

Redes indígenas del yagé: historia y poder¹

Pedro Musalem Nazar².

1- Antecedentes

Las redes del yagé – articuladas alrededor de la producción y consumo de esta bebida en el Putumayo³, y extendidas desde ahí, en años recientes, hacia Colombia y resto del mundo – pronto cumplirán un siglo de presencia en la literatura antropológica. A partir de dicha literatura, y basado en un trabajo de campo de 14 meses entre los Siona⁴, me propongo ofrecer aquí una caracterización de las redes del yagé, enfatizando la expresión contemporánea de sus virtualidades históricas y políticas.

El núcleo de las redes del yagé son cuatro pueblos indígenas localizados en el pie de monte – Siona, Kofán, Inga y Kamentzá –, que presentan hoy el mayor número de cultores del yagé (UMIYAC, 1999), cultores, además, organizados a través de una serie de instancias gremiales y políticas, y que se reivindican como originarios del Putumayo, distintos de otros grupos indígenas que han migrado hacia ahí en épocas recientes.

Río abajo, siguiendo el curso del Caquetá, habría que considerar también en las redes históricas más antiguas, a los Coreguaje (Tucano Occidental igual que los Siona), pero sobre sus cultores contemporáneos del yagé prácticamente no existen datos en la literatura y uno, al deambular por el pie de monte, como lo hice yo, no se los encuentra con frecuencia.

También, honrando las redes históricas, tal como emergen de los trabajos publicados durante el siglo XX, habría que agregar a los Secoya, y a los Siona y Kofán del Ecuador (CIPOLLETI,

¹ Texto presentado en el V Congreso De la Asociación Latinoamericana de Antropología -XVI Congreso de antropología en Colombia, Bogotá, 6-9 junio de 2017.

² Instituto Brasil Plural // UFSC/BRASIL

³ La región histórica de Putumayo que, para fines de estudio de las redes del yagé, se podría hacer extensible hasta el río Aguarico en el actual Ecuador, coincide más o menos con el actual Departamento de Putumayo.

⁴ Entre 2013 y 2014 pasé 14 meses continuos entre los Siona, en las ciudades de Mocoa y Puerto Asís, en el Putumayo colombiano, y visité también algunas aldeas sobre la frontera con el Ecuador, orillas del río Putumayo, sobre todo la aldea Siona de Buenavista.

2008; ROBINSON, 1996; VICKERS, 1976), pero en este texto trataré sobre los grupos de Colombia que, por lo demás, actualmente solo mantienen contactos esporádicos con los del Ecuador, salvo los Kofán, que tienen contactos más frecuentes entre sí.

Durante la segunda mitad del siglo XX, aprendices de otros grupos indígenas han ido agregándose a las redes del yagé, como algunos Nasa y Yanacóna, pero las siguientes observaciones se refieren sobre todo a los taitas (chamanes cultores del yagé) del grupo Siona, siendo en algunos casos extensibles a los otros tres grupos que mencioné primero ya que, al acompañar a los taitas Siona durante meses, se tornó inevitable entrar también en relación con algunos taitas Inga, Kamentzá y Kofán, lo cual puede tomarse como un índice de la vitalidad de lo que he llamado el núcleo histórico de las redes del yagé.

2- Sentidos diferenciales de las tomas de yagé

Comenzaré con una reflexión etnográfica sobre los sentidos de la toma de yagé, como punto de partida para captar la densa historicidad del conjunto. El ánimo de este texto es ofrecer una caracterización comprehensiva de las redes del yagé, y ofrecer algunas ventanas a sus despliegues contemporáneos. Utilizo dos estrategias: abordó, primero, las redes del yagé, desde la literatura sobre ayahuasca y yagé y desde mi propia experiencia como etnógrafo acompañante de los taitas. En un segundo momento, trabajo sobre las redes a partir del contexto de la historia regional reciente, y termino ofreciendo el resumen de un estudio de caso tomado de mi campo.

Situar las redes del yagé en el contexto de las demás redes amazónicas tejidas en torno a variedades de la misma bebida – Vegetalismo, Religiones Ayahuasqueras Brasileñas (Santo Daime, UDV, Barquinha y otras), y en el cuadro de los otros chamanismos indígenas de ayahuasca presentes en la amazonia, fuera del Putumayo –, resulta de utilidad recordar la hipótesis de Peter Gow (GOW, 1994), que trabajó con los Piro del Ucayali, y para quien el chamanismo indígena de ayahuasca que conocemos hoy se inscribe fundamentalmente en la estela del Vegetalismo.

Para Gow el ritual que llegó hasta nosotros corresponde a una adaptación indígena de un ritual creado a lo largo de tres siglos en las misiones y luego en las ciudades de Maynas; es,

por tanto, una creación de indios cristianos y, sobre todo, de sus sucesores: los mestizos de las periferias de las ciudades amazónicas. La recepción indígena – la extensión del ritual que nos resulta familiar hacia los habitantes de la selva – se produce durante el ciclo del caucho, a partir de 1890.

Nota Gow autor que el sentido predominante del ritual es la cura médica y que la escatología – es decir, el problema de la salvación del alma y su destino tras la muerte, así como la relación con la divinidad – no entran en la esfera de acción del ayahuasquero, sino que permanecen como ámbitos de acción exclusivamente reservados al misionero católico. Este último ocupa además físicamente de modo permanente el centro de la misión que luego será la ciudad amazónica, donde está la iglesia y lo sagrado. El autor declara que ignora si su hipótesis, válida para la gran región del vegetalismo, resulta o no aplicable al Putumayo.

