

El yajé en el chamanismo Kamëntsá y los nuevos chamanismos urbanos. Mitopoesis y decolonización¹

Alejandro Marín Valencia²
UdeA, (Medellín/Colombia).

Introducción

La comunidad Kamëntsá, habitantes del valle de Sibundoy, alto Putumayo colombiano, conserva esta reconocida narración mítica asociada al yajé (nombre con el que denominan la ayahuasca), específicamente al yajé del sol o *Inti-huasca*:

En el tiempo primigenio toda la tierra estaba a oscuras, y ya estaba poblada por todos los seres, incluyendo al hombre, pero éste carecía de inteligencia y erraba a tientas buscando los alimentos; realizando esta tarea, tropezaron con el bejuco del yagé, lo partieron justo por la mitad y les dieron a probar a las mujeres y tuvieron la menstruación; cuando los hombres lo probaron se quedaron extasiados, viendo cómo el pedazo que les sobró empezó a crecer y a trepar hacia el cielo; poco a poco, las sombras tomaron contorno y las siluetas empezaron a cobrar pequeños destellos, y en el fondo del cielo vieron que el yagé penetraba una flor inmensa de borrachero, que al ser fecundada se transformó en el sol: de allí bajaron los hombres del sol, cada uno tocando una melodía distinta con sus flautas y tambores, y cada melodía se transformó en un color distinto; cuando llegaron a la tierra se dispersaron y cada uno depositó la luz y el color en cada ser, y cuando el mundo estuvo iluminado, toda esa sinfonía de colores y música hizo brotar el entendimiento de los hombres, creándose la inteligencia y el lenguaje; desde entonces los curacas usan el yagé porque así se ve el mundo como es y la inteligencia se expande, haciéndose todo claro y armónico en el espíritu del curaca (Citado en Pinzón y Ramírez, 2003, p. 58)

Este relato tiene diferentes versiones pero todas versan esencialmente sobre lo mismo: la emergencia de la conciencia humana, del lenguaje y de la institucionalización del chamanismo como sistema simbólico, haciendo uso de un exquisito lenguaje mitopoético. En esta narración de carácter mítico se condensa gran parte de las temáticas que trataré a continuación en esta ponencia, cuyo objetivo es delinear algunos apuntes teóricos a partir del análisis comparativo del uso ritual del yajé en dos contextos diferentes, a saber, en el chamanismo Kamëntsá y en los nuevos chamanismos urbanos emergentes en la ciudad de Medellín y sus alrededores, con el fin de establecer una interpretación que permita comprender lo que he denominado procesos de *mitopoesis*, producidos por los estados modificados de conciencia y su influencia en las dinámicas tradicionales y contemporáneas de decolonización (y en cierto grado, de recolonización) del pensamiento occidental/moderno/colonial a partir de la apropiación de las formas pensamiento mitopoético/amerindio. Este texto se estructura a partir de datos recogidos en

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

² Antropólogo de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad de la misma universidad. Investigador independiente. alejoesotro@gmail.com

investigaciones independientes realizadas entre el 2008 y el 2017, a partir de diversas etapas de campo tanto en el valle de Sibundoy, alto Putumayo, como en el municipio de Medellín y sus alrededores, sin dejar de lado una extensa revisión bibliográfica, etnográfica y teórica sobre los temas en cuestión. El recorrido que se plantea es, pues, vasto y complejo, y se debe abordar paso por paso, concepto por concepto, para poder hilar con un sentido propio cada una de las siguientes reflexiones.

Yajé, estados de modificados de conciencia y *Mitopoiesis*

Hablar de estados modificados de conciencia conlleva inevitablemente a la pregunta ¿modificados en relación a qué? Pues bien, se considera que existe un estado de conciencia de alerta ordinario, que responde a la experiencia inmediata, un estado de vigilia, de atención orientada al mundo en relación con la realidad de la vida cotidiana y sus procesos ordinarios. Su característica primordial es que es un estado de conciencia estadísticamente más frecuente, sin embargo, no debe considerarse como el mejor, el único, el más saludable o el más óptimo en términos éticos (Weil, 2005).

Este estado de conciencia ordinario puede verse modificado por gran cantidad de procesos y agentes externos e internos, que se podrían clasificar en tres categorías: técnicas pasivas, entre las que se cuentan las meditación, el aislamiento sensorial, la privación del sueño, el ayuno prolongado, la manipulación voluntaria de la respiración (como en los ejercicios de *pranayama* realizados por las tradiciones yóguicas); las técnicas activas, como las danzas y movimientos corporales prolongados, la autoflagelación, o el sonido rítmico consecutivo de tambores e instrumentos de percusión, entre otros; y el consumo de enteógenos o psiquedélicos, que son sustancias de origen vegetal, fúngico o animal con la propiedad de modificar profundamente la conciencia de los individuos. (Rubia, 2003).

Entre estas sustancias se encuentra el yajé (ayahuasca), mixtura vegetal en forma de brebaje que es consumido, dentro de marcos rituales y chamánicos, en gran parte de la Amazonía occidental por comunidades de la selva tropical y del piedemonte andino-amazónico, y que actualmente goza de un prestigio incalculable en las grandes ciudades industrializadas del mundo moderno/occidental. Esta mixtura enteogénica está elaborada a partir de un mínimo de dos plantas, un bejuco del género *Banisteriopsis*, y hojas de un arbusto psicoactivo, principalmente de chacruna (*Psychotria viridis*) o de chagropanga (*Diplopterys cabrerana*). El bejuco contiene los alcaloides betacarbolinos harmina, harmalina y tetrahydroharmina, que son inhibidores de la enzima monoaminoxidasa (MAO), y las hojas de los arbustos mencionados contienen la molécula N,N-dimetiltriptamina (DMT), un potente compuesto psicoactivo de carácter enteogénico. Cuando la DMT es consumido por vía oral, las enzimas MAO se encargan de desintegrarla antes de que pueda cruzar la barrera sangre-cerebro en el sistema nervioso central, por ello es necesaria la acción de las beta-carbolinas inhibitoras de dicha enzima (Schultes y Hofmann, 2000). Esta singular preparación y combinación farmacológica produce profundos estados modificados de conciencia, que en la mayoría de las ocasiones suele ir acompañado de vívidas visiones, sensaciones de sinestesia y experiencias extáticas, así como algunos efectos fisiológicos como náuseas, mareos, vómito y diarrea. Por ello, para las comunidades tradicionales que consumen el yajé como parte central de sus prácticas chamánicas, es considerado como una medicina integral que limpia y purifica el cuerpo y el alma.

Los estados modificados de conciencia inducidos a partir del consumo del yagé, tienen una base neurobiológica que se halla en la activación de diversas áreas cerebrales y circuitos neuronales, principalmente del sistema límbico, la ínsula y el neocórtex, estructuras encargadas, entre otras funciones, de la memoria emocional, la toma de decisiones, la percepción sensorial, el procesamiento de información y el pensamiento lógico-analítico. Como indica Gallego (2007):

Los efectos del yagé estudiados mediante EEG, a nivel cognitivo y afectivo, se pueden agrupar en tres niveles... Primero, cambios en las áreas de asociación e hipersensibilidad; visuales como aumento del brillo, cenefas y caleidoscopios; auditivas como mayor sensibilidad y riqueza en armónicos... Segundo, cambios en las áreas de asociación heteromodal, entre los lóbulos parietal, temporal y occipital, que integran la información que llega de los canales sensoriales, originando sinestesia lo que explica la influencia de la música en las visiones... Tercero, afectación del sistema límbico, en el complejo del hipocampo (hipocampo, circunvolución parahipocámpica y amígdala), indispensable en la recuperación de memoria almacenada en todo el cerebro, y del córtex cingulado anterior. Este último y la amígdala, unen zonas dispersas del cerebro e intervienen en las emociones. (p. 15).

