurría, con todo y sus visiones de fosfenos, relato grabado convenientemente en una cinta magnetofónica (Reichel-Dolmatoff 1978:161ss.). Entonces me tomo el pulso, como el maestro dice que lo hizo, y al atraparme en la mimesis estallo en una silenciosa carcajada que me hace perder la cuenta. Mucho más tranquilo por mi pequeña broma personal, cierro los ojos y me recuesto sobre mi colchoneta. Un par de minutos más y llegaron las visiones. Veo primero muchas figuras de patrones circulares y de colores pálidos. Son figuras cambiantes que semejan juegos de calisdoscopios. Después veo muchas gentes, pequeñas personitas sin rostros, multitudes de gente menuda bailando animadamente en rondas. Rondas y rondas de gente bailante, espirales de danzantes enanos que se entrelazan y desanudan sólo para formar más rondas y rondas y rondas de colores, verdes y blancos y negros y rojos y azules pálidos y amarillos, y bailes en redondo y todos parecen estar felices en esta visión de danzas sagradas circulares. De pronto, sin solución de continuidad, las rondas se tornan procesiones de masas en pos de la segunda atención, y luego las filas vuelven a enroscarse y ya son de nuevo circulares y ahora son espirales y luego elipsis y después círculos —todo un ejercicio de geometría de la línea que se plega sobre sí misma, una geometría de danzantes seres humanos sin caras precisables. Todo una psicodelia de la forma y del color plácida y juguetona, que parece obrar con un sencillo golpe de los párpados de mis ojos: si los pliego se van las visiones; si los cierro, mis párpados se convierten en dos pantallas contra las que mi cerebro parece proyectar imágenes, visiones multicolores y pluriformes, curiosos arreglos geométricos en donde prima lo redondo y la espiral, y cintas de una doble hélice que se unen y se separan.

Una vez que he entendido este alternar juguetón, opto por mantener los ojos abiertos durante un rato para observar lo que ahora sucede a mi rededor. Me volteo en mi colchoneta hacia un lado y observo a la yaciente profesora de inglés placidamente dormida de costado, eso parece, sus brazos y piernas recogidas casi en posición fetal. Giro quedo hacia el otro costado y veo en sus lechos a la trabajadora social, al de los deportes y a la secretaria sentados silenciosos contra la pared, sus miradas fijas hacia no sé donde. Me levanto un poco para observar al resto, y el primero que capta mi pupila es el taita sentado en su sitial canturreando su tonada, de cuando en cuando interrumpida por los inefables escupitajos dentro de su balde amarillo. Y de repente su chasquido y sus suspiros profundos. Evoco entonces a los sacerdotes nativos kággabas de la Sierra Nevada, a los *mamas* que hablan del ritual como “trabajo pesado” —y por ello me figuro que el taita Isaías se ha echado sobre sus hombros un trabajo pesado, al ocuparse como oficiante en esta noche de yajé dispersando mercedes a un grupo de “hermanitos menores”, como sus congéneres de la Nevada se complacen en llamar a los que se dicen “civilizados”. Me voy después con la mirada hacia el extremo opuesto del salón hasta toparme con los jaibanás. Allá veo sus acostados cuerpos envueltos en claros-oscuros. Están inquietos y no parecen encontrar acomodo. “Mucho borrachos”, creo que se quejan, cuando su colega chamán les inquiere por su estado. Y sigo con mi ronda, y veo a los veteranos del ágape refugiados en sí mismos, unos sentados, otros acostados, todos tranquilos y serenos con sus pintas familiares. Un poco más hacia la izquierda una figura nueva captura mi atención. Es la de un hombre ya mayor, calculo que de unos setenta años, quien arribó al lugar unos pocos minutos antes de que el taita “cerrara” el recinto, saludó a algunos de los presentes, entre ellos a Isaías, y con toda diligencia y naturalidad se acomodó en su lugar. Este sí que es un veterano en estos asuntos de ayahuasca, reflexiono. Ya sabe a qué viene y a qué horas. Prosigo con mi revisión, ya casi cierro el círculo, y allá veo los acostados bultos en sombras de los cuerpos de la bella y su amigo jurista, uno al lado del otro en silencio y sin moverse, como tampoco se mueve la figura de la maestra jubilada que yace boca abajo en su colchoneta, sus manos acocadas soportando su oculta cara. Y de repente una figura cualquiera se levanta y va hacia el baño, y otro cuerpo la sigue y se dirige hacia los jardines afuera. Llegó la hora de las deposiciones, como con tacto urbano las llamó el

ayudante del chamán, y de las vomitaderas, las purgas que les dicen en el lenguaje yajecero. Cuándo me tocarán mis purgas, me pregunto, a la vez que de nuevo empiezo a sentir los retortijones en mis tripas.

Decido que quizá será mejor volver a cerrar los ojos y desplegar mi pantalla personal. En esta función las visiones son de colores un poco más pálidos, verdes, cremas, blancos, y las formas que asumen son diferentes. Ora aparecen en la pantalla muchos motivos vermiformes que flotan acompasadamente en una especie de líquido, y se acercan y se separan entre sí en un juego de conformación de nuevas imágenes, todas agradables, flotando como están los gusanitos del cuento en su medio acuoso. Ora ceden su lugar a culebritas juguetonas que se anudan y desanudan, asimismo en rítmicas coreografías. Ora las culebritas se vuelven verdaderas serpientes de colores más bien planos y enlazadas y desenlazadas en una gran puesta en escena serpentiforme, que a pesar de todo no me produce espanto. Más bien, creo darme cuenta que con un poco de espíritu ligero yo mismo me puedo convertir en el coreógrafo de mi espectáculo. Hasta ahora, me conforto, nada de lo aterrador que algunas de mis lecturas me habían advertido. Nada de jaguares. Nada de ofidios estranguladores. Ningún monstruo empeñado en devorarme.

Ya llevamos más de una hora de espectáculos de neurotransmisores y neuroreceptores en trance, cuando he aquí que algo nuevo entra en escena. A la canción del taita se anuda la música de una armónica. Una bella música que produce en su armónica el aprendiz del taita con su anuencia, y estalla el gozo y los solipsismos ensimismados cesan, y todo se distiende, se hace ligero, la torpidez y el torpor se esfuman, y los miedos parecen aliviarse y la música me recoge con sus alas, y quiero bailar con esos pasos con los que ahora bailan el taita y su ayudante al son de esa tonada nativa que nunca creía me iba a parecer tan hermosa. Y ya es sólo el taita que toca su propia armónica mientras abanica con su wairasacha el yajé, y más ganas de bailar me dan pero me refreno por mi inveterado sesgo de observador participante, esa antinomia inescapable del etnógrafo. Más libre, más ligero, el jurista ha saltado a la palestra y entonces danza con esos pasitos corticos y saltaditos con los que danzan los que vienen del sur, de Nariño. Atrás ha dejado a su bella, ahora alerta y atenta, como estamos todos transportados por la melodía, llevados por el canto,

transformados por el baile. En la *communitas* de la fiesta, en esta comunión de hermanos y de hermanas, en esta comunidad de iguales, en esta homogeneidad y armonía de la indiferenciación social, se ha quebrado sin remedio el hielo de la angustia y los desencuentros (Turner 1969). Mucho más cuando es el taita quien entra a la liza y procede a bailar, él solo, alrededor del recinto, mientras produce su música de la dulce dulzaina y sus collares de semillas parecen llevar el compás.

En esas estábamos cuando ciertos murmullos ominosos comienzan a invadir, sin invitación, el escenario. Al comienzo no puedo precisar de dónde vienen ni qué se proponen en la fiesta. Aguzo la oreja y los murmullos ya son ruidos y los ruidos ya exhiben su carnet de presentación y ya sé lo que son esos zumbidos circulares. Ya están estallando muy arriba, encima de nuestras cabezas, y ya me doy cuenta de que sin error posible de neurotransmisor piolado se trata de helicópteros, de una flotilla de un par, quizá tres autogiros de combate en vuelo nocturno hacia su nido en Tolemaida. Esas aves mecánicas me hacen recordar que en estos tiempos no tenemos escondites, refugios, malokas yajeceras que nos retraigan de esta guerra, nuestra guerra de todos los días, la guerra que es parte de nuestros pesares, ante los cuales se alzan las curaciones de los taitas Isaías, de los mamás serranos, de los jaibanás emberás, de los piaches wayúu, de los curacas amazónicos que aún quedan en estas tierras que llamamos Colombia. Infructuoso combate éste, pienso entristecido, entre unos médicos nativos y el poder y la fuerza de las armas —esas mismas armas que a ellos también les acosan.

Como si se diera cuenta del anticlímax momentáneo, el taita Isaías nos recoge con renovados bríos mediante su música y su tarareo “yajé canta..., yajé pinta..., soma [joma?] yajé..., yajé cantaaa...” mientras el sonido del waira-sacha, del viento de la selva, parece refrescar el ambiente de desdichas y de humos y de miedos. Sólo que al final de su canción el taita vuelve a exhalar su suspiro, que ahora me parece más quejido, trabajo pesado éste, seguido del chasquido y rematado con el esputo. El quejido del chamán me hace pensar en la ironía de toda esta *performance*. Y es que en este simulacro de maloka amazónica trasplantada al campamento de la Asociación Cristiana de Jóvenes —otra vez la representación del Cristo colocada al puro canto del abuelito chamán— estamos a merced

del poder mágico del taita para ahuyentar nuestros miedos y males. Poco entendemos lo que aquí nos sucede. Poco comprendemos los hijitos que ahora somos de nuestro nuevo padrecito, de nuestro taitica indio de esta noche, de sus cantos y sus mociones, sus clicks, sus esputos y sus suspiros. Si antes los *abordajes* teóricos del conferencista transformado en asistente no indio del taitica, no los comprendían bien los indígenas presentes, el turno es nuestro para permanecer en la penumbra. Todo un desencuentro de la palabra y el significado. Todo nos acerca y todo nos separa en este exceso de significante.

Ya el chamán prepara la segunda toma de yajé para los oferentes y lentamente comienza la procesión de aquellos dispuestos a más dosis de harminas y de triptaminas, encabezada ahora por el veterano de 70 años. Cuando por fin me animo, me acerco a donde el taita quien me pregunta que si quiero más de la poción. Le contesto que sólo un poquito, y entonces me mira de arriba a abajo, su cara distendida por una sonrisa de diente de plata, y acto seguido me pregunta que si estoy pintando, que si puedo manejar mi *chuma* (borrachera), que si todo está bien. En seguida de mis replicas tranquilizantes el taita extiende su totuma con el fármaco, el remedio, como se complace en denominar a su yajé.