A juzgar por múltiples indicios, la cura médica es un aspecto que los mismos taitas del yagé parecen haber puesto en primer plano en su relación con los no indígenas desde el ciclo del caucho en adelante, y hoy se auto-presentan, ante todo, precisamente como médicos indígenas, una referencia que nos remite, por otra parte, al “curanderismo”, concepto acuñado por la literatura para referirse a las redes populares de cura donde el taita indígena ocupa un lugar especial (LANGDON, 2012; RAMÍREZ y PINZÓN, 1986). Como sus colegas vegetalistas, el taita puede tratar el infortunio y propiciar la prosperidad en general, o sea que, además de médico de enfermedades, también hace magia de amor y magia para los negocios.

Por ejemplo, ya en 1945 (al final del ciclo del caucho) hacía años que los caucheros y otros blancos acudían río Putumayo abajo en busca de los taitas Macaguaje (grupo étnico un poco más tarde fusionado a los sobrevivientes Siona), para hacerse curar enfermedades, y por su servicio a los blancos los taitas cobraban dinero (FRIEDE, 1945). Pero la literatura sobre el lugar del taita en el curanderismo surge del trabajo de los etnógrafos con grupos de tierras más altas, como Inga y Kamentzá.

A comienzos de los años 1980, Taussig (TAUSSIG, 1986), dedicado entonces a acompañar el trabajo con yagé de un taita Inga en el pie de monte del Putumayo (trabajos localizables en el espectro del curanderismo), refiere una anécdota ilustrativa sobre un colono que va

hasta donde un taita Siona – Patricio Yocuro, de San Diego, a quien algunos de mis interlocutores todavía evocaban como figura de referencia en 2014 – en pos de fortuna para los negocios. El taita entonces le explica que más le valdría pedir una curación que hiciese de él un buen cazador, porque un hombre que es buen cazador, tendrá la habilidad también para conseguir dinero, pero no al revés.

Esta anécdota nos introduce a los matices y diferencias que ordenan la semántica histórica de las redes del yagé: el colono viene a buscar magia para la fortuna económica, pero llegando a la entrada de las tierras bajas, cerca de Puerto Asís, se encuentra con un chamán tucano que le retruca que más importante será que se haga un buen cazador.

Existe una antigua (tal vez prehispánica) jerarquización del poder chamánico entre las tierras altas y bajas, típica del pie de monte en toda la amazonia occidental, donde los chamanes de tierras bajas – que es, además, donde crece y se produce el yagé como sustancia – son los que poseen mayor poder y conocimiento.

Parece que la mayoría de los cultores Siona y Kofán se incorporan tardíamente – en relación a Inga y Kamentzá – al curanderismo, y lo hacen ya casi en la estela del New Age. Ellos todavía hoy conservan su prestigio, o al menos su orgullo, de maestros consumados del yagé – son los que se podían convertir en animales, de acuerdo a su propia literatura oral, y también a las referencias que hacen sobre ellos los otros pueblos vecinos –, y es entre ellos donde también, de manera más nítida, percibimos la referencia a otros usos de esta bebida, más allá del espectro popular del curanderismo.

Los taitas Siona con que estuve en 2014 evocaban vívidamente el uso que sus padres, tíos, abuelos y bisabuelos hicieron del yagé para propiciar el éxito en la cacería, en la guerra contra otros indígenas, y en el castigo contra los malos sacerdotes, que intentaban abusar, por ejemplo, de las mujeres jóvenes. La guerra era contra otros indígenas, según la literatura oral, a comienzos del siglo XX, y los taitas participaban en ella como guerreros espirituales (enviando al enemigo “bolas de brujería”), pero también urdiendo las estrategias para engañar y emboscar físicamente al enemigo, y ahí los taitas habrían participado también, según la tradición oral, lanza en mano, de bien físicas batallas.

Esta dimensión competitiva y masculina sigue presente en las relaciones y formas utilizadas para establecer jerarquías de “poder espiritual”, formas de procesar/interpretar la experiencia visionaria, y en las teorías nativas sobre el mal y sobre el reino de lo invisible que podemos observar en la actualidad. Y si bien ni la caza ni la guerra se practican hoy en día, estas lógicas chamánicas de alianzas y conflictos siguen presentes, proyectándose, transfiguradas, en el espacio de relaciones definido por las organizaciones indígenas y el indigenismo colombiano, como mostraré en la última parte de este texto.

Otro elemento notable – además de una vívida persistencia de las posibilidades guerreras y cazadoras – del culto Siona (y probablemente Kofán) del yagé, tiene que ver con la relación privilegiada que se establece entre la persona del taita, su trabajo espiritual y el estado del tiempo atmosférico. Cuando moría un curaca (una clase de taitas más poderosos, que se podían transformar en tigres y/o boas a voluntad) había abundantes trastornos atmosféricos, y varios casos de estos son vívidamente recordados por los Siona de hoy. Cuando uno de los taitas con que trabajé estaba gravemente enfermo en cama, a más de cien kilómetros de donde estábamos, algunos conocidos mutuas interpretaban las tormentas que abundaban esos días, como un signo de su enfermedad. Y luego de una noche de yagé, una mañana de sol frecuentemente es asociada al buen trabajo espiritual de la noche, al hecho de que los taitas “limpiaron el espacio”.