Existen estados modificados de conciencia llevan al individuo a experimentar el mundo y su propio ser de maneras muy diversas, que van desde el sueño y el trance hipnótico, pasando por estados hipnagógicos, hasta el éxtasis místico y los estados holotrópicos (“orientados a la totalidad”, “que se mueven en dirección a la totalidad”, del griego *Holos*=todo y *trepein*= moverse hacia), concepto acuñado por el psiquiatra Stanislav Grof (2015), pionero en la incursión psicoterapéutica con psikedélicos y fundador de la psicología transpersonal. Para el presente texto quiero centrarme principalmente en este último subgrupo determinado de la gran variedad de estados modificados de conciencia, ya que algunas comunidades le han otorgado un peso central a la hora de construir sus sistemas simbólicos.

El yagé produce experiencias de modificación de la conciencia de carácter holotrópico que suelen posibilitar una “ruptura lógica” para trasladar al sujeto a un punto en común en el cual se unen todos los elementos de la vida, un punto de origen universal desde el cual se puede re-pensar la relación del ser humano con la realidad inmediata y todo cuanto lo rodea. Fericgla (1997) ha definido esta experiencia como un estado de conciencia dialógico (o estilo cognitivo dialógico), visto como un nivel de procesamiento mental en el cual el sujeto es capaz de pensar la totalidad constituyente del mundo, y por lo tanto de sí mismo y su sociedad. Estos conceptos podrían tener una aparente contradicción semántica, pues por un lado, la experiencia holotrópica refiere a una expansión de la conciencia hacia la totalidad de la realidad fenoménica, en la cual hay una disolución de la dualidad fundamental sujeto/objeto, y por otro la experiencia dialógica refiere a un proceso de introspección profunda en el cual el sujeto es objeto de sí mismo, dialogando con sus contenidos mentales inconscientes en un proceso reflexivo de (auto)conocimiento. Aun así, ambas experiencias convergen íntegramente para formar un estado continuo de conciencia holotrópico/dialógico (ECHD).

La característica fundamental de los ECHD se encuentra en la disolución del dualismo sujeto/objeto (yo/mundo), y a partir de esta experiencia, se derivan otras más como la sensación de unidad con todo lo existente, la pérdida del sentido del tiempo y el espacio, la aceptación de la paradoja, experiencias numinosas (sensaciones de estar en contacto con lo sagrado), e intuiciones de verdades profundas al margen del pensamiento lógico-discursivo que se caracterizan por la inefabilidad. A estas experiencias, se le suman los procesos de reflexividad que permiten evaluar contenidos mentales subjetivos, el reavivamiento de memorias y experiencias traumáticas o significativas, y por último, sensaciones de bienestar, alegría, paz y tranquilidad, que pueden encausar a posteriores cambios positivos en la actitud y la conducta del sujeto. Dichos estados de conciencia tienen una base cerebral, ya que:

Estructuras del sistema límbico, como la amígdala y el hipocampo, en las profundidades de este lóbulo (temporal), estarían asociadas con el sentido del yo en relación con el tiempo y el espacio, la concepción de sus límites dependiendo de la memoria y los componentes afectivos primarios, especialmente aversivos. La estimulación extensa de la amígdala provoca miedo y ansiedad, pero una estimulación más sutil es capaz de provocar experiencias punta y estados de intensa significación. (Rubia, 2003, p.173)

Es importante recalcar el papel central de las bases neurobiológicas de estas experiencias, pues como se mencionó, el consumo de yajé tiene importantes efectos en dichas estructuras cerebrales, que repercuten en el estado de conciencia de los sujetos y en últimas en sus formas de construcción simbólica de la realidad, y a partir de estos ECHD se pueden reorganizar los patrones de pensamiento, ya que posibilitan el acceso de la conciencia a la totalidad de la realidad fenoménica compuesta por los significados más profundos de la psique y los símbolos culturales compartidos, y además propicia una suerte de dialogismo mental que permite, por un lado, reordenar el contenido simbólico, y por otro, constituirse en una verdadera fuerza creadora de nuevos significados, permitiendo un proceso de *mitopoiesis*³ individual y colectivo. Esto sería uno de los principales rasgos del consumo ritual del yajé entre los kamëntsa y los nuevos movimientos chamánicos urbanos.

Durante estados modificados de conciencia de carácter holotrópico y dialógico, como los producidos por el consumo de yajé, se genera un dinamismo del imaginario simbólico que permite al sujeto experimentar la realidad externa e interna en como un proceso continuo, en el cual se participa activamente de manera significativa. En dichos estados, la experiencia simbólica orienta la conciencia, y la mitopoiesis entra en acción como un modo de procesamiento de información sensorial y cognitiva que posibilita la creación y recreación de contenidos mentales y símbolos personales y colectivos, con una fuerte carga

³ Entiendo la mitopoiesis como aquel proceso dinámico de construcción de sentido y significado a partir del lenguaje (gestual, corporal, gustativo, olfativo, sonoro, iconográfico, oral y escrito), como instrumento fundamental para la producción de la realidad, cuyo núcleo gira en torno la percepción sensorial y la experiencia simbólica. La mitopoiesis, es pues, un dinamismo creador de significado a partir de lo sensible, que tiene unas claras bases biológicas sensorio-cognitivas, pero además necesita de un contexto social compartido que permita potenciar el proceso de creación de significado, y en últimas la producción de imaginarios simbólicos.

afectiva. “Dicho estado: permite a la consciencia globalizar contenidos referentes desiguales, aparentemente contradictorios incluso; es un estado mental de tendencia holística, opuesto a la consciencia analítica ordinaria, con un componente importante de carga emotiva que surge del inconsciente y está en la base de las creencias y patrones de comportamiento y de la creación estética” (Fericgla, 1994, p. 60).

Así pues, para resumir, el consumo de enteógenos como el yajé en contextos chamánicos y rituales tradicionales, produce estados modificados de conciencia de tipo holotrópico y dialógico que permiten que el chamán, y los sujetos de su colectividad, se re-encuentren con los contenidos de su psique (con sus imágenes y símbolos personales y culturales, así como con arquetipos universales), a partir de los cuales se estructura su realidad social y la de su comunidad, para así poder re-vivir y re-crear, por medio de un proceso de mitopoiesis, su pensamiento, cosmología, identidad cultural y todo aquello que compone su sistema simbólico, a través de representaciones rituales y de lenguajes mitopoiéticos propios.

De manera similar, en los nuevos movimientos chamánicos urbanos, aunque la re-contextualización de estas prácticas difieren de su contexto tradicional en la medida en que el ritual se desempeña en planos más individuales que sociales, el consumo de yajé, al activar las mismas estructuras cerebrales y tener las mismas bases neuroquímicas, producen estados de conciencia de carácter holotrópico y dialógico, y las experiencias vividas son tan intensas, que posibilitan el acceso del sujeto a los contenidos más profundos de su psiquismo, a su inconsciente personal y colectivo, y los procesos dinámicos de mitopoiesis toman lugar, permitiendo la re-construcción y re-significación de su sistema simbólico (occidental/moderno/colonial), por medio de la apropiación y re-creación de lenguajes mitopoiéticos que antes eran ignorados, generando procesos de transformación personal, social y cultural que se encuentran a medio camino entre la decolonización del pensamiento y la conciencia, y la re-colonización de imaginarios, saberes y epistemes otras.

