

Desafíos socio-políticos del uso tradicional indígena del yagé^I

Germán Zuluaga R., MD MSc PhD^{II}

El uso tradicional indígena del yagé o ayahuasca^{III} ha tenido profundas transformaciones en los últimos treinta años. Al tiempo que las comunidades indígenas siguen perdiendo sus territorios y se erosiona su cultura, el consumo de esta planta se ha trasladado al mundo no indígena, en diferentes contextos y con fines muchas veces ajenos al uso original. Estos cambios producen transformaciones del uso tradicional indígena que aún no han sido suficientemente examinadas y que suscitan desafíos socio-políticos para la supervivencia de los pueblos indígenas. Con base en experiencias concretas con grupos indígenas colombianos de la cultura del yagé, quisiera presentar una reflexión sobre estos desafíos y sus implicaciones sociales, políticas, económicas y culturales.

Un sábado 26 de noviembre de 1983 tuve un inesperado encuentro con un curandero indígena ingano y, sin saberlo, participé en una ceremonia tradicional, tomé yagé y experimenté los insospechados efectos de una curación. Por esa época hacía mi práctica de internado rotatorio en un hospital de Florencia, en el departamento amazónico del Caquetá. Desde aquel día mi vida tuvo un drástico cambio con implicaciones que aún no termino de digerir.

Debo advertir que hasta entonces no tenía mayor conocimiento sobre el mundo indígena y menos aún sobre la medicina tradicional, el uso de plantas como el yagé o la existencia de pueblos indígenas con conocimientos chamánicos y botánicos. Esto no formaba parte de mi formación profesional. Además, hasta ese momento era poca la divulgación popular sobre este tema y apenas se habían publicado algunos trabajos antropológicos en revistas especializadas de difusión limitada.

^I Texto presentado en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología - XVI Congreso de antropología en Colombia, Simposio: Usos sociales y economía política de la ayahuasca: perspectivas desde América Latina, Bogotá, 6-9 junio de 2017.

^{II} Director del Grupo de Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud, Escuela de Medicina y Ciencias de la Salud, Universidad del Rosario y Director General del Centro de Estudios Médicos Interculturales.

^{III} Usaré aquí los términos *yagé* o *ayahuasca* para referirme tanto a la planta principal como al brebaje que los indígenas de la Amazonia preparan con dos o más plantas para sus ceremonias chamánicas.

Los chamanes del piedemonte amazónico se han caracterizado por tener un profundo conocimiento de las plantas medicinales y, entre ellas, se ha destacado el yagé o ayahuasca, por sus extraños efectos purgantes y psicotrópicos. De ahí que a estos grupos indígenas se les ha llamado de forma genérica «la cultura del yagé». Si bien hay poca información en las crónicas de Indias, no obstante conquistadores, misioneros y cronistas vieron en sus prácticas y rituales tan solo «religiones diabólicas» de pueblos paganos e incivilizados. Y aunque algunos se refirieron al conocimiento de plantas útiles incluyendo alimentos, condimentos, tintes, venenos y medicinas, nunca se quiso ver allí un complejo y coherente sistema de conocimiento.

Ya decía que hay algunas escasas referencias de cronistas, como las de los misioneros jesuitas José Chantre y Herrera en 1767,¹ Francisco Eder en 1772² y Juan Manuel de Velasco en 1789,³ sin embargo las primeras descripciones etnográficas de esta planta y su uso ritual por los indígenas fueron realizadas casi simultáneamente por dos investigadores. Por un lado, el explorador inglés Richard Spruce, primero en 1852 entre los tukano del Vaupés, luego en 1854 entre los guahibo del Orinoco y finalmente en 1859 entre los záparo de las tierras bajas del Ecuador.⁴ Por el otro, el botánico ecuatoriano Manuel Villavicencio entre los indígenas de la cuenca peruana en el río Napo.⁵