Pero quizá lo más llamativo – el elemento diferencial más notable – sea que en el culto indígena del yagé encontramos una vasta apropiación de la esfera de acción sagrada del sacerdote católico.

La historia de la misión católica – jesuita y franciscana – en el Putumayo abarca cuatro siglos, y en su mayor parte está marcada por reiterados fracasos y asentamientos intermitentes (CHAVES, 1983; LANGDON, 2014), sin presencia misionera continua, y sin la aparición de ciudades propiamente tales ni, por lo tanto, capas de indios cristianos devenidos mestizos en su periferia. Esto continúa así hasta la etapa final de la misión, que se inicia alrededor de 1910, donde encontramos en Putumayo una intensiva y sistemática evangelización capuchina, que se superpone con la colonización agraria definitiva de estos selváticos territorios (BONILLA, 2006; KUAN, 2013). En la festividad de la Pascua, que es la fecha

más importante del calendario Siona, la literatura oral nos muestra al cacique-curaca (chamán principal) presidiendo las fiestas en el centro de la aldea.

Por otra parte, no resulta hoy difícil de captar, para un observador paciente – al menos entre los Siona, y probablemente también entre los Kofán –, que algunos aspectos clave de la toma de yagé pueden ser leídos como una mimesis de elementos de la antigua misa católica, esa que era en latín, con inciensos y coros.

La literatura también nos enseña que, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, el curaca (al menos entre los Siona), impartía sacramentos tales como bautismo y matrimonio (CALELLA, 1940-41; GOMEZ, 2006). En la década de 1920, un informante Siona asegura a un capuchino etnógrafo que ellos, los blancos, tienen a los sacerdotes, así como los Siona tienen a sus taitas (CALELLA, 1940-41). Las interacciones entre los taitas y las entidades que componen el cielo y el infierno de los católicos ocurren también frecuentemente hoy en día⁵, y las memorias sobre bautismos practicados antes de 1960 por los curacas son bastante nítidas, y algunos de los abuelos actuales aún poseen “nombres espirituales de yagé”, entregados por los curacas.

Otra entrada posible a la densidad histórica que presentan las redes del yagé – y que posiblemente también las distinga de las otras redes, cultos y chamanismos indígenas relacionados con esta bebida – radica en las poco exploradas construcciones de género que le son propias. Hoy día, entre los Siona, el papel de la esposa como confidente y, en ciertos casos, como ayudante y cuidadora (a veces también durante el ritual) del taita resulta bastante clara. El taita Siona más prestigioso, aquél con la mayor influencia política, el más requerido y admirado – dentro de los círculos en que me moví – en 2014, era también aquél que mejor

⁵ Los taitas van típicamente a ver a dios en su trono del cielo, e interactúan también con las almas de los muertos, especialmente las de otros chamanes, durante las noches de yagé. En 2014, escuché a una anciana Siona enferma contar que se había salvado de morir porque el taita Kofán que la curaba a orillas del río San Miguel – y esto se lo había narrado el mismo taita que la curaba, al día siguiente de la toma de yagé – había conseguido engañar al diablo y hacerlo liberar el alma de la enferma que, en el reino espiritual, ya estaba preso bajo la forma de un loro adentro de una jaula de oro, una historia que encuentra claros correlatos en la literatura oral más antigua (LANGDON, 2004, 1999). Y escuché de un taita Kamentzá, en Sibundoy – un taita que había aprendido con un taita Siona, de quien seguía obteniendo su bebida yagé – la historia del exorcismo de una casa poseída por el demonio, realizado mediante el yagé.

sabía conducir sus asuntos de familia, recibiendo el apoyo constante de su esposa, y la concurrencia de esta era explícitamente vindicada como un elemento importante en la construcción pública de su persona. Viajaba él, por ejemplo, a consultarla durante las noches de yagé, “en espiritual”, a cientos de kilómetros de distancia, tomándola ahí como intérprete de sus visiones. También ella escuchaba sus sueños y ayudaba a interpretarlos, y cuando él relataba sobre los tiempos antiguos y los hechos de los curacas – temas favoritos para el taita y su audiencia – ella, aquí y allí, al lado de él, iba guiando la conversación, indicándole al taita detalles y temas. No basta con que el hombre maneje bien el yagé: quien toma mucho yagé se vuelve poseedor de un cuerpo frágil y vulnerable, y requiere, por lo tanto, de los cuidados de una mujer que sepa.

La práctica del yagé hoy día se presenta como un asunto predominantemente masculino – y el yagé es “el rey y el padre de los remedios”. Sin embargo, hay claros indicios en la literatura y la memoria oral de la existencia de maestras yageceras y de jefas políticas (caciques mujeres) en el pasado. También, en 2013 y 2014, cuando hice mi campo, mujeres de todas las edades – si bien en número menor que los hombres – tomaban yagé activamente, y algunas de ellas enunciaban discursos de conocimiento respecto del yagé. Por ejemplo había una que pintaba las visiones del yagé, y sus pinturas eran cotizadas entre los taitas y también aparecían en los documentos de las organizaciones políticas, representando gráficamente la cultura (tratase de diseños radicalmente diferentes, en todo caso, a los que recolectó en su momento Langdon – 2000).