Yajé y chamanismo Kamëntsa

Antes de continuar quisiera realizar una definición esquemática de lo que considero son los chamanismos⁴: a) complejos socioculturales ordenados y coherentes, estructurados a manera de sistema simbólico⁵, b) que permiten construir relaciones entre el ser humano (microcosmos) y el mundo (macrocosmos) de manera integral y complementaria, c) que establecen formas particulares de concebir el mundo como compuesto por múltiples realidades (mundos-otros de carácter sagrado-numinoso), d) a los cuales se accede por medio de un sistema de prácticas y técnicas que posibilitan la obtención de estados modificados de conciencia (holotrópico/dialógicos), e) cuyo especialista, el chamán, manipula voluntariamente, haciendo uso de lenguajes mitopoiéticos, para revivir y

⁴ Soy consciente de lo discutible que puede ser hablar de chamanismo en la actualidad, pues es un concepto moderno/colonial/eurocéntrico que se agota a la hora de indagar a profundidad sobre los diversos sistemas etnomédicos y simbólicos que trata de abarcar, sin embargo, considero que, a falta de otra categoría adecuada, éste concepto puede arrojar luces aún sobre dichos fenómenos culturales, en sus rasgos más generales y distintivos. Así pues, chamanismos, en plural, busca darle peso a la diversidad de manifestaciones culturales de este fenómeno, al tiempo que las recoge en una misma categoría por compartir características generales (Fericgla, 2000).

⁵ Haciendo alusión a la noción propuesta por Geertz. (1997).

decodificar el contenido simbólico de su imaginería mental, en pro de la comunidad a la que sirve. Así pues, los chamanismos, y por consiguiente los chamanes, tienen como objetivo regular las relaciones entre los humanos, la naturaleza y la realidad sagrada-numinosa (mundos-otros), trabajando por mantener y restablecer el equilibrio *biopsicosocial* de la comunidad, por medio del manejo de diversos estados de conciencia y procesos de mitopoiesis. Esta definición es una reelaboración propia a partir de los estudios de varios autores sobre el tema (Eliade, 1982; Harner, 1976; Lévi-Strauss, 1994; Reichel-Dolmatoff, 1978, 1988; Perrin, 1995; Fericgla, 1997, 2000; Adame, 2005).

Ahora sí es tiempo de situarnos entre las majestuosas montañas del nudo andino en el suroccidente colombiano, y la enorme selva húmeda tropical que llega hasta el horizonte, allí donde se halla “*Waman lware*” (Lugar sagrado): El valle de Sibundoy, alto Putumayo (Colombia), habitado desde épocas inmemorables por la comunidad *Kamëntsá Biyá Kamëntsá Yëntsá*, que traduce al español “hombres de aquí con pensamiento y lengua propia”, o simplemente Kamëntsá, (*ka-*: “mismo”; *-m-*: “cercano” y *-ëntsá*: “persona”), que traduce “cercano a sí mismo” (Mavisoy, 2007). Esta comunidad se ha caracterizado por tener un estrecho vínculo con la naturaleza y una forma de vida sedentaria y pacífica dedicada a las labores de la agricultura.

El pueblo Kamëntsá ha compartido el valle de Sibundoy con los Ingas, una comunidad quechua hablante que transformó las dinámicas culturales de esta región, debido a su particular sistema migratorio, caracterizado por el desplazamiento constante entre zonas montañosas y selváticas, fenómeno que ha jugado un papel primordial a la hora de establecer relaciones interétnicas caracterizadas por el intercambio de bienes productivos y ceremoniales a través de los cuales circulaba además el complejo del yajé (Pinzón, Suárez y Garay, 2004).

Los procesos de conquista y colonización del valle de Sibundoy comienzan en el siglo XVI tras la llegada de los tenientes Juan de Ampudia y Pedro d Añasco en 1535, y de Hernán Pérez de Quesada en 1542. Las incursiones militares tenían como fin pacificar y explotar nuevos territorios. Además de la explotación de recursos y del sometimiento bélico de los indígenas, el valle tuvo gran afluencia de misiones evangelizadoras con el objetivo de transformar los paradigmas de realidad nativos por el del cristianismo español, hecho que incentivó la apropiación de creencias y expresiones católicas que se impusieron sobre las propias, generando un proceso de hibridación entre sistemas religiosos (Bonilla, 1969).

A pesar de esto, la comunidad Kamëntsá ha manteniendo importantes relaciones interétnicas con grupos tanto del oriente en el piedemonte como en el occidente hacia la región andina. Estas relaciones generaron una convergencia entre sistemas etnomédicos y chamánicos evidenciados en el amplio manejo de especies botánicas, tanto de los Andes como de la selva. Estas relaciones incentivaron la construcción de una amplia red chamánica de intercambio simbólico que se evidencia en el descubrimiento de un circuito comercial de caminos prehispánicos que abarca una amplia zona del suroccidente colombiano. Estos circuitos permiten establecer las relaciones que han existido (y siguen existiendo) entre los Andes, el piedemonte y la selva amazónica, relaciones que evidencian una frontera fluida en la cual los habitantes del valle de Sibundoy han sido los mediadores principales (Ramírez, 1996).

Entre los principales contactos que ha mantenido el pueblo Kamëntsá, es necesario resaltar aquellas comunidades de la selva, pertenecientes a la familia lingüística Tukano occidental, que comparten la tradición etnomédica y simbólica, como los Siona, Kofán y Coreguaje del bajo Putumayo, a través de los cuales han aprendido el manejo ecológico de las “gentes” por medio del complejo chamánico del yajé, por lo que comparten visiones similares sobre la naturaleza, que obedecen a elementos simbólicos propiamente amazónicos (Pinzón *et al.*, 2004).

Para los Kamëntsá, la naturaleza está poblada de seres u ontologías diferentes a la humana, que en ocasiones se manifiestan de manera antropomorfa (la mujer salvaje, espíritus malignos o espíritus de los muertos), así como algunos fenómenos meteorológicos y naturales como las estrellas y el arcoíris tienen también un carácter humano y no humano a la vez, estableciendo estrechos vínculos sociales y parentales, lo que evidencia un sistema simbólico en el cual no existe una relación de oposición entre naturaleza y cultura. Como afirma Mavisoy (2009):

La naturaleza kamëntšá en su carácter epistémico y ontológico conlleva a interpretar que en sí mismo es un cosmos diverso, de ahí que la diversidad comprendida desde adentro todos hacen parte del mundo natural, entendido como la no discriminación e indiferencia a nivel individual y colectivo de quienes pertenecen a esta naturaleza... El río, los minerales, las nubes, el viento, las grandes rocas y otros seres que para la visión externa son inertes resultan que están dotadas de corazón (p. 4).