Vuelto a mi parte, cierro otra vez mis ojos para una nueva función del holograma yajecesco. Pero en esta ocasión me topo con arreglos diferentes, porque las visiones son más de personas y lugares conocidos, sitios de la infancia como la casa paterna de mi ciudad natal, algunas gentes de mis afectos y querencias. Otras son visiones de personas anónimas, casi cuadros de hombres y mujeres pintados al estilo de un cierto Obregón, o de un Villegas o quizá de un Leignelet en una de sus épocas —ora íconos rígidos y hieráticos que me miran con ceño fruncido, ora íconos de expresión burlesca y desafiante que de repente tornan en imágenes cambiantes y empiezan a gesticular, a transformarse en bufones, a mudar en monstruosas caras, en deformes rostros enmascarados, que juegan con sus gestos mientras tratan de infundirme respeto o terror. Puras imágenes surrealistas y cubistas, hombres de máscaras multicolores que bajan de no sé donde y me curan y me ayudan a subir. Una figura femenina que semeja una diosa hindú o una máscara de Balí. Y yo veo desfilar esta multitud de rostros y rastros, de caras-máscaras y de máscaras-caras, de lugares hace años familiares y acogedores, de mis amores y desamores, en este tiovivo

de imágenes de las que soy testigo, espectador entre admirado y asustado, pequeño infante redivivo. He llegado a lo inconsciente, a mi inconsciente, exclamo fascinado en silencio, y entonces me dispongo a sumergirme complacido en una sesión propia de análisis profundo. Mis certezas se confirman, al menos eso colijo, cuando a la par de estas figuraciones de caras y de huellas mnémicas entran en mi teatro de lo inconsciente escaleras hechas de fibras vegetales anudadas, de escalones entrelazados que parecen volverse brazos que me invitan a subir, a remontar, nada que asuste, todo lo contrario; son formas redondas, helicoidales, ahuecadas y un tanto barrocas que suben y me suben como en una red. Y asciendo. Y descubro que puedo remontar o descender, que yo mismo estoy metido en mi visión, que todo está bien...

Todo está bien por unos minutos, varios, diez, quince..., no sé cuantos más, porque sobreviene una tremenda revoltura en mis entrañas, y me doy cuenta de que ha llegado mi primera purga, mi primera deposición (para seguir con la etiqueta). Ya no vale la pena retener más, pienso, y así marchó resignado al sanitario de hombres. Al salir del cubículo, inmensamente aliviado, limpio y pleno, vuelvo a reflexionar callado qué deposición, ni qué deposición, si esto lo que fue fue una gran cagada (para mandar a descansar a la etiqueta); quién sabe cuánta mierda más deberé eliminar de mi sistema. En lo sucesivo habrá más episodios de este tipo, intercalados con un par de penosas vomitonas mucho más humillantes.

Instalado de vuelta en mi esquinita, con la secuencia de visiones en el punto exacto en donde las había dejado, hago un súbito descubrimiento. ¡Es la música, es la música la clave! Y es que el taita estaba ahora en su “yajé canta..., yajé pinta..., yajé canta..., yajé pinta...”, danzando con su waira-sacha desplegado, semillas collarinas acompasadas al son, cuando de pronto caigo en cuenta de que si dejo de observar, de autorreflexionar, y en cambio me dejo ir al compás de las notas, si me aupo en la melodía, si me pliego al ritmo y danzo sin ni siquiera moverme de mi sitio, la sensación de volar, de gozar, se transforma en una experiencia sensorial inimitable. Y procedo entonces a soltar amarras y a desplegar las velas y ya estoy en pos de la música, ya cabalgo en las notas, ya las antinomias son asuntos resueltos porque me he topado con nuevos umbrales de sentido. Sentidos

diferentes que apelan más a la emoción y a la intuición que a ese *logos* familiar, por siempre en su debate de “si p entonces □p” —logos que por lo demás no se anula ni desaparece, sino sólo que se hace mejos rígido, más tolerante si se prefiere, menos autoritario, más juguetón (cf. Páramo 1989). A partir de esta realización, mi libreta de apuntes de etnógrafo disciplinado (¿pasé el examen?) ya no recibirá tantas visitas.

5. La sanación

Bien avanzada la quinta hora del rito yajecero hay otra muda en los eventos. El tiempo de las sanaciones ha arribado. Así pues, el hombre mayor se despoja de su camisa, curtido en estas lides que es él, para colocarse en una silla enfrente de la chimenea y el taita Isaías procede a sanarlo con su abanico de curación, su waira-sacha. Y así, cada uno, uno tras otro, hombres y mujeres, indígenas y “blancos”, a su turno desfilan en una larga y lenta secuencia de descamisados, la bella incluida. Y entonces noto que a uno de los indígenas emberá, el taita le recorre su espalda desnuda con su cristal de cuarzo vidente antes de empezar a sanarlo. Este hombre, pienso, debe estar bien enfermo, porque entonces el taita y él comienzan un largo cuchicheo como de confesión que termina con una larga prescripción de vegetales para bañarse y para tomar. Cuando me corresponde mi lugar hago lo propio con mi camisa. El taita me mira, sonríe con su sonrisa de diente de plata y es así como me pregunta por mi chuma, por mis pintas, terapeuta consciente que es él. Satisfecho, el taita, al son de su canto “yajé canta..., yajé sana..., yajé sana..., yajé pinta...”, me acomete entonces con su viento de la selva en un torbellino de rápidos movimientos que tejen una red exterior en torno a la parte superior de mi cuerpo, mientras que sus collares de semillas conforman una sinfonía de cascabeles, todo en un solo compás, canción, abanico y collares. Vienen luego las fricciones que el taita me administra en los brazos y en la cara con una crema que huele a flores. Y ahora es el momento de las succiones. El taita ha dejado a un lado su waira-sacha, y poniendo sus dos manos a manera de embudo sobre su boca comienza a succionar, a extraer de mi cuerpo la enfermedad — toda la materia fuera de lugar, el desorden, los “dardos mágicos” que causan las enfermedades, según las concepciones de esta medicina. Comienza por la corona de mi cabeza, se desplaza a cada uno de los oídos, sigue por el pecho y en rápida succión se

desplaza hacia mi boca, para terminar por fin de inhalar de mi espalda. A medida que el taita termina de extraer lo que me aqueja en cada punto, de manera harto expresiva y teatral arroja aquello hacia el fuego de la chimenea con rápidas mociones que se desplazan de mi cuerpo hacia su cuerpo hacia el fuego. Al finalizar con su serie de manipulaciones sólo siento una gran paz y bienestar, sea los que sea aquello que el taita ha extraído de mi cuerpo.

Ahora es el momento para que los jaibanás entren en este gran teatro de sanación. De sanados a sanadores, con chuma de yajé en cambio de aguardiente, los dos mayores emberás aprestan sus cigarrillos y su “barco de los espíritus” para desempeñar el papel curativo que les corresponde en este entramado de medicina indígena que esta noche despliega su saber. Entonces colocan en el piso enfrente suyo ese barquito de madera de balso, con todo y sus remos y repleto de estatuillas que representan estereotipados personajes “civilizados”, los espíritus, los *jais*, confeccionados también de una madera ligera —y éste es su medio, su vehículo para comunicarse con los distintos niveles del cosmos en pos de aquellos jais que nos están dañando. Y así comienzan sus propios cantos en su lengua, mientras que el taita Isaías los observa con fija atención, y el humo del tabaco invade el recinto. La melodía es muy suave, tiene un ritmo diferente que me induce una especie de ensueño, de duermevela sin embargo alerta, y en medio de mi sopor empiezo a oír una tonada como de xilófono, como si alguien estuviese tocando una marimba, y otra vez es la música la que guía, la que nos lleva, y abro los ojos y los miro y son los jaibanás tocando su marimba-barco de los espíritus con los remos como baquetas. Maravillado decido cerrar otra vez los párpados y dejarme conducir, salir a navegar. Y eso hago por minutos y minutos, que parecen regodearse en su ritmo con las manecillas de un reloj. Pasa un lapso de tiempo largo o corto de tiempo, no importa mucho, y de pronto los dos jaibanás se detienen en su ritmo y en su tonada para concluir con un terso “¡bueno ya está!”.

Otra vez el escenario es del taita Isaías, quien debe proseguir con sus succiones en esta larga noche de curación de un sinnúmero de pacientes dolientes y en necesidad de ayuda. Y ahí sigue el chamán con sus torbellinos de viento de la selva, sus canturreos que llaman

al yajé que cura, sus cascabeleos de collar de semillas, sus chupadas extractoras de dardos patógenos, sus exoneradas de toda esta masa de males en las flamas. Son pasadas las tres de la mañana cuando por fin el taita Isaías, el profeta peregrino amerindio, cierra su última curación. Ya quedaban pocos pacientes en este proscenio donde se desencadenó la vieja mimesis aristotélica, con su catarsis exoneradora del viejo *katharma*. Ya el ducho anciano yajecero había liado sus pocos bártulos, y sin mediar palabra o despido había desaparecido de la escena, tal y como a ella había llegado. Ya casi todos se habían marchado a sus cabañas a soñar sus sueños de yajé.

6. Psicoterapia de grupo

A la media mañana siguiente, después de un buen desayuno, tuvo lugar el último episodio de este ágape yajecero. Poco a poco, los recién bañados comensales van desfilando a tomar sus asientos en otro salón de conferencias. Había llegado la hora de la “Puesta en común, comentarios y conclusiones”, como rezaba el programa del seminario-taller. Un buen eufemismo con sesgo intelectual, para lo que en verdad resultó ser un remedo de psicoterapia de grupo. Y entonces toma de nuevo la palabra el anoche aprendiz de chamán, hoy remudado en investigador del yajé, editor, coordinador de seminarios y vocero de los taitas en el camino del yajé. Como que el *abordaje* teórico de nuevo le gana el proscenio al yajé canta ..., yajé pinta ...