Entre los Siona, y también entre los Kofán, la reproducción biológica – concebir e incluso criar hijos – y la práctica del yagé, son esferas de la vida separadas y que no deben mezclarse. Las mujeres jóvenes interesadas en el yagé, que conocí en 2014, justamente eran solteras, y sin hijos.

La literatura (LANGDON, no publicado; ROBINSON, 1996) y mis propios datos de campo muestran también que, durante la primera mitad del siglo XX, los curacas emprendían largos viajes solitarios o en pequeños grupos para intercambiar conocimientos relativos al yagé. En estas visitas masculinas a otras aldeas, los Siona iban a pasar largas temporadas al Caquetá, con los Coreguaje, o al Aguarico, con los Secoya, o al San Miguel, con los Kofán, y vice

versa. Una vez un Siona me explicó que ese era el origen de la dispersión de sus apellidos (terminados en guaje, y otros, como Criollo, que los comparten con los Kofán), que se encuentran, los mismos, en los tres ríos: los abuelos iban a aprender las pintas de los otros y dejaban “hijos regados por allá”.

Así mismo, las biografías de los taitas actuales, suelen incluir temporadas de aprendizaje en otros sitios, junto a maestros de otros grupos, que se verifican como demorados viajes masculinos lejos de la esposa y de los hijos, destinadas a aprender e intercambiar en torno al yagé. Por otra parte, las memorias contemporáneas – y la literatura – indican que, debido al derrumbe demográfico que caracterizó el ciclo del caucho (LANGDON, 2014), y a la infiltración progresiva de colonos por todo el territorio, se hizo difícil, durante el siglo XX, para los hombres Siona observar la conducta ideal de contraer matrimonio dentro del mismo conjunto lingüístico (tucano occidental) o con los Kofán (históricamente afines preferenciales), y que en este contexto hubo “guerras” con grupos ajenos por la disponibilidad de las mujeres (ACIPS, 2007). Así que el derrumbe demográfico, la escasez de mujeres casaderas, y la adopción de criterios de uroxilocalidad, podrían explicar en parte el cuadro que nos ofrecen hasta hoy las redes indígenas del yagé, como una actividad predominantemente masculina.

Así que en la toma de yagé encontramos un ritual de cura médica que entra en el espectro del curanderismo, pero que es además un tipo comunicación ceremonial bien establecida con dios, al estilo de la misa católica – donde se puede, por ejemplo, decidir el destino del alma –, pero que además, al mismo tiempo, se presta para desenvolver o potenciar actividades como la guerra y la cacería. Y este ritual, que conserva la propiedad de abrirse en diferentes perspectivas de sentido, como un condensado móvil de capas históricas, es el tema central de una red chamánica interétnica, construida en base a intercambios activos. Una red que fue enunciada por la etnología hace más de 30 años (LANGDON, 1981) pero cuyo estudio ha sido escasamente actualizado.

En cuanto al juego de las jerarquías, al modo de definir los prestigios, para los taitas Siona que acompañé en mi campo, y también entre los taitas de los otros grupos mencionados (Inga, Kofán y Kamentzá) el parentesco – vehiculado por el apellido – con padres, tíos, abuelos y

bisabuelos que hubieran sido taitas reconocidos, era uno de los factores de prestigio. Los parientes vivos que cultivan el yagé, en algunos casos, se comunican de vez en cuando con sus parientes muertos, que también lo hicieron: los curacas muertos aparecen en sueños y visiones, sobre todo en los de sus descendientes, para avisar del peligro, orientar, enseñar, explicar asuntos y proteger. En contextos muy diferentes de conversación, este tipo de experiencias son invocadas como una forma de legitimar la propia posición en alguna situación determinada.

Junto al “linaje” – como ellos mismos lo llaman – hay otros criterios importantes, a la hora de consensuar jerarquías de poder (estas jerarquías, en todo caso, son siempre inestables y sometidas a continuas revisiones y demostraciones), y uno de ellos radica en los antecedentes de la formación del conocimiento, donde resulta valorado el hecho de haber viajado y permanecido en lugares distantes con otros sabedores con el fin de aprender las artes chamánicas. En relación parcial con esto (pues más variedad tiene su repertorio mientras más se dedicó a viajar para aprender), encontramos el que parece ser el criterio más importante, que es la destreza que el taita despliega durante la toma, medida directa de su poder, manifestada sobre todo a través del canto: la variedad del repertorio, la riqueza de cada interpretación, y también la belleza de su voz. Si estas cualidades vienen, además, acompañadas del desarrollo de una oratoria especial, capaz de cubrir diversos ámbitos (consejos prácticos para asuntos específicos, consejos generales y sabios sobre el significado últimos de las cosas, así como el relato de historias propias – tipo anécdotas – y de historias de los antiguos), resulta inequívoco para los asistentes no reconocer en este orador al guía principal.

Todo estos juegos se expresan sobre todo cuando las tomas de yagé ocurren entre una mayoría de indígenas, con varios taitas y aprendices al mismo tiempo. Estas observaciones sobre prestigio y jerarquía, que describí en mi cuaderno de campo y en mi tesis doctoral, encuentran un correlato directo con lo que nos enseña la literatura sobre el yagé (CIPOLLETI, 2008; LANGDON, 2014; VICKERS, 1976).

3- Historia reciente

Dejo hasta aquí la caracterización de las redes del yagé desde su propia literatura antropológica, para continuar la tarea a partir de otro abordaje. A seguir, considero la configuración de estas redes en el contexto de la historia regional más reciente.