El antropólogo sueco Kaj Århem (1991), en sus investigaciones etnográficas entre los Makuna (uno de los 15 grupos de la familia lingüística Tukano oriental), ha propuesto que el conocimiento ecológico de los grupos amazónicos forma parte del complejo modo de vida social, económico, político, ético, emocional, estético y ontológico, asumiéndolos como *ecocosmologías*: modelos cosmológicos-ontológicos (amerindios) que establecen una estrecha relación de continuidad y contigüidad entre el orden social y el natural. Si tenemos en cuenta la importancia del intercambio de saberes establecido por las relaciones interétnicas del complejo Andes-selva, en el cual circulan conocimientos ceremoniales, médicos, ecológicos, botánicos y simbólicos, principalmente relacionados con el manejo del mundo natural, de los espíritus, las “gentes” y “dueños” de los bosques, montañas, aguas, plantas y animales, saberes que están mediados por el uso del yajé, me atrevo a pensar que en la actualidad, dentro de la comunidad Kamëntsá, se presentan huellas de una ecocosmología chamánica amerindia propia de las comunidades selváticas, que ha pervivido a lo largo de su devenir histórico-social. Y digo huellas pues, a raíz de los constantes procesos de evangelización, la población ha adoptado una fuerte creencia católica que se ha impuesto sobre las creencias antiguas, pero que a su vez les ha permitido construir todo un complejo sincretismo que hace parte fundamental de su cultura (Marín, 2011).

El chamanismo Kamëntsá se fundamenta en el conocimiento etnobotánico obtenido de diferentes plantas, en particular de las llamadas plantas sagradas, y principalmente del yajé y el borrachero (*Brugmansia sp.*), árbol originario de la zona andina utilizado por diversos pueblos como un potente enteógeno gracias a sus fuertes propiedades psicoactivas. Entre

los Kamëntsá “El poder se instrumentaliza por medio del yagé (selvático) y la datura (andino), que metafóricamente expresan lo que ellos son: mediadores entre tierras bajas y altas” (Pinzón y Ramírez, 2003, p. 61).

La imposición de la religión católica, por parte de los grupos misioneros que han estado desde la colonia hasta el día de hoy haciendo presencia en su territorio, propició la conversión y la transformación de los paradigmas espirituales, religiosos y, por ende, de su organización social, generando un proceso de sincretismo entre las concepciones católicas y las concepciones ecocosmológicas chamánicas. Aun así, el complejo del yagé, elemento fundamental de su sistema chamánico, sigue presente y continúa siendo uno de los principales elementos estructuradores de su identidad colectiva como comunidad indígena, poseedora de un legado ancestral, siendo los *taitas*, *sinchis* o *tatxëmbuá* (médicos tradicionales-chamanes Kamëntsá) personajes centrales sobre los cuales giran algunos componentes esenciales de su vida social, política y religiosa.

Para los Kamëntsá existe una importante dimensión estética y ontológica dentro de todo el proceso de aprendizaje y conocimiento chamánico, principalmente en lo correspondiente a las denominadas *pintas*, término con el que se refieren a las visiones producidas por el yagé en la conciencia. Esto evidencia un complejo proceso de educación de los sentidos y la conciencia, como fundamento de toda una construcción sensible de la realidad a partir experiencias simbólicas y procesos de mitopoiesis.

Por lo general estas visiones o *pintas*, que aparecen durante los estados de conciencia holotrópico/dialógicos tras la ingestión ceremonial del yagé, son interpretadas como manifestaciones de una realidad paralela, autónoma e independiente de carácter sagrado-numinoso, que no es más que el mundo-otro, el de las “gentes”, los “dueños” de los animales y las plantas, de los espíritus y los antepasados. El yagé permite experimentar simbólicamente las relaciones ecocosmológicas heredadas de los procesos de intercambio de saberes, en donde el ser humano, la sociedad, la naturaleza y el mundo-otro se construyen como un complejo continuo de existencia, lo que hace del chamanismo Kamëntsá una verdadera ontología relacional, “aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que establecen vínculos de continuidad entre éstos” (Escobar, 2014, p. 58).

Es así como cada fenómeno de la naturaleza (y del mundo-otro) tiene su *pinta* particular, concebida como un flujo de energía interno que compone la esencia de las entidades que pueblan el universo (animales, plantas, espíritus, bosques, ríos, personas). Todo lo que es-en-el-mundo tiene una *pinta*, y ésta se manifiesta en las visiones inducidas por el yagé en forma de *color* y *sonido*, generando así una cosmovisión basada en una ontología estética, y expresada por medio de lenguajes mitopoiéticos a través de los cantos, soplos, riegos, perfumes y performatividades rituales. Es a través de las *pintas* que se accede al conocimiento del mundo, y el yagé es el agente por medio del cual se puede tener contacto con la esencia de las cosas tal y como son, por lo tanto las *pintas* cumplen un papel primordial para el aprendizaje, la comunicación con el mundo-otro y la trasmisión del conocimiento, el saber y el poder del *sinchi*.

Finalmente, el *tatxëmbuá* debe “*pintar su cuerpo*”, sembrar el conocimiento en su propio ser. El poder de un chamán se reconoce por la intensidad de las pintas en su cuerpo. El conocimiento chamánico se obtiene en la medida en que se *pinta la sangre*. Existen dos elementos fundamentales para entender las concepciones sobre el conocimiento chamánico y su relación con los lenguajes mitopoiéticos. El primero es el *curiyacto* o *Yajtu*, sabiduría y conocimiento determinado por la intensidad del brillo y la cantidad de colores que brota de la frente de un chamán; y el segundo es una capacidad carismática, en ocasiones llamada *yahuar*, y es aquello que le otorga al chamán el poder de transmutación, determinado también por la intensidad del brillo y la cantidad de colores que brotan del pecho o corazón del *sinchi* (Pinzón, *et al.*, 2004). Estas concepciones del cuerpo se expresan físicamente en la producción de artefactos con gran valor simbólico y ritual. El *curiyacto* se vería representado en las coronas de plumas, instrumentalizando así el conocimiento-saber del *tatxëmbuá*; y el *yahuar* estaría representado en la cantidad de collares y cuentas de collar, que expresan el carisma-poder del chamán (Marín, 2011). Dentro del chamanismo Kamëntsá, el mundo de las pintas, expresadas en las visiones-color-sonido, los cantos y soplos, los riegos y perfumes, el *curiyacto* (saber) y el *yahuar* (poder), manifiesta la síntesis inseparable entre el yajé y su potencial dinamizador de lenguajes mitopoiéticos.

El yajé en los nuevos chamanismos urbanos (neochamanismos)

La expansión inminente de los procesos de globalización económica, social y política han generado la aparición de grupos sociales de diversa índole, pluri-subjetividades, expresiones creadas a la par de la propagación del sistema capitalista y la economía mercantil, que se erigen como mecanismos reconfigurados que nacen en el seno de la modernidad/colonialidad, y que a su vez pretenden apartarse de ésta para postularse como formas alternativas de conocimiento, como modos de “pensamiento-otro”, motivados por las dinámicas de relacionamiento intercultural.

Este encuentro de diversidades ontológicas y epistémicas ha dado pie para la aparición de nuevos movimientos sociales, culturales y espirituales en los cuales se hacen evidentes procesos de hibridación y sincretismos entre el pensamiento mitopoiético/amerindio/ancestral y el pensamiento racional/moderno/colonial de occidente. De este fenómeno global, se derivan los *nuevos chamanismos urbanos* o *neochamanismos*, que de manera general podrían definirse como “Manifestaciones de revitalización de tradiciones y prácticas chamánicas de origen indígena por parte de personas urbanas no indígenas, reconfiguradas bajo un ideal espiritual occidental.” (Caicedo, 2007, p. 115).