Desde entonces y hasta finales de los años 70 del siglo XX, encontramos a diferentes antropólogos, botánicos y químicos que hacen etnografías de estos pueblos o describen listados botánicos de sus plantas útiles, con referencias parciales y fragmentarias sobre el uso del yagé, y sus prácticas chamánicas y curativas. Se destacan Richard Schultes,⁶ Gerardo Reichel Dolmatoff,⁷ Hernando García Barriga,⁸ Marcelino Castellvi,⁹ Antonio Barriga,¹⁰ Guillermo Fischer,¹¹ Víctor Manuel Patiño,¹² Manuel Lucena,¹³ Esther Jean Langdon,¹⁴ Michael Harner,¹⁵ entre otros.

Por fuera del contexto de las investigaciones, las referencias al uso del yagé fueron escasas durante estas décadas. Encontramos por ejemplo las cartas del yagé de los artistas norteamericanos William Burroughs y Allen Ginsberg, pertenecientes a la conocida generación *beat*,¹⁶ o algunas referencias folclóricas¹⁷ y exóticas de prensa.¹⁸

La apertura de la ayahuasca al mundo occidental

¿En qué momento se abrió esta caja de pandora para el mundo no indígena? Sabemos que en la década de 1920 apareció el uso ritual mestizo de la ayahuasca en las nacientes iglesias ayahuasqueras en el estado de Acre de la región amazónica brasileña, aunque fue un fenómeno poco divulgado hasta finales del siglo. No obstante, pareciera haber una coincidencia histórica en el encuentro de no indígenas con los rituales y el consumo del yagé hacia los años 70 y 80. La obra del misterioso antropólogo Carlos Castaneda en la que relata sus experiencias con indígenas de la frontera entre México y Estados Unidos mediadas por el consumo del peyote, aparece en momentos de la apertura psicodélica de la juventud norteamericana al consumo de la marihuana y el LSD, lo que despertó la curiosidad y la búsqueda de experiencias similares con chamanes de todo el mundo. Se da entonces, por ejemplo, el encuentro del micólogo Gordon Wasson con la curandera mazateca mexicana María Sabina y los hongos sagrados¹⁹ y, de manera específica en la selva amazónica, el encuentro de muchas personas con chamanes amazónicos, entre las que me incluyo: los franceses Jacques Mabit y Didier Lacaze, el siquiatra español Joseph Fericgla, el antropólogo australiano Michael Taussig, el suizo Jeremy Narby, los colombianos Luis Eduardo Luna, Carlos Pinzón, Gloria Garay, Rosa Suárez, Fernando Urrea y William Torres.

La mayoría de nosotros, desde nuestras respectivas disciplinas científicas, escribimos numerosos libros y artículos sobre el tema que fueron inundando la literatura gris y científica. Algunos se limitaron a su condición de investigadores, otros se atrevieron a usar el yagé como parte de sus actividades médicas, terapéuticas o experimentales, mientras que otros más preferimos dedicarnos a trabajar por la preservación de estos pueblos indígenas, sus conocimientos, sus territorios y su cultura. El interés académico creció exponencialmente. Destaco en particular el exhaustivo trabajo de la antropóloga brasileña Bia Labate quien se ha dedicado a hacerle el seguimiento al uso de la ayahuasca en el mundo entero.²⁰

La curiosidad por esta planta rápidamente comenzó a rebasar las fronteras académicas y surgieron múltiples modalidades de uso por fuera del mundo indígena. Las plantas del yagé dejaron de ser un misterioso secreto de chamanes amazónicos y pasaron a ser de dominio público. Se empezaron a cultivar en áreas no indígenas de la Amazonia e