A partir de la década de 1980, y en especial durante la década siguiente, la curiosidad y el deseo blanco y urbano por ayahuasca – y las tecnologías de cura indígena en general – resultó notablemente incrementada. En Perú y otros países, en las vastas regiones del Vegetalismo, surgieron las bases de una industria turística masiva en torno a estos intereses, pero en el sur de Colombia, las zonas del yagé (áreas rurales de Caquetá y Putumayo) se mantuvieron mayormente vedadas, salvo excepciones, dado que, desde los años 80, estos territorios devinieron retaguardia y bastión económico/militar de las FARC. E igualmente alcanzados, más temprano que tarde, por el apetito occidental de tecnologías espirituales indígenas, fueron los taitas quienes comenzaron a salir para realizar tomas de yagé en las ciudades (CAICEDO 2009, 2013).

A fines de los años 1990, los paramilitares colombianos impusieron un régimen de terror a la población civil del Putumayo, y poco después el ejército nacional inició una ofensiva sostenida y creciente contra las FARC, que duraría años, y que el gobierno complementó con agresivas políticas antidrogas, devastadoras para la vida material de las poblaciones campesinas (RAMÍREZ, 2001). Los Siona del Putumayo se vieron atrapados en un fuego cruzado en sus propias aldeas – perdiendo, por desaparición y/o asesinato, casi todas las familias, algunos parientes – y con escasez de alimentos, sufriendo en no pocos casos, el hambre (ACIPS, 2012). Al iniciar el siglo XXI, muchas familias de la selva baja – incluyendo las de varios taitas – migraron a las ciudades: Moca y Puerto Asís, sobre todo – puestas recientemente bajo el dominio del Estado – en busca de refugio (SÁNCHEZ, 2012). Todos los tomadores de yagé con que trabajé en las ciudades de Mocoa y Puerto Asís, se habían asentado recientemente ahí, y mantenían fuertes lazos con sus aldeas de origen, río abajo,

participando activamente en su papel de autoridades tradicionales, en diferentes organizaciones indígenas (MUSALEM, 2016).

El discurso (y, por consiguiente, las prácticas) del movimiento indígena colombiano, forjado en los 70s al calor de las luchas políticas lideradas por los Nasa en el Cauca (vecinos situados en las montañas un poco al norte), a través de sus difíciles relaciones con terratenientes, agentes estatales y grupos armados, fue paulatinamente apropiado por los grupos étnicos de tierras bajas, incluyendo a todos los grupos de la región del yagé. Proliferaron entonces varios tipos de organizaciones indígenas.

En 1987, los indígenas del Putumayo, liderados por José Mutumbajoy, un Inga de Yunguillo, crearon la Organización Zonal Indígena del Putumayo, OZIP, que agrupa varias otras organizaciones político-territoriales, y es la mayor multiétnica del sur de Colombia. Como detalle al margen, que ilustra la simbiosis entre autoridad de los taitas y representación política, el logo de OZIP es actualmente el rostro de Taita Elías Lusitante, un prestigioso maestro Kofán, muerto hace tiempo.

Las nuevas leyes indígenas promulgadas en 1991, en medio de un auge nacional en torno de lo étnico, generaron además las condiciones para una reivindicación generalizada de las identidades étnicas en el país (CHAVES, 2006), aumentando, en la práctica, el número e influencia de las organizaciones indígenas, pero llevando también hacia una mayor dependencia de las mismas respecto de las agencias estatales, y de las ONGs que éstas promovían (CHAVES, 2011).

En esas condiciones, a fines de los años 1990 surge una organización de taitas yageceros en Caquetá y Putumayo, la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia, UMIYAC, organizada con apoyo de ONGs y agencias estatales ambientalistas e indigenistas (MUSALEM, 2016).

En 2014, cuando hice mi campo, OZIP y UMIYAC eran dos organizaciones multiétnicas fuertes, bien conocidas para mis interlocutores, muchos de los cuales participaban de ambas. Al indagar en las redes del yagé, acompañando las actividades de los taitas Siona, y de algunos practicantes Inga y Kamentzá (que eran, o habían sido, aprendices de los Siona, y

también de los Kofán), descubrí que la experiencia de UMIYAC resultaba fundamental, ya que había permitido financiar reuniones periódicas de indígenas de diferentes etnias para tomar yagé juntos, en una época y en una región afectadas severamente por la guerra y por la escasez de recursos.

A través de UMIYAC, varios jóvenes habían conocido a los que serían sus maestros en el yagé, y los taitas de las tierras bajas del Putumayo habían logrado darse a conocer fuera de su región, viajando a realizar tomas hacia el resto de Colombia y el mundo. UMIYAC era una expresión particular, surgida gracias a la naturaleza del campo indigenista colombiano, gracias al interés de los blancos en países ricos por el ayahuasca y la ecología, pero gracias también a que, de alguna manera, UMIYAC no venía más a que a dar forma de gremio, en el contexto contemporáneo, al corazón histórico de las redes del yagé. Actualmente UMIYAC continúa experimentando cambios y visualizando sus propios desafíos estratégicos, como se puede ver en el texto⁶ presentado por las autoridades de esta organización durante el mismo evento académico para el que preparé estas palabras.