De manera esquemática, los nuevos chamanismos urbanos están caracterizados por: a) ser sistemas emergentes dentro de la modernidad/colonial, b) que buscan la apropiación de saberes y prácticas chamánicas locales; c) para su re-contextualización, re-valoración y re-significación bajo ópticas occidentales de espiritualidad y bienestar, d) que buscan dar respuesta a la crisis ontológica propiciada por las dinámicas del sistema capitalista moderno/colonial, e) promoviendo un constante diálogo intercultural, f) con el fin de construir nuevas subjetividades sociales. Muchos estudios permiten un análisis en detalle

del fenómeno en cuestión (Pinzón y Garay, 1997; Uribe, 2002; Ronderos, 2002, 2003; Caicedo, 2007, 2009; Pinzón, *et al.*, 2004).

En Colombia, durante las últimas tres décadas aproximadamente, se ha producido una aceleración de los procesos de migración voluntaria de personas indígenas de diferentes lugares y tradiciones culturales hacia ciudades y centros urbanos con el objetivo de compartir, intercambiar y revalorar los saberes locales. Muchas de las principales ciudades de Colombia han atestiguado el arribo indígena y posterior crecimiento de prácticas chamánicas dentro de sus propios contextos urbanos (Ronderos, 2003).

Hace poco más de veinte años, en zonas rurales cerca de Medellín, y dentro de la misma metrópoli, comenzaron a establecerse grupos de personas entre artistas, estudiantes, académicos y profesionales que, buscando dar respuesta a las coyunturas sociales e individuales propias del sistema-mundo moderno/colonial, han tomado algunos conocimientos y prácticas provenientes de comunidades indígenas como modelo ideal de vida, a partir del cual se han construido diferentes movimientos sociales y espirituales.

Entre las prácticas más comunes que han sido acogidas y han dado origen a los nuevos chamanismos urbanos en Medellín, se encuentra el consumo ceremonial de plantas enteógenas como el tabaco, la coca, el cacto San Pedro (*Echinopsis sp*), los “hongos maravillosos” del género *Psilocybe*, el cactus Peyote (*Lophophora williamsii*), y en menor medida, las semillas pulverizadas de yopo (*Anadenanthera peregrina*). Pero entre todas las plantas, el uso ritual del yajé ha sido y continúa siendo el principal enteógeno consumido en estos movimientos neochamánicos.

Chamanes de diferentes comunidades han llegado a Medellín y zonas circundantes durante esta época para compartir sus conocimientos en medio de sesiones ceremoniales de yajé, llamadas coloquialmente “tomas”. Taitas, sinchis y *tatxëmbuás* de las comunidades Inga y Kamëntsa son los más reconocidos, sumándose a ellos curacas de comunidades Tukano occidental como los Siona-Secoya, Coreguaje y Kofán, así mismo médicos tradicionales Awá del bajo Putumayo y Sikuaní de los llanos orientales, jaibanás del pueblo Emberá chamí, sabedores de la comunidad Huitoto de la Amazonía, mamos provenientes de la Sierra Nevada de Santa Marta, entre otros. Algunos de ellos se han establecido permanentemente, y otros son visitantes ocasionales, pero todos son cada vez más reconocidos en la ciudad, tanto en círculos neochamánicos como por fuera de éstos.

Así mismo, se tienen visitas ocasionales, y a veces recurrentes de chamanes extranjeros provenientes de México, Estados Unidos, Venezuela, Guatemala y Ecuador, evidenciándose así un amplio proceso de intercambio cultural que es constantemente promovido por los nuevos chamanismos urbanos.

Los sitios en los cuales suelen realizarse las ceremonias de yajé se distribuyen por diferentes zonas de Medellín, municipios del valle de Aburrá y del oriente antioqueño, principalmente en veredas y zonas rurales. Estos lugares comenzaron a instalarse hace aproximadamente dos décadas, y son tan diversos como los sujetos que los frecuentan. En su mayoría son pequeñas casas o cabañas habitadas por personas de la ciudad y, en algunos casos, por los indígenas que suelen dirigir los rituales. Estas viviendas contienen ciertos

“espacios sagrados” en los cuales se realizan las tomas de yajé y otras actividades de corte espiritual, terapéutico y social, e incluso en algunos sitios se cuenta con la presencia de “malocas”⁶ en las cuales se llevan a cabo dichas ceremonias y actividades. Los lugares más reconocidos son Ambi Wasi, Inkal Awá, Makha Wakan, Uncimake y Teokalli, situados en diferentes veredas del corregimiento de Santa Elena, ubicado en la vertiente oriental montañosa de Medellín. Otros espacios importantes son la Maloka Fareka (Guarne), Maloka Ufe Tcaccu – Estrella de agua (La Estrella), y Casa Madre Zaku Kwariwan (Marinilla).

Podemos establecer una tipología de los nuevos chamanismos urbanos que han surgido en la ciudad de Medellín y sus alrededores de la siguiente manera: a) El “Camino rojo” y el Fuego Sagrado de Itzachilatlan, movimientos de revitalización de prácticas chamánicas provenientes de México y América del norte, que a su vez son disidencias de la *Native American Church*, caracterizados por desarrollar las ceremonias de cuatro tabacos, Inipis (cabañas de sudor), búsquedas de visión y danzas del sol, prácticas tradicionales de comunidades Lakota recontextualizadas por los denominados hombres-medicina y su círculo de adeptos; b) Centros de trabajo espiritual del “Santo Daime”, iglesia sincrética ayahuasquera proveniente de Brasil, con claras estructuras religiosas manifiestas en los roles clericales asumidos por sus líderes espirituales llamados padrinos y madrinan, donde el yajé o Daime, es concebido como un sacramento para la comunicación directa con lo divino; c) Centros terapéuticos, principalmente de carácter transpersonal, que a partir de la hibridación entre conocimientos académicos y sabidurías ancestrales, realizan procesos de atención y orientación psíquica y emocional, haciendo uso de técnicas y prácticas chamánicas como ceremonias de yajé, círculos de canto e Inipis; d) La escena yajecera propiamente dicha, cuyo eje central es el aprendizaje de saberes y prácticas de los chamanismos locales del alto y bajo Putumayo, orientado por los *taitas*, *sinchis* o *tatxëmbuás*, donde el yajé es la planta maestra por excelencia, y donde se busca la aprehensión de la ecocosmología chamánica por parte de no indígenas habitantes de las ciudades industrializadas, a través del proceso de “pintar la sangre y el cuerpo”, tal y como sucede en el chamanismo tradicional Kamëntsá y de otros pueblos del piedemonte amazónico; e) “Sincretismos interétnicos”, un fenómeno interesante derivado de la escena yajecera, en el cual el intercambio de saberes entre comunidades y personas indígenas produce nuevas formas de adaptación de tradiciones chamánicas, posibilitando, por ejemplo, que mamos de la comunidad Aruhaca integren prácticas como el consumo de yajé, a tal punto que se convierten en nuevos portadores y facilitadores del saber chamánico en torno a este enteógeno.

Este breve esbozo general de las tipologías neochamánicas encontradas en Medellín, y que seguramente se repiten en gran parte de las demás ciudades colombianas, evidencia cómo estos movimientos se convierten en verdaderos dispositivos de movilización de pensamientos fronterizos de tipo mitopoiético/amerindio, radicalmente diferentes al pensamiento occidental moderno/colonial, que han permitido la reconstrucción de subjetividades diversas en medio de las crisis de sentido por las que atraviesan las ciudades en la actualidad. Aun así, hay que tener en cuenta que no todas las modalidades de

⁶ Término genérico con el que se define una gran casa comunal tradicional de algunos pueblos de la Amazonía Colombiana, que además tiene un papel central en la vida social y ritual de estas comunidades.

neochamanismos implican necesariamente un proceso de decolonización del pensamiento, por el contrario, en algunos casos permiten reforzar incluso sistemas de pensamiento y prácticas religiosas propias de la modernidad/colonial de occidente, principalmente de las creencias cristianas que son transformadas sincréticamente por medio del yajé, pero que continúan inscritas en las tramas del pensamiento colonial.