En una larga tirada verbal, el editor comienza pues a brindarnos elementos de interpretación para la experiencia vivida. Sus énfasis resuenan con temas conocidos. Como aquel que predica la necesidad de una medicina más integral; cómo la medicina chamánica es una buena alternativa; cómo la vida moderna está plagada de trampas, decepciones y espejismos. La modernidad, explica, nos ha acostumbrado a tener una vida muelle, una vida dulce, donde lo amargo lo hemos desterrado. El yajé es esa sustancia amarga y ácida, que si la incorporamos en nuestras vidas nos marcará una nueva senda para reencontrarnos en este pandemónium en el que se ha convertido nuestro país. El yajé es la verdadera revolución, y no aquella que predicán otros profetas, puesto que se puede convertir en la vía para realizar una revolución desde dentro de nosotros mismos, una

revolución que comience por las profundidades de nuestro ser maltrecho y sufriente. Pero hay que perseverar en él, continúa, porque el camino es duro y plagado de peligros. Además, es necesario que el mensaje llegue a más oídos. Por tanto, en el futuro encuentros de este tipo serán cada vez más esporádicos, para en cambio hacer un énfasis en tópicos más específicos y críticos. Por ejemplo, en la relación entre el trance de la ayahuasca vegetal y la apaleada ecología: se ofrecerá entonces al público interesado una caminata-yajé. Y quién duda de las posibilidades artísticas del trance, que muchos han explorado: para este tópico yajé-expresión es lo ideal. O de que uno de los principales males de nuestra sociedad está en la crisis de la familia: yajé-psicoterapia de pareja es lo indicado. Este último taller es un poco más complicado. A pesar de las posibilidades psicoterapéuticas de la ayahuasca, como se ve en los tratamientos de pacientes con farmacodependencia que adelanta el mismísimo Fericgla en Cataluña, España, o los peruanos, hay que encontrar el psicoterapeuta que se enfrente al desafío. Y es que inclusive el taita Isafas trabaja con pacientes en los gabinetes de algunos psiquiatras. Pero hay que andar con cuidado en este tema. Es arriesgado promocionar de forma abierta el día, el lugar y la hora de cada ágape: “gente envidiosa puede hacernos mucho daño con esa información”.

Ahora sí llegó el turno para que el público descargara sus experiencias e impresiones. En ronda, como es lo usual, cada uno de los comensales empezó a relatar sus visiones y los posibles significados de las mismas. Aunque casi todos hablaron de forma invariable sobre las famosas deposiciones y regurgitaciones yajeceras, pocos se atrevieron a ir más allá de las sabidas visiones de colores en holograma y calidoscopio, los consabidos juegos burlones en círculo, en elipse, en espiral. Las acostumbradas escaleras y los ascensos y descensos. Los condescendientes “chévere la experiencia”. Todos querían dejar en claro que la cosa valió la pena puesto que pintaron. Los que no lo hicieron, o lo hicieron poco, no ahorraron palabras para lamentarse y prometerse, en voz alta, “que otra vez será”. Como si la pinta, por la pinta misma, fuese lo más crucial de la ingesta de ayahuasca. Pero es que de eso se trataba. ¿O nó? De ahí a proseguir con la interpretación de los sueños del yajé, pocos se aventuraron al comienzo. La communitas ya estaba en distensión y,

lentamente, regresábamos al mundo de todos los días, al mundo de la estructura social, como dicen los expertos, con todo y su diferenciación jerárquica, su distancia social, sus roles y sus juegos, el reconocimiento del lugar del otro y de sus máscaras. Después de todo, persona viene de máscara. “De manera sutil —escribió Le Breton— la cuestión de la cara es el núcleo tácito del intercambio, pues en todo momento es susceptible de salir mal parada” (Le Breton 1999b:88). Al fin, mientras el taita sonreía en silencio puesto que fue reemplazado otra vez por el “civilizado”, unos se lanzaron a la arena. He aquí algunas instancias.

Matías⁵ es un ingeniero soltero de unos 35 años de edad. Su familia viene de una larga tradición de militares. Su propio padre es un alto oficial del ejército, “pero en mi casa es mi madre quien es un general”. Conseguido el efecto de apertura por una generosa ola de risas, Matías acomete con gusto su crónica de desventuras, comenzando por el principio, por sus años escolares. Entonces narra su constante rebeldía enfrente de cualquier imposición o reglamentación, y de las muchas reglas que tuvo que enfrentar en su hogar, empeñados como estaban sus padres por educarlo bien, como un hombre cabal. Como un hombre duro, competitivo, arriesgado y valiente. De tumbo en tumbo, Matías culminó sus estudios profesionales, siempre con una sensación de incompletud y de que sus mejores esfuerzos nunca eran reconocidos por los suyos. “Nada parecía dejarlos contentos”, explicó, mientras se explayaba en como de todas formas nunca se ha arrepentido de ser un rebelde y de no querer encuadrar en los moldes propuestos para un joven de su condición social. En su recuento Matías no olvida por supuesto evocar sus incesantes búsquedas amorosas, las muchas novias que ha tenido y su deseo de encontrar por fin a “*esa mujer* para compartir el resto de mis días”. Hasta ahora, todo ha sido inútil, esa mujer no se la ha topado. Y es que él es un poco obsesivo, lo reconoce. “A mí todo me gusta claro, transparente, en orden, limpio. Por eso le exigo mucho a las personas. ¿Cómo habría de ser distinto si es que yo me exigo mucho a mí mismo?”. Pese a sus ansias de controlar el mundo y las personas, todo está desordenado en la vida de Matías. Y el desorden de Colombia, el caos, la inminente catástrofe ecológica, no hacen más que añadir más

⁵ Este es un nombre ficticio. En lo sucesivo, todos los nombres de personas serán ficticios.

desorden en su vida. Para buscar otras vistas, Matías decidió viajar al exterior con la perspectiva de volverse un expatriado. Varias veces se ha impuesto este programa de temporadas en el extranjero, sólo para fin de cuentas regresar a la patria, al terruño. Un buen día decidió que de pronto la solución no estaba en viajar afuera de sí mismo sino adentro de sí mismo. Y buscó pues a un psicólogo. No obstante, después de algunas sesiones, Matías abandonó su psicoterapia. “Es que el psicólogo —explica medio tímido— le daba muchas vueltas a las cosas y a mí me gusta ir directo a donde está el problema”. En medio de estos ires y venires, Matías encontró el yajé. “Y por ahí sí fue la cosa”. Es que el yajé lo lleva directo al fondo del problema que en cada sesión le preocupa. Es que el yajé es la verdadera sabiduría de los mayores, de nuestros ancestros indígenas. Y forma parte del desafío ecologista. Con la ayahuasca Matías piensa que ahora puede vivir mejor, más tranquilo, sin tantas tormentas interiores. Matías se está curando. Por eso invitó a este seminario a Andreita, su querida amiga del alma, la amiga de toda la vida y de todos los avatares, con quien se topó apenas un par de días antes. Andreita, quien lo mira enternecida, es una psicóloga soltera de 33 años que acaba de regresar a Colombia después de un “sabático” en el exterior. Ahora ella quiere “ubicarse” de nuevo. Quien los mira juntos no tiene duda de que Andreita y Matías hace tiempo están enamorados.

Juan Pablo ⁶ es otro ejecutivo de multinacional, ahora desempleado. Con 26 años de edad, Juan Pablo es de los más jóvenes en el ágape. Un tipo evasivo este Juan Pablo, no quiere hablar mucho de sus dos experiencias de ayahuasca. Excepto, claro está, de las visiones calidoscópicas, su contemplar “bosques y paisajes y colores muy bonitos todo el tiempo”, la agudización del oído, las consabidas purgas y la sensación subsecuente de placidez emocional. Sin embargo, Juan Pablo no está muy convencido que este ágape yajecesco haya sido muy adecuado. Es que le gustó mucho más su primera experiencia en el Jardín Botánico con “un monje caminante”, que sólo le cobró una suma muy módica por la toma. En cambio, en esta ocasión se sintió explotado por el costo de la inscripción: “Se nota que lo único que quieren es hacer negocio y enriquecerse a costa de personas que sí le

⁶ Entrevista realizada por Andrea Vélez Cárdenas.

damos trascendencia espiritual a esto”. Y eso que le rebajaron sustancialmente el estipendio. Lo que más interesa a este joven es, pues, lo espiritual. Asiduo asistente a congregaciones metafísicas, esotéricas y místicas, Juan Pablo está interesado en la sanación con las manos (reiki), la lectura de las cartas, el cigarrillo, las líneas de la mano, en fin, todo lo que se pueda leer y sirva para “adivinar el futuro”. Devoto de la Virgen de la Luz, ha asistido a donde médiums, como aquella que es poseida por el Espíritu Santo o el ángel personal de cada persona. También se hizo practicar una apedictomía gracias a la intervención de una médium poseida por el espíritu de quien parecía ser el médico venezolano José Gregorio Hernández, un médico que “operaba a las personas sin necesidad de tocarlas, pero las sanaba”. Una operación exitosa, se hace lenguas Juan Pablo.

Don Joaco y doña Herlinda tampoco fue que fueran muy comunicativos en la terapia de grupo. Pero al salir de ella, sí que le dieron al relato. Ellos dos, marido y mujer ya sesentones, descollaban en la audiencia. Boyacenses ambos, y por ello hartos desconfiados según su confesión, se dedican “por ahí al transporte” —una forma simple de decir que son propietarios de varios camiones y tractomulas. Con apenas pocos años de educación formal, manifiestan que tuvieron siempre mucho miedo por lo que pudiera pasarles en los acontecimientos, tanto que decidieron desplazarse en flota, “no vaya y sea que quién sabe”. Su desasosiego se alborotó desde la misma llegada al campamento, cuando de entrada se tropezaron con un par de “negritos” y unos “mechudos”. Los negritos eran, por supuesto, los indígenas emberás, y los mechudos ya se sabe que eran los universitarios. Eso sí, se calmaron un poco cuando después vieron “gente seria”. Es que ellos han sabido muchos cuentos de esos “satanistas” que matan a la gente. Y eso que hace años que conocen del yajé. La revista *Aló*, confiesa don Joaco, trae artículos que hablan de curaciones con las plantas amazónicas. Si es que hasta los mismos Pacheco y Jota Mario se hacían chanzas en la tele a propósito de los viajes que hacían a Leticia para visitar a Kapax, quien lleva gente a “donde los que hacen eso”. Afortunadamente, ambos parece que se curaron de sus males en el seminario-taller. Doña Herlinda dice que el taita le alivió un dolor que tenía en la rodilla y una migraña que no se le quitaba. Don Joaco confía en la ayuda del taita para

sus problemas del colesterol: “Es que a mí me gusta hartito la cervecita y la rellena y la carne bien gordita y la morcilla bien grasudita”. Ambos coinciden, asimismo, en que el próximo paciente del yajé será el menor de sus seis hijos, siempre muy enfermizo pues nació sietemesino y es el único, pobrecito, que no ha podido hacer nada en la vida.

Claudia Inés Valdés y Nelly Perilla de Rodríguez son otras dos participantes en el seminario que se decidieron a compartir sus impresiones del evento. La primera es la administradora de empresas que se mostró preocupada por aquello de la investigación. Tiene 36 años de edad, y su principal preocupación en la vida parece ser que está en camino de convertirse en una agraciada solterona. “Es que cargo con muchos miedos en la vida”, explica Claudia Inés para dar cuenta de su presencia en las terapias del yajé y para centrar el interrogante central en sus vuelos chamánicos. Lástima que no hubiera pintado mucho en esta su segunda toma. Pero, eso sí, ahora está más segura del perfil del hombre que desea para llenar sus soledades. Este príncipe azul deberá ser un profesional establecido, alto de estatura, no mayor de 40 años, tierno pero varonil, sin nada de machismo y sin barriga, que le guste mucho bailar y amante de la vida hogareña. De contera, ahora deberá también fumar pipa. Doña Nelly la interrumpe en su larga lista de atributos masculinos, para poner de presente su propio caso. Casada desde hace tantos años que ya no se acuerda con un señor ya pensionado, muy serio y muy cumplidor de sus deberes familiares pero frío como un hielo, Doña Nelly luchó toda su vida para mantener en pie su hogar. Claro que el precio que tuvo que pagar por sus esfuerzos fue muy alto, tan alto que le dejó un reguero de achaches que busca aminorar con la ayahuasca. Al menos eso le recomendaron sus hijas, conocedoras como son, eso dijo, de los prodigios de la medicina indígena. Y entonces doña Nelly comienza a aconsejar a Claudia Inés sobre lo difícil que es encontrar el hombre que ansía con esos requerimientos de revista de peluquería. Que ella es una profesional que puede defenderse sola y ser feliz. Que puede aspirar a muchas cosas en la vida, muchas más que ella que le tocó defenderse con un magro salario de maestra oficial en medio de la indiferencia de su marido, tal malgeniado y gritón él, tan lleno de sí mismo, tan indiferente y jodón en la casa, que eso era que nada le gustaba y que todo se lo criticaba. “Además, ¿quién te dijo Claudia Inés que la meta de

toda mujer debe ser el matrimonio? Si es que eso se lo metían a una antes, no ahora que ustedes están tan jóvenes. Porque hija, como dice el dicho, es mejor sola que mal acompañada”. En medio de la letanía de la adorable señora, Claudia Inés continuaba insistiendo en su “debe existir por ahí algún hombre para mí”: *¡Amors par force vos demeine!*, como dijo el viejo cantor.

Si de la ayahuasca y la feminidad se trata, conviene sacar a colación un reportaje que hace poco apareció en la revista de don Joaco. Se trata de un reportaje publicado por *Aló* en el número del 8 al 21 de febrero de 2002, y titulado “Mi vida ha cambiado por el yajé”. ¿Y cuál vida es ésta que el yajé recién ha cambiado? Pues es la vida de la exflorecita rockera, Andrea Echeverri (y este sí que no es un nombre ficticio). Como explica la periodista encargada de la crónica: “Muchos nos acostumbramos a ver a esa muchachita un tanto andrógina, rubia, muy flaca, con anteojos raros, un aro en la nariz y otro en la ceja. La creíamos salida de una película de vampiros y calaveras o recién llegada de un mercado de pulgas antiquísimo donde sólo vendían el disfraz de la niña que quería ser original”. Pero de esa Andreita alternativa de los *Atercipelados* ya queda poco. Andrea va a ser mamá. Y es que el yajé, “esa planta-ritual de alucinaciones, con fama de resolver los conflictos emocionales más íntimos y de ayudar a quienes no se conocen a sí mismos, fue en gran parte la responsable de su evolución, incluso de su decisión de ser mamá, pues en una toma sintió que debía comenzar una nueva etapa en su vida”. Interesante toma, sin duda, aquella de la florecita Andrea, pero dejémos que sea ella misma la que cuente cómo fue la cosa cuando tomó la decisión: “Fue en una toma de yajé, vi unos ángeles y me sentí la Virgen María y supe que debía hacerlo. Por muchísimos años no quise y estaba muy segura, pero sentí un llamado superclaro de que eso tenía que hacer”. La hija, vale añadir, se llamará Milagros. Y Claudia Inés debería aprender de Andrea y sus milagros.

Nosotros también podemos aprender de la florecita rockera. Porque lo primero que evoca la confesión de Andreita es su devoción al culto mariano. Un culto mariano algo barroco, para estar seguros, pero el barroquismo no lo imprime aquí la Santísima Virgen y su corte de angelitos, cual estampita de beata, sino la propia cantante ahora transformada en Nuestra Señora a punto de ver la visión del ángel del yajé que le anuncia que deberá ser

madre, soltera, pero a fin de cuentas madre. Y lo del madresolterismo de Andreita es por supuesto “alternativo”, como alternativo es el trance yajecesco en estos contextos urbanos y de farándula que mixturan en apretada, barroca simbiosis, la iconografía cristiana con la iconografía amazónica del remontar del trance a las alturas —el vuelo chamánico que ya vimos— ayudado esta vez no por lianas selváticas entrecruzadas en forma de escaleras, o por las aves auxiliares del chamán, sino por un séquito angelical. De nuevo, el inconsciente óptico al servicio del trance, pero de un trance que asimismo nos remite a cuestiones más peregrinas por lo poco alternativas que resultan ser. Todo lo contrario. Esta visión rockera de la maternidad no es otra cosa que la reactualización permanente de ese otro mito de nuestra cultura, que no por viejo deja de reencarnar y reencarnar en los lugares y de las formas más sorprendentes. Porque qué otra cuestión está en juego aquí, distinta de la renovación del modelo femenino en torno a la maternidad de la Virgen, y todo lo que ella ha implicado para el Occidente católico. El mito es demasiado conocido como para detenerse en su caracterización. Basta sólo pensar en María como la buena y abnegada esposa, modelo de virtudes que se sacrifica al marido y a los hijos. María, exaltación de la virginidad, que no obstante da a luz a su hijo unida al hombre por un verdadero matrimonio, el matrimonio católico, que la protege de caer en el mal, en el pecado.

Y ya que la asociación libre tomó su curso, cómo no volver asimismo la vista atrás desde esta estampa de Andreita la Virgen del Yajé hasta por allá el siglo XII de nuestra era, cuando los Papas de la Iglesia estaban empeñados en imponer el matrimonio católico como obligatorio sacramento. Todo ello al tiempo que nacía el amor cortés, ese amor pasión que tanto atormenta a mujeres como Claudia Inés y a hombres como Matías, el mismo amor al que le cantaban los románticos trovadores provenzales. *¡Amors par force vos demeine!* ¡El amor forzosamente os agita! Todo ello, además, en el contexto de la herejía cátara, y otras herejías; de esos herejes que se “convencían de que el estado conyugal impide elevarse hacia la luz. Preparándose para el retorno de Cristo, soñaban con abolir toda sexualidad. Con este espíritu, esos hombres acogían junto a ellos a mujeres, tratándolas como iguales, pretendiendo vivir en su compañía unidos por esa *caritas* que agrupa en el

Paraíso a los seres celestes en la perfecta pureza, como hermanos y hermanas” (Duby 1992:94-95). Contexto, en fin, en el que emerge el culto a la Virgen María como el símbolo de la Iglesia, es decir, de la Esposa, y ella empieza a representarse en el arte sagrado como una Reina, la *regina coeli*, la reina de los cielos (otra vez los cielos del trance). En paráfrasis de Denis de Rougemont, la “Dama de los Pensamientos” o “María de la Pura Luz Salvadora” de la *cortezia* y el catarismo fue sustituida por “Nuestra Señora”, y la Iglesia la entronizó entonces en el altar de los creyentes. Ella es, por tanto, la misma Dama de la Luz que parece reverenciar Juan Pablo, sólo que él la invoca como la Virgen de la Luz.

Podría seguir en esta vena. La literatura sobre el tema es vastísima y quien quiera puede empezar por leer a Duby (1990; 1992) y a de Rougemont (1993). Pero el argumento ya está completo: ¡nostalgia, pura nostalgia!

7. La nostalgia y el dadá

Con este título encabeza Michael Taussig, viejo conocido, el último capítulo de su libro sobre el Sistema Nervioso, tontamente traducido al castellano como *Un gigante en convulsiones* (Taussig 1995). Su objetivo en él es irse lanza en ristre contra las clásicas explicaciones estructuralistas en la antropología —esas explicaciones que todo lo ordenan dentro de un simple y coherente sistema total, como si la vida misma no fuera “más nerviosa” que una estructura. Veámos un poco de su reflexión.

Ante todo, lo que mortifica al antropólogo es la pérdida de la arbitrariedad del signo sausseriano, a favor de una apuesta por el orden en el que cada significante debe llevar apareado su significado. Para Taussig las relaciones entre significante y significado son mucho más zigzagueantes, mucho más nerviosas, tal y como lo mostró el dadaísmo: “El nerviosismo del sistema se utilizó contra sí mismo. Se dismantelaron los significantes, el lenguaje se convirtió en sonido, y por todas partes yacía el paisaje petrificado y primitivo de la Primera Guerra Mundial” (Taussig 1995:198). Cualquier intento de ordenar semioticamente el desorden (o la “realidad”), por tanto, no esconde sino una cierta

estrategia narrativa que busca reproducir estructura social y armonía donde no la puede haber.

Las interpretaciones simbólicas clásicas del chamanismo son buen ejemplo, según Taussig, de estas explicaciones estructuralistas y positivistas tan acostumbradas en las ciencias sociales. Se trata de considerar de forma crítica la obra de un largo linaje de prohombres, que va desde Mircea Eliade hasta Claude Lévi-Strauss, sin olvidar a Victor Turner. En sus manos, el ritual chamánico se convierte en otra instancia más de la catarsis trágica según *La poética* aristotélica, un paso vinculado con el siguiente, primero la iniciación, seguida de un clímax y, por fin, el desenlace en donde el equilibrio perdido, la vitalidad, la salud y la felicidad son restituidas. Muerte y renacimiento, enfermedad y salud, dolor y alegría, ignorancia y sabiduría —toda una secuencia predecible y liberadora, posterior a la exoneración del veneno, del *katharma*, mediante el ejercicio de la mimesis trágica que engendra la compasión y el temor:

El clásico de Mircea Eliade, *El chamanismo: las técnicas arcaicas del éxtasis*, es el epitome de cómo la antropología y la historia comparada de la religión establecieron al “chamán” como un objeto de estudio: primero un verdadero “tipo” que se encontraba entre las estepas de Siberia (entre los tungus), y ahora, en cualquier parte, desde la ciudad de Nueva York, hasta la Etnopoética. Crucial para lo que considero como un retrato potencialmente fascista del arte de curar del Tercer Mundo, es el tropo del vuelo mágico al Otro Mundo, de la vida a la muerte hasta la resurrección trascendente, cruzando el puente angosto y traicionero o atravesando el sendero peligroso por medio de “técnicas arcaicas de éxtasis” que son en general, y de manera poderosamente misteriosa, masculinas. Aquí nos encontramos, en una de sus manifestaciones más potentes, no sólo la mistificación de lo Otro como una fuerza trascendente, sino también la recíproca dependencia en la narración que implica esa presión misteriosa sobre lo misterioso (Taussig 1995:204).

El chamanismo se ha convertido, pues, en un potpurri de exotismos místicos, mesianismos salvíficos, mitos y ritos disparatados, folclor y folclorismo, intereses académicos y “científicos” y otras mixturas esotéricas. Un verdadero pastiche neochamánico, más Occidental que cualquier otra cosa. Si antes era la religión de los cazadores y recolectores del paleolítico del Viejo Mundo, hoy algunos proclaman que es *la*

clave de la religión, puesto que es una especie de *Ur-Religion* (Riches 1994). Todos argumentos muy plausibles. ¿Y cuál es la salida? Como un antídoto, precario y no tan revelador quizá, Taussig propone reemplazar a Aristóteles y su teatro dramático en ese “chamanismo”, por Bertolt Brecht y su forma épica de la tragedia —entre otras panaces postmodernas. La épica brechtiana y sus técnicas de distanciamiento logran volver extraño lo normal, “muestran el mostrar”, desarticulan el significante del significado y el representar de lo representado. En suma, para él, Brecht es un auxiliar más poderoso en esto de representaciones chamánicas. Por ello en sus estudios sobre el chamanismo en Colombia, el mismo Taussig se focaliza en los “descentramientos disociadores” del chamán, en sus “deconstrucciones”, “mucho más que en sus esfuerzos por sostener y mantener el orden” (Atkinson 1992:319; cf. Taussig 1987). No obstante que el chamán es un disociador, a veces tóxico y corrosivo, que se regodea en mostrar la destructividad, la opresividad y la sinrazón de los poderes establecidos, a la vez hace también posible encontrarle el sentido a lo irracional y aliviar la disyunción y la desorganización de la vida cotidiana. En su glorificación del desorden, Taussig puede no ser más, en opinión de Bruce Kapferer, que un anarquista en ejercicio de un cierto moralismo que ve fascismo en donde sólo hay un interés genuino por comprender totalidades. Y a su manera, los chamanes buscan esta comprensión y aún su mantenimiento. Como escribe Kapferer: “Los chamanes pueden darse cuenta de la sinrazón de la razón en los órdenes cotidianos, pero su deconstrucción puede todavía orientarse hacia la construcción de la existencia vivida y en últimas dirigirse a su conservación” (Kapferer 1988:93) ⁷.

Pero hay otro tema de Taussig que me impacta más por lo mucho que contribuye a poner en perspectiva lo que pude ver en esas dos noches de yajé terapéutico. Se trata del tema del retorno a los orígenes mediado por la figura femenina, por la Madre, la gran garante de la iluminación mística. Como dice el antropólogo, “la fascinación euroamericana con el chamanismo es una vertiente especialmente reveladora de esta atracción por los orígenes, en la cual el chamán se convierte en una figura que combina el primitivismo con la mujer, con la matriz del tiempo mismo” (Taussig 1995:207). Porque,

⁷ Mi traducción. Todas las citas en inglés son traducción del autor.

qué duda cabe que en esos tráfigos yajeceros a los que nos sometimos estaba presente la nostalgia (y conste que pocas empresas tan nostálgicas como la antropología). Una nostalgia ubicua en las sesiones desde sus coloquios especulativos hasta sus psicoterapias hologramáticas. Una nostalgia permanente por lograr recuperar la felicidad infantil perdida, por encontrar nuestras verdaderas “raíces” autóctonas, por restaurar una simetría, quizá mejor una fusión, con la naturaleza primigenia, por volver al mismo seno materno. Una nostalgia de lo tribal. Morir en el trance para luego resucitar como seres existencial y moralmente renovados. La nostalgia del pasado proyectada hacia la utopía del futuro — mesianismo utópico ya no colectivo, milenario, sino concentrado en el sujeto individual. Una revolución personal, que no social, por el camino del trance mismo, con todo y sus revolturas en las tripas. El camino de la fuga sólo para plantear un retorno mágico a lo cotidiano, pleno de enseñanzas de otros tiempos que se resisten a morir. Y la Madre ahí iluminando el camino. La Pachamama de los ancestros potenciada por los cantos del yajé, por las danzas circulares, por el Abuelito fuego, por el Bejuco del alma. Todas esas vueltas y revueltas, toda esa geometría del círculo, del corro, de la ronda y de la fila puesta al servicio del rastreo de un cordón umbilical para enlazar recién en el vientre materno. La Pachamama, la Madre, la Virgen, a las que habría de unírseles la Nación, Colombia misma, para formar todas ellas una Mujer coalescente, la portadora de vida, lo nutricio. Y el útero de la Madre era esa maloka nocturna, ese salón de conferencias en semipenumbra, transformada por la magia del taita Isaías en un tibio seno materno proveedor de esa savia, ese sustento vital para vigorizar de nuevo la vida. Por lo demás, ya los antropólogos nos han explicado que la maloka representa para los indígenas amazónicos el mismo cosmos, la Madre Universal. El templo es universo y ese universo tiene cuerpo de mujer (cf. v.gr. Reichel Dolmatoff 1975).

Pero el camino del retorno no es fácil. Como en todo procedimiento iniciático que se precie de serlo, los neófitos han de ser primero humillados, violentados, regresados a una condición infantil. Los procedimientos están así cuidadosamente orientados a precisarles a los novicios su malestar, lo insatisfactorio de sus vidas adultas y la posibilidad de resignificar la existencia con sólo aceptar el terror de “morir” en el trance y de plegarse a la

autoridad de los que detentan los saberes ancestrales e iniciáticos —en este caso particular, la figura benigna de un chamán venido de muy lejos, del Putumayo indígena, y de sus aprendices “blancos” facilitadores del encuentro. Y es que aunque el formalismo se acometa en medio de sonrisas benévolas, gestos de confianza que intentan desdibujar el miedo, palabras de acogimiento y acciones similares, una única inquisición en la sospecha revela que todas esas vendas en los ojos, ese caminar a ciegas a campo traviesa, esos sonidos inesperados que brotan de la nada, esos pies desnudos terminan por horadar el ego de los participantes. Sobre todo, lo más sobrecogedor de los preliminares de la toma es esa angustia inespecífica ante lo desconocido del trance. Y tal angustia es la compañera del que primero se acerca a abreviar de las sagradas fuentes del yajé, como del más ducho. Una toma no es nunca igual a la siguiente, y quién sabe las pintas horribles que ésta traerá.

Se trata de sutiles heridas narcisistas que hacen de los participantes los fieles y discípulos de su nuevo maestro y asistente. Toda una infantil cofradía. Toda una *communitas* terapéutica ligada por la conjugación de libidos infantiles en busca de un padre, el Padre, que guíe, oriente, solucione, sane. Un padre venerable sí, un taita, o un *taitica*, como se le llama a Isaías cuando uno ya le tiene confianza (¡ah la dulzura de su sonrisa de diente de plata!), pero un padre en fin de cuentas —y por añadidura, rodeado de los hermanos mayores de la congregación, sus acólitos facilitadores. Porque al igual que en el banquete de los primeros cristianos reunidos para su ágape, en esta comunión vegetal también hay pastores, diáconos y las ovejas de la grey. Un “amáos los unos a los otros, así como yo os he amado”, combinado con el amor a la naturaleza original y el amor a los hermanos y hermanas compañeros en el sufrimiento. Un enamoramiento, en fin, que le hace a uno recordar a Sigmund Freud y su *Psicología de las masas y análisis del yo*: “En todo enamoramiento hallamos rasgos de humildad, una limitación al narcisismo y la tendencia a la propia minoración, rasgos que se nos muestran intensificados en los casos extremos, hasta dominar sin competencia alguna el cuadro entero por la desaparición de las exigencias sensuales” (Freud 1981a:2590). El “amor es nostalgia”, escribió también el maestro de Viena —nostalgia del vientre materno, que el padre chamán reabrió para nosotros sus hijos (Freud 1981b).

Esta desposesión de la adultez no es, pues, gratuita. Corresponde en lo fundamental con lo que Maurice Bloch ha denominado “la estructura mínima irreductible que es común a muchos fenómenos religiosos o rituales”. Tal estructura oscila en una dialéctica que vincula el “morir” a la vida en un tránsito o pasaje que conduce hacia lo trascendente y eterno, para luego regresar o “renacer” imbuido de esos poderes de lo trascendente. “Sólo mediante el abandono de esta vida —escribe Bloch— es posible verse a uno mismo y a los otros como parte de algo permanente, y por lo tanto, que trasciende la vida”. Conseguida esa unidad con la permanencia, el regreso a la vida cotidiana deja dispuesto al iniciado a conquistar el aquí y el ahora. Él (ella) ya es otra persona, tiene algo de lo trascendente dentro de él, y puede por lo tanto dominar el aquí y el ahora del que era parte previa (Bloch 1992). Con esta vitalidad “irrigada” de nuevo con una trascendencia superior —la trascendencia de los “ancestros” amerindios, de la Pachamama misma— todos los profesionales, ejecutivos, empleados, amas de casa de clase media, en fin, toda la pequeña burguesía reunida en el ágape del yajé, queda individualmente renovada, dispuesta, “posicionada” como se dice, para seguir en la constante lucha por la eficiencia, la “gerencia por resultados”, la “calidad total”, la “planeación estratégica” y la “competitividad”. Nada que se pueda decir muy revolucionario: la ayahuasca al servicio de la plusvalía.

Una buena muestra de que el chamanismo juega con una dialéctica del orden y el desorden, de ese descentrar, disociar y recentrar, surge de la comparación de las dos sesiones de yajé terapéutico en las que me apoyo como fuente de “datos” para escribir esta pieza. Porque, ya lo dije más arriba, recurrí aquí al viejo truco: meter todas las instancias vividas que resulten comparables en un evento tipo, el ágape yagecesco neochamánico, como si todas esas instancias no tuvieran disimetrías y fueran lo mismo de lo mismo —sobre todo, si se trata de algo calificado de “ritual”, con su sesgo de estereotipia, redundancia y reiteración. La verdad, empero, es que la primera sesión, en la que mi descripción se basó con generosidad, fue mucho más “armónica”, mucho más “típica”, si se quiere más acorde con lo que uno espera como antropólogo que sea un evento “chamánico” y “ritual” de este tipo. La segunda, en cambio, fue mucho más nerviosa, más

oscilante, más nómade, más desconcertante. Y es que ese segundo ágape estuvo signado, de comienzo a fin, por la brujería. Veámos.

Iniciaba el taita sus preparativos para la cumbre del ágape, cuando un levantisco gozque trató de irrumpir con sus ladridos en el recinto que se convertiría en una maloka sagrada. El taita, hombre reposado y medido en sus gestos, se levantó al punto de su asiento y con cajas destempladas ordenó que el intruso fuese regresado a sus orígenes. ¿Una muestra más del poco aprecio emocional indígena por los canes, como me consta por mis propias incursiones etnográficas “tribales” —tan frescas que están aún en sus memorias memoriosas los aperramientos de conquistas “civilizadas”, según lo ha explicado Sánchez Ferlosio (1994)? ¿O un mal presagio, de esos que penden como vahos miasmáticos en el vecindario de eventos poco auspiciosos? No lo sé a ciencia cierta. El hecho cierto es que los procedimientos yajeceros de aquella noche no consiguieron llegar a su punto de ligue. A esa atmósfera cálida, vivaracha y pizpireta, plena de humor, de bailes con brinquitos, del dulce dulzaina, collares cantarinos y vientos de la selva, cuando aún en medio de la angustia del trance la risa está lista para hacer estallar en mil pedazos la torpidez de la sesión. Y es que no sólo el taita estaba alerta y sobresaltado, sus ojos vigilantes cuidando sin cesar los accesos del recinto y el menor movimiento o palabra de sus pacientes. También estaban inquietos muchos de estos últimos, como la bella en trance de modelo, su madre todavía hermosa y nerviosa, la enamoradiza Claudia Inés y Juan Pablo el amante de la Virgen de la Luz. O el rezongón de don Joaco, a quien esa “vaina”, como se refería con su vozarrón al sagrado bejuco, no hacía sino darle enfermizos retorcimientos y nada de pintas sagradas o revelaciones inesperadas. El acólito del taita optó por echarse en su litera rastrera, y más temprano que tarde de su pecho salían acompasados ronquidos, mientras llegaba el momento de que las harminas y triptaminas completaran su tránsito por su generosa humanidad. Pronto se dio un desfile de algunos de esos desasosegados comensales, que los llevó a los jardines del campamento o a sus cabañas asignadas. Allí pasaron el resto de la velada, entre sus corrillos y risillas, sus humeantes cigarrillos y las inexorables arqueadas intestinales. Algunos ni se molestaron por regresar al salón en busca de más tomas o de la sanación chamánica. En cambio, en hora indeterminada, se

decidieron por decirle adiós a la sesión para buscar un reparador encuentro con el sueño — y soñar los sueños del yajé, como la modelo de talle descubierto y fresco confesó a la mañana siguiente. Los idus de marzo anticipados.

En medio de este tráfigo, allí sentado en su sitial, el taita Isaías seguía ahora impertérrito, de cuando en cuando su mirada alerta, su gesto presto, su tonada al yajé canta, yajé pinta, su abaniqueo de waira sacha, sus sorbidos, sus clicks y sus suspiros. Y entonces mi mirada capturó su inenarrable soledad. Lo observé distante. Lo percibí indígena, distinto, otro, víctima, héroe, un verdadero taita abandonado. Y sentí culpa enfrente de aquel hombre sabio indígena que había echado sobre sus hombros nuestras dolientes humanidades civilizadas. Tamaña paradoja. Él, que pertenece a la estirpe de los indios domesticados por la cruz y la espada, otrora brujos y hechiceros, precisaba redimir y sanar de sus males y dolencias a una parranda de criollos remisos empeñados en su indefensión. Aguijoneado por este yerro, según me pareció, me levanté de mi aposento terrestre e intenté armarle la conversa. No encontré más palabras sino para decirle que sentía que algo estaba mal, que qué era eso que le mortificaba, que por qué no tocaba de su dulce dulzaina alguna de aquellas tonadillas que recordaba de mi primer encuentro con la música de la ayahuasca. El taita me miró de reojo algo sorprendido, y vuelta su mirada sobre su yajé me dijo con desgaire que esa noche estaban sucediendo cosas raras, que por ahí había gente mala, que no sabía quién o quiénes, que estaba mirando con cuidado, trabajo mucho trabajo éste de luchar contra “lo maluco” que estaba sucediendo. De súbito, cambio de tema y empezó con su terapéutica:

— ¿Ya pintó? —inquirió.

— ¡Claro que sí! Y estoy muy bien —respondí.

— Entonces no se preocupe, pero esta noche no habrá mucho canto ni menos baile.

Anonado, opté por retornar a mi lugar.

A la mañana siguiente, durante la balbuceante psicoterapia de grupo, comencé a entender mejor a lo que estuvimos abocados. La primera referencia a la brujería la hizo el propio taita. En una de sus contadas intervenciones, y sin mencionar la palabra brujería, el taita expresó la razón de su desazón nocturno. “Anoche —dijo— había energías muy raras. Hice todo lo que pude para sacarlas en las sanaciones. Es que uno se pone muy raro cuando eso pasa. En todo caso, es difícil para uno sacar esas cosas”.

Los términos de tal declaración merecen una glosa. En las palabras del chamán hay varios planos que parecen confundirse. En efecto, se habla de “energías” y de “cosas”, dos conceptos disímiles, al tiempo que se afirma que esas energías o cosas ocupaban lugares físicos precisos, y que su presencia “ponía muy raro” al taita Isaías. El galimatías comienza a aclararse si sabemos de que con “cosas” el chamán se refería a los “dardos mágicos”, objetos que permiten a su medicina materializar los agentes patógenos que causan las enfermedades. Igual pudo referirse a otros objetos puntudos o proyectiles, como espinas, esquirlas de huesos, astillas de madera; o a elementos filiformes (cabellos, vello púbico), guijarros, cristales de cuarzo, pedazos de metal, dientes, escamas de pescado, pedazos de vidrio, etcétera; e inclusive, insectos o aves que “penetran” y “devoran” simbólicamente al cuerpo. En suma, multitud de objetos patógenos que dañan a los seres humanos (Chaumeil 1993:263). Ahora bien: tales dardos mágicos podían invadir los cuerpos de todos los participantes en el ágape, en primer lugar el cuerpo del mismo taita, y de las demás personas presentes en las sesiones y causarles diversos tipos de trastornos físicos y aún mentales. Contra esa terrible eventualidad, el taita debía estar en guardia para repeler la amenaza, o “extraer” aquellos que ya habían hecho antes su tránsito. Ello explica todas las succiones del chamán durante las sanaciones y los demás procedimientos terapéuticos sobre el cuerpo semidesnudo de sus pacientes. También aclara el asunto de las “energías”, puesto que “lejos de constituir objetos inertes, los dardos son percibidos como entidades vivientes, susceptibles de crecer, de reproducirse y desplazarse a gran velocidad sobre largas distancias —esto es, son como grandes rayos o chorros luminosos”, plenos de energía (Chaumeil 1993:269). Y el taita es el único que puede manejarlos, detenerlos, redireccionarlos. Su mismo cuerpo los puede conservar,

hacerlos crecer y aún autorreproducirlos en su interior, gracias al concurso de las masas viscosas del organismo, en especial, las flemas y las babas que los envuelven y los nutren. Toda una sinfonía del esputo que da cuenta de los repetidos gargajos, sorbidos y escupitajos a los que nos acostumbró el taita Isaías, mientras se disponía a sus curaciones de succión y de exoneración en el fuego o en el balde de los desechos acuosos. Y ese sentirse raro, por fin, no era otra cosa que la acción incómoda y dolorosa de los dardos patógenos en el propio organismo del taita, que recibió de primero la agresión y la patología que en esa noche de yajé flotaba en el ambiente.

Detrás de la agresión estaban los chamanes rivales de Isaías, empeñados en asuntos de brujería. Porque es que hay chamanes que curan y hay chamanes que embrujan con poderosos dardos maléficos. Un buen chamán puede “torcerse”, y en cambio de curar puede traer el infortunio. Conocidos de autos son algunos chamanes que añaden el “borrachero” a sus pociones de ayahuasca, en vez de la chagropanga o la chacruna (*Psychotria viridis*). Esos son los peores, pues pueden enloquecer a las personas. En todo caso, ahí estaba el bueno del taita Isaías en su combate, enredado en una verdadera confrontación guerrera nocturna con chamanes enemigos y distantes, que por encargo de sus clientes atacaban a los pacientes de este otro chamán peregrino. Porque quien sabe si alguno de esos pacientes de esas noche ya venían con el maleficio encima, con esos dardos de brujería alojados en sus cuerpos, quizá sin saberlo. Brujería, pura brujería.

Los comentarios del taita Isaías sobre lo difícil de la sesión de yajé, vienen a arrojar nuevas luces sobre aquello de que “gente envidiosa puede hacernos mucho daño”, que pronunciara el psicoterapeuta de grupo que fungía de aprendiz de chamán. Con esos datos, esa es la implicación, un chamán enemigo de Isaías puede estar al mismo tiempo y en lugar remoto realizando sus oscuras asechanzas. La noche siempre es peligrosa y es la ocasión propicia de lo brujesco. Y aquí la palabra clave es la envidia. Porque es que la envidia es el principal motor de la brujería, en conjunto con los celos y el odio. La envidia, los celos y el odio impotente, según Stendhal, los tres sentimientos modernos fruto de la universal vanidad. Las tres claves del resentimiento, según Scheler, el fundamento del estado de ánimo romántico. La envidia, los celos y el odio impotente, las fuerzas detrás del deseo

insatisfecho, irrealizado o irrealizable, y de buena parte de nuestro malestar personal y colectivo (cf. Girard 1985). Entre ellas emergen la brujería y la hechicería como expresión del desorden en los vínculos sociales, especialmente en los vínculos amorosos de las mujeres y de los hombres, y el chamán, como el mediador del caos que en las vidas de los sufrientes genera. La brujería, el modo de administración del desorden que interviene en los momentos de crisis grave para darle sentido a lo innombrable, para explicar lo inexplicable: “el discurso de la brujería abre a la sociedad tradicional la posibilidad de imputar la responsabilidad de sus fallos de funcionamiento, sus desfallecimientos, y el dominio insuficiente del acontecimiento, a actores humanos nefastos” (Balandier 1990:107; cf. Pinzón 1988:45-49). La brujería, todo un capítulo en la cultura colombiana que da para un libro diferente.

No obstante, esto de la brujería aquella noche sí da para explicar por qué fallan, en últimas, estas sesiones de yajé terapéutico. El argumento tiene que ver con lo insatisfactoria que resulta la fementida psicoterapia de grupo. Y es que la visión no termina por ser elaborada mediante el ejercicio de la “cura por el habla”. Porque es que no basta con las quejas y los lamentos que expresan los malestares personales. Tampoco con la descripción vanidosa de las pintas. Se hace necesario interpretarlas. En mi opinión, lo que hace el yajé es proyectar sobre un telón de fondo icónico, en esencia muy similar para todos los que experimentan el trance, los dramas y conflictos intrapsíquicos personales de carácter inconsciente. El trance, en efecto, es similar a la vida onírica nocturna, con sus conocidos mecanismos de condensación y desplazamiento, reveladora de los dramas personales inconfesables en la vida conciente merced a los mecanismos de la represión. Todo lo que se ve en la pinta es pues un ejercicio en la memoria arcaica del sujeto en trance. Todo en ella pulula con significantes. Es más: es un exceso de significante, que debe ser sometido a la libre asociación para extraer entonces el sentido que recompone y organiza la experiencia vivida. Que cura. Sus posibilidades terapéuticas están ahí, especialmente enfrente de los dramas de las neurosis —aquellos mismo que los psiquiatras ahora denominan como “trastornos afectivos”. Posibilidades que se refuerzan si se considera que las moléculas de la pócima ejercen en los neurorreceptores efectos

miméticos de la serotonina. De ahí el bienestar y la paz generales que siente el sujeto después de una larga noche de ayahuasca.

8. Finale: la tierra baldía

En un sentido estricto, todo chamanismo, del pasado colonial o del presente “postmoderno”, es un neochamanismo. Ello es así en virtud de que el chamanismo nunca parece haberse encontrado “puro”, “incontaminado”, aislado de cualquier influencia exterior o inmune al cambio. Bien por el contrario, los chamanes siempre han sido expertos en un *bricolage* cultural que les permite tomar de aquí y de allá, de lo sacro y lo profano, con una extraordinaria libertad y plasticidad, y con el fin de aumentar sus poderes de sanación y de adaptarse a las cambiantes necesidades de sus pacientes. Los únicos que añoran ese “chamanismo tradicional” indígena son los partidarios de la nostalgia y del museo de antigüedades arqueológicas y etnográficas (¿el Museo del Oro?), congregación a la cual la antropología ofrece no pocos adeptos (cf. Rosaldo 1991:49-51). Tan simple como que si existe el tan mentado chamanismo tradicional, éste debe renovarse e inventarse todos los días simplemente para continuar con su vigencia. Por ello no vale distinguirlo de un “neochamanismo” considerado como un chamanismo de inspiración sincrética, urbana, desarrollado sobre todo por personas que empezaron por ser estudiosos “serios” del chamanismo y terminaron por volverse ellos mismos chamanes. Los casos de un Carlos Castañeda, un Michael Harner y quizá de un Josep Ma. Fericgla encabezan la lista, para sólo mencionar aquí a una renombrada cohorte de antropólogos extranjeros y evitar nombrar a los locales. O para excluir de la categoría a las masas de curanderos y sanadores criollos, negros y mestizos que han refinado sus artes terapéuticas con los chamanes del Putumayo o del Amazonas y sus tomas de ayahuasca, gracias a las rutas terapéuticas por entre las que circulan. Y es que para ser más exactos, todo neófito en asuntos de yajé chamánico puede aspirar a convertirse en un discípulo. Sólo si está dispuesto y perservera. El camino es largo y es difícil. No todos reciben el don ni la llamada. No todos pueden ser ungidos. Pero la posibilidad está siempre abierta.

Es importante enfatizar que por ningún motivo este es un fenómeno local. Ni siquiera de los Andes o del norte de Suramérica. Se trata de una verdadera manifestación global, que debe en gran medida su crecimiento exponencial a la domesticación del ciberespacio gracias al Internet y a los computadores personales. Para comprobar este aserto sólo es necesario entrar al sitio de la red perteneciente a una de las librerías virtuales más importantes del planeta, Amazon.com. En él, el lector interesado encontrará nada menos que 572 publicaciones que aparecen bajo la categoría de chamanismo. Entre ellas hay de todo, comenzando por los libros de Carlos Castañeda, o Castaneda, como más se conoce a este *gurú* chamánico. De pronto todas las religiones no institucionalizadas de Occidente o del Islamismo en sus diferentes vertientes, son chamánicas —las religiones orientales, las religiones asiáticas, las religiones africanas, la antigua religión de los celtas (una categoría muy popular) y, por supuesto, las religiones amerindias nativas. La brujería medieval europea, el misticismo y el espiritualismo Occidentales, también son chamánicos. Hay allí guías para emplear técnicas chamánicas a domicilio, y cómo lograr su propio trance y preparar en la cocina de su casa los psicotrópicos correspondientes con materias primas vegetales de fácil consecución. El “camino del chamán” se ofrece para la autocuración, la autoayuda, el bienestar espiritual, la paz interior y los aeróbicos psíquicos. En fin, una verdadera explosión de la nostalgia y el romanticismo chamánicos, complementada por una larga lista de ofertas comerciales de objetos artesanales, prendas, piedras mágicas y recuerdos chamánicos.

Jane M. Atkinson en su revisión del chamanismo publicada hace diez años atribuye esta explosión neochamánica, como la llama, en los Estados Unidos y en Europa, a la “cultura de las drogas” de las décadas de 1960 y 1970. Asimismo, al movimiento del potencial humano y al ecologismo verde. Hoy, dice ella, la gente de esos países prefiere las técnicas arcaicas del éxtasis para llegar a sus estados modificados de consciencia, mucho más que el yoga o la meditación trascendental. “El neochamanismo o chamanismo urbano —nos explica— ofrece una forma de espiritualidad que alinea a sus adherentes a un mismo tiempo con la Naturaleza y el Otro primordial, en oposición a las religiones Occidentales institucionales y, en efecto, a los órdenes económicos y políticos Occidentales”. Lo que es

más, los antropólogos y antropólogas son una fuente principalísima, a través de sus publicaciones y sus enseñanzas, de lo que para ella es una nueva tradición. De esta manera, “la reelaboración de tradiciones chamánicas de todo el mundo en términos de los intereses y las expresiones culturales características de los Estados Unidos y de Europa, constituye un desarrollo significativo que los antropólogos bien harían en estudiar” (Atkinson 1992:322-323).

Para comenzar ese análisis, lo primero que hay que preguntarse es por las condiciones que permiten tal emergencia del chamanismo en la aldea global del tercer milenio. El antropólogo peruano Fernando Fuenzalida en su libro *Tierra baldía* (ya se ve de donde saqué mi título), nos provee de bases para comenzar a enfrentar el interrogante (Fuenzalida 1995). Según Fuenzalida, y en esto concurren muchos autores, el final del segundo milenio nos ha sorprendido en “medio de una apocalíptica crisis de confianza en lo real”. Esta crisis de lo real afecta todas las dimensiones de la modernidad, desde luego en grados variables según nos desplacemos del centro a la periferia del sistema global y según sea que nos ubiquemos en la pirámide social.

Una radical incertidumbre y un creciente relativismo han socavado, pues, las certezas que nos brindaba la modernidad. Tal socavamiento ha afectado especialmente dos órdenes: la antigua confianza en la racionalidad, sobre todo en la racionalidad científica, y la gran promesa antes vigente en relación con la secularización de la existencia. El consenso secular de la sociedad moderna ha entrado en crisis, con un fenómeno acompañante —el de que nuevas religiosidades circulan desde y hacia los centros urbanos. Nuestros tiempos son —dice este antropólogo— más una era de revivalismo religioso y retorno de lo sagrado, que una era de secularización y decadencia religiosa.

Como los personajes de estas historias de yajé terapéutico, muchas gentes desean encontrar nuevas certezas, unas certezas trascendentes, eternas, inamovibles. ¿Hay algo más allá, o más acá, que supere el relativismo que nos agobia. La suya es una búsqueda desesperada de respuestas que resignifiquen la vida. Y estas búsquedas de nuevos sentidos, se caracterizan por tres factores: “La pérdida de la condición adscriptiva de la

filiación religiosa, la avanzada condición nihilista del paradigma cultural de Occidente y la concurrencia simultánea de creencias contradictorias en un mismo mercado. La gran mayoría de las nuevas iglesias y cultos que emergen compiten en este mercado en base a la crítica del mundo moderno, a la de la impersonalización de los vínculos y la «disolución de las costumbres» y a la oferta de una alternativa de escape al decadente presente” (Fuenzalida 1995:49). Este es, precisamente, el contexto de emergencia en el que emerge la terapéutica del yajé con nuevos ímpetus. El mito y el rito amerindio reactualizados y a la vez simplificados, y ante todo, al servicio de la generación de estados de conciencia que permitan una experiencia muy personal o transpersonal de lo divino. Todo un nativismo en medio de un prominente individualismo y eclecticismo, que permiten a los fieles del yajé su combinación, por ejemplo, con el culto a la Virgen de la Luz, al Divino Niño, a las Danzas Circulares, a la astrología, al reiki y la medicina ayurvédica, al tarot y la cristalografía, etcétera. Combinación que no olvida el viejo mito del amor romántico, del amor pasión. Es como si todos a una proclamaran los poderes salvíficos del Amor, así con mayúsculas, general e inespecífico. El amor como el gran bálsamo. La triaca de la postmodernidad. Y en un país como el nuestro, agotado por los milenarismos y fundamentalismos políticos, la gran panacea seductora. Extraños tiempos éstos de la Nueva Era.

Sí, extraños tiempos. ¡Pero qué tan familiares! Tómese otra vez como muestra, la nota aparecida en la revista *Semana* del 10 de junio de 2002 titulada “Odiseas espirituales”. Después de un epígrafe que habla sobre el desencanto y la crisis que llevan a muchos colombianos a explorar experiencias alternativas que van desde rituales indígenas, como el del yajé, hasta la respiración holotrópica, dice esta publicación:

En Colombia esta carencia [producida por la sociedad contemporánea] no es sólo existencial. El país está inmerso en uno de los tiempos más oscuros de su historia. Millones de colombianos están desesperanzados, temerosos y confundidos. Y si hace cuatro décadas el camino era claro para salir de las crisis eran las ideologías y la mística política, hoy éstas han quedado desprestigiadas ante los ojos de las mayorías, más cuando se ve la catástrofe a donde ha conducido esa lucha política. Hoy muchos colombianos, también en sintonía con lo que pasa en el resto del mundo,

buscan respuestas a esa insatisfacción, a esa confusión, por medio de prácticas alternativas y espirituales de toda índole. Van desde rituales de los ancestros indígenas (...), hasta bailes que recogen diversas tradiciones culturales en sofisticados gimnasios.

Y ya al final del camino sólo nos queda un detalle del cierre de estos yajés terapéuticos en forma de seminario-taller: la entrega de certificados. Porque como en todo evento que se precie de ser serio en esta tierra del barroco inmortal, en este evento las sesiones también se clausuran con la entrega de certificados de asistencia que si el participante así lo desea, puede anexar a su hoja de vida con miras a testificar sus logros personales en el altar de la eficiencia y la productividad: “*Visión chamánica* certifica que tal y tal participó en el Seminario-taller Chamanismo, Yajé y Terapéuticas Holísticas, realizado en 19 y 20 de mayo de 2001 en Santandercito-Cundinamarca. Para que conste se firma, *taita* Isaías Mavisioy; Director del seminario-taller; primer facilitador; segundo facilitador”. Creo que por fin entendí que es eso que llaman la postmodernidad, con su énfasis en lo diverso, lo plural, lo étnico, como contratendencias de eso otro que llaman la globalización, la nueva hegemonía. Como quien dice, todo un abanico de terapias rituales, étnicas y diversas, neochamánicas, enfrentadas a la enfermedad como al malestar de la cultura, entretejido sincopadamente con la universalización de la psiquiatría biomédica. O mejor aún, el yajé y el Prozac en armoniosa comunión.

Referencias

ATKINSON, Jane Monnig (1992). “Shamanisms Today”. *Annual Review of Anthropology*, 21:307-330.

BALANDIER, Georges (1990). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. 2ª ed. Barcelona, Gedisa Editorial.

BLOCH, Maurice (1992). *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

BURROUGHS, William S. y Allen Ginsberg (1975). *The Yage Letters*. San Francisco, City Lights Books.

BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México, DF., Fondo de Cultura Económica.

CAJIGAS, Juan (2000). “Yajé, nomadismo del pensamiento. Memorias de un seminario-taller”. *Visión chamánica*, 3:23-25.

CHAUMEIL, Jean-Pierre (1993). “Del proyectil al virus. El complejo de dardos mágicos en el chamanismo del oeste amazónico”. En: Pinzón, Carlos E., Rosa Suárez y Gloria Garay (eds.). *Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología (Colcultura) y Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli.

CHAUMEIL, Jean-Pierre (1998). *Ver, saber, poder. El chamanismo de los yagua de la Amazonía peruana*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Centro Argentino de Etnología Americana.

DAVIS, Wade (2001). *El río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. Bogotá, Banco de la República y El Áncora Editores.

DE ROUGEMONT, Denis (1993). *El amor y Occidente*. 5ª. ed. Barcelona Editorial Kairós.

DEVEREUX, Paul (1997). *The Long Trip. A Prehistory of Psychedelia*. Nueva York, Penguin Books.

DUBY, Georges (1990). *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid, Alianza Editorial, SA.

DUBY, Georges (1992). *El caballero, la mujer y el cura*. 2ª. ed. Madrid, Taurus Ediciones.

ELIADE, Mircea (1994). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

FAVRET-SAADA, Jeanne (1980). *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge y Paris, Cambridge University Press y Editions de la Maison Des Sciences de l’Homme.

FERICGLA, Josep Ma. (2000) “Neochamanismo y mercado actual de las creencias”. *Visión chamánica*, 2:27-35.

FREUD, Sigmund (1981a) [1921]. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo III. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

FREUD, Sigmund (1981b) [1919]. *Lo siniestro*. En: *Obras completas de Sigmund Freud*. Tomo III. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

FUENZALIDA, Fernando (1994). *Tierra baldía. La crisis del consenso secular y el milenarismo en la sociedad postmoderna*. Lima, Australis, SA.

GARCIA CANCLINI, Nestor (1994) [1990]. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, DF., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Grijalbo.

GIRARD, Rene (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona, Anagrama.

JULIÁN, Antonio (1994) [1790]. *Monarquía del Diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo.

KAPFERER, Bruce (1998). "The Anthropologist as Hero. Three Exponents of Post-Modernist Anthropology". *Critique of Anthropology*, 8(2):77-104.

Le BRETON, David (1999a). *Antropología del dolor*. Barcelona, Editorial Seix Barral, S.A.

Le BRETON, David (1999b). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.

NARBY, Jeremy (1997). *La serpiente cósmica, el ADN y los orígenes del saber*. Lima, Takiwasy y Racimos de Ungurahui.

NATHAN, Tobie (1999). *La influencia que cura*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

PARAMO, Guillermo (1989). "Lógica de los mitos: lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito". *Ideas y valores*, 79:27-67.

PINZÓN, Carlos E. (1988). "Violencia y brujería en Bogotá". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 16:35-49.

PINZÓN, Carlos E. y Gloria Garay (1997). *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá, Equipo de Cultura y Salud.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1975). "Templos kogi: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado". *Revista Colombiana de Antropología*, 19:199-245.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1975). "Desana Curing Spells: An Analysis of Some Shamanistic Metaphors". *Journal of Latin American Lore*, 2(2):157-219.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1978). *El chamán y el jaguar*. México, DF., Siglo XXI Editores.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1980). "Things of Beauty Replete with Meanings. Metals and Crystals in Colombian Indian Cosmology". En: The Natural History Museum of Los Angeles. *Sweat of the Sun, Tears of the Moon: Gold and Emerald Treasures of Colombia*. County Terra Magazine Publications.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1988). *Orfebrería y chamanismo*. Medellín, Editorial Colina.

RICHES, David (1993). "Shamanism: the Key to Religion". *Man* (N.S.), 29:381-405.

ROSALDO, Renato (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México, DF., Editorial Grijalbo.

SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1994). *Esas Yndias equivocadas y malditas. Comentarios a la historia*. Barcelona, Ediciones Destino, SA.

SCHULTES, Richard Evans y Robert F. Raffauf (1994). *El bejuco del alma. Los médicos tradicionales en la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá, Banco de la República, Ediciones Uniandes y Editorial Universidad de Antioquia.

SCHULTES, Richard Evans y Albert Hofmann (2000). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. 2ª. Ed. México, DF., Fondo de Cultura Económica.

TAUSSIG, Michael (1987). *Shamanism, Colonialism, and The Wild Man. A Study in Terror and Healing*. Chicago, The University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael (1993). *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Nueva York y Londres, Routledge.

TAUSSIG, Michael (1995). *Un gigante en convulsiones. El mundo como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa Editorial.

TORRES, William (1998). "Liana del ver, cordón del universo: el yajé". *Boletín del Museo del Oro*, 46: <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin>

TURNER, Victor (1968). *The Ritual Process*. Chicago, Aldine.

UMIYAC (1998). *Encuentro de taitas en la Amazonía colombiana. Ceremonias y reflexiones*. Bogotá, Errediciones.

URIBE, Carlos Alberto (2001). "Salud y buena pinta: el neochamanismo como un sistema ritual emergente". *Investigación en Salud* (Centro Universitario de Ciencias de la Salud, Universidad de Guadalajara, México), 3(3):155-165.

WEISKOPF, Jimmy (1995). "Yajé, el poder que viene de la selva". *Número*, 6:20-28.

WEISKOPF, Jimmy (1998). "¿A usted le pinta la pinta o la pinta le pinta a usted?". *Visión Chamánica*, 3:34-38.

Agradecimientos

Extiendo mis agradecimientos a mis colegas y estudiantes del Departamento de Psiquiatría de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de Colombia, por lo mucho que me han permitido aprender de ellos, así como por su tolerancia enfrente mis búsquedas intelectuales. También me debo a mis colegas y estudiantes del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, en especial a Roberto Pineda Camacho, fiel y leal contertulio en estos temas. Carlos Arteaga, MD., y los demás miembros del círculo de Epistemología y Psiquiatría de la Asociación Colombiana de Psiquiatría me han permitido canalizar muchos de estos problemas. Al psicólogo Augusto Pérez, Ph.D., colega docente y amigo, y ahora director del Programa Rumbos de la Presidencia de la República, le extiendo mis aprecio por haber recogido mi interés en estos temas en el desarrollo de la presente investigación. Gracias también a la estudiante de psicología de la Universidad de los Andes Andrea Vélez Cárdenas, fiel asistente de investigación. Y una vez más, José Gutiérrez y Fabricio Cabrera se han hecho presentes con su escucha y sus comentarios siempre sugerentes. Gracias, por último, a mis amigos de *Visión Chamánica*. Seguramente ellos no estarán de acuerdo con mucho de lo que aquí va escrito. De todas formas, mi aprecio por ellos es cierto. Los errores que aún contenga el presente escrito son por entero de mi responsabilidad.