Retomemos brevemente ahora nuestra caracterización inicial sobre las tomas de yagé, y sobre la figura de los taitas. Los rasgos que Taussig (TAUSSIG, 1986) observó en los 80 para el curanderismo de yagé realizado por un taita Inga del pie de monte, que era su informante, pueden ser observados todavía hoy en las tomas de yagé por todo el Putumayo, con audiencias heterogéneas donde se encuentran personas de diferentes condiciones socio-económicas, y motivaciones diferentes para tomar yagé, actuando los taitas actúan como intérpretes y traductores culturales versátiles. Exhiben los taitas una flexibilidad especial para acomodar nuevos significados en la matriz cosmogénica del yagé, en la que tal vez podemos ver un reflejo de la capacidad que demostraron los curacas para apropiarse de las tecnologías espirituales de los misioneros católicos, hace más de un siglo.

⁶ El texto, que enfatiza sobre todo los desafíos políticos de la hora presente para los pueblos del yagé, y que representa el regreso escrito de UMIYAC después de varios años de silencio, se llama “Conversaciones entre Médicos y Seguidores del Yagé: Gobierno Propio, Territorio y Conocimiento Ancestral” y está disponible en la página: http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2017/06/UMIYAC_Medicos_seguidores_yage_ALA_5_jun_2017.pdf

Hoy día, los taitas se relacionan de un modo especial con los médicos alópatas – disputando, en algunos casos, categorías diagnósticas, hipótesis etiológicas y tratamientos, y en otras, dándoles la razón –, y así mismo, con otro tipo de curanderos, como espíritas, homeópatas y practicantes de la medicina china, así como con toda una gama de chamanes indígenas provenientes de tierras remotas – Mamos de la Sierra Nevada, Huicholes peyoteros, Machi mapuche, por mencionar tres ejemplos de entre muchos –, con los que algunos taitas se encuentran periódicamente en sus recorridos dentro y fuera de Colombia, frecuentemente en festivales del tipo Nueva Era.

Al observar y participar en varias tomas de yagé realizadas en el Putumayo, con más de un taita, y con una audiencia mayoritariamente indígena, o por lo menos campesina y popular, destaca un rasgo que, en aquellas otras tomas que se realizan fuera del Putumayo y/o con audiencias mayoritariamente de blancos ciudadanos, resulta grandemente atenuado, y que consiste en la disposición a la conversación, al juego y al humor que caracteriza a las primeras.

En efecto, junto a los cantos y a las curaciones que se realizan durante una toma de yagé, ocurren otra serie de manifestaciones, propiamente profanas, relacionadas con la conversación y la risa, y donde incluso la burla – como ya mostraba Taussig en los 80 – juega un papel destacado. Aquí me parece que hay otro rasgo distintivo y durable de las redes del yagé: no sólo hay ceremonia sagrada, sino también competencia, círculos de conversación y espacios para la ridiculez y la risa. Para cerrar este texto, ofrezco a seguir, el examen breve de un caso específico, que enseña las virtualidades históricas y políticas de las redes del yagé, y de las tomas que son su actividad central.

El campo indigenista, conformado por las relaciones entre organizaciones indígenas y agencias indigenistas (estado, ONGs y otras), reserva un lugar especial a las autoridades tradicionales, constitucionalmente reconocidas, de cada grupo étnico. En el caso de los pueblos que integran las redes del yagé, los taitas son esas autoridades tradicionales, y en dicha calidad participan casi en todos los proyectos que las organizaciones indígenas realizan con los financiamientos aportados por las agencias indigenistas. Así, casi todas las actividades desplegadas a partir de los proyectos van acompañadas de tomas de yagé, y los

taitas tienen un papel protagónico al lado de los líderes y representantes electos, que son los que consiguen y gestionan los proyectos. Su presencia en las actividades otorga legitimidad a las mismas (así como el rostro de taita Elías le da un sello de autoridad a la OZIP), permitiendo además el despliegue del papel articulador de los taitas a nivel social, como representantes tradicionales de los diferentes grupos locales que, por lo general, concurren en torno de cada proyecto de las organizaciones. Tal vez el modo más gráfico de entender este papel articulador de los taitas, deriva de las formas de ocupación indígena del espacio que encontramos en ciudades como Mocoa y Puerto Asís, y también en aldeas como Buenavista. En estos tres lugares los Siona tienden a agruparse para vivir como vecinos en grupos diferenciados, y cada grupo de vecinos, a su vez, está en relación con los tomadores de yagé de su propio grupo, siendo alguno de éstos, idealmente, un taita (MUSALEM, 2016).

Durante mi trabajo de campo acompañé algunas tomas de yagé relacionadas con una consulta previa, un caso en el que es posible observar cómo se despliegan en la práctica las tensiones y posibilidades latentes al interior de las redes del yagé. Además este caso muestra cómo el mercado del yagé resulta modelado también por determinaciones jurídicas, que se enmarcan en la historicidad de las redes caracterizadas en este texto.

La consulta previa es un derecho indígena colectivo que asiste en Colombia a las comunidades, en caso de que un agente externo quiera intervenir en sus territorios (ORDUZ, 2014). Entonces, el Ministerio del Interior garantiza y monitorea el desarrollo de una serie de reuniones, en que dicho agente externo – a menudo una empresa – debe informar a la comunidad sobre la intervención a realizar, y donde la comunidad puede aprobar o rechazar la intervención, así como exigir, en caso de aprobar la intervención, unas medidas compensatorias. La decisión de la comunidad no es vinculante, pero el rechazo implica a menudo un daño de imagen que las empresas prefieren evitar.

AMERISUR es una transnacional de capitales británicos, que deseaba buscar petróleo en el subsuelo de tres comunidades Siona, situadas a orillas del río Putumayo. La consulta se inició a fines del 2013, duró 2 años más y resultó extraordinariamente complicada, debido, en parte, a que esas orillas eran todavía, durante todo ese periodo, escenario bélico en la confrontación del Estado contra las FARC.

Desde su aparición en los escenarios locales, los representantes de la petrolera convidaron a los Siona a realizar tomas de yagé, como parte de las actividades de la consulta previa. Esa era la manera en que se habían hecho las cosas en otras consultas realizadas anteriormente en el Putumayo, donde las tomas de yagé aparecen como una instancia bien reconocida de deliberación colectiva frente a asuntos importantes. Como dije arriba, en casi todos los proyectos que benefician a las organizaciones y territorios indígenas, los taitas, como autoridades tradicionales, tienen un lugar destacado.

Así que casi cada vez que había una reunión, fuese ésta en el campo o en la ciudad, relacionada con la intervención petrolera, había también por la noche una toma de yagé, y todo financiado por la empresa. El financiar cada toma implicaba pagar el transporte, la confección de la bebida y a los taitas por el trabajo de guiar la sesión nocturna.

Y si los protagonistas de las reuniones diurnas de la consulta previa de los Siona eran los líderes de las organizaciones basadas en las comunidades afectadas (llamadas cabildos), más los líderes de otra organización con sede en Mocoa (la Asociación de cabildos) – los taitas acompañaban a los líderes, y eran los protagonistas de las reuniones nocturnas concertadas para tomar yagé, donde además de curar a los enfermos de la localidad, curaban a los líderes para que hablaran bien, y en los espacios de conversación que se abrían en la noche, los participantes volvían a revisar – y a conversar y a bromear sobre – lo que había sido hablado en las reuniones diurnas.

Hubo momentos de mucha tensión durante esta consulta previa, por ejemplo, cuando tendió a predominar una dinámica de competencia por los recursos que la empresa estaba destinando a la realización de la misma, competencia entre los diferentes grupos locales y redes de parentesco involucradas. Había un debate sobre si las tres comunidades debían actuar juntas, y hacer una sola consulta previa, asesorada por la Asociación radicada en la ciudad o si, por el contrario sería mejor, como quería la empresa (en razón sobre todo del menor tiempo y de los menores costos que esta opción parecía implicar para ella), que cada una de las comunidades actuase por separado. Dicha tensión llegó al punto en que líderes políticos de diferentes localidades rompieron entre sí, llegando incluso a formularse amenazas.

En dicho trance las tomas de yagé mostraron su capacidad de articulación colectiva. Cada grupo local tenía sus líderes y sus taitas, y si había tensión entre los líderes, esta también se manifestaba a la noche, entre los taitas de cada grupo.

Esas tomas de yagé contaban con la presencia de varios taitas y de sus seguidores, y el carácter competitivo de las redes del yagé se manifestaba bajo la forma de torneos verbales, tanto a través de los cantos rituales, como en los turnos de habla. Varios cantos simultáneos a veces se acoplaban armónicamente como coros, pero otras veces asumían la forma de alegatos cruzados, como en una discusión.

Y ahí también, en esas noches de yagé, los chistes, las risas, las ironías, los sarcasmos y las anécdotas encontraban su lugar al lado de los cantos. Fue en noches así, y no sin dificultades, que los Siona encontraron la forma de darle a las diferencias diurnas un lenguaje y un trasfondo moral, echando mano de una tradición que, a la postre, en este caso particular, significó que las diferentes localidades continuasen trabajando de modo coordinado, y acabaran rechazando la intervención de la petrolera.

4- Algunas conclusiones

Esas tomas de yagé permitieron escenificar las disputas de poder – dónde se hacía la toma, quién había cocinado el remedio, quién guiaba la noche, quién cantaba más y/o mejor – y, entre las series de cantos, abrieron espacios de deliberación colectiva, donde como ya dije, cabían también la conversación y la risa. Al final, y dado el efecto sobrecogedor de la sustancia y las virtualidades del ritual⁷, los cantos trascendieron ampliamente la dimensión de la demostración y la competencia, promoviendo una disposición anímica en que fue posible regular los conflictos que se suscitaron entre los diferentes grupos de interés.

Este caso, entonces, ejemplifica bien cómo se estructura una economía política, es decir, un mercado que no solo responde a determinaciones económicas como oferta y demanda, sino además a condiciones políticas, jurídicas e históricas particulares que, en el caso de las redes

⁷ Sus diferentes sentidos posibles, una continuidad disponible y actualizable de significados ganados a través de diferentes experiencias históricas.

del yagé, pasan por una puesta en valor de las capacidades de los taitas para acompañar la acción de los líderes de las organizaciones, representar grupos en disputa y, todavía, promover consensos. Se ilustra así el despliegue político de que son capaces las redes del yagé en la actualidad, dada su propia historicidad, arriba esbozada.

Aquí captamos a los taitas como agentes históricos, manejando en provecho propio y comunitario la herencia tradicional de sus mayores (caracterizada en la primera parte de este texto), tanto en lo que respecta al chamanismo como dispositivo de guerra, cuanto al aspecto ecuménico ceremonial: lo que hay, a mi parecer, son agentes políticos que saben emplear la caja de herramientas del yagé con maestría y flexibilidad.

Bibliografía

Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona. ACIPS. “**Diagnostico Plan Salvaguarda Zio Bain.**” Convenio Interadministrativo N° 24 de 2011. Ministerio del Interior. Puerto Asís - Putumayo República de Colombia. 2012

ACIPS. **Estrategia territorial. Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona.**

ACIPS. 2007. Disponible em: <http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pnadi840.pdf> Acceso em: 5 de jul. 2016.

BONILLA, Víctor D. **Siervos de Dios y Amos de Indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo.** Editorial Universidad del Cauca, Cali, 2006.

CAICEDO, F. A. **La alteridad radical que cura. Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia.** Tesis de Doctorado en Antropología Social y Etnología. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. París. 2013.

CAICEDO, F. A. Nuevos chamanismos Nueva Era. Bogotá, **Universitas humanística.** Universidad de Magdalena. Bogotá, n.68, p. 15-32, 2009.

CALELLA, F. P. 1940-1941. **Apuntes sobre los indios Sionas del Putumayo.** Antropos, Vol.35, 36 (4-6): 737-750. Disponible em : <<http://www.jstor.org/stable/40459837>> Acceso em: 5 de dez. 2012.

CHAVES, M. (comp.) **La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones regionales de estado.** Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia – ICANH, 2011. p. 115-134

CHAVES, Margarita.; ZAMBRANO, M. From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism. En **Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe 80**, abril, 2006.

CHAVES, Margarita. VIECO, J. J. **Al Encuentro de la Gente Gatuya. Un estudio sobre la organización social siona**. Monografía de Grado. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá, Marzo de 1983.

CIPOLLETTI, María Susana; PAYAGUAJE, Fernando. **La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la amazonía ecuatoriana**. Quito: Abya-Yala, 2008.

FRIEDE, Juan. Reseña etnográfica de los macaguajes de San Joaquín sobre el Putumayo. **Boletín de Arqueología**, Bogotá, vol. 1 n. 6, p. 553-567, noviembre-diciembre de 1945.

GÓMEZ, A. J. **Fragmentos para una historia de los Siona y de los Tukano Occidentales**. Bogotá: Revista Inversa, v. 1, n. 2, p. 80-107, 2006.

GOW, P. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In THOMAS, N.; HUMPHREY, C. **Shamanism, History and the State**. Michigan: The University of Michigan Press, 1994, p. 90-114.

KUAN M.B, **La Misión Capuchina en el Caquetá y Putumayo 1893-1929**. Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2013.

LANGDON, J. E. **La Negociación de lo Oculto: chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo Putumayo**. 1. ed. Popayán: Editorial Talleres de la Universidad del Cauca, 314 páginas. 2014.

LANGDON, J. E. Redes xamânicas, Curanderismo e Processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 17, n. 1, p. 62-82, jan./jun., 2012.

LANGDON, J.E. Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños Siona. In: Cipolletti, M.S. (Org.). **Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes**. Homenaje a Gerhard Baer. Quito: Ediciones ABYA YALA. pp. 26-51. 2004.

LANGDON, J.E. Representações do poder xamânico nas narrativas dos sonhos Siona. **Revista Ilha**, Florianópolis v. 1, pp. 35-56, 1999a.

LANGDON, J.E. Cultural basis for trading of visions and spiritual knowledge in the colombian and ecuadorian montaña. In: **Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology**. Proceedings of the Twelfth Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary, Canada. 1981, p 101-116.

LANGDON, J.E. "A Cultura Siona e a Experiência Alucinogêna" in Grafismo Indígena: **Estudos de Antropologia Estética**. 2a. Edição. Lux Vidal, org. São Paulo, Editor Nobel/EDUSP. pp. 67-87. 2000

MUSALEM, P. **Xamanismo, Memória e Identidade: Transformacoes e Continuidades nos Processos Políticos dos Siona no Putumayo, Colombia**. Universidade Federal de Santa Catarina. 2016, pp 298.

ORDUZ, N. La Consulta Previa en Colombia. DOCUMENTO DE TRABAJO ICSO – N° 3 / Santiago, Projeto **Elites: Discriminación y Reconocimiento**, financiado por la Fundación FORD. Julho 2014, p. 37.

RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia **Entre el estado y la guerrilla : identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros en el Putumayo / María Clemencia Ramírez**. Santafé de Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Colciencias, 2001

RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia y Carlos Pinzón. "Los Hijos del Behuco Solar y la Campana Celeste. El Yajé en la Cultura Popular Urbana", en AMERICA INDÍGENA, Vol. XLVI, No.1, Enero-Marzo de 1986.

ROBINSON, Scott. Robinson, S. Hacia una comprensión del chamanismo Cofán. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Ayala. 1996.

SANCHEZ, L. **La ciudad-refugio: migración forzada y reconfiguración territorial urbana en Colombia: el caso Mocoa**. Barranquilla: Editorial Universidad del Norte.2012.

TAUSSIG, M. **Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing**. Chicago: University of Chicago Press. 1986.

UMIYAC Unión de Medicos Indígenas Yageceros de Colombia. **Encuentro de Taitas en la Amazonia Colombiana**. Santafé de Bogotá, Colômbia: UMIYAC, 1999, p.143.

VICKERS, William. **Cultural adaptation to Amazonian habitats: the Siona-Secoya of eastern Ecuador**, Tese doutoral em Antropologia, University of Florida. 1976, p. 379.