Una particularidad fundamental de estos nuevos chamanismos urbanos radica en la importancia que tiene el yajé para la dinamización y entrelazamiento de las diversas tradiciones que entran en juego en estos procesos de revitalización y recontextualización de saberes, pues es el enteógeno mayormente consumido de manera ritual, y es transversal a todas las tipologías mencionadas, siendo así un motor que pone en marcha y mantiene permanentemente el diálogo intercultural. Por ello es importante precisar algunos aspectos más sobre el papel del yajé como eje articulador de los neochamanismos.

Como se planteó anteriormente, dentro de los contextos chamánicos locales, como en el caso del sistema chamánico Kamëntsá, el consumo de ceremonial de yajé y los consecuentes estados de conciencia holotrópico/dialógico que éste induce, permiten que el chamán se reencuentre con los arquetipos contenidos en su imaginario simbólico, para así poder revivir y recrear su cosmología en las representaciones rituales por medio de lenguajes mitopoiéticos. Por su parte, dentro de los nuevos chamanismos urbanos de tipo yajecero, la recontextualización de estas prácticas difieren de su contexto propio en la medida en que el ritual se desempeña en un plano más personal que social, lo que ha permitido procesos de resignificación de las identidades personales y la construcción de nuevas subjetividades sociales (Quiceno, García y Salazar, 2001; Marulanda y Rico, 2003).

Quisiera recordar en este punto que el yajé es una compleja mixtura elaborada a partir de dos o más plantas, cuyos alcaloides activos son fundamentalmente la DMT y las beta-carbolinas que inhiben la monoaminooxidasa impidiendo que la DMT sea degradada en el intestino para que pueda llegar al cerebro y tener sus efectos psicoactivos. Estos efectos tienen una base neuroquímica concreta al activar ciertas regiones del cerebro encargadas de funciones perceptivas, cognitivas y afectivas, que enriquecen la experiencia gracias a la hipersensibilidad y la integración de los sentidos, también llamada sinestesia⁷, el acceso a memorias remotas almacenadas en todo el cerebro y la fuerte carga emotiva al estimular el sistema límbico y la amígdala en particular (Gallego, 2007).

Estudios neurocientíficos recientes han mostrado también que el efecto del yajé en el cerebro está involucrado con procesos de aprendizaje, procesamiento de información y neuroplasticidad, es decir, en la modificación y recreación de nuevas conexiones sinápticas entre neuronas, que favorecen la adaptación del sujeto a nuevas experiencias y condiciones, así como la reelaboración de experiencias traumáticas (Dakic y Rehen, 2017). Este hecho es crucial dentro de los nuevos chamanismos urbanos, ya que el yajé posibilita para estos grupos un proceso de sanación que es concebido de manera general como una toma de conciencia que permite reestablecer el equilibrio entre el cuerpo, la mente y el espíritu. “Las propiedades terapéuticas de la ayahuasca se deben a su acción sobre el cerebro: activa

⁷ Aspecto fundamental para las denominadas pintas, que son concebidas como entramados luz, color y sonido que componen el mundo en su manifestación más esencial.

las áreas cerebrales relacionadas con la memoria episódica y con la toma de conciencia de emociones y sensaciones internas” (Bouso, *et al.*, 2013).

Así pues, a similares efectos neurobiológicos, similares experiencias en la mente. Para los sujetos que participan activamente en los nuevos chamanismos urbanos, el yajé produce estados de trascendencia y experiencias extáticas relacionadas con los estados holotrópicos/dialógicos de conciencia antes descritos, en los cuales la diferencia fundamental yo/mundo (sujeto/objeto), que particularmente en el mundo occidental es el eje sobre el que se estructura la racionalidad moderna/colonial, queda diluida a tal punto, que el sujeto experimenta un fuerte proceso de desestructuración y reestructuración sensorio-cognitiva, un proceso de apertura de su psiquismo, dirigido, por un lado, hacia profundos aspectos del inconsciente personal antes ignorados, y por otro, hacia esferas que van más allá del ego que le permiten acceder a inimaginados ámbitos del inconsciente colectivo.

Durante estos profundos ECHD los procesos de mitopoiesis se activan de manera especial, las imágenes y símbolos culturales propios de las subjetividades urbanas modernas se entremezclan con las representaciones rituales e imágenes simbólicas de los chamanismos tradicionales, expresadas en lenguajes mitopoiéticos, en una suerte de dinamismo creador y vivificador de imágenes arquetípicas universales, basado en la experiencia simbólica de participación activa en sus significados. Ya Marulanda (2003) ha investigado profusamente las manifestaciones de las imágenes arquetípicas que proporciona la experiencia con el yajé en contextos chamánicos tradicionales y en nuevos chamanismos urbanos, concluyendo que “las imágenes representadas bajo el efecto de enteógenos suelen ser de colores brillantes, de animales como serpientes y otros reptiles, de jaguares y otros felinos, de pájaros, demonios, ciudades lejanas y personas que se encuentran en otros lugares, de la propia muerte, de antepasados o ancestros y muy especialmente de figuras geométricas en movimientos caleidoscópicos” (p. 48).

Esta profusión de imágenes arquetípicas que emergen del inconsciente colectivo durante las sesiones rituales con yajé, son reelaboradas y resignificadas por los sujetos mediante procesos de mitopoiesis propios de los estados de conciencia holotrópico/dialógicos, y comienzan a consolidarse como modelos de realidad en el marco de nuevas representaciones sobre sí mismos, los otros y el mundo. Otras formas de relacionarse en sociedad, con la naturaleza y con los propios conflictos personales se van configurando como alternativas de aprendizaje, conocimiento, sanación y construcción de sentido.

El yajé y las cosmovisiones de chamanismos tradicionales, principalmente del piedemonte andino-amazónico, entran en negociación con concepciones modernas del sistema-mundo, y comienzan a transformar las identidades, a tal punto que las pintas (visiones) comienzan a integrarse en la corporalidad y la cotidianidad de algunos sujetos que deciden, no solo participar de los escenarios neochamánicos, sino asumirse como aprendices directos que posibilitan que estos movimientos emergentes en las ciudades, se consoliden como espacios de disidencia, negociación, intercambio, diálogo, reconstrucción y transformación social, posicionándose como alternativas de vida que de cierta manera hacen frente al sistema-mundo occidental moderno/colonial a partir de la revitalización de ontologías relacionales y epistemes-otras caracterizadas por el permanente diálogo intercultural. Como

acertadamente afirma Cajigas (2007), estamos frente a procesos decolonizadores de la subjetividad, con respecto a la colonialidad del ser, del saber y del poder.

Yajé y decolonización de la conciencia ¿o recolonización de imaginarios-otros?

Para comenzar a concluir este vasto viaje por los senderos del yajé en relación con la conciencia y sus diversos estados, la experiencia simbólica y los procesos de mitopoiesis, el chamanismo tradicional Kamëntsá y los nuevos chamanismos urbanos, el pensamiento mitopoietico/amerindio y el pensamiento racional/occidental, debemos situarnos en el ámbito de análisis del sistema-mundo moderno/colonial para comprender los procesos de decolonización, y en cierto sentido de recolonización, que este enteógeno ha comenzado a propiciar a niveles locales y globales.

La modernidad es entendida como una Edad del Mundo que surge en el siglo XV a partir de la apertura de Europa hacia el Atlántico y su consecuente encuentro con el Nuevo Mundo, iniciando con ella un proceso de colonización que ha cimentado hasta el día de hoy las bases de la colonialidad. Esta modernidad/colonialidad instaura además un sistema de explotación económica que da origen al capitalismo, y se ha caracterizado cultural, antropológica y ontológicamente por establecer la construcción de un ego individualista eurocéntrico guiado por la competitividad, la racionalización del mundo y las relaciones de dominación ética, política, racial y de género, y además, por una visión antiecológica que radica en una interpretación exclusivamente científicista, tecnológica y cotidiana de la naturaleza como un objeto sin cualidades que existe para ser sometido y explotable (Dussel, 2014).

Esta modernidad ha estructurado la colonialidad del poder que instaura una diferencia racial fundamental a partir de la cual interactúan las sociedades europeas con las demás sociedades, primero de América Latina y el Caribe, y posteriormente de otras latitudes (en África y la India por ejemplo), en un proceso geopolítico de dominación hegemónico, que a su vez ha configurado una diferencia epistémica, es decir, una colonialidad del saber, en la cual el conocimiento eurocéntrico se erige como única perspectiva y modelo de saber, guiado por el pensamiento racional (Walsh, 2005). En suma, estos procesos han dado producido una colonialidad del ser, que “se refiere a la *dimensión ontológica* de la colonialidad del poder, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se inferioriza, deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de humanidad” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 156).

La dimensión ontológica de la colonialidad nos interesa particularmente, pues esta habla de la destrucción de cosmologías enteras bajo la idea de ser expresiones fallidas de civilización. Un ejemplo claro se encuentra en los procesos de colonización y evangelización que tuvieron efecto en el valle de Sibundoy, donde la comunidad Kamëntsá sufrió grandes transformaciones estructurales. La conquista española estaba fundamentada en el terror o paradigma moral estrechamente ligado con la imagen del demonio, alimentado por la inquisición y por un modelo fuertemente maniqueísta con el que se vivía en España y que fue traído hacia América. Por esta razón se atacó la imagen del chamán,

realizando una homología entre las prácticas de este personaje con los significados demoníacos que los misioneros les atribuían (Taussig, 2002).

Ante esta violenta arremetida, la comunidad Kamëntsá se caracterizaba por una aparente docilidad y una escondida resistencia hacia la colonización, como dos partes de una misma moneda. Esta estrategia de resistencia colonial se relacionaba principalmente con la apropiación ecocosmológica del territorio, y en particular con el quehacer etnomédico y las redes interculturales de chamanes, en las cuales el yajé actuaba, y continúa actuando, como mecanismo y dispositivo que dinamiza la protección de saberes locales y sistemas de pensamiento mitopoiético, tanto al interior de la comunidad, como en sus relaciones interculturales con otros pueblos originarios y con las ciudades modernas, con lo cual se puede afirmar, junto con Mignolo (2007), que “El pensamiento decolonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño” (p. 27).

En este sentido, la decolonialidad es una estrategia de descolonización que busca ir más allá de la transformación de un estado colonial a un momento poscolonial, para convertirse en un proceso de resignificación a largo plazo que busca que trascender históricamente la colonialidad. “la decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial aún luego de que el colonialismo ha sido quebrado” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 17). Así pues, el yajé ha sido un instrumento decolonizador desde el inicio mismo de la modernidad/colonialidad para los pueblos indígenas del piedemonte andino-amazónico.

Esa visión estigmatizadora y satanizante de las prácticas chamánicas que construyó el proyecto colonizador en las Américas se ha transformado en la actualidad. Los nuevos chamanismos urbanos comienzan a recorrer los senderos de la búsqueda espiritual, cambiando sus ideales a cerca de lo ancestral y de la sabiduría indígena, antes concebidos como superchería y herejía, y ahora vistos como el ideal de bienestar y modelo alternativo para la construcción de nuevos mundos. “Es así como tradiciones que durante mucho tiempo estuvieron circunscritas a las representaciones sobre lo popular, y fueron consideradas como “supersticiones baratas”, “brujería”, “hechicería”, adquirieron un valor inverso al ser retomadas por estos sectores” (Caicedo, 2009, p. 18).

El sistema emergente del yajé y los nuevos chamanismos urbanos establecen una relación constante de intercambio cultural-simbólico, mediada por estados dialógicos y holotrópicos de conciencia y por procesos dinámicos de significación y resignificación (mitopoesis) de símbolos e imágenes arquetípicas, tomando como paradigma-otro el conocimiento chamánico y sumergiéndose en un nuevo ideal de ser y estar en el mundo, en la creación de nuevas ontologías relacionales y subjetividades “pluriversales”. Estamos así ante un fenómeno que moviliza procesos de decolonización de la conciencia, y en últimas, del poder, saber y ser. “Fenómeno global a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, filosofías, éticas y estéticas de vida bajo el referente de la espiritualidad indígena como alternativa al modelo hegemónico” (Caicedo, 2007, p. 116).

Los neochamanismos surgen como una expresión alterna de saber y conocimiento en la que se encuentran algunas relaciones múltiples sobre la identidad: son espacios de revaloración

y transformación de la identidad indígena, pero a su vez son espacios de reconfiguración de identidades urbanas modernas que se crean a partir del cruce de epistemes-otras y ontologías diversas. Proponen un *ethos* que otorga a la vida cotidiana un sentido de sacralidad como valor absoluto de toda existencia. “Estos procesos impactan la vida social actual concretando nuevas formas de sociabilidad, economías alternativas ligadas a técnicas agroecológicas, redes laborales que consolidan los espacios rituales, nuevas formas de apropiación del espacio y el hábitat (neorurales), pero también redes virtuales y comunicacionales que construyen una especie de ciberchamanismo”. (Cajigas, 2007, p. 134).

Pero como todo fenómeno nacido en el seno de la modernidad/colonialidad, los nuevos chamanismos urbanos y el consumo del yajé no son ajenos a la lógica capitalista y sus dinámicas extrativistas. Como producto de la globalización y actor del mundo globalizado, éstos fenómenos se han apoyado en la mercantilización de algunos conocimientos y prácticas respaldada por los medios de comunicación que nos ofrece occidente en la actualidad. Los neochamanismos son expresiones alternas que nacen como respuesta a las condiciones “caóticas” de la modernidad/colonialidad, y ha utilizado como medio la mercantilización de saberes y creencias ancestrales, dando pie a un mercado de símbolos lleno de elementos desterritorializados, aislados de su contexto geográfico, social y cultural originario (Fericgla, 2000). “Aunque en el mundo actual todas las cosmologías han sufrido de alguna manera procesos de hibridación, de lo que estamos hablando aquí es de los procesos mediante los cuales el capitalismo logra transformar una cosmología en un saber-mercancía” (Caicedo, 2009, p. 26).

En ocasiones, esta mercantilización toma matices muy profundos convirtiéndose en verdaderos ejemplos de “extractivismo epistémico y ontológico”, como en el caso de Ayahuasca Internacional y su Escuela Europea Ayahuasquera, multinacional que ofrece retiros “psicoterapéuticos” en diversos países del globo, y los más grandes y costosos tours chamánicos espirituales al interior de la selva amazónica, apropiándose de manera agresiva de los saberes chamánicos en torno al yajé, y desconociendo enfáticamente la propiedad intelectual y tradicional que originariamente tienen las comunidades indígenas sobre este enteógeno. Grosfoguel (2016), retoma el concepto de “extractivismo epistémico” que inicialmente propuso Lianne Betsamosake Simpson, indígena canadiense del pueblo Mississauga Nishnaabeg, para hablar del proceso de cosificación, saqueo de conocimientos y su conversión en objetos de valor intercambiable dentro del sistema de mercado: “El “extractivismo” intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal, de igual a igual entre los pueblos ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas como se extraen materias primas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y la episteme occidental” (p. 132).

Sin embargo, queda mantener la esperanza de que, con la revitalización de prácticas ancestrales como el consumo ceremonial de yajé, y la emergencia de nuevos chamanismos urbanos, constituidos como formas de decolonización de la conciencia, se comience a construir un camino hacia la “transmodernidad”, entendida como:

...el nuevo momento de la historia de la humanidad que empezamos a recorrer, en cuya transición...habrá una ruptura en todos los niveles de la civilización: en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza... Surgirá desde la exterioridad de la modernidad, desde experiencias positivas ancestrales (anteriores a ésta) y de las que se han ido gestando en el seno de las culturas coloniales (junto a la modernidad), y de los grupos dominados y excluidos de la misma modernidad (Dussel, 2014, p.303).

Para finalizar, nos encontramos actualmente ante un proceso de revitalización de los saberes del pensamiento mitopoiético/amerindio por parte de personas de las ciudades occidentalizadas con una amplia formación en el pensamiento moderno/colonial, como respuesta alternativa de conocimiento y de relación entre los sujetos y los mundos, transformando los saberes indígenas en paradigmas ideales de existencia que rompen rotundamente con los parámetros sociales establecidos por el poder hegemónico de occidente, por medio de una transformación de los modos de ser-estar-en-el-mundo propiciados por el consumo de yajé, la asimilación de estados modificados de conciencia holotrópico/dialógicos y la activación de procesos de mitopoiesis que dinamizan contenidos simbólicos personales y colectivos, que procuran además procesos de decolonización de la conciencia, del poder, del saber y del ser. Aun así, estos fenómenos, que pretenden aislarse y trascender la modernidad/colonialidad, en ocasiones quedan atrapados en las mismas tramas del sistema-mundo capitalista occidental, y se pueden llegar a convertir en verdaderos procesos destructivos de recolonización de imaginarios-otros.

Bibliografía

Adame, M. (2005). Contribución conceptual y metodológica en torno al chamán/chamanismo. *Boletín de Antropología Americana*, 41, 65-88.

Århem, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de antropología*, 37, 268-288.

Bonilla, V. D. (1969). *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Bogotá, Colombia: Edición del autor.

Bouso, J. C. et al. (2013). *Informe técnico sobre la Ayahuasca*. Fundación ICEERS.

Caicedo, A. (2007): Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Nómadas*, 26, 114-127.

Caicedo, A. (2009). Nuevos chamanismos Nueva era. *Universitas humanística*, 68, 15-32.

Cajigas, J. C. (2007). Estéticas de re(ex)sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad. *Nómadas*, 26, 128 – 137

Dakic, V. y Rehen, S. (2017). What Happens to Your Brain Cells After They Meet Ayahuasca? *Chacruna*. Recuperado de <http://chacruna.net/what-happens-to-your-brain-cells-after-ayahuasca/>

Duch, Ll. (1998). *Mito, interpretación y cultura: aproximación a la logomítica*. Barcelona, España: Ed. Herder.

Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación Filosófica*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.

Eliade, M. (1982). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín, Colombia: Ediciones UNAULA.

Fericgla, Josep María. “El hongo y la génesis de las culturas”. Los Libros de la Liebre de Marzo. Barcelona. 1994.

_____, J. M. (1997). *Al trasluz de la Ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancias y consciencias alternativas*. Barcelona, España: Los Libros de la Liebre de Marzo.

_____, J.M. (2000). *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*. Barcelona, España: Kairós editores.

Gallego, O. (2007). Yagé, cognición y funciones ejecutivas. *Cultura y Droga*, 14(12), 13-26.

Grisales, A. L. (2011). La experiencia originaria de lo otro. Una mirada hermenéutica. *Cultura y droga*, 18(16), 265-281.

Grof, S. (2015). *La psicología del futuro. Lecciones de la investigación moderna de la consciencia*. Barcelona, España: Ediciones La Liebre de Marzo.

Grosfoguel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.

Harner, M. (1976). *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, España: Labor.

Jung, C. G. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona, España: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1994). *Antropología estructural*. Barcelona, España: Paidós.

Marín, A. (2011). *Bëtsknaté. Simbolismo, estética y resistencia en el carnaval del pueblo Kamëntsá Biyá*. (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín.

Marulanda, T. y Rico, C. (2003). Manifestaciones arquetípicas con el consumo del yagé. *Cultura y Droga*, 8(10), 43-64.

Mavisoy, W. J. (Noviembre de 2007). Betybe Juabna “el pensamiento del árbol”: Experiencia de investigación forestal entre los indígenas kamëntšá de Sibundoy – Putumayo. Los indígenas ecólogos por naturaleza. En *II Congreso Nacional de Estudiantes de Ecología*. Congreso llevado a cabo en Popayán, Colombia.

Mavisoy, W. J. (Octubre de 2009). El cosmos de la “Naturaleza kamëntšá” y su caminar en lo global. Relaciones de un territorio indígena con el territorio global. En *13 Congreso de Antropología en Colombia*. Congreso llevado a cabo en Bogotá, Colombia..

Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Perrin, M. (1995). *Le chamanisme*. Paris, France : Que sais-je? Presses Universitaires de France.

Pinzón, C. E. y Garay, G. (1997). *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá, Colombia: Equipo de cultura y salud, Gente Nueva Editorial.

Pinzón, C. E. y Ramírez, M. C. (2003). El yagé y el chamanismo en el valle de Sibundoy. *Anaconda. Culturas populares de Colombia. Fundación BAT*, 3, 54-61.

Pinzón, C., Suárez, R., y Garay, G. (2004). *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional.

Quiceno, N., García, A., y Salazar, S. (2001). El yagé en la ciudad. Aspectos del ritual del yagé en Medellín. *Cultura y droga*, 6(6-7).

Ramírez, M. C. (1996). *Frontera fluida entre Andes, piedemonte y Selva: el caso del valle de Sibundoy, siglos XVI – XVIII*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica/ABC.

Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Ronderos, J. (2002). Neochamanismo urbano en los Andes colombianos: Manizales y el eje cafetero en Colombia. *Novum*, 9(26), 141-178.

Ronderos, J. (2003). La presencia cultural del yagé en el eje cafetero”. *Novum*, 10(28).

Rubia, F. (2003). *La conexión divina. La experiencia mística y la neurobiología*. Barcelona, España: Editorial Crítica.

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá, Colombia: Ed. Norma.

Uribe, C. A. (2002). El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias, *Documentos CESO*, 33, Bogotá.

Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimiento y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50.

Weil, A. (2005). *La mente natural: una investigación sobre las drogas y la consciencia superior*. Barcelona, España: Ediciones Obelisco.