incluso por fuera del ámbito selvático. De igual forma, muchos curiosos de todo el mundo que anhelan la experiencia del yagé buscan a los médicos indígenas, generando una nueva modalidad de lo que se ha dado en llamar el turismo chamánico. Otra modalidad más, surgida a mediados del siglo XX, consiste en indígenas y, sobre todo, colonos mestizos que aprenden las técnicas básicas de la preparación y el consumo de la ayahuasca y otras plantas medicinales, para presentarse entonces como curanderos vegetalistas que ofrecen sus servicios, primero, a los pobladores locales, colonizadores de la Amazonia, y, luego, se unen a la creciente industria del turismo chamánico. Entre los mismos indígenas de la cultura del yagé, muchos de sus jóvenes ven una posibilidad para lograr reconocimiento y sobre todo dinero, por lo que con apenas un mínimo de entrenamiento chamánico se autotitulan como chamanes y médicos tradicionales indígenas, reciben visitantes y muy pronto salen a las ciudades de Colombia, Ecuador y Perú, primero, para después viajar por Norteamérica y Europa.

De otra parte, las iglesias ayahuasqueras de Brasil comenzaron una rápida expansión por todo su país, vinculando primero a pobladores locales de ciudades amazónicas, luego a cientos de habitantes de las grandes ciudades, por lo que su fama finalmente llevó a muchos extranjeros a hacerse adeptos de estas iglesias. El movimiento ha tenido tal difusión que ya hay sedes de las iglesias en varias ciudades de Europa.

Resultado del encuentro de médicos, antropólogos y sicólogos con chamanes amazónicos, sobre todo en Perú, y en estrecha conexión con la red de curanderos vegetalistas indígenas y mestizos, se abre una modalidad de casas terapéuticas dedicadas en especial al tratamiento de problemas psicológicos, afectivos y psiquiátricos, incluyendo el tratamiento de drogas adictivas. Emplean la ayahuasca como planta principal además de otras plantas medicinales, acompañan la ingesta ceremonial con cantos o ícaros y procuran mantener un ambiente tradicional cercano a los rituales indígenas. No obstante, estas casas están dirigidas por terapeutas no indígenas que se han alejado de las formas originarias de uso indígena y que atienden a pacientes y turistas de todo el mundo.

Sabemos también de investigaciones químicas y farmacológicas de la planta y sus principios activos o de algunos investigadores que insisten en seguir la pista del uso

tradicional por parte de pueblos indígenas que aún conservan con fuerza sus sistemas tradicionales de conocimiento.

No pretendo ser exhaustivo en la descripción de las nuevas y múltiples modalidades del uso del yagé en el mundo no indígena. Aunque sí quiero insistir en que la eclosión del yagé ha dado lugar a lo que se ha conocido como el «boom de la ayahuasca» que aún no termina. Miles de personas tienen experiencias con el yagé, bien sea porque visitan la selva amazónica o bien porque lo reciben en las ciudades de pretendidos especialistas del yagé: indígenas, curanderos, vegetarianos, mestizos, iniciados en iglesias ayahuasqueras, antropólogos, psicólogos y médicos. Este es, en líneas generales, el paisaje actual del «boom de la ayahuasca».

Cabe aclarar que en todas estas modalidades hay personas honestas que, desde sus respectivas aproximaciones, procuran que su trabajo con la ayahuasca esté al servicio de la investigación y la salud de las personas; pero es preciso señalar también sin temor alguno que otros son simplemente oportunistas, charlatanes y embaucadores. Y me refiero tanto a no indígenas como, tristemente, a indígenas también.

Por otro parte, debo reconocer que detrás del *boom de la ayahuasca* puede estar la búsqueda de experiencias trascendentales de cientos de personas, especialmente en esta época de desencanto con las grandes religiones clásicas y cuando se han derrumbado íconos como la ciencia, la religión y la política; o quizás se alimenta también de la necesidad de curación de enfermedades físicas, mentales y sociales que nuestra medicina occidental no logra solucionar.

