

**De herejes a chamanes. Una historia fragmentada  
sobre el imaginario occidental de la medicina indígena**



Trabajo de grado para optar por el título de:

**Historiador**

Por:

**EMILIO GARCÍA CUERVO**

Directora de la tesis

**AMADA CAROLINA PÉREZ BENAVIDES**

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia

Bogotá, Colombia

2019



## **Contenido**

<b>Introducción</b> .....	5
Balance: La medicina indígena y Las culturas del yagé.....	6
Metodología, una historia fragmentada .....	13
<b>Capítulo 1: Saber indígena visto desde la religión</b> .....	16
Estrategia de colonización evangelizadora-civilizadora.....	16
Misiones religiosas: Testimonios y prejuicios .....	22
Conclusión .....	38
<b>Capítulo 2: El saber indígena visto desde la modernidad</b> .....	41
Estrategia de colonización científico-moderna .....	41
Contradicciones entre la medicina indígena y la medicina moderna .....	48
La aparición del yagé en la ciencia occidental.....	52
El caso de Antonio Rondín y la medicina popular dentro del Estado-Nación .....	59
Conclusión .....	64
<b>Capítulo 3: El saber indígena visto desde la crisis</b> .....	66
Crisis de la modernidad .....	66
Locos en busca de lo <i>otro</i> .....	68
Revolución académica.....	72
Nueva Era .....	74
Neochamanismo en Colombia .....	76
La privatización y la libre circulación de la medicina indígena .....	82
Conclusión .....	89
<b>Conclusiones</b> .....	91
<b>Bibliografía</b> .....	96



## Introducción

*“Pedimos que comprendan que nuestra medicina también es ciencia, aunque no de la misma que la entienden los occidentales. Nosotros los taitas somos verdaderos médicos y con nuestro saber durante siglos hemos podido contribuir con la eficacia a la salud de nuestros pueblos.”*

UMIYAC, Encuentro de taitas en la Amazonía colombiana

El siguiente trabajo busca exponer cómo occidente ha cambiado su forma de entender la medicina tradicional indígena, y en especial, su forma de entender la medicina desarrollada a partir del uso del yagé, y como los indígenas se han adaptado a estos cambios para poder conservar sus tradiciones hasta hoy en día. Estas prácticas tradicionales de sanación, que involucran el ritual y el uso de plantas sagradas, desde la llegada de los primeros europeos a América, han sido consideradas por los occidentales como uno de los más grandes misterios de las culturas aborígenes, lo que ha dado lugar a diversas interpretaciones que con el tiempo han atravesado grandes cambios. Se ha entendido como magia, brujería, paganismo, superstición, primitivismo, y hasta épocas muy recientes, se ha comenzado a interpretar bajo la categoría de chamanismo. Ha sido un largo proceso cognitivo que ha durado siglos en constante evolución, que comenzó considerando a los indígenas como herejes, adoradores del demonio y vivas encarnaciones de la maldad, y que, en la actualidad, paradójicamente, pasaron a ser considerados grandes hombres de conocimiento y sabiduría, dignos de admiración y respeto.

Esta tesis busca demostrar que los indígenas han tenido que resignificar y modificar la imagen de sus prácticas ancestrales para poder compartirlas con occidente. No podemos pensar que la versión de la medicina tradicional que nos enseñan los indígenas hoy en día, es una versión pura y aséptica que han logrado conservar desde la época precolombina, sino que, por el contrario, las distintas interpretaciones de estas prácticas, en los distintos momentos y lugares en que occidente ha entrado en contacto con ellas,

han influenciado en la manera tan particular en que nos dan a conocer su medicina. La influencia del cristianismo, las legislaciones estatales, la apertura intercultural por parte de la academia, las dinámicas de mercado global, etc., son factores que han hecho que los indígenas tengan que actuar de determinadas formas para adaptarse al discurso dominante y salvaguardar sus saberes ancestrales.

Al comenzar esta investigación, me interesaba dar cuenta de las epistemologías indígenas por sí mismas y de sus prácticas ancestrales. Sin embargo, en mi experiencia con los sabedores indígenas, me pude percatar de que había varios elementos propios de occidente en sus discursos. Entendí que es muy difícil dar cuenta de las epistemologías indígenas sin tener que recurrir a sus propias lenguas, ya que las palabras pensadas en las lenguas originarias contienen un pensamiento intraducible. A la vez, cuando los indígenas adaptan el español e intentan traducir sus propias lenguas, modifican su significado y enuncian discursos que siempre van a estar condicionados por los receptores occidentales a quienes se dirijan.

Por el contrario, si podemos dar cuenta de cómo ha cambiado la imagen que los indígenas han mostrado ante occidente, y cómo ha cambiado la imagen que occidente percibe de los indígenas. La comunicación entre ambas culturas siempre ha estado condicionada por la hegemonía occidental, lo que ha dado lugar a un juego de máscaras que han utilizado los indígenas para ser leídos por occidente, pero para los occidentales continua siendo enigmático lo que está del otro lado de estas máscaras. Por ello, yo como occidental, me dediqué a investigar sobre los discursos enunciados desde occidente. Discursos expresados por occidentales que, al igual que yo, han entrado en contacto con la alteridad, con el *otro*, se han visto ante lo desconocido, ante los límites de su propia cultura, intentando dar explicación a lo inexplicable desde sus propios referentes occidentales. Por ello, mi objeto de investigación son los cambios en los discursos occidentales entorno a la medicina indígena.

### **Balance: La medicina indígena y Las culturas del yagé**

¿Qué podemos entender por medicina indígena? Quizás la característica más fundamental que podemos identificar acerca de la medicina de los indígenas suramericanos, es su gran afinidad y estrecha relación con el uso de plantas. El continente suramericano es un territorio bastante privilegiado por sus ventajas geográficas y la diversidad tan inmensa de especies botánicas que existen en cada una de sus geografías. Entre toda esta

inmensidad de plantas, hay una particularmente venerada y usada por muchas de las comunidades indígenas tanto amazónicas como no amazónicas. Se trata de la planta del yagé.

El yagé, también conocido desde la botánica como *Banisteriopsis caapi*, es un bejuco silvestre o liana endémica del noroeste amazónico<sup>1</sup>. Esta particular forma de vida vegetal, que no se conoce en ninguna otra parte del mundo, es un poderoso enteógeno<sup>2</sup> caracterizado por sus peculiares efectos purgantes y psicoactivos, que es usado tradicionalmente por la mayoría de las comunidades del piedemonte amazónico (región que se extiende por las faldas orientales de los andes hacia la selva amazónica, desde el sur de Colombia, hasta Bolivia). Los efectos de esta planta, son descritos como milagrosos y curativos, y hacen que sea considerada por los indígenas de esta región como “la madre de todas las plantas”, (que a diferencia del resto de las plantas creadas por Dios, el yagé es en sí mismo una parte de Dios<sup>3</sup>), “el libro donde está escrito todos sus saberes”, es el pilar principal de su conocimiento, la planta sagrada en la que basan toda su cultura, sus saberes y su estilo de vida, razón por la cual los antropólogos han denominado a los grupos de esta región como la “cultura del yagé”<sup>4</sup>. En Colombia, las comunidades pertenecientes a esta cultura están ubicadas principalmente en el departamento del Putumayo, entre las cuales podemos identificar a los Cofanes, Sionas y Coeguages en el Bajo Putumayo, y a los Kamenstá e Ingas en el Alto Putumayo. También podemos encontrar otras comunidades yageceras en este departamento, como por ejemplo los Kichwas, cuyo territorio original se encuentra en Ecuador, pero debido a los constantes

---

<sup>1</sup> Aunque es muy debatido el origen de esta planta, la mayoría de los estudios coinciden en que la cuna de este vegetal es el río Napo y sus alrededores.

<sup>2</sup> Enteógeno (con un Dios adentro) es un neologismo propuesto a finales de los setentas para referirse a aquellas sustancias que le produce a los humanos un estado alterado de conciencia que le permita experimentar lo Sagrado. Surgió como una alternativa a los calificativos como “narcótico”, “psicodélico” o “alucinógeno” quedaban lugar a malinterpretaciones de los efectos producidos y no daba a entender el sentido sagrado que se le atribuye a la práctica de consumirlas.

López Pavillard, Santiago. "Los enteógenos y la ciencia." *RedIris*  
[https://eprints.ucm.es/8059/1/SLP\\_Enteogenos\\_y\\_Ciencia.pdf](https://eprints.ucm.es/8059/1/SLP_Enteogenos_y_Ciencia.pdf) (consultado Noviembre del 2018)

<sup>3</sup> Dentro de la cosmología de comunidad que emplea el yagé se asemeja de diferentes maneras al yagé con Dios. Para las comunidades pertenecientes a los Tucanos Occidentales y Orientales, se comparte el mito de que el yagé (ikó) es un cabello que el dios creador (Riusú) dejó caer en la tierra. Torres, William. "Liana del ver, cordón del universo: el yagé." En *Boletín Museo del Oro* 46 (2000): 77-91.

<sup>4</sup> Zuluaga, Germán, and MD MSc PhDII. "Desafíos socio-políticos del uso tradicional indígena del yagé.", y UMIYAC "I. La cultura del Yagé" en *Encuentro de taitas ...*, 19.

desplazamientos en los siglos pasados, gran parte de su población se estableció de éste lado de la frontera.

En Colombia hay muchas otras comunidades que también usan el yagé<sup>5</sup>, pero existen varias diferencias en la forma de usarla según la región. Cada comunidad (o incluso cada sabedor), desarrolla sus propios códigos para relacionarse con la planta. Entre más nos alejamos de los Andes hacia el oriente, y echamos un vistazo a las llanuras amazónicas, encontramos que el uso del yagé es menos intenso que en el piedemonte<sup>6</sup>. Encontramos tanto comunidades que emplean otras plantas sagradas, como comunidades que, si bien usan el yagé, no le atribuyen la misma importancia que en el piedemonte o la emplean de una forma distinta. No obstante, debido al constante comercio e intercambio que comunidades de todo el continente han mantenido con los grupos amazónicos desde hace miles de años<sup>7</sup>, y a los constantes desplazamientos que se han dado desde antes y después de la presencia de occidente en el territorio, el uso de esta planta se ha incorporado en las tradiciones de muchas otras comunidades indígenas no amazónicas, por lo menos en el caso colombiano, encontramos el uso de esta planta en comunidades de los llanos, comunidades andinas, e incluso, se ha incorporado en poblaciones mestizas.

¿Cómo usan esta planta? Entre estas comunidades de piedemonte, se elabora un espeso brebaje conocido con el nombre de ayahuasca o con el mismo nombre de la planta, yagé,<sup>8</sup> (no obstante, hay comunidades que lo llaman con el nombre en su propia lengua, ya sea

---

<sup>5</sup> “En Colombia, el centro del complejo del yagé es claramente el noroeste amazónico, con todas las tribus de la zona Putumayo-Caquetá, la de Vaupes-Guainía y los llanos del Orinoco, independientemente de la familia lingüística o la subdivisión cultural a que puedan pertenecer esos grupos.” Dolmatoff, Reichel. *El chamán y el jaguar*. (México: Siglo XXI Editores.1975). 45

<sup>6</sup> UMIYAC “I. La cultura del Yagé” en *Encuentro de taitas...*, 27.

<sup>7</sup> La existencia de varias redes de intercambio pre y posthispanica, entre la selva amazónica y los Andes, ha sido uno de los principales objeto de estudio en la arqueología, antropología etnología e historia en los últimos tiempos. Se trata de un intercambio multiétnico basado no solo en lo mercantil, sino en un intercambio de aprendizajes asociados con el uso de enteógenos, en donde se establecen jerarquías y especializaciones en torno al saber chamánico. Pinzón Castaño, Carlos; Suárez Prieto, Rosa y Garay Ariza, Gloria. “El jardín de la ciencia en el Valle del Sibundoy” en *Mundos en red. la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*.(2004) , 251. Según estudios recientes de antropólogos colombianos hechos en el valle del Sibundoy, se ha establecido que las comunidades indígenas de esta zona (Ingas y Kamsá) llevan un proceso de por lo menos 3000 años adaptándose a la selva, recolectando plantas de distintas regiones y cultivándolas en su territorio, manteniendo así un comercio activo con diferentes comunidades y desarrollando un chamanismo propio con base a la experimentación en la agricultura de distintas especies vegetales. Pinzón Castaño, Carlos; Suárez Prieto, Rosa y Garay Ariza, Gloria. “El jardín de la ciencia en el Valle del Sibundoy” en *Mundos en red. la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*.(2004) , 141.

<sup>8</sup> El término *ayahuasca* proviene del quechua y se usa principalmente en Perú y Ecuador. En Colombia es más usado el término *yagé* proveniente de las lenguas Tukano. El antropólogo Luis Eduardo Luna, ha encontrado por lo menos 42 nombres distintos para esta bebida. Beyer, Steve. “Ayahuasca in the Upper Amazon: A Very Basic Introduction” Publicado en Marzo 29, 2008

caapi, dápa, mihi, kahi, natema, pindé, etc.<sup>9</sup>). Esta bebida es un cocimiento basado en la mezcla de dos plantas, la primera, el yagé, y una segunda planta que, gracias a su compatibilidad con el yagé, permite que se liberen sus efectos. Esta segunda planta varía según la región, las que se usan más comúnmente son la chagrupanga (*Diplopterys cabrerana*) (usada en la mayoría de comunidades del Putumayo), y la chacruna (*Psychotria viridis*). Sin embargo, hay una extensa variedad de plantas que se han usado para elaborar esta bebida<sup>10</sup>, ya que una parte muy importante del quehacer de los médicos y sabedores, consiste justamente en la experimentación para ampliar su conocimiento.

Este método de decocción del yagé desarrollado por las comunidades de piedemonte amazónico es la forma más común de liberar sus efectos, sin embargo, en otras tradiciones podemos encontrar otros métodos para activar las propiedades de esta planta, por ejemplo, entre los Sikuni, grupo que habita en los llanos orientales –en los departamentos del Meta y Vichada, y parte de los llanos venezolanos- acostumbran tostar la raíz del yagé (o *juipa* en su lengua, planta a la que también le suelen dar el nombre de *capi*<sup>11</sup>) y masticarla antes de inhalar yopo (*Anadenanthera peregrina*) (*Dopanae* en su lengua), la planta sagrada en la cual se desarrolla toda la medicina de muchas comunidades alrededor del Orinoco<sup>12</sup>. Es gracias a la mezcla del yopo y del capi que los sabedores Sikuni entran en contacto con sus dioses, los *Tsamanimonae*, para aprender los rezos y curar enfermedades.

Pese a las diferencias que puedan existir entre todas estas tradiciones, entre sus formas de concebir y usar el yagé y otras plantas medicinales, en general, nos encontramos frente a un modo de medicina en donde, efectivamente las plantas son herramientas muy importantes, pero también es imprescindible el elemento ritual. Dentro de estas epistemologías, la ritualidad hace que la medicina sea efectiva y permite que estos saberes perduren en el tiempo. La ritualidad, es la forma en que los indígenas actualizan el pasado en el presente. A diferencia del pensamiento científico occidental, los indígenas nunca

---

<sup>9</sup> Hofmann, Albert, y Richard Evans Schultes. *Plantas de los dioses*. pp 124

<sup>10</sup> Hay informes que enumeran entre 55 y 120 especies distintas para elaborar la ayahuasca. Beyer, Steve. "Ayahuasca in the Upper Amazon..." 2008

<sup>11</sup> Nombre que probablemente procedente de *Gahpi mahsan*, el cual es el nombre ritual que los Desana (de la familia lingüística Tukano Oriental) le asignan al yagé. Torres, William. *Waji: "rezo" chamanístico sikuni*. Boletín Museo del Oro 37 (1994): 35-51.

<sup>12</sup> Prácticamente todos los grupos étnicos del Llano utilizaban tradicionalmente el yopo. Aquellos que no lo utilizan en la actualidad, es debido a las prohibiciones implantadas por las sectas religiosas. Romero Moreno, María Eugenia; Castro Agudelo, Luz Marina; Muriel Bejarano, Amparo. Geografía humana de Colombia: Región de la Orinoquia (t3)(l). Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993. 27

tuvieron esa pretensión de registrar los saberes a través de la escritura. Ellos conservan sus saberes en el rito, en la oralidad, y son transmitidos de generación en generación.

Basándonos en las propias definiciones de grandes sabedores indígenas<sup>13</sup> (o chamanes, como los denomina la ciencia occidental), podemos decir que nos encontramos ante un concepto expandido de medicina, muy diferente a como occidente la concibe (entendida como una ciencia encargada exclusivamente de las dolencias del cuerpo). Aquí podemos pensar en lo medicinal como la relación del humano con lo sagrado. Nos referimos a una serie de prácticas que han existido desde el mismo origen de la humanidad, probablemente desde los tiempos de las primeras sepulturas, cuando los humanos descubrieron la angustia ante la muerte. Prácticas que surgen como un intento de encontrar una explicación a la vida misma, a la muerte, a las enfermedades y los nacimientos.<sup>14</sup> Prácticas muy diversas, que han sido desarrolladas de diferentes maneras, tanto para curar enfermedades, como para la adivinanza, establecer un dialogo con el entorno, pedir permiso para cazar o tomar recursos, conjurar rezos de protección, e incluso de maleficio. Se manifiestan a través de rituales, sueños, rezos, cantos, conjuros, visiones, premoniciones, apariciones, comunicación con plantas y animales, etc. Sea cual sea el objetivo o su manera de proceder, estas prácticas cumplen con la preocupación fundamental del ser humano, que es acercarse a lo sagrado. La medicina es entonces, la búsqueda de un bienestar holístico (del cuerpo, mente y espíritu) pero también, la búsqueda de un equilibrio del individuo con su comunidad y con su entorno natural.

¿Desde hace cuánto tiempo existe este tipo de medicina? Se puede decir que desde hace por lo menos 10.000 años, los primeros humanos que llegaron al continente eran cazadores-recolectores que culturalmente estaban acostumbrados a la experimentación con distintas especies vegetales<sup>15</sup>, incluso el uso de estas especies entre los animales, nos hace pensar en la posibilidad de que su uso puede ser aún más antiguo<sup>16</sup>. Si se les hace esta pregunta a los indígenas, ellos tienen su propia forma particular de contar la historia. A partir de sus mitos, cada comunidad relata su propia versión de cómo los primeros

---

<sup>13</sup> UMIYAC *Encuentro de taitas en la Amazonía colombiana*. (1999), 19.

<sup>14</sup> Vazeilles, Danièle, *Los chamanes, señores del universo: persistencia y exportaciones del chamanismo*. 1995 pp 67 y 71

<sup>15</sup> Vazeilles, Danièle, “antigüedad del chamanismo en América” en *Los chamanes, señores del universo...* 1995 pp 69 71

<sup>16</sup> Por ejemplo, los jaguares en la selva amazónica suelen masticar y comer la liana del yagé para purgarse, por lo que ha sido considerado entre las comunidades como un animal sagrado. .” Dolmatoff, Reichel. *El chamán y el jaguar*. 124

indios llegaron a tener contacto con las plantas sagradas, acontecimiento que suelen relacionar con el origen de la humanidad y su conocimiento, con el paso del animal al humano, e incluso, con el mismo origen del universo. Son historias que fundamentan muchos de los códigos ancestrales que manejan en su medicina. Historias que se han enseñado de generación en generación, y con ellas, también se han transmitido los cantos, la forma de curar a los enfermos por medio de soplos, usando una waira o una maraca, chupando las enfermedades con la boca y escupiéndolas, y todo un performance que podemos evidenciar hoy en día que, según los indígenas, han logrado mantener intacto desde los tiempos precolombinos. Sin embargo, es muy difícil establecer si efectivamente estos elementos presentes en las ceremonias actuales, han permanecido intactos en el tiempo, ya que son tradiciones en constante cambio, que cada vez se diversifican más, debido a que, como ya se señaló anteriormente, parte del quehacer chamánico consiste en la experimentación.

Esta amalgama tan heterogénea de prácticas y saberes, ha entrado en contacto con occidente en distintos momentos y espacios de la historia. Sin embargo, muy difícilmente han podido ser comprendidas por los occidentales, ya que la cultura occidental ha creado una brecha abismal entre ella y el resto de culturas<sup>17</sup>. Por mucho tiempo, los occidentales interpretaron estas prácticas de formas muy diversas, se les ha llamado magia, brujería, hechicería, paganismo, locura, salvajismo, curanderismo, superstición, superchería, o simplemente creencias disparatadas producidas por el uso de sustancias psicoactivas. Son prácticas y saberes que sobrepasan los límites de los paradigmas occidentales, se asumen *a priori* como una falsedad y se anulan como conocimiento posible. Fueron vistas como tabú, con un gran miedo a lo desconocido, como hechos irracionales que debían ser eliminados por el bienestar de las “sociedades civilizadas, del orden y el progreso”. Estas prácticas, que evocan un conocimiento ancestral, que lleva desarrollándose miles de años por grandes sabedores para servir a su comunidad, a partir del surgimiento de las grandes

---

<sup>17</sup> Se trata del conocimiento moderno, el cual separa a las episteologías occidentales del resto de epistemologías, sitúa de este lado del abismo el pensamiento lógico matemático, la división entre falso y verdadero, los enunciados de carácter universalizante, los *a priori*, etc. y del otro lado del abismo, sitúa todos los conocimientos que se escapan a estas determinaciones, privándolos incluso de pertenecer a la categoría de “conocimiento”, llamándolos creencias siendo estos saberes campesinos, indígenas, que no cumplen con los requisitos de ser llamados conocimientos modernos ni tampoco conocimientos universales. De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, ediciones Trilce, 2010.

metrópolis<sup>18</sup>, de las religiones monoteístas, y con más veras, a partir de la modernidad y el auge de las ciencias, pasaron a ser consideradas como un fenómeno del pasado, propio de las “sociedades primitivas”, “un residuo incorporado absurdamente a nuestro tiempo”<sup>19</sup>. Solo a partir del siglo XX, las ciencias sociales, y en especial la antropología, decidieron abordar en sus estudios estas prácticas bajo la categoría analítica de chamanismo, intentando dejar de lado los prejuicios negativos que históricamente occidente ha cultivado en torno al tema.

Por el contrario, los indígenas se han visto obligados a dejar de ver a occidente como una cultura ajena, e integrarse a ella. Por su condición de subalternos, han sido forzados a incorporar una serie de prácticas y saberes propios de la cultura occidental. Desde la conquista, han tenido que apropiarse el español como primera lengua, la religión católica, y en adelante, en todo el proceso de colonia y república, han tenido que adaptar distintas formas de productividad, de alimentación, vestimentas, lógicas de mercado, legislaciones, saberes médicos, tendencias culturales, etc., y cada vez son más los elementos que los indígenas van incorporando para adaptarse a los nuevos tiempos, en donde es cada vez más imposible mantenerse al margen de la globalización.

La apropiación de todos estos elementos, ha hecho que se transformen las culturas indígenas, e incluso, en algunos casos, que se borren por completo. Sin embargo, muchos indígenas siguen manteniendo su cultura, sus rituales, prácticas ancestrales, sus mitos, costumbres y toda una serie de saberes que mantienen en su cotidianidad. La apropiación de lo occidental les ha permitido desenvolverse en el presente, y desarrollar tácticas para salvaguardar sus tradiciones. Las formas de entenderse a ellos mismos frente a occidente, han configurado una imagen particular con la que se singularizan y presentan en un mundo globalizado en donde todos somos occidentales.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, Vazeilles señala que, por lo menos en el caso del continente Americano, el chamanismo fue la única religión de las tribus amerindias hasta la aparición de la agricultura en las antiplanicies andinas y mejicanas. (pp70) De igual manera, en el caso de Asia y Europa (pp71-81), podemos ver esta misma diferencia de creencias entre las sociedades imperiales y las tribus que se mantienen al margen de su influencias. Incluso dentro de las mismas sociedades imperiales podemos rastrear elementos de creencias chamánicas dentro del folclor de las clases populares.

<sup>19</sup> Aventuras del indio Rondín, el vendedor de especímenes mas famoso del país. El Tiempo, Bogotá 7 May, 1939

## **Metodología, una historia fragmentada**

¿Cómo dar cuenta de un fenómeno tan amplio como lo son los discursos occidentales en torno a la medicina indígena? Evidentemente no pretendo abarcar la totalidad de este objeto de estudio que comprende una temporalidad de más de 500 años. Me interesa en particular, dar cuenta de los cambios en los discursos, los momentos en los que una forma de pensar tambalea, tiembla y se convierte en otra, surgiendo así nuevas formas de pensamiento. Nos estamos enfrentando a lo que Foucault llamaría una “arqueología de saberes” en el pensamiento occidental<sup>20</sup>, es decir, identificar los distintos modos de ser del pensamiento (epistemes) desde donde se enuncia un discurso, en este caso, identificar las circunstancias sociales y políticas en las cuales han podido tener lugar los distintos discursos en torno a la medicina indígena.

La gran diversidad de discursos occidentales posibles, que surgen en todo este extenso periodo de tiempo, solo puede tener lugar en la historiografía como una historia fragmentada. Ante este inmenso mar de discursos occidentales, la historia fragmentada es un método en el que se rescata únicamente unos cuantos fragmentos que evidencian y esclarecen las características de las epistemes y los cambios históricos entre ellas. La comparación entre los fragmentos seleccionados, no se hace con el objetivo de determinar cuál es más válido o veraz que el otro. Hay que entender a cada uno de ellos en su particularidad, como un producto de su tiempo, como una verdad entre varias, con el objetivo de determinar posibles rupturas o continuidades en las concepciones e imaginarios occidentales sobre lo indígena. La historia fragmentada puede recoger toda clase de fuentes, pueden ser documentos, testimonios, entrevistas, comentarios, acciones, o incluso gestos. Podemos encontrar discursos tanto compatibles como contradictorios unos de otros, diferenciados o asemejados por sus temporalidades o por la episteme desde donde se enuncian. Pero todos fueron seleccionados con el objetivo de observar las transformaciones entre las distintas posiciones que occidente ha tenido con relación a los indígenas y las reacciones de estos últimos ante dichas posiciones. Por ello, este trabajo se divide en tres capítulos, a cada capítulo le corresponde hablar sobre un modo de ser del pensamiento occidental en relación a lo indígena.

---

<sup>20</sup> Michel Foucault. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo xxi, 1968. 7-10.

En el primer capítulo, analizo como fue visto el saber indígena a partir de los discursos religiosos con los que los españoles comenzaron su conquista. Al llegar a América, los españoles trajeron consigo un paradigma religioso con el cual llevaron a cabo una *estrategia*<sup>21</sup> evangelizadora-civilizadora, que determinó las relaciones entre los occidentales y los indígenas. Para dar cuenta de los imaginarios religiosos sobre la medicina indígena, me baso en los testimonios de los misioneros Pedro de Aguado, Pablo Maroni, José Chantre y Herrera, Francisco José Eder, Alonso de la Peña Montenegro y José Gumilla, testimonios muy ricos en referencias del uso ritual de plantas por parte de los indígenas. A partir de estas fuentes oficiales, identifico el *discurso público* y *discurso oculto*<sup>22</sup>, para establecer las posibles *tácticas*<sup>23</sup> que usaron los indígenas para salvaguardar sus saberes.

En el segundo capítulo, describo como fue visto el pensamiento indígena con el surgimiento del paradigma científico-moderno. Analizo como se estableció el proyecto moderno en la colonia y cómo las políticas y opiniones elaboradas a partir de este proyecto se contradecían con los saberes indígenas en torno a la medicina. Para ello me baso en los discursos de los ilustres criollos Eugenio Espejo, José Celestino Mutis y Francisco José de Caldas. La carencia de interés de los occidentales autodenominados modernos por el saber indígena, hizo que solo hasta el siglo XIX apareciera la primera descripción del yagé en la ciencia occidental. A partir de este siglo, surgen personajes como Richard Spruce o Manuel Villavicencio, quienes se situaban en un nuevo modo de ser del pensamiento en donde lo indígena es visto bajo la imagen del buen salvaje; con una curiosidad hacia lo exótico y parte de un lejano pasado primitivo. Pese a esta imagen romántica del indio “en estado puro”, al interior de las ciudades predominaba un discurso modernizador que despreciaba los saberes de las clases populares, saberes dentro de los cuales podemos ver rastros de sincretismos con la medicina indígena. En un contexto

---

<sup>21</sup> *Estrategia*, entendida bajo la definición de Michel de Certeau, como una práctica ejercida desde el poder sobre un lugar “propio”, dominado por medio de la vigilancia con el objetivo de controlar y determinar el comportamiento de un sector subalterno, Michel de Certeau. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente: México DF, 2000.

<sup>22</sup> Scott define el *discurso público* “como una descripción abreviada de las relaciones explícitas entre los subordinados y los detentadores del poder”, en donde los subordinados deben mostrar una imagen falsa de ellos mismos, y el *discurso oculto*, “para definir la conducta ‘fuera de escena’, más allá de la observación directa de los detentadores de poder” donde pueden expresar abiertamente sus verdaderas opiniones. James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, 2003.

<sup>23</sup> *Tácticas* entendidas bajo la definición de de Certeau, como aquellas prácticas que los subalternos utilizan para burlar, vampirizar o usar a su favor las *estrategias* establecidas por un poder. de Certeau. *La invención de lo cotidiano*.

urbano, estos saberes eran vistos como obsoletos y se intentaban censurar. Para dar cuenta de ello, me baso en el caso del Indio Rondín, y los distintos discursos generados en torno a este personaje.

En el tercer capítulo, describo como, a raíz de la crisis del proyecto moderno, comenzó a ser necesario para occidente buscar el encuentro con *el otro*, develar lo que siempre había estado oculto, ya sea para encontrar la identidad que el mismo occidente en crisis no podía ofrecer, ya sea para introducir los saberes indígenas a la academia, la cual necesitaba reformarse, o ya sea para apropiarse de los saberes ancestrales con el fin introducirlos al mercado global. Para evidenciar como la crisis de occidente generó individuos desarraigados que renegaban de los valores de su propia cultura y buscaban alternativas en las culturas periféricas, analizo el caso de William Burroughs y su viaje a las selvas colombianas. Gracias a la búsqueda de los occidentales por las culturas indígenas, en especial aquellos vinculados a la academia, se generó una apertura a la cultura del yagé a partir de la segunda mitad del siglo XX. Con esta apertura, los indígenas se vieron obligados a cambiar de estrategias para hacer respetar su tradición y evitar la explotación y mercantilización desmedida de sus medicinas. Para analizar estas nuevas estrategias tomo como punto de referencia el caso de la UMIYAC, en donde vemos a los indígenas adoptando formas de organización propias del mundo contemporáneo. Paralelo a este proceso, surge una nueva ideología de carácter global, la Nueva Era, que supone un acceso universal a todos los conocimientos de las culturas no hegemónicas como bienes de consumo. Como consecuencia a la aparición de esta ideología, surgen varios movimientos que buscan volver el yagé una mercancía de circulación global. Para describir estos movimientos, tomo como referencia el caso de la patente de Loren Miller, y el caso de Ayahuasca Internacional.

## **Capítulo 1**

### **Saber indígena visto desde la religión**

¿Por qué el cristianismo estuvo en pugna por tanto tiempo con el chamanismo indígena, si ambos cumplen con un propósito teológico similar de acercar al humano a lo sagrado? Resulta paradójico ver como hoy en día los mismos indígenas yageceros dicen ser creyentes de la fe cristiana y esto no se contradice con mantener sus costumbres ancestrales. La razón es que la Iglesia católica, más allá de garantizar el diálogo entre los seres humanos con lo divino, cumplió un claro propósito político durante el periodo de conquista y colonia, facilitando la cooperación de los indios con el dominio europeo por medio de la evangelización. Las crónicas que dejaron los misioneros permiten ver cómo en este primer acercamiento al mundo indígena, se usó el discurso religioso para justificar la prohibición de los rituales indígenas, en especial, aquellos que emplean plantas enteógenas como el yagé, generando dos grandes prejuicios en torno a estas prácticas: por un lado, la asociación del consumo de enteógenos con el culto al demonio; y por otro, el prejuicio de incredulidad, generado por el despotismo de hombres “racionales” que consideran al ritual indígena como una estafa o un vicio. Ambos prejuicios construidos desde las misiones, hicieron que dentro de la sociedad cristiana se adoptara un imaginario del indio como salvaje, pecador, mentiroso, que ha perdurado en la historia incluso hasta nuestros tiempos.

#### **Estrategia de colonización evangelizadora-civilizadora**

La persecución por parte de la Iglesia católica a los ritos y ceremonias que involucran plantas sagradas, tiene sus orígenes desde mucho antes de la conquista de América. Europa acababa de salir de un periodo de oscurantismo en donde se persiguieron y eliminaron a los chamanes locales (en su mayoría mujeres que llamaban brujas) que hacían uso de plantas como la belladona, el beleño y la mandrágora, se les acusaba de herejía y procedían a perseguirlas y asesinarlas. Por lo tanto, al llegar a América,

relacionaban a los chamanes con la brujería por su relación con las plantas<sup>24</sup>. Sin embargo, esta persecución era claramente selectiva, ya que muchos cristianos adaptaron algunos hábitos propios de los indígenas relacionados con el uso de plantas de manera no ritualizada, y no era mal visto. La historia de cómo se introdujo el tabaco en Europa ilustra muy bien esta arbitrariedad. Dentro de la tripulación de Cristóbal Colón (quien fue el primero en describir los rituales de yopo en los indios de Haití<sup>25</sup>), se encontraba Rodrigo de Jerez, quien fue el primer europeo en asimilar el hábito de los indios de usar el tabaco y lo popularizó en su tierra natal. Al regresar de América, hizo una demostración pública de cómo se fumaba el tabaco. Debido a esta demostración, fue llevado a prisión ya que “sólo el diablo podía dar a un hombre la capacidad de echar humo por la boca”<sup>26</sup>. Cuando salió de prisión se encontró con la sorpresa de que el consumo de tabaco se había vuelto popular entre sus conciudadanos. Posteriormente el hábito de fumar tabaco y esnifarlo en forma de rapé, se extendió por toda Europa, e incluso lo llegaron a adaptar dentro de la alta aristocracia y las familias reales europeas<sup>27</sup>.

Como en Europa estaban tan deslumbrados con los nuevos productos que les ofrecía el “descubrimiento” del Nuevo Mundo, no tardaron en instaurar en Suramérica un régimen de terror para extraer los recursos de este territorio. Para garantizar la tributación de los nativos, comenzaron tomando control de las sociedades más numerosas, como los incas y muiscas, asesinando sus líderes y reemplazándolos por un español o un indio fiel a ellos. Sin embargo, fue un reto mucho más grande establecer su control en las periferias, donde era más frecuente entre los indios hacer rebeliones militares, además de otras formas de resistencia<sup>28</sup>. De ahí en adelante, se comenzó un proceso de conquistas militares en las

---

<sup>24</sup> Rosa Suárez Prieto; Carlos Pinzón Castaño y Gloria Garay Ariza, *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2004), 66-68.

<sup>25</sup> Colón se interesó tanto en los rituales nativos, que le pidió al fray Ramón Pané (quien había aprendido la lengua) que hiciera un reporte sobre su ritual. Este describió que el polvo “Les embriaga de tal modo que no saben lo que hacen...” Reichel Dolmatoff. *El chamán y el jaguar*. (México: Siglo XXI Editores, 1975), 19, 20.

<sup>26</sup> José María de Jaime Lorén y Pablo de Jaime Ruiz. *Acido nicotínico, ácido oxinicotínico, nicotéina, nicotelina, nicotiana, nicotianina, nicotina, nicotinamida, nicotinell, nicotinismo, nicotirina, nicotol, oxinicotina. Jean Nicot de Villemain (Nimes, 1530 – París, 1600)* (Valencia: Universidad Cardenal Herrera-CEU Octubre, 2010) <http://blog.uchceu.es/eponimos-cientificos/wp-content/uploads/sites/24/2011/10/epo-NICOT.pdf> (consultado Octubre de 2018.)

<sup>27</sup> Francisco Pascual Pastor y Stella Vicéns Llorca. “Aspectos históricos, sociales y económicos del tabaco.” *Monografía Tabaco* 16, suplemento 2 (2004): 13-24.

<sup>28</sup> Rosa Suárez Prieto; Carlos Pinzón Castaño y Gloria Garay Ariza, *Mundos en red: la cultura popular*. 68 y 69

que se arrasó con un gran porcentaje de la población indígena y se estableció un orden esclavista basado en la encomienda, es decir, la explotación de mano de obra indígena para la extracción de recursos principalmente minerales.

Tras las fuertes críticas que recibió el régimen colonial por un primer periodo de conquista sangrienta<sup>29</sup>, la corona Española tomó la decisión de crear los Resguardos indígenas, con el fin de concentrar a la población indígena asimilada para facilitar su evangelización y mejorar su administración y tributación<sup>30</sup>. Desde entonces las viejas comunidades de indios prácticamente desaparecieron como unidades étnicas para convertirse en unidades multiétnicas limitadas territorialmente, en donde fue aumentando progresivamente el control sobre sus habitantes, dando paso a que más adelante se convirtieran en pueblos incorporados a la colonia<sup>31</sup>. La institucionalización del territorio, fue configurando una frontera de civilización, en donde a su interior, las costumbres indígenas eran cada vez más mal vistas y reemplazadas por las costumbres católicas occidentales, y hacia afuera, se encontraba un mundo “salvaje donde seguía reinando el paganismo”.

Y para llevar la conquista al resto del territorio, se comenzaron a enviar Misiones Religiosas para que “planten la fe católica y extiendan el reino de Jesucristo hasta los últimos términos de la tierra”<sup>32</sup> y así, continuar la “conquista espiritual”, de la manera que

---

<sup>29</sup>El escándalo de la conquista salió a la luz tras las denuncias del clérigo-encomendero Bartolomé de Las Casas, quien denunció ante la corona las condiciones tan precarias en las que se encontraban los indios. Manuel María Marzal. “¿ Las misiones jesuitas, una utopía posible?”. *Um Reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999)

[https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.es/&httpsredir=1&article=1181&context=abya\\_yala](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.es/&httpsredir=1&article=1181&context=abya_yala) (Consultado en Septiembre del 2018), 344.

<sup>30</sup> Gilma Mora de Tovar. *Chicha, guarapo y presión fiscal en la sociedad colonial del siglo XVIII*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1989), 31.

<sup>31</sup> Como bien lo señala Margarita Gonzalez, una de las razones por las que surgió la figura del Resguardo, además de la necesidad de los españoles de concentrar a la población indígena para facilitar la evangelización y el tributo, fue el asignarle a los indios un territorio fijo, que si bien se les otorgaron las mismas tierras en las que aquellos se encontraban establecidos a la llegada de los españoles, no les permitía hacer uso de nuevas tierras, lo cual implicó una limitación desconocida hasta entonces por los indios, y que le permitió a los españoles acaparar el resto del terreno de manera “pacífica”. Además de reducirlos territorialmente, también perdieron su autonomía étnica, ya que se le asignaba el mismo terreno a varias comunidades que tradicionalmente habían vivido por separado. Esta nueva forma de relacionarse con el territorio en unidades multiétnicas implicó para muchos indios el abandono de sus antiguas prácticas de trabajo y de industria, además de una ruptura con su vida ritual y religiosa. Margarita González "Orígenes de la institución del resguardo." *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)* 6 (1970): 175-177.

<sup>32</sup> “En tanta independencia y libertad se miran sin disonancia los mayores desórdenes, los vicios más bestiales y las costumbres más bárbaras, corriendo impunemente hasta llegar á ser comunes [...] no hay

ellos consideraban la más pacífica posible. Para esta conquista espiritual, las órdenes religiosas eran enviadas a los terrenos aun inexplorados donde establecían *reducciones*, es decir, concentraciones de indios, en donde además de convertirlos a la fe católica, se les enseñaba a llevar una vida acorde con las leyes y normas que imponía el gobierno conquistador, por lo que se les prohibió no sólo sus ritos ancestrales, sino también su lengua y varias de sus costumbres que consideraban bárbaras y que, según varios testimonios, se debían a la extrema libertad que les permitía su entorno natural<sup>33</sup>, y eran la causa fundamental de sus enfermedades<sup>34</sup>.

En particular, la prohibición de su lengua, les permitió a los indios mantener un *discurso oculto* usando su lengua materna a espaldas de los españoles, y usar el español únicamente para comunicarse con ellos tan dócilmente como se les exigiera. Sin embargo, debido a la larga, aunque fragmentaria y discontinua, permanencia de las misiones durante la colonia y retomada por los Estados-Nación hasta mediados del siglo XX, (cambio que no distinguen la mayoría de indígenas, ya que el rol de las misiones en ambos periodos fue prácticamente el mismo), hoy en día se evidencia cómo los indígenas poco a poco han ido perdiendo su propia lengua, siendo, en algunos casos, el español la primera lengua que se les enseña. Testimonios actuales de los mismos indígenas dan cuenta de cómo se mantiene en su memoria colectiva esta imagen represiva que la iglesia representaba para sus antepasados.

Me preguntan siempre que cómo era la selva antes de que hubiera civilización.  
Hasta mis abuelos, éramos puros Aucas, gente salvaje, eso comían gente, eran caníbales, como perros salvajes. Cuando llegó la Iglesia nos quitaron todo.  
Nuestras costumbres, nuestra lengua, lo prohibieron todo, todo era satánico,

---

freno que modere el torrente de las pasiones de la naturaleza viciada.” José Chantre y Herrera *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español–1637-1767*. (Madrid Imprenta A Avrial. 1901), 2

<https://ia801407.us.archive.org/9/items/historiadelasmi00meragoog/historiadelasmi00meragoog.pdf>  
(Consultado en Septiembre del 2018).

<sup>33</sup> Chantre y Herrera *Historia de las Misiones*, 70

<https://ia801407.us.archive.org/9/items/historiadelasmi00meragoog/historiadelasmi00meragoog.pdf>  
(Consultado en Septiembre del 2018).

<sup>34</sup> “Echance á dormir frecuentemente á cielo descubierto y en sitios cenagosos ó en lugares cercanos á lagos pútridos; vánse á bañar sudados, y lo que es más, con calenturas ardientes y malignas. Y siendo tan natural la destemplanza y alteración de humores en su poco resguardo y ningún cuidado, contraen enfermedades frecuentes por sus muchos disparates” Chantre y Herrera *Historia de las Misiones*, 77

les tocaba hablar pasito entre ellos porque si escuchaban que uno hablaba la lengua le daban látigo.<sup>35</sup>

Estos cambios tan drásticos en su cultura, tan evidentes hoy en día, son producto de la larga permanencia de las misiones en el territorio. Pero, recién llegadas las misiones, fue muy difícil su acoplamiento a las comunidades, el rechazo de los indios a estas nuevas instituciones era más explícito, y tuvieron que pasar muchos años para que las misiones pudieran ejercer plenamente su influencia sobre los indios. Recién comenzada la conquista, los indios tuvieron que optar entre dos alternativas para salvaguardar sus saberes: o resignarse a la evangelización y mantener sus saberes en secreto; o mantenerse al margen del control occidental. La distinción entre indígenas cristianos y paganos se volvió indispensable en el proyecto colonial para facilitar los legalismos de la esclavización y el uso de la fuerza militar<sup>36</sup>.

Las misiones no tuvieron tanto problema en expandir la frontera civilizadora hacia las zonas más próximas a los Andes. En el caso de los Llanos, la evangelización y la encomienda afectaron en mayor medida a las comunidades sedentarias, ubicadas cerca a los principales afluentes (el río Casanare, Meta y Orinoco)<sup>37</sup>, como los Sáliba, Achagua, Yaruro, Otomaco y Taparita, e incluso a grupos nómadas que fueron obligados a sedentarizarse, como los Guayupe (grupo al que se refiere Fray Pedro de Aguado en la crónica que expondré más adelante). Comunidades que, como se evidencia hoy en día, abandonaron su tradición de usar el yopo<sup>38</sup>. En el caso del Putumayo, como la evangelización se llevó a cabo a partir de Pasto, las misiones tuvieron más incidencia en las zonas altas, como el Valle del Sibundoy, en donde habitan las comunidades Kamsá e Inga, quienes, a pesar de su temprana evangelización, hoy en día mantienen su tradición de consumir yagé.

---

<sup>35</sup> Esta cita es tomada de una entrevista personal al Taita Isaías Muñoz Macanilla, mayor de la comunidad Kichwa en el resguardo de Cecilia Cocha, la Paya, Putumayo en Julio del 2018.

<sup>36</sup> Michael Taussig. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la cultura*. (Bogotá: Editorial Norma. 2002), 186.

<sup>37</sup> Lina Marcela González Gómez. "El papel de las crónicas misionales coloniales en la configuración de los Llanos Orientales de Colombia y en la producción social de las diferencias." *Historia y sociedad* 29 (2015): 23-24.

<sup>38</sup> María Eugenia Romero Moreno; Luz Marina Castro Agudelo y Amparo Muriel Bejarano. *Geografía humana de Colombia: Región de la Orinoquia*. (Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993), 46.

Fue un reto mucho mayor establecer las misiones en las zonas más remotas, en donde los habitantes eran mucho más reacios en aceptar la evangelización y el entorno tan agreste no permitía adaptar los parámetros civilizatorios que sí eran posibles en los Andes y sus alrededores. En los llanos, los indígenas nómadas que quedaron libres por las sabanas, como los Sikuani, Cuiba, Macú y Piaroa, se les denominó Guahibo<sup>39</sup>, palabra que se usaba de manera despectiva para llamar al indio rebelde que se negaba a ser sometido así le costara la vida. De igual manera, en las selvas amazónicas, las comunidades que se mantuvieron libres en las partes más remotas de la selva, donde la dificultad del terreno no permitía que llegara el dominio español, se les denominaban Aucas, palabra de origen quechua para designar a los que se rebelaban contra el rey inca, y que se continuó usando durante la colonia (incluso hasta nuestros días) para designar a los indios amazónicos que se rebelaban contra el orden establecido<sup>40</sup>. Tanto la palabra Guahibo como Auca, fueron acopladas por los hispanohablantes (incluyendo los indios evangelizados) para señalar de manera denigrante a los indios salvajes, que no sabían de Cristo, no conocían el español y se mantenían desnudos, y por consiguiente, se les atribuían todos los pecados y vicios imaginables.

A pesar de los estereotipos contruidos alrededor de los Aucas y Guahibos, eran comunidades que tradicionalmente intercambiaban bienes ceremoniales y saberes con los distintos grupos indígenas por todo el territorio, y mantuvieron estos intercambios incluso después de la llegada de los españoles, a pesar de las dificultades que implicaba<sup>41 42</sup>. Esto complicó la tarea de los misioneros, ya tenían que lidiar con la presencia ocasional de los

---

<sup>39</sup> “El término ‘guahibo’ parece provenir de la frase somos gente de sabana, que en su idioma se dice wayafopijiwi. De allí pasaría a la forma abreviada: wajiwi, es decir: guajibo. Palabra Sikuani, lenguaje cristiano.” Flor Ángela Buitrago. *Palabra Sikuani, lenguaje cristiano. El discurso de poder en la gramática Hispano-Goahiva de 1895* (Bogotá, Universidad de los Andes, 2010), 49  
[https://www.academia.edu/36429248/Palabra\\_sikuani\\_lenguaje\\_cristiano](https://www.academia.edu/36429248/Palabra_sikuani_lenguaje_cristiano) (consultado enero 2019)

<sup>40</sup> Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, 133

<sup>41</sup> “El yopo, otro artículo asociado a prácticas rituales que a los españoles les interesaba extirpar, era producido en los Llanos orientales, donde su consumo parece haber sido generalizado. Su demanda era corriente especialmente en el norte del territorio, en donde, hasta bien entrado el siglo XVII, los españoles se quejaron de que los indígenas lo seguían utilizando”. Carl Henrik Langebaek. “Cuando los Muisca diversificaron la agricultura y crearon el intercambio.” *Boletín Cultural y Bibliográfico* 22.03 (1985):8

“intercambiaban el yopo con varias comunidades, como los muisca, de quienes obtenían sal, objetos de oro y mantas.”, Augusto Gómez. *Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1991),12

<sup>42</sup> A pesar de que los Aucas o “chunchos” eran enemigos indomables del imperio Inca, aun así, intercambiaban con ellos bienes ceremoniales o suntuarios de la selva, incluso después de la conquista. Rosa Suárez Prieto; Carlos Pinzón Castaño y Gloria Garay Ariza *Mundos en red: la cultura popular*, 69

indios libres (aucas y guahibos), y suprimir la influencia que los indios a su cargo seguían recibiendo de ellos.

### **Misiones religiosas: Testimonios y prejuicios**

¿Cómo rescatar el punto de vista de los indígenas de las zonas fronterizas durante el periodo de la conquista y colonia cuando fue un periodo tan fuerte de evangelización, prohibición y censura de las tradiciones locales? Por lo menos en el caso de los “grandes imperios prehispánicos”, los Aztecas e Incas, a quienes les tocó una dominación más directa de los españoles, existen testimonios de indígenas que aprendieron a leer y escribir el español, y dejaron constancia de la versión de los vencidos en la conquista<sup>43</sup>. Pero rescatar el punto de vista de los indios en estas zonas tan periféricas, es un reto mucho mayor, ya que los únicos testimonios escritos que tenemos de su cultura durante este periodo, son las *versiones oficiales* escritas por los misioneros religiosos, en donde los indígenas actuaban como los misioneros esperaban que actuaran, bajo los reglamentos que ellos les imponían. Sin embargo, mediante una lectura atenta del *discurso público* que los indígenas manejaban con los misioneros, es posible rastrear indicios del *discurso oculto* que mantenían a sus espaldas. Se trata justamente de una táctica de resistencia que coloquialmente llamamos *malicia indígena*, esa capacidad de ambigüedad del indio para desenvolverse mejor ante situaciones adversas, con la que tanto nos identificamos en las sociedades latinoamericanas.

---

<sup>43</sup> Tanto en el caso de los Incas como el de los Aztecas, existen varios testimonios escritos por indígenas que, durante los primeros siglos de colonia, aprendieron a leer y escribir el español, dejando una versión de la historia colonial según los indígenas, por lo cual, estos escritos marcan un hito para la historiografía subalterna. En el caso de los Incas, está el testimonio de Felipe Guamán Poma de Ayala, quien escribe en 1615 un extenso documento al rey Felipe III titulado *Primer nueva corónica y buen gobierno*, en donde le narra una versión del cristianismo vista desde lo indígena y las atrocidades que los españoles estaban cometiendo en sus dominios, sin embargo, este documento nunca pudo llegar a su destinatario. En el caso de los Aztecas, podemos encontrar los escritos de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, quien perteneció a la nobleza chalca y recibió una educación cristianizada de primera mano, escribió la historia de su pueblo, el pueblo chalco, y de otros pueblos de Mesoamérica, además de haber registrado varios acontecimientos de su tiempo. Sus obras principales son las *Relaciones*, escritas entre 1606 y 1631 tanto en náhuatl como en español, en donde registra varias historias originales de su pueblo hasta el momento transmitidos de manera oral, además de consultar varias fuentes europeas. También se destaca la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien fue un castizo desendiente de la nobleza indígena de Texcoco, y fue comisionado por los virreyes de Nueva España para escribir la historia de los pueblos indígenas de México. De su obra se destaca *Historia chichimeca*, en donde da la versión de la conquista desde un punto de vista texcocano. También cabe señalar la obra *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, escrita por el antropólogo mexicano Miguel León-Portilla, el cual recopila una serie de auténticos códices aztecas, en donde se narra la preparación del impero para la llegada de los españoles y el proceso de conquista.

Existen escasos testimonios que hablan en concreto de cómo eran las prácticas chamánicas de los indios, durante el primer siglo de conquista. Las primeras crónicas en América, por lo general, se caracterizan por un apasionamiento desbordado en las descripciones de lo que para los europeos era justamente un “Nuevo Mundo”, un mundo misterioso, desconocido y temible. Descripciones que a veces adquirirían tintes fantasiosos, por lo que difícilmente lograban ser objetivas.<sup>44</sup> Ante este insólito panorama, se encontraban los misioneros que, a partir del siglo XVI, tuvieron la oportunidad de adentrarse en la selva y ser los primeros espectadores occidentales en presenciar las prácticas chamánicas de los indios. Prácticas que les resultaban tan exóticas y tan ajenas a su realidad, que reflejaban en ellas sus propios imaginarios de monstruosidad moral, paganismo y culto al demonio.

Un ejemplo de esto, es el franciscano español Fray Pedro de Aguado, quien fue uno de los primeros cronistas del siglo XVI en describir las ceremonias de los indios. Describe cómo en sus ritos y ceremonias “aquella gente por industria de sus xeques y mohagnes sirven á los demonios como á sus dioses”. En particular, se refiere a las ceremonias de los indios del piedemonte llanero en que se emplea yopo:

Acostumbran á tomar la yopa y el tabaco, que lo uno es una semilla ó pepita de árbol, y lo otro es cierta hoja que crían, ancha, larga y vellosa, y esto lo toman en humo, unas veces por la boca y otras por las narices, hasta que los emborracha y priva del juicio, y así quedan adormecidos, donde el demonio en sueños les representa todas las vanidades y maldades que él quiera, lo cual ellos tienen por muy cierta revelación y no excederán de aquello que han soñado aunque mueran. Esta costumbre de tomar la yopa y el tabaco es muy general en todo el Nuevo Reino, y aun entiendo que en toda la mayor parte de las Indias más que en otra ninguna contratación, por ser instrumento ó medio de que el demonio se aprovecha mucho con ellos, porque como dije, mediante

---

<sup>44</sup> “Las crónicas están llenas de mitos: unos tratan de gigantes, sirenas, grifos, dragones y monstruos de todo tipo, mientras otros evocan países, ciudades y lugares, como el país de la Canela, el paraíso terrenal, el reino de Omaguas, las siete ciudades de Cibola y el país de Meta. También había mitos y cuentos de tesoros escondidos. Los mitos más conocidos son quizá el de la fuente de la eterna juventud, y el de El Dorado.” Wahlström, Viktor. *Lo fantástico y lo literario en las Crónicas de Indias*. (Instituto de lenguas Románicas, 2009). 10 y 11.

<http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOID=1485594&fileOID=1497036>  
(consultado enero 2019)

el humo que los indios toman de estas dos cosas se emborrachan y privan del natural juicio, y allí tiene el enemigo lugar más acomodado para hacerles idolatrar y seguir las otras falsas opiniones que quiere.<sup>45</sup>

A partir de estas primeras descripciones hechas por europeos, la brujería entra a América como una realidad posible, intrínsecamente relacionado con lo indígena. Como bien deduce Michael Taussig, con la imposición del cristianismo, los misioneros también introdujeron la brujería<sup>46</sup>. Al imponerles a los indios el rol de brujos y de herejes, les estaban imponiendo un papel que no tenía ningún sentido en su propia cultura, pero sí en la cultura cristiana. Se les impuso a los indios una historia ajena, una historia de un pasado pagano, que realmente era el pasado de los europeos.

Los testimonios más ricos en descripciones de las prácticas chamánicas indígenas, fueron elaborados por los jesuitas, quienes llegaron a los territorios de la Nueva Granada hasta la segunda mitad del siglo XVI, pero tardaron un tiempo en estructurar y establecer las reducciones,<sup>47</sup> por lo que su misión evangelizadora comenzó en rigor desde bien entrado el siglo XVII, hasta su expulsión en 1768, año en que se publican la mayoría de las crónicas recogidas en este proceso. Ya para esta época, Europa estaba experimentando un cambio epistemológico hacia la modernidad, transformando su forma de pensar teocéntrica por una antropocéntrica guiada por la razón. Este cambio de pensamiento se ve reflejado en los testimonios de los misioneros: veremos cómo, a diferencia de la crónica escrita por Fray Pedro de Aguado en 1560, en las crónicas de los jesuitas en los siglos XVII y XVIII, aunque también se apoyan en argumentos religiosos, son más escépticos con la idea del contacto de los indios con el demonio, por lo que usan un discurso más moderno para desvalorizar y desautorizar estas prácticas.

---

<sup>45</sup>Pedro De Aguado. *Recopilación historical: escrita en el siglo XVI*. (Vol. 5. Imprenta nacional, 1906), 444.

<sup>46</sup> Taussig. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, 187

<sup>47</sup> El jesuita José de Acosta, en 1588 replantea el papel de las misiones en América al ver que los indios seguían en las mismas condiciones que había denunciado de Las Casas, logra independizar en cierta medida a la Iglesia del Estado colonial, y logra hacer que la religión de los indígenas deje de ser vista como puramente diabólica, y permitir aquellas prácticas que no se contradicen con la fe católica para poder usarlas a favor de la evangelización. Sin embargo, a diferