

EL YAJÉ, EL PURGATORIO Y LA FARÁNDULA

YAJÉ, PURGATORY AND SHOWBIZ

CARLOS ALBERTO URIBE

*Profesor titular del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.
curibe@uniandes.edu.co*

RESUMEN En años recientes el consumo urbano de la bebida del yajé o ayahuasca se ha popularizado entre ciertas capas de la población urbana media, universitaria, profesional, amas de casa, oficinistas, artistas y gente de la cultura. En una buena medida, tal popularización, visible en los medios de comunicación y en revistas y publicaciones periódicas para el público en general, se debe a prominentes artistas de la música y la televisión. Este ensayo busca dar cuenta de este fenómeno y se pregunta por las razones que explican el auge del yajé y su empleo “ritual” en una ciudad como Bogotá, bajo la supervisión de taitas o chamanes indígenas del Putumayo.

PALABRAS CLAVE:

Yajé (Ayahuasca); indígenas del Putumayo, consumo ritual, chamanismo urbano, clases medias, psicotrópicos.

ABSTRACT In recent years, urban consumption of the Indian vine Ayahuasca or Yaje has become quite popular in Colombia amongst a population of urban middle-class people –college students, professional, housewives, clerical, white-collar people, artists, and people of the cultural establishment–. To a great extent, the rise of urban yaje, quite visible in the media, magazines and periodicals for the general public, is the work of prominent musicians and tv people. This essay intends to give an account of the process, and to explain the reasons behind its “ritual” use in a city such as Bogota, under the supervision of Putumayo Indian shamans or “taitas”.

KEY WORDS:

Yaje (Ayahuasca), Putumayo Indians, Ritual Consumption, Urban Shamanism, Middle Classes, Psychotropics.

EL YAJÉ, EL PURGATORIO Y LA FARÁNDULA¹

CARLOS ALBERTO URIBE²

*"Fue en una toma de yajé, vi unos ángeles y me sentí
la Virgen María y supe que debía hacerlo".*

Andrea Echeverri

E

N LA CARÁTULA DEL PRIMER NÚMERO DEL MES DE FEBRE-
ro de 2002 de la popular revista de farándula colombiana *Aló*, aparece una foto-
grafía de la bella cantante del grupo de rock Aterciopelados, Andrea Echeverri.
Tras un sugerente vestido de malla transparente se adivina el estado de emba-
razo de la artista, una circunstancia que contrasta con uno de los titulares de
la revista: "Mi vida ha cambiado por el yajé". Se trata de un hábil abrebocas pe-
riodístico para enganchar al lector en una entrevista con Andrea, en donde ella
cuenta a su fanaticada que está embarazada de su hija Milagros. La periodista
Luz Martínez inicia su pieza presentando a la cantante como la antigua *Flore-
cita Rockera*, según el título de una de las canciones más reconocidas de los Ater-
ciopelados; una mujer alternativa, un tanto brujesca y medio gaminesca, en todo
caso, excéntrica y misteriosa. Pero entonces, el embarazo, el hecho de ser una
futura mamá cambiaría a la estrella, quien ahora no exhibe sus característicos
piercings y se ha dejado crecer el pelo para cambiar ese corte casi al rape, medio
punkero, que antes exhibía.

Todos estos cambios se deben, por supuesto, a que Andreíta, la *Florecita
Rockera*, es ahora una paciente fiel de la medicina tradicional indígena amazó-

1 Una versión inicial de este ensayo se presentó en el Laboratorio Regional Latinoamericano sobre Medicina Tra-
dicional, "Diálogo de saberes: plantas medicinales, salud y cosmovisiones. Experiencias de medicina tradicio-
nal al servicio de la salud pública", Leticia, Amazonas, 10 al 12 de mayo de 2007, organizado por la Universidad
Nacional de Colombia, MLAL Progetto Mondo y la Universidad de los Andes. Una segunda versión se presentó
en el simposio "Creencia y verdad en los sistemas terapéuticos contemporáneos" del XII Congreso de Antro-
pología en Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 10 al 13 de octubre de 2007. Agradezco a
los miembros de la Red de Estudios en Etnopsiquiatría e Historia Social de la Locura –Grupo de Antropología
Médica de la Universidad de los Andes– por la valiosa discusión de éstos y otros temas afines. Algunas ideas
aquí expuestas fueron primero enunciadas en mi ensayo de 2002 sobre el yajé (Uribe, 2002).

2 Profesor titular del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.

nica centrada en el consumo de la decocción de la *Banisteriopsis caapi* y sus “plantas acompañantes”. Así detalla la letra de la canción “Chamánica” la experiencia de una toma del yajé:

Chamánica, chamánica
 la puerta cósmica chamánica, chamánica
 la luz armónica
 chamánica, chamánica
 sabia botánica
 planta inteligente
 que no miente
 me abres el ojo en la frente
 me haces valiente
 si te tomo ritualmente
 conciencia planetaria
 profética milenaria
 me conecta al origen
 la razón pierde terreno
 la intuición se libera en pleno
 aflora poder clarividente
 chamánica chamánica
 la luz armónica...
 me pongo bajo el torrente
 que telepáticamente
 me muestra el presente
 se siente por dentro, es fuerte
 verdadero, puro y evidente.

(tomado del álbum *Gozo poderoso*).

Hay en la entrevista un par de respuestas que me parece fundamental comentar a propósito de esta transformación lograda por la cantante con la mediación del yajé amazónico. En la primera, la *Florecita* responde a la pregunta bastante obvia de si se siente preparada para ser mamá. Ella aclara que está tranquila, que en el curso psicoprofiláctico ya tuvo ocasión de expresar esos temores. Y lo más importante, que su tranquilidad tiene que ver con el momento en el que tomó su decisión: “Fue –nos explica– 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 súper claro de que eso tenía que hacer”.

No es muy difícil recrear la visión que experimentó Andreíta en su transformadora toma de yajé. Yo me imagino esa *pinta* que narra la cantante como una especie de retablo que muestra el episodio de la Anunciación de la Virgen. En la iconografía católica hay, por supuesto, muchas representaciones de este cuadro, por ejemplo, la muy famosa de Fra Angélico o las de Murillo y Goya, los

españoles del siglo XVIII. En la representación de estos dos últimos, la Virgen María aparece arrodillada a la derecha del cuadro en una actitud de gran recogimiento, mientras que el ángel Gabriel le da la buena nueva: “Alégrate, llena eres de gracia; el Señor está contigo”, saluda el ángel a la Virgen, según el Evangelio de Lucas. Encima de la escena y flotando en una nube iluminada aparecen los angelitos del séquito de Gabriel, regocijándose por el mensaje divino. En el caso de la pintura de Goya aparecen también Dios Padre y el Espíritu Santo, como coronando el coro angelical y toda la escena de la Anunciación.

Ahora quiero transponer las anteriores imágenes a nuestro medio. Piénsese, por ejemplo, en las iglesias del período Barroco, en las cuales aparece constantemente representado el episodio. Una representación, vale decirlo, sobrecargada de detalles, de formas, de arabescos, inmersa en una heterodoxa profusión de imágenes, algunas con indudables rostros y escenas del mundo mestizo, indígena y afrodescendiente, que se gestó en el Nuevo Mundo. El mismo barroquismo de la imagen que sigue presente en toda nuestra iconografía religiosa representada por los novenarios, las estampas de la Virgen, los santos y las almas del purgatorio, los devocionarios, escapularios y retablos votivos que circulan de mano en mano, de procesión en procesión, de iglesia en iglesia y de casa en casa, en fin, toda esa parafernalia de lo sagrado de la que se ha apropiado una cantante de música popular moderna, ella misma una figura híbrida que así como emplea la parla de calle, el *parlache*, salpica su conversación con coletillas de lo “súper” que es esto o lo otro, de los “o sea” del verbo juvenil, todo junto con el “bacano” y “a la final” del pueblo. Y la *Florecita*, ahí, en una anunciación rediviva, los ángeles anunciándole que ya es hora de que se decida, que ya debe ser madre como la Virgen María, que ya viene Milagros, la representación de este milagro, su futura hija.

No es necesario, empero, ser una *Florecita* ni tampoco ser rockera para ver en las pintas del yajé escenas donde aparece de una forma u otra la Virgen María. Porque ésta a menudo aparece reportada en las pintas de los más disímiles yajeceros, hombres y mujeres, indígenas y no indígenas. Hasta el psicólogo cognitivo israelí Benny Shanon, un experto en el tema, nos informa de semejantes apariciones en sus pintas o en las pintas a él referidas por sus informantes, todo ello en su libro sobre la ayahuasca (Shanon, 2002). Y Shannon, ciertamente, no cree en la Virgen.

En la segunda respuesta que quiero comentar, Andrea toca el tema de la mujer cuando empieza a explicar cómo han cambiado las mujeres, “unas cosas *pa’* bien y otras *pa’* mal”, según nos dice. Después añade:

Yo soy feminista y el machismo me pone furiosa... Ahora estamos un poco más a cargo de nosotras mismas y en general somos más honestas que los

hombres y más generosas y creo que es por la maternidad, tenemos más sentido de trabajar para los otros, de dar. El hombre es más todo para él. Allí hay como un avance, pero veo que seguimos retrasadas, porque todas quieren ser bonitas para los señores, que todos digan: ¡tan mamacita!

Si ponemos las dos respuestas juntas, aparece de inmediato la paradoja. Porque se pregunta uno, ¿cómo se pueden reivindicar de forma simultánea una demanda feminista y una invocación a la maternidad desde el paradigma mariano representado en la Anunciación? La respuesta usual es que ambos planteamientos son excluyentes. O se es una mujer feminista, con posiciones antagónicas frente a una absorbente y opresora ideología patriarcal, “machista”, como diría Andreíta; o se es una mujer más del tipo, digamos, tradicional, que acepta la condición femenina como algo centrado fundamentalmente en una maternidad acorde con el ideal mariano.

Desde lo que ahora se llama la medicina tradicional indígena, la medicina del yajé o ayahuasca, o lo que muchos llaman de forma imprecisa, el chamanismo, no hay una contradicción, antinomia o paradoja en los planteamientos de la *Florecita Rockera*. Porque lo que hace el chamanismo –mala categoría ésta, insisto, por lo imprecisa que se ha vuelto, hasta el punto de que todo lo sagrado que no es monoteísta es chamanismo– es descentrar o tensionar –subvertir es quizá mejor– los órdenes clasificatorios, los cánones lógicos en los que se ha aupado la modernidad occidental en sus versiones de centro o de periferia, de la parte templada del planeta o de su correlato tropical, el “sur” que dicen. En términos del canon aristotélico, el sacrosanto principio de la no contradicción (Si *p* entonces ~*p*) es fácilmente subvertido por lo chamánico, de tal manera que se puede afirmar al mismo tiempo una proposición del tipo “soy feminista” y su supuesta negación “soy ante todo mujer y madre”, sin incurrir en contradicción o paradoja. Ambas son, pues, al unísono verdaderas. O para un cierto balance de género, no hay contradicción tampoco en afirmar de forma simultánea, y en apropiación quizá arbitraria de la palabra de Shanon, “soy judío y no creo en la Virgen” y “soy judío y veo la Virgen en mis pintas de yajé”.

Se pueden dar muchos ejemplos más del desorden epistemológico –o conceptual– que genera en nuestras mentes condicionadas por la academia universitaria el consumo ritual del llamado “bejuco del alma” o “liana del espíritu”. En un reciente estudio sobre las motivaciones que han llevado a los habitantes urbanos al consumo del yajé, sus autores, los psicólogos Andrea Vélez y Augusto Pérez, postulan cinco tipos de razones: la curación de enfermedades somáticas, la terapéutica emocional, la búsqueda espiritual, intereses académicos y la búsqueda de una experiencia alucinatoria (Vélez y Pérez, 2004: 323-334).

Más allá de qué tan pertinente resulte esta clasificación –y su pertinencia es muy dudable: ¿cómo imponerle a la medicina del yajé el dualismo carte-

siano que separa los asuntos del cuerpo material, de *soma*, de los asuntos del alma, del espíritu, de *psyhké*?— los resultados de su estudio cuantitativo sobre la base de la aplicación de una escala a una muestra de cuarenta urbanitas –veintiséis hombres y catorce mujeres, con una media de edad de 31,6 años— revela detalles interesantes. Según estos expertos, y por cierto que Augusto Pérez lo es en temas como la farmacodependencia, la mayoría de los participantes opinan que el yajé tiene propiedades que favorecen los procesos curativos –un 82,5 por ciento de la muestra ve en el yajé un poderoso elemento en la limpieza corporal—. Así mismo, un 84 por ciento de los participantes piensa que el consumo ritual de la decocción le permite enfrentar con éxito situaciones personales problemáticas, lo que hace de la dimensión emocional algo bien importante en la comprensión del fenómeno. Un importante porcentaje de la muestra –67 por ciento— opina que el yajé permite ascender en una escala espiritual, más en el sentido de paz interior y de paz con el mundo exterior que en términos de la búsqueda de una deidad superior. Las razones académicas, opinan los autores, son las que aducen las minorías profesionales como aquellas a las que pertenecen los antropólogos y los sociólogos, y por lo tanto no son muy importantes, como tampoco es relevante la búsqueda de una “supertraba” mediante el consumo de la bebida, lo que puede no ser tan placentero como bien lo saben los yajeceros recorridos.

Sofisticados análisis estadísticos mostraron que mientras más edad tiene el entrevistado, más se inclina a aducir que su principal motivación en el consumo del “enteógeno”, como se le llama a este tipo de psicotrópico, tiene que ver con la terapéutica física. A la inversa, el más joven se interesa en mayor medida por lo que los autores denominan efectos terapéuticos emocionales. Además, se vio que existe una relación significativa entre lo emocional y lo espiritual y entre lo emocional y lo físico, todo lo cual indica que detrás de la búsqueda del “bejuco del alma” se está en realidad promoviendo un equilibrio entre salud física y salud psicológica –como cualquier buen conocedor lo podría atestiguar sin estadísticas— (Vélez y Pérez, 2004: 328-330). Y es que en el “chamanismo” del yajé lo que es “material” también es “espiritual”; el mundo de los vivos está conectado con el mundo de los muertos y se puede transitar entre ambos por medio del “vuelo” del trance –un vuelo que lleva al yajecero a transitar entre los mundos de arriba, “de la luz”, de la vida, y los mundos de abajo, “de la oscuridad”, de la muerte y la enfermedad, de los que habla la cosmovisión chamánica, en busca de un bienestar físico y emocional—.

Con la información anterior estos autores ya están prestos para dar su golpe de gracia. El golpe que alerta el empleo de la palabra *supuesto*, esa misma palabra que tanto se usa en nuestro medio, por ejemplo en la expresión “capturado por la policía un supuesto terrorista” –lo que ya hace del sujeto en cues-

tión un verdadero terrorista, cualquier cosa que ahora signifique esta última palabra—. Y es que resulta que una cosa es lo que opinen los yajeceros sobre las motivaciones que los llevan a donde los taitas, o “chamanes”, y otra muy distinta qué tan verdaderas son sus aseveraciones a la luz del conocimiento científico. Porque uno puede tener razones que desde la ciencia resulten sólo suposiciones, esto es, “supuestas” razones. En sus propias palabras:

Es importante mencionar aquí que la concepción del yajé como un tipo alternativo de medicina es simplemente un supuesto de quienes lo consumen y atribuyen estas propiedades al mismo; sin embargo, nunca ha sido comprobada científicamente su eficacia como medicina para ningún tipo de enfermedad (Vélez y Pérez, 2004: 331).

La palabra final en este asunto entre lo que es verdadero y lo que es falso, la tiene entonces la ciencia empírico positiva occidental. O lo que es lo mismo, el terreno de las suposiciones es el de las creencias, terreno que es imperativo separar del terreno de la verdad —las suposiciones y las creencias ahora, en estos tiempos de sensibilidad intercultural, se toleran en silencio; antes, los ancestros de los taitas, llamados entonces “mohanes”, “yerbateros”, “teguas”, “idólatras”, adoradores del demonio y propagadores de supersticiones, entre otros epítetos, corrían serios peligros frente a la ley—. Conste en este punto, además, que estos autores están descalificando a otros “doctores”. Me refiero a los “doctores” de la muestra: como que el nivel de educación de las cuarenta personas entrevistadas se sitúa en su mayoría en el nivel universitario —completo el 30 por ciento; incompleto el 30 por ciento—; además, el 15 por ciento de la población tenía estudios de postgrado, mientras que el 25 por ciento restante tenía estudios de bachillerato completo o incompleto. Como quien dice, son los doctores y los aspirantes a doctores, esto es, los universitarios y las universitarias, quienes acuden a los taitas nómadas que llegan a las ciudades a ofrecer a los urbanitas las virtudes del “bejuco del alma”. Tal es, por cierto, el caso de la *Florecita Rockera*.

Antes afirmé que, para ciertos sectores, la última palabra en el dilema entre la creencia y la verdad de la ayahuasca es la ciencia positiva. Empero, el asunto es más complejo, como quiera que los indígenas hablan de su propio *corpus* de conocimiento como ciencia y, acto seguido, en la puesta en escena de un fascinante oxímoron, le añaden el adjetivo “tradicional”. Y se trata aquí de un oxímoron porque en la tradición de la modernidad occidental lo tradicional es antitético, es lo opuesto a lo científico, a la racionalidad científica cuya universalización, lo sabemos desde Max Weber, es —a veces uno piensa que es mejor escribir *era*— el horizonte último del género humano desde que se inauguró en unos pocos países europeos la era de la razón. Lo cierto es que los taitas han logrado que su ciencia tradicional centrada en el consumo y en el trance

ritual del yajé sea hoy considerada como una medicina más, la medicina tradicional indígena, parte incómoda del heterogéneo conjunto de las llamadas medicinas alternativas y complementarias. Esto es bien claro en especial después de la fundación de la Unión de Médicos Indígenas Yajeceros de la Amazonia Colombiana, UMIYAC, y de la organización de la práctica médica indígena mediante la expedición de un código de ética médica, todo ello a finales del decenio de 1990.

Ahora bien, en la medida en que la medicina tradicional indígena es parte de las medicinas alternativas y complementarias –¿en plural o en singular?– ocupa por fuerza un sector dentro del conjunto del sistema de atención en salud colombiano. Ese sector, que podemos denominar como de “otros saberes terapéuticos”, comparte la escena con la medicina homeopática, la acupuntura, la medicina bioenergética, la medicina herbolaria, la santería, las sanaciones y liberaciones de demonios, las misas de sanación, entre otros ejemplos de la profusión actual de terapéuticas para *soma* y para *psyhké* que se empeñan en disputarle el campo médico a la medicina alopática, también llamada científica, ama y señora del hegemónico sector profesional del sistema.

Esta disputa por el monopolio del campo médico es bien interesante –y uso la palabra “disputa” de forma bien consciente, como quiera que en este respecto el “diálogo de saberes” es complicado–. Porque, me parece, este “diálogo” no se logra fácilmente mientras sea la medicina alopática la que constituya, en últimas, la vara de medir el conocimiento médico. Inclusive las definiciones de medicinas tradicionales de la Organización Mundial de la Salud, oms, están todas atravesadas por la noción persistente de “creencia” y de su estructuración en sistemas conceptuales y terapéuticos fundamentados en acervos culturales estáticos, homogéneos, monolíticos e invariables, rígidos como rígida es –así se predica– la tradición. Quienes piensan como la oms no se dan cuenta, primero, de que la oposición entre lo “tradicional” y lo “moderno”, o lo que es casi lo mismo, entre creencia y razón, es hoy en gran medida espuria, pues la una necesita de la otra en estos tiempos de la globalización; y segundo, de que la vigencia de la llamada “tradición” es que todos los días se reinventa y se reelabora en una especie de bricolaje sin fin, siempre en función de las necesidades y los imperativos del presente. Lo anterior no es óbice para afirmar, acto seguido, que muchas de estas medicinas alternativas cada vez están más vinculadas al sector profesional de atención en salud y a sus instituciones de servicio. Lo que sucede es que, en primer lugar, estas medicinas ya están “medicalizadas” en el sentido de la medicina alopática, como quiera que se necesita ser primero un médico o médica facultativa para acceder al entrenamiento alternativo en homeopatía, acupuntura o medicina bioenergética, para incluir aquí los tres casos principales en cuestión. Me temo, eso sí, que falta mucho tiempo para que un

taita sea admitido como especialista en una unidad de cuidados intensivos. De pronto no tanto tiempo, pues sé de taitas que ofrecen tomas de yajé a pacientes psiquiátricos con la venia, la presencia y la toma de la poción de sus propios psiquiatras. Además, los expertos y especialistas en sanaciones sobrenaturales ya están presentes en los hospitales y establecimientos médicos en la forma de capellanes, pastores y rabinos, por ejemplo.

En segundo lugar, no importa mucho si la situación entre la medicina alopática y las medicinas alternativas se decide por medio de encuentros o de querellas entre expertos del campo de la salud y la enfermedad. Porque la verdad es que son los propios pacientes, en sus búsquedas de curación o en sus itinerarios terapéuticos concretos, quienes deciden en últimas a qué nodos de curación ubicados en el sector profesional o en el alternativo recurren para sanar sus avatares y padecimientos patológicos. Son los enfermos, más allá de la opinión experta, los que ven si apelan a terapéuticas “modernas” o “tradicionales”, convencionales o alternativas, para remediar sus padecimientos y enfermedades. El sistema de atención en salud no queda completo en efecto, si no le añadimos un tercer sector que al final de la función termina siendo el principal. Tal es el sector doméstico, localizado en el barrio, en el vecindario, en la vereda, y conformado por las unidades domésticas, asociaciones parroquiales, comités de salud, juntas de acción comunal, etcétera, que lo organizan. El protagonista principal de este tercer sector del sistema de atención en salud, no es un “actor” –como ahora dicen– sino una actriz. Porque es la mujer en sus diferentes estados, la mujer como esposa, como compañera, como amante, como madre, como hermana, como comadre, como hija, quien toma las decisiones en torno a las conductas de búsqueda de atención médica, profesional o alternativa, para sus familiares pacientes. Es ella, y sólo ella, quien en últimas controla y decide los itinerarios terapéuticos. Es ella, y sólo ella, la terapeuta primera y quizá también la terapeuta original. Es ella, y sólo ella, y no los doctores ni las doctoras, ni menos el Estado o la OMS, quien se ocupa principalmente de acreditar y certificar, en la oscura hora de la última instancia, a cada uno de los especialistas profesionales y alternativos que se desempeñan en el sistema de atención en salud. Ya lo sabemos: es ella quien pronuncia la inflexible sentencia de “ese doctor sí sirvió” o “ese doctor no sirvió”; “ese taita sí sirvió” o “ese taita no sirvió”. Punto final.

Hacer del paciente el centro del sistema, desde un punto de vista sociológico que no de atención o de calidad del servicio, permite mirar con otros lentes el asunto de los nuevos participantes en el ágape del yajé. Ya lo han observado nuestros autores anteriores, al igual que varios otros, y sus observaciones son correctas: el yajé es hoy por hoy un asunto que se aloja no sólo en la maloka selvática sino también en múltiples espacios ciudadanos. Y los miembros

que conforman esta última y creciente audiencia hacen que el fenómeno merezca ser estudiado con cuidado. Veamos.

Observadores de la nueva escena con frecuencia se refieren a este desarrollo urbano de la medicina del yajé como un fenómeno de “neochamanismo” para indicar su contraste con el chamanismo puro, el tradicional, el original. La idea es que este “nomadismo” de los taitas ha desvirtuado, o por lo menos puede llegar a desvirtuar, el significado verdadero del ritual –un ritual ahora por fuera de su contexto cultural que le da sentido y que lo fundamenta–. Tal planteamiento es notorio en aseveraciones como la siguiente:

A lo largo del tiempo el yajé ha irrumpido en contextos diferentes a los estrictamente correspondientes al indígena ritual, tales como las culturas rurales y urbanas de todos los estratos socioeconómicos. En este fenómeno se evidencia de manera clara la transformación del ritual chamánico en un acto de curanderismo popular o mejor, de “neochamanismo”. A menudo, dentro de estos últimos contextos se pierden elementos significativos de la ceremonia ritual propia de las comunidades tradicionales, debido al nomadismo propio del sistema (Vélez y Pérez, 2004: 326).

122

Como quien dice, los urbanitas en sus afanes terapéuticos “contaminan” el ritual del yajé. Lo salpican con ideas más del dominio del curanderismo popular. Y todos ya sabemos lo que opinan los doctores de este curanderismo popular: deletéreo por curanderismo y sospechoso de creencia y superstición, esto es, de falsas ideas, por popular. El chamanismo urbano, entonces, está más cerca del supermercado de terapéuticas de la Nueva Era, terapéuticas proveedoras de “supuestos” bienestar físicos y espirituales.

El problema es, por supuesto, la popularidad del yajé. Ya vimos cómo el yajé urbano es ante todo popular entre capas medias y altas de la población en ciudades como Bogotá, con una población de yajeceros con índices elevados de escolaridad. Ello no es óbice para que en otras ciudades y poblaciones el yajé sea popular entre los “populares”, es decir, entre gentes urbanas, semiurbanas y campesinas de estratos sociales menos privilegiados. Un rango tan amplio de proveniencias sociales de los adeptos del yajé, pobres y ricos, gentes de la ciudad y gentes del campo, indígenas, campesinos, colonos, doctores y aspirantes a doctores, significa que la popularidad del yajé se debe más a su generalización y difusión crecientes por todo el tejido social. El yajé parece ser ahora popular por la gran diversidad de gentes que recurren a sus promesas, y no por su origen “popular”.

La cuestión con estos doctores hace que el asunto del yajé se torne en una especie de callejón sin salida. Primero los teníamos criticando a otros doctores urbanos que acuden a los taitas, por éstos confiar demasiado en sus “supuestos” beneficios terapéuticos. Ahora los vemos molestos con los populares que recu-

rren a las transformaciones inconvenientes del yajé, esas del tipo de curanderismo popular. ¿Qué hay en el fondo de esta desconfianza frente al “bejuco del alma” por parte de los académicos?

La respuesta no es muy difícil de lograr. La ambivalencia de los doctores tiene que ver con los estados modificados de conciencia que implica el trance del yajé. En efecto, ellos prefieren hablar de “alucinaciones” y no de “visiones” para referirse a las pintas del trance. Y la alucinación, compañera del delirio, conforma el dueto fatal de la psicosis, de la locura. Además, al desorden de la locura hay que añadirle el problema de la dimetil-triptamina, la sustancia responsable en la decocción del yajé de la “experiencia alucinatoria”, como estos críticos dirían, y una sustancia prohibida por las leyes internacionales que regulan las llamadas drogas narcóticas o psicoactivas. Todo esto se convierte, en el actual escenario enrarecido de la llamada “guerra mundial contra las drogas”, en un gran peligro. El peligro de las consecuencias adversas, que ya no “supuestamente” benéficas, de la adicción. El hecho de que el yajé no cree dependencia no es garantía, ni tampoco significa,

... que las consecuencias negativas no puedan hacerse evidentes en un futuro, si el consumo pasa de concentrarse en una élite urbana y bajo condiciones relativamente ritualizadas, a generalizarse a un colectivo mayor, motivado por razones diferentes y sin ningún tipo de control (Vélez y Pérez, 2004: 324).

123

Ya estamos en el centro mismo de la diana. Si el yajé urbano es de élites educadas, no hay mucho problema. Pero si la “locura” del yajé se expande hasta los populares, las motivaciones pueden cambiar y los efectos de la masificación del consumo volverse inconvenientes. Ojo pues, porque “aún se desconocen los efectos y las consecuencias que esta sustancia pueda ocasionar por un consumo indebido a mediano y largo plazo” (Vélez y Pérez, 2004: 324). Lo mejor, en consecuencia, es el control del yajé. Y frente al control –un control policivo– uno supone, ¿qué tenemos? ¿Encuentros? ¿Querellas? Es que las paradojas del yajé no son sólo epistemológicas. Tampoco lo son científicas exclusivamente. “A la final”, como diría la *Florecita*, son paradojas políticas.

Este estado de cosas se complica cuando la prensa reporta que en “rumbas” urbanas de yajé pueden morir crédulos pacientes “gravemente enfermos”, como le sucedió hace poco tiempo a una mujer de cuarenta años en Bogotá (*El Tiempo*, martes 26 de febrero de 2008, p. 1-5). Así lo expresó en su editorial del día 28 de febrero el periódico *El Tiempo*:

Habrá que indagar las responsabilidades en la muerte de esta mujer en Bogotá. Las suyas propias, las del médico inga tradicional que le dio el brebaje;

las del homeópata que, al parecer, se lo recomendó. En todo caso es un campanazo de alarma sobre el uso peligroso de medicina alternativa. Y sobre los riesgos que entraña una forma de “rumba” sin ninguna regulación ni vigilancia (*El Tiempo*, 20 de febrero de 2008, p. 1-20).

Para ilustrar aquello de las paradojas políticas del “bejuco del alma”, déjenme evocar una sesión de yajé urbano a la que el doctor que esto escribe asistió un sábado reciente. Por circunstancias que tienen que ver con el problema del control aludido –mejor, del biopoder que todo lo quiere regular y fisgonear–, seré lo más circunspecto posible. Presidía la sesión un taita del Putumayo, no diré de dónde ni de qué nación indígena. El sitio del conciliábulo estaba localizado en algún barrio del sur de la capital de la República, y me complazco en subrayar aquello del “sur”, para mostrar lo populares que nos volvimos los de esa concurrencia de unos dieciocho doctores, o aspirantes a doctores en razón de actuales estudios universitarios –doctores a la colombiana, se entiende bien–, que formábamos la mayoría. A esos doctores, se unían otros aspirantes a doctores indígenas, pues entre ellos también los hay, más otros cinco indígenas pertenecientes a grupos étnicos sin tradición yajecera, pero ahora involucrados con la medicina del yajé. Además escribo del sur, para contrastar este conciliábulo con otro que tuvo lugar varios años atrás, y del que dio cuenta una nota de la revista *Semana* en su sección de vida moderna:

La cita es cada sábado a las ocho de la noche. Un grupo de profesionales se une a media docena de indígenas inga, una comunidad del Alto Putumayo, quienes ataviados con sus trajes ceremoniales les acompañan hasta *un apartamento en el norte de Bogotá* (mi énfasis). Una vez allí, descargan sus morrales y desenfundan bolsas para dormir que acomodan en el piso.

Mientras se despeja el lugar necesario para el rito, el más viejo de los asistentes, el taita Antonio Jacanamijoy de setenta y siete años, parsimoniosamente comienza a colgarse sobre su ruana los collares entre los que sobresalen dientes de tigre y de caimán, 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 sacha* (sic), el árbol del viento, busca limpiar de malas influencias su contenido.

Es el punto de partida de un ritual que tiene diez mil 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 (Revista *Semana* del 19 de abril de 1999).

Deberé dejar pasar por alto un análisis a fondo del texto precedente, que sin duda es pertinente. Aquí basta señalar elementos como el de que la reunión de marras tuvo lugar en un apartamento del norte de Bogotá, para señalar el hecho de que los asistentes al ágape formaban parte de lo que entre nosotros llamamos “gente bien”, “gente del norte” de la capital, y no “pobres” del sur –gente bien, que al confiar en los poderes de sanación de los taitas indios y su yajé ordenaron a sus guardias de seguridad privada abrir las puertas de sus lujosas residencias–. También hay que señalar su énfasis en la concurrencia conformada por profesionales *yuppies*, gentes de la farándula y doctores de las ciencias sociales, así como uno que otro “verde” ecologista y partidario de lo esotérico y cosmogónico tipo, sin duda, Nueva Era. Así mismo es pertinente señalar la panoplia de propiedades atribuidas a la práctica ritual del yajé, propiedades que abarcan desde la religión, la curación, la adivinación, hasta la interpretación de los sueños. De todo como en botica, dicen en mi región nativa. No menos importante es señalar el hecho de que la “novedosa cultura del yajé” está de moda en las grandes ciudades colombianas. Pero definitivamente lo que a mí más me impacta del texto que he citado en extenso es ese contraste tan barroco entre lo exótico, lo salvaje, lo indio, y lo citadino, lo moderno, diríamos, lo contemporáneo y peculiarmente colombiano, en este retablo vivo de las contradicciones nacionales. Ya hablaremos más de este choque a la vez epistemológico y neuronal, pero vamos por partes. Ahora volvamos a mi propio sábado de yajé.

Completa la audiencia, el taita dio la orden de iniciar la acción con una presentación de los participantes. Había, pensé, que formar algún tipo de comunidad con toda esta heterogénea amorfia de urbanitas expectantes y temerosos, los más neófitos, ante la perspectiva ominosa de sufrimiento a la que somete el yajé a sus adeptos. Para curarse, lo sabemos, hay que sobreponerse al terror –un contraterror terapéutico que nos libera del terror en el que nos sumerge el *pathos*; este *pathos* que está atrapado entre el padecimiento que implica la vida y la misma enfermedad que castiga la vida–. Y entonces todos empezamos a contar nuestras vidas, pequeñas dosis de sufrimiento relevantes a una concurrencia de completos desconocidos. Deseos de curación, indeterminados e inespecíficos. Cuitas fragmentarias. Ruegos suplicantes. Nuevas alianzas:

Yo tengo veintidós años y llevo tomando yajé con el taita un año y medio. Para mí el yajé es lo máximo. Porque es que el yajé es un verdadero maestro de vida. Y sus dueños son nuestros hermanos indígenas, nuestros maestros de vida que nos enseñan a respetar la naturaleza, a vivir la vida en armonía con ella. Los indígenas nos indican cómo solucionar pacíficamente los conflictos. En cambio, nosotros los colombianos no sabemos convivir, nos matamos cruelmente entre nosotros. Es el capitalismo que nos tiene destruidos...

La retahíla seguía, siempre con la idea latente de que la solución a nuestros problemas es volvernos indígenas y dejar de ser colombianos. Porque los indígenas son lo máximo. Extraña mimesis capitalina ésta, donde el mayor esfuerzo del doliente es no ser lo que es para volverse alguien más, otro indígena. Al menos de palabra. De discurso que ahora dicen. De un discurso que con el verbo pretende mostrar la sinceridad de la búsqueda de ese indio, de ese hipe-rindio, de ese salvaje antes caníbal y ahora terapeuta de los males de la civilización y de los llamados civilizados.

La mimesis, empero, también era de gesto. Como que algunos participantes estaban revestidos de ruanas indígenas del Putumayo, con collares de plumas, colmillos de animales salvajes y de semillas cantarinas, pequeños aspirantes no indígenas a chamanes. O a neochamanes, dirían algunos doctores.

Terminada la presentación, el taita toma la palabra para señalar lo acertado de los caminos indígenas del cuidado a la naturaleza y a la salud, de la vía indígena hacia el conocimiento y el autoconocimiento. Pero he aquí el giro que me impacta: ya no hay soluciones colectivas, nos dice el taita. El camino es el de la transformación individual. Si queremos cambiar a Colombia, tenemos primero que cambiarnos a nosotros mismos. La transformación empieza, pues, por la primera persona del singular. Esa persona que, me digo, el mercado de libre competencia ha transformado en el actor. El individuo. El yo a secas. El mí mismo. El yajé se alindera entonces contra la utopía y a favor de la plusvalía. Y mientras unos subrayan un ideal colectivo, los nuevos indios, el otro, el indígena, subraya lo individual. Esa misma primera persona en singular que siempre sale a la palestra en todos estos tipos de rituales de sanación, como por ejemplo en la salvación personal entre los carismáticos. Lo paradójico, empero, es que ese “yo a secas” sólo puede curarse mediante el expediente de su participación con otros dolientes individuales en un ágape curativo colectivo³.

Ahora sí, a lo que vinimos, a la toma. A la pinta. A las excretas y al vómito. A la purga. Una densa masa de penitentes rodea, en un nervioso corro, al taita, al dueño del yajé *light* para cachacos, a ese médico “diplomado”, como algunos taitas se burlan de sí mismos. Extraño contraste entre los penitentes y su oficiante revestido con los ornamentos propios de su alto rango de médico del yajé. Radical separación. Dramática alteridad entre el sacerdote y sus fieles —una a veces tajante y a veces juguetona alteridad, como suelen ser los juguetones taitas—. Una diferencia que separa y agrupa, que distingue y convoca. Alteridad y mimesis en un juego calidoscópico, como las pintas del yajé después de la purga escatológica, en ese nuevo purgatorio del que habla el experto ya-

3 Debo esta última observación a María Angélica Ospina.

jecero Jimmy Weiskopf, cuando escribe del yajé para burlarse de los doctos antropólogos (Weiskopf, 2002). Alteridad y mímesis en la amorosa o tenebrosa pinta, en medio de las arcadas violentas que el yajé produce a esta pequeña multitud que deposita dramáticamente su *pathos* en forma de vómito en recipientes convenientemente dispuestos en el medio de cuerpos amorfos envueltos en sus bolsas de dormir, o en mantas que disfrazan nuestras miserias de pequeños burgueses urbanitas. *Pathos* en el vómito o *pathos* en la mierda arrojada por hombres y mujeres en un pequeño sanitario proletario –estamos en el “sur”, recuerden–. Puro *camping* urbano, como aquel otro en el norte de Bogotá. Puro purgatorio, dice Weiskopf, porque eso es el yajé para los desarraigados, que son en últimas todos los yajeceros, urbanos y rurales. Y es que el tomador debe seguir la ruta del Dante en *La divina comedia*: “desciende al infierno, paga sus pecados en el purgatorio y con suerte, tiene vistazos del paraíso” (Weiskopf, 2002: 29). Incomoda, incidentalmente, esta analogía de algo que pertenece a la tradición histórico cultural amerindia con el cosmos judeocristiano. Quizá ella se deba, en realidad, a que éste último refleja el cosmos chamánico proveniente de Asia Central, y su influencia en los griegos clásicos, especialmente en el platonismo, y luego en los neoplatónicos, tan fundamentales en la patrística cristiana, tal y como esta tesis se defiende en el libro de E.R. Dodds *Los griegos y lo irracional* (Dodds, 1997).

Y entonces llegó el tiempo de la sanación. Llegó la hora de la ortiga, de la “cobija del pobre y sin pulgas”, según la fórmula del taita. Y la multitud semidesnuda empezó a desfilar, uno a uno, una a una, ante el banquito de sanación del taita. Y vino la punzada de la ortigada, “de esa ortiga miedosa de tierra caliente, de hojas grandes con puyas, que se utiliza para flagelar a los que enloquecen en la rasca, no como castigo sino como calmante” –esta vez según la fórmula de Weiskopf (2002: 79)–. Llegó el ardor. Se sucedió el dolor. Ese dolor, ese terror que sirve de heraldo a la exoneración de la enfermedad. Y se oyó la palabra terapéutica del taita, el “dar consejo a los vasallos”, como dicen los mamás o sacerdotes indígenas de la Nevada. Porque es que llegó la hora de la cura, el tiempo cuando el maestro indígena, el taita, el padrecito, el abuelito, debía redimir a su pequeño hijito o hijita –al pacientico, como estilan decir los otros médicos–. Y ahí seguía el taita psicoterapeuta dando consejo a sus hijitos, hasta que la luz de la madrugada empezó a despuntar por las vecinas montañas del suroriente capitalino. Ahí siguen los taitas echándose en sus hombros de antiguos salvajes –y hoy iluminados– los dolores y padecimientos de sus antiguos opresores, de sus advenedizos amos que ahora parecen no poder vivir sin la ayuda ni la intercesión de sus antiguos siervos. Todo ello gracias a que la medicina del yajé es hoy una nueva-vieja medicina en el sistema de atención en salud colombiano. Todo ello gracias al yajé, al *pharmakon* sacrificial que promete desde el desor-

den del trance hacer emerger, desestructurador y estructurador en simultánea, el orden individual y colectivo que con fervor desean sus adeptos.

El siguiente lapso de este trance de yajé me llevó hasta Leticia, en el Amazonas, apenas unos pocos días después de la toma capitalina. El escenario entonces fue el Hotel Decamerón de esa ciudad. Después de la llegada al establecimiento, emprendí un breve recorrido de familiarización, sólo para darme cuenta de que hacia la parte de atrás se levanta orgullosa la réplica de una maloka indígena. Buen contraste, pensé, una maloka indígena en los mismos predios de un hotel de cinco estrellas, propiedad de una multinacional francesa –contraste que se convirtió en fascinación, cuando esa noche me di cuenta de que la maloka está viva, que adentro alumbra el fuego y se oyen rumores de voces–. Y es que el malokero, un anciano huitoto, explicaba a un par de turistas los misterios de la construcción de malokas, los mitos de origen de los indios y los rituales de la medicina del yajé. Yo mismo oí al abuelo, inmerso en su parla en su maloka indígena, en su maloka-cuerpo humano de siete niveles, cual si estuviésemos en una toma de yajé selvática; él vestido –o desvestido– como indígena, con su taparrabo, su collar de plumas y de colmillos de animales de la selva, bastón ceremonial, cascabeles sonajeros y su *mambe* de coca en la boca; él vestido –o desvestido– como indígena para una puesta en escena indígena ante turistas no indígenas. Y volví a escuchar al abuelo a la mañana siguiente, cuando explicaba a unos escolares de Leticia los orígenes del mundo y de la humanidad –sólo faltaba en la escena el legendario Kapax, el Tarzán amazónico colombiano, omisión que se subsanó un par de días después, cuando el personaje envejecido apareció para saludar a los viajeros del Decamerón y dar una nostálgica entrevista a un matutino bogotano–.

Y ahora, cuando cierro estas líneas, no puedo evitar acordarme, de nuevo, tanto de mi toma de yajé del Bogotá suroriental como de la *Florecita Rockera* y de la vez en que visitó, por fin, la maloka del taita Antonio Jacanamijoy en el Valle de Sibundoy, Putumayo, tal y como ella relató el evento a la afamada revista *Shock* del mes de julio de 2004. La ocasión fue el lanzamiento de un nuevo disco en solitario de la cantante. Una ocasión aprovechada para una nueva toma de yajé con el taita, el mismo taita de la crónica de *Semana*, que por cierto fue uno de los taitas de Weiskopf y es el taita de casi todos los divos y divas de la tele criolla, a más de muchos académicos e intelectuales bogotanos. Una ocasión que además también vino acompañada de las consabidas prosopopeyas faranduleras, ahora en remotos ámbitos pueblerinos: un barroco retablo de fotografías a color de los Aterciopelados en medio de maizales, firmas de autógrafos, discursos de alcaldes, ruanas y collares indígenas, ruedas de prensa, tumultos y la inevitable presencia de una de aquellas reporteras de las “notas amables del espectáculo”. Ah, y también de Milagros, la hija de Andreíta y de

Manolo, quien ocupó parte prominente en esta caravana alucinada de músicos ambulantes. En fin, quién puede dudarlo, se trató de una verdadera noche de yajé con sus contrastes, con el vértigo que induce la toma, en medio de sus estrujones y temores, de la elación y del gozo en pos de la cura o de la *revelación*. Y entonces la *Florecita* le informa a la periodista que,

... el yajé más que bonito, es como duro, es casi como un castigo, un examen para ver si uno se ha portado bien. Yo no sé si es que sumercé está con Dios ahí o es que todos tenemos a Dios adentro. Lo que pasa es que la gente coge esto y dice “ah claro es un alucinógeno”, pero no. El yajé sólo le da a usted algo bonito cuando usted se lo merece, no antes. Es una recompensa, porque además es un remedio, es una purga. Y su música también es sagrada. Recuperar esa esencia sagrada es el reto de muchos músicos y los Atercio estamos en esa onda. En una ceremonia de éstas de yajé es que uno se da cuenta de que la música sí es re-sagrada y que es nuestro vínculo con las demás personas. Yo fui bendecida. Milagros llegó en un momento muy especial y me partió la vida en dos. A mí fue en un yajé que me dijeron que tuviera un hijo o me dije a mí misma. Y explicarlo es difícil si cada uno, además, siente diferente. Yo sentí que un ángel vino, cual María. Y supe que Mili iba a venir. Me sentí tenaz esa vez, lloré... porque siempre pensé que no iba a tener hijos.

129

Sí Andreíta, usted tiene mucha razón. Todos podríamos decir lo que usted dice, en medio de esta incertidumbre, en medio de este desarraigo, en medio del *Angst* –perdón por la palabrita que quiere decir, en buen romance, miedo, temor, angustia, opresión, tortura, tormento, susto y muchos otros significados, todos de ese corte– en el que hace décadas vivimos en Colombia. Todos y todas nosotros, siempre a la espera de un milagro, de una salvación que venga de Dios y de la Virgen, de una lotería, de la mano providencial de un experto doctor o de un presidente-taita que nos redima de nuestras inseguridades, nos diga sin ambages quiénes son los buenos y quiénes son los malos, así clarito, claritico, y nos solucione de una vez por todas nuestros problemas. Empero, es que como usted dice, esto de explicar a Colombia es bien difícil –*re-difícil* diría usted–, porque la patria, así la llaman algunos mientras se ponen la mano derecha sobre el pecho izquierdo, parece como en un trance de yajé. Porque no se me puede controvertir que Colombia es como el yajé, ambivalente, ambigua, contradictoria y terrible, una paradoja tras otra que no se puede comprender desde esos cánones de la racionalidad con la que nos miran y nos miramos –esos cánones de la ciencia social normal, heredada de los europeos occidentales y los norteamericanos; esa misma que los traductores locales, nosotros los académicos, que dicen, nos empeñamos en aclimatar por estos lares, sin mucho éxito al parecer–.

¿Y es que quiere que le haga una confesión, Andreíta? Esta realidad nuestra, terrible y sublime al mismo tiempo, bella y horripilante, violenta y dolorosa

sa, tan llena de sin salidas, esta esquizofrenia en la que vivimos, esta falta de piso –y no busque un piso de certezas racionales, que por aquí de eso no se da–, necesita de una especie de desorden epistemológico para empezar a ser entendida. Porque lo que es desde una obsesión por el orden, por ahí ya no andaremos mucho más trecho. Sí, le repito, una epistemología del desorden, similar a la que induce el ágape del yajé en sus adeptos. De lo que se trata es de olvidarnos de nuestras farándulas bobaliconas, de esos intentos tan nuestros de ser tan “modernos” como los de “Mayami” –o de Washington, New York, London, Paris, o cualquiera de esos otros centros de los que extraemos nuestras imágenes de deber-ser para imitarlas–. Y olvidarnos, de contera, de volvernos otra vez indios, con todo y lo inane de lo que nos predicán como “lo natural”, lo verde, la naturaleza incontaminada y prístina. La Nueva Era, que dicen. La última enseñanza del yajé, y aquí sí me uno a ti, querida Andrea, es permitirnos pensar creativamente desde el desorden –desde el tremendo desorden que los tiempos que corren en este país y en el planeta han gestado en nuestras vidas–. Desde el desorden real y concreto, desde esa locura en la que nos ha sumido nuestro desarraigo. Desde ese desorden que hace que tomen yajé al unísono gentes del “sur” y del “norte”, “indios” y “blancos” y “mestizos” y “afrodescendientes”, “doctores” y semi-analfabetas, *yuppies* y desempleados. Desde el desorden, en fin, de las tomas del yajé a la que sus adeptos concurren en pos de la artificiosa comunidad que les permita mirar por unas horas, e intentar olvidar el desamor y la locura en la que los ha arrojado el libre mercado y sus ansias de “maximizar” –así dicen– la extracción de plusvalías. Una pena que después, toda esta creciente audiencia de urbanitas yajeceros regrese sin solución de continuidad a sus rutinas de distancias y separaciones, que todopoderosos guardas de seguridad privada se preocupan con desvelo en mantener. Como que estos guardas mantienen así mismo secuestrada, detrás de los privilegios de muros, de cámaras de televisión y de perros de presa, una verdadera locura colectiva que ninguna dosis de yajé chamánico podrá curar. —✿—

REFERENCIAS

Dodds, E.R.

1997 *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza Editorial.

Kleinman, Arthur

1980 *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley, University of California Press.

Shannon, Benny

2002 *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford, Oxford University Press.

Uribe, Carlos Alberto

2002 "El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias", en *Documentos Cesó*, No. 33. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Universidad de los Andes.

Vélez Cárdenas, Andrea y Augusto Pérez Gómez

2004 "Consumo urbano de yajé (ayahuasca) en Colombia", en *Adicciones*, 16(4), pp. 323-334.

Weiskopf, Jimmy

2002 *Yajé. El nuevo purgatorio*. Bogotá, Villegas Editores.

Revista *Semana* del 19 de abril de 1999.

Revista *Aló*, primer número de febrero de 2002.

Revista *Shock* de julio de 2004.

Periódico *El Tiempo*, martes 26 de febrero de 2008, p. 1-5.

Periódico *El Tiempo*, jueves 28 de febrero de 2008, p. 1-20.