Pero ni las honestas ofertas de las nuevas vertientes de uso de la ayahuasca, ni los comprensibles motivos de la demanda por parte de miles de personas me eximen de mantener una postura crítica frente a este fenómeno, aun sabiendo que esta postura me ha significado rechazo de muchos sectores, incluso del ámbito académico. Antes de señalar las consecuencias socio-políticas para la supervivencia de los pueblos indígenas, quisiera hacer mi denuncia a partir de lo que testimonié en la reciente II Conferencia Mundial sobre la Ayahuasca celebrada en la ciudad de Río Branco el pasado mes de noviembre de 2016. Antes que nada, quiero felicitar a los organizadores de la Fundación ICEERS,²¹ organización no gubernamental con sede en España que logró llevar a feliz

término esta iniciativa en la que se pudo reunir una muestra significativa de los distintos usos de la ayahuasca en Brasil y el mundo.

Pese a que el evento fue realizado en un lugar remoto y de difícil acceso, asistieron casi 800 personas. Distintas modalidades de presentación como exposiciones, conferencias, películas y hasta sesiones chamánicas con ayahuasca brindaron a los asistentes una panorámica del uso actual de esta planta. Yo personalmente tuve el honor de ser conferencista invitado en compañía de un payé del grupo tukano oriental del Vaupés, uno de los últimos reductos en los que se conserva una compleja tradición chamánica que incluye al yagé o capi como una de las plantas importantes para sus ceremonias rituales. Tras seis intensos días en los que nos vimos enfrentados a la diversidad de usos de la ayahuasca, finalmente redondeé una perspectiva de resumen.

Por un lado, una minoría, que incluye a los auténticos indígenas de la región, así como a investigadores y personas o grupos de trabajo interesados en la defensa legal del patrimonio inmaterial de los pueblos indígenas, permiten mantener una mirada justa sobre la ayahuasca y su contexto ritual, ceremonial y terapéutico.

De otro lado, un amplio grupo de personas y organizaciones han asumido ante la planta o su preparado una postura de *idolatría*. Se refieren a la *planta sagrada*, la *planta divina*, la *planta sacramento*, entre otros calificativos, e incluso la ven como una *planta mesiánica* que va salvar a la Amazonía, a la humanidad y al planeta. La experiencia es usualmente narrada en términos de «la planta me dijo» o «la planta me hizo». Llega a tal punto esta perspectiva que, como lo señaló algún «conductor» de ceremonias europeas, el chamán no pasa de ser simplemente un *barman*.²² No cabe duda de que estamos frente a un preparado de plantas con efectos extraordinarios, quizás uno de los fenómenos más asombrosos de apropiación cultural de la naturaleza que conocemos. Yo mismo he tenido la invaluable oportunidad, durante más de treinta años, de experimentar sus beneficios en el seno de muchas comunidades indígenas de la Amazonía, de la mano de algunos de los últimos chamanes auténticos que la conservan y la usan según la tradición. He estado cientos de veces bajo los efectos del trance y la purga producidos por el yagé e incluso he tenido el privilegio de, guiado por los chamanes, ingresar al mundo invisible que el yagé abre como una llave secreta. He visto seres invisibles, dueños de animales y de plantas, operaciones extraordinarias sobre

eventos meteorológicos, asombrosas curaciones, renovaciones reales de los ciclos biológicos, por no mencionar otras experiencias increíbles. Pero nada de esto me ha llevado a divinizar la planta y jamás he visto que los indígenas, los propios conocedores de su poder, la tengan como divina. Sí, la planta es un regalo de Dios (con mayúscula, puesto que todos los indígenas creen en un Ser Supremo); la planta es digna de todo el respeto y la veneración; la planta es fuente de conocimiento y salud; ¡pero la planta es la planta y nada más! Nunca he visto entre los indígenas un altar montado para adorar la planta... y como lo señalé en la conferencia de Brasil: «*chamanismo sin plantas no es posible, pero las plantas sin chamanismo pierden su más profundo sentido*».²³

Hay otro grupo amplio de personas y organizaciones que han asumido ante la planta o su preparado una postura que apunta más a su *prostitución*. Me refiero a aquellos que buscan la experiencia para pretendidas iniciaciones chamánicas, para tener experiencias psicodélicas, para búsquedas filosóficas o religiosas o con la intención de encontrar curaciones milagrosas y fáciles para los problemas de salud. De esta modalidad surgen muchos pseudo-maestros y pseudo-chamanes ayahuasqueros, indígenas o no, que ofrecen ceremonias de fácil acceso, tanto en la selva como en las ciudades. De ahí los festivales de la ayahuasca como el realizado en las calles de Pucallpa y patrocinado por una cervecería; la venta al por mayor y detal de ayahuasca por Internet; cursos rápidos de iniciación chamánica; simples paseos de ecoturismo con toma de ayahuasca incluida, venta de objetos chamánicos, plumajes, cuarzos y pinturas corporales, como simples artesanías y souvenirs.

No es extraño pues que en los últimos años aparezcan tristes y alarmantes noticias relacionadas con el consumo de la ayahuasca. Además de los absurdos decomisos y la captura de portadores de la bebida, proscrita en varios países por su sospechoso contenido de triptaminas que son sustancias prohibidas por la Convención contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Sicotrópicas,²⁴ hemos sabido del fallecimiento de usuarios incautos durante las ceremonias de yagé. También cientos de usuarios han quedado con secuelas psicológicas y emocionales por su consumo. Hay denuncias en Perú y Colombia por el abuso sexual a mujeres por pretendidos chamanes, indígenas y no indígenas.

Frente a esta triste situación solo puedo repetir las palabras de un reconocido etnobotánico «América ha sido descubierta, pero el indio, su pensamiento y su flora continúan esperando».²⁵

El desafío para los pueblos indígenas

¿Y qué beneficios han obtenido los pueblos indígenas con el *boom* de la ayahuasca? Ninguno. Los graves problemas de despojo de tierras, de erosión, tala y contaminación de sus ecosistemas, la aculturación por cuenta de los modelos occidentales de educación, la falta de protección jurídica a sus derechos consuetudinarios, el desconocimiento de sus derechos de propiedad intelectual colectiva o de su patrimonio inmaterial, y con ello la extinción biológica y cultural de muchos de estos pueblos indígenas, siguen siendo el denominador común y el *boom* en poco ha contribuido para evitarlo. Miles de personas, en los diferentes contextos que he descrito antes, consumen la ayahuasca, veneran la planta, dicen recibir beneficios casi milagrosos de esta medicina, amplían su uso en redes de neochamanismo, curanderismo e iniciaciones religiosas, pero casi ninguna de ellas se preocupa por la dramática situación de los pueblos aborígenes y poseedores originarios de la ayahuasca y su medicina. Nos llevamos su planta y dejamos que mueran sus selvas, sus conocimientos y sus vidas. ¡Viva la ayahuasca, aunque estén muriendo los indígenas!

Más aún, quisiera llamar la atención sobre un aspecto dramático y nocivo de este *boom*. La impresión que queda para la mirada occidental sobre la ayahuasca, las culturas del yagé, la medicina tradicional y el chamanismo es distorsionada y en vez de apreciar por fin con admiración el inmenso valor de un sistema tradicional de conocimiento, queda un mosaico de ideas erróneas o fragmentarias sobre plantas alucinógenas o rituales psicodélicos. ¡Cuánta dificultad he tenido en estos treinta años para explicar a personas interesadas que lo que se refleja del *boom* del yagé no corresponde a la auténtica medicina tradicional indígena de la selva amazónica! Que no se trata de «tomar yagé» como una experiencia personal. Que el yagé no es más que una planta importante dentro de un sistema de medicina mucho más complejo y coherente.

¿Cómo explicar que el chamanismo no es simplemente medicina, en el sentido occidental de la palabra? Un chamán es algo más que un curandero, aunque mucho de

su quehacer tenga un propósito terapéutico. El chamanismo es, en primer lugar, una forma distinta, arcaica y eficaz de obtener conocimiento y dominio de la realidad. Está fundado en una ontología diferente de la visión materialista y reducida de Occidente. Está construido sobre una intrincada propuesta epistemológica que permite ordenar la vida, el territorio y la salud. No solo se preocupa por la armonía individual, sino que comprende que esta no es posible si no se inserta en la armonía social y colectiva. El chamanismo tiene la capacidad de proteger, promover y construir la salud, entendida como la adecuada relación del hombre y su grupo familiar y social, consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con el mundo espiritual.

¿Cómo explicar que el chamanismo no es simplemente religión en el sentido occidental de la palabra? Un chamán es algo más que un sacerdote, aunque mucho de su quehacer tenga un propósito religioso. El chamanismo no pretende ser un culto colectivo para el encuentro y la adoración de Dios o de los seres espirituales. Para el chamán no hay frontera entre el mundo visible y el mundo invisible. Su tarea es mantener o corregir las rupturas del flujo orgánico que impiden la comunicación de estos dos mundos. El chamán no muestra a Dios, sino que permite que tengamos la salud necesaria para ser capaces de creer y aceptar a Dios. La armonía que el chamán propone obliga a despojarnos de la visión materialista de la realidad para permitir así que el espíritu y la materia puedan hacer posible la vida, aquí y ahora.

Sí, chamanismo no es simplemente medicina o religión. Y ayahuasca no es simplemente un medicamento o un sacramento. En algún momento de mi experiencia con los indígenas, cuando comenzaba a reconocer los maravillosos beneficios en mi vida, también tuve la tentación de poner al yagé en un altar, de endiosarlo. Por eso el taita Laureano, después de brindarme yagé durante una ceremonia me dio una lección: me veía yo sentado en una sala frente a un gran ventanal de vidrio que daba a un jardín; pero el vidrio estaba opaco y manchado e impedía ver al otro lado. De pronto, en el trance vi que el taita cogió un pequeño paño de cocina y comenzó a limpiar lenta y minuciosamente el vidrio hasta que quedó completamente limpio. Así pude ver al otro lado un día soleado que iluminaba un hermoso jardín con flores, pájaros y mariposas, con niños alegres que jugueteaban de la mano de alguien que parecía un ángel o que quizás era Dios mismo. De repente, el taita me preguntó: «¿entiende el mensaje?» Respondí que no muy bien. Entonces me dijo: «No se confunda. El yagé no es el jardín,

ni es Dios, ni es la naturaleza. Lo que el yagé hizo fue limpiar el vidrio para que usted pudiera ver todo esto con claridad. El yagé es tan solo un pequeño paño de cocina. Nada más».

La reducción del chamanismo a simples prácticasseudorreligiosas o de curanderismo y la reducción de la ayahuasca a una planta sicodélica o enteógena, tan bienvenida y demandada por el mundo occidental, produce un efecto nocivo en las comunidades indígenas. Las nuevas generaciones de indígenas, atraídas por la fama y el dinero fácil que ofrece ponerse plumas y collares de jaguar para repartir el brebaje con un título de chamán, curandero o maestro, han perdido la conexión con los auténticos chamanes de sus comunidades. Ya no les interesa seguir el difícil, riguroso y prolongado aprendizaje que puede durar varias décadas; apenas aprenden las reglas básicas de la preparación del yagé, unos cuantos cantos chamánicos y no mucho más; ya casi no hay jóvenes que quieran aprender y con esto se está corriendo el inminente peligro de la extinción de un sistema de conocimiento.

El oropel de un chamanismo fácil y lucrativo sumado al oropel del modelo de desarrollo occidental invitan a que los propios indígenas no comprendan la importancia de sus sistemas de conocimiento y en vez de valorar su gran riqueza, aquella que les permitiría vivir bien con lo que les ofrece la naturaleza y su adecuada relación con el mundo invisible, ponen ahora su fe en el progreso, en el consumismo y en el quimérico crecimiento económico ilimitado, camino que los conduce al empobrecimiento económico, a la pérdida de sus territorios y a ocupar el lugar más bajo en la escala social del mundo. Sin su chamanismo están condenados a pasar de ser los hijos predilectos de la Madre Tierra, para convertirse en los herederos de la miseria económica de Occidente.

El chamanismo se ha ido relegando a la esfera de lo folclórico, incluso por los mismos indígenas. Es así como para abrirse a la promisoría industria del etnoturismo convierten sus fastuosas ceremonias y rituales en simples obras teatrales para los advenedizos turistas o, en el mejor de los casos, en sesiones sicodélicas de curanderismo o baratas muestras de *new-age*. Si bien ahora ya visten ropas occidentales, presurosos se ponen atuendos con plumas y se pintan la piel en cuanto llegan los visitantes que pagarán con unos cuantos dólares. Sus exquisitos adornos ceremoniales y los prácticos y sencillos

utensilios de su cultura material pasan ahora a ser baratas mercancías artesanales para la venta.

Bajo esta mirada, los pueblos indígenas han caído en la tendencia del paternalismo y el pordioserismo. Casi todos solo quieren ahora «proyectos de desarrollo» que les traigan dinero, sean estos productivos, educativos o de salud. Aspiran a cualquier cosa que les permita ingresar en la Modernidad a cualquier costo. Pero no es un simple costo. Representa inevitablemente la pérdida de su cultura, de sus territorios, de su verdadera identidad y sobre todo de sus sistemas tradicionales de conocimiento. ¡Cuánta dificultad para que los proyectos tengan como primer y fundamental objetivo la defensa, el fortalecimiento o la recuperación de los sistemas tradicionales de conocimiento! ¡Cuánta dificultad para que se comprenda que ningún proyecto productivo traerá beneficio si primero no se defiende el chamanismo! ¡Cuánta dificultad para entender que la salvaguarda de la diversidad cultural reside en que permanezca la sabiduría original!

Si la credibilidad de los mismos indígenas hacia sus sistemas médicos está deteriorada y no hay jóvenes que garanticen su permanencia, además del encantamiento por ofrecer y vender una medicina distorsionada, resulta casi imposible construir verdaderos modelos de salud intercultural. También la expansión hegemónica de los servicios de la medicina occidental ha debilitado la medicina tradicional y las prácticas de salud asociadas, por lo que se han descuidado las medidas de prevención y atención prescritas por la cultura tradicional, aun a sabiendas de que los servicios occidentales siguen siendo precarios y limitados, todo lo cual ha significado el incremento de la morbilidad y la mortalidad de los pueblos indígenas.²⁶

Así mismo la medicina occidental, distraída o confundida por las nuevas y espurias versiones del yagé y los chamanes, pierde la oportunidad de conocer y acceder con humildad al verdadero tesoro que ofrece el chamanismo en términos de salud, con su oferta de plantas medicinales, de eficaces prácticas preventivas y sobre todo con nuevos enfoques epistemológicos, tales como la noción de frío y calor, purga y limpieza, cuidado de los cambios del ciclo vital y una ampliación del concepto salud-enfermedad que incluye las esferas social, ambiental, cultural y espiritual, con lo que podríamos encontrar nuevas claves y herramientas para la curación de las enfermedades.

Como señalé en otra ocasión, una de las características de la crisis que vive el planeta al comenzar el siglo XXI es la pérdida de la diversidad. De la diversidad biológica, por la extinción de la fauna y la flora y de muchos ecosistemas estratégicos. Pero también de la diversidad cultural, con la probable desaparición de cientos de culturas y tradiciones que aún sobreviven. Con ellas también se arriesga la extinción del chamanismo, quizás uno de los últimos remanentes de una forma distinta de conocimiento para alcanzar nuevas estrategias adaptativas en un mundo que parece haber perdido el camino para restablecer la salud y el respeto por la naturaleza.²⁷ Asistimos a un auténtico epistemicidio.

Bibliografía

1. Chantre y Herrera J. Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Maraón español–1637-1767. Madrid Imprenta A Avrial. 1901;
2. Barba J. El uso de la ayahuasca En las reducciones jesuíticas de moxos [Internet]. Available from: <http://www.ceam-ong.org/wp-content/uploads/2010/04/19.ayahuasca.pdf>
3. De Velasco J. Historia del reino de Quito en la América meridional. Vol. 2. Caracas: Biblioteca Ayacucho: Impr. del gobierno; 1841.
4. Cabrera Becerra G. La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia; 2002.
5. Villavicencio M. Geografía de la República del Ecuador. Imprenta de R. Craighead; 1858.
6. Schultes RE, Raffauf RF, others. Vine of the soul: medicine men, their plants and rituals in the Colombian Amazonia. Synergetic Press Inc.; 1992.
7. Reichel-Dolmatoff G. El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia. Siglo Veintiuno Editores; 1978.
8. García-Barriga H. El Yage, Caapi o Ayahuasca: un Alucinógeno Amazónico. Univ Nac Colomb. 1958;23:59–76.
9. Castellvi M. Contribución provisional a la Bibliografía Etnobotánica. In: Amazonía Colombiana Americanista, Tomo 3. Sibundoy, Colombia; 1945. p. 9, 10.
10. Barriga Villalba A. Un nuevo alcaloide. Boletín la Soc Colomb Ciencias Nat. 1925;79.
11. Fischer Cardenas G. Estudio sobre el principio activo del yage. Universidad

- Nacional de Colombia; 1923.
12. Patiño VM. Plantas cultivadas y animales domésticos en América: Tomo III. In: Fibras, Medicinas, Misceláneas. Imprenta D. Cali, Colombia: Equinoccial; 1969.
 13. Salmoral ML. Observación participante de una toma de yagé entre los Kofán. Univ Humanística. 1971;1(1).
 14. Langdon EJ. Dau: Shamanic power in Siona religion and medicine. In: Langdon E, Baer G, editors. Portals of Power: Shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press; 1992. p. 41–61.
 15. Harner MJ. Shuar, pueblo de las cascadas sagradas. Quito: Abya Yala: Ediciones“ Mundo Shuar”; 1994.
 16. Burroughs WS, Ginsberg A. The Yage Letters. City Lights Books, editor. San Francisco, CA: Penguin UK; 1963.
 17. Abadia G. Notas varias sobre nuestro ilusiógeno yagé. Rev Colomb del Folc. 1956;3(8).
 18. Calderon D. Yage, planta misteriosa y sugestiva. El País Económico. 1944;1(6):87–8.
 19. Estrada A. Vida de María Sabina: la sabia de los hongos. Siglo XXI; 1984.
 20. Labate B. Newsletter [Internet]. Available from: <http://www.bialabate.net/>
 21. ICEERS. International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS) [Internet]. 2017. Available from: <http://www.iceers.org/index.php?lang=es>
 22. Labate B. Chamanismo y Ciencia en la Alta Amazonía peruana [Internet]. 2011. Available from: www.onirogenia.com
 23. Zuluaga G, Mejía B. Gente, selva y plantas para tejer una cultura. In: Conferencia para la mesa “Chamanismo Amazónico”, en la II Conferencia Mundial sobre la Ayahuasca. Rio Branco, Brasil; 2016.
 24. United Nations. Convención contra el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias psicotrópicas de 1988 [Internet]. 1988. Available from: https://www.unodc.org/pdf/convention_1988_es.pdf
 25. Yepes Agredo S. Introduccion a la Etnobotdnica Colombiana. Bogota Publicaciones la Soc Colomb Etnol. 1951;
 26. Ministerio de la Proteccion Social y Organización Panamericana de la Salud. Insumos para la conceptualizacion y discusion de la politica de proteccion social en salud para los grupos etnicos de Colombia: documento de trabajo. Bogotá DC:

- Ministerio de Protección Social; 2004.
27. Unión de Médicos Indígenas de la Amazonía Colombiana UMIYAC. Encuentro de taitas en la Amazonia Colombiana. Ceremonias y reflexiones. Bogotá: Erre ediciones; 1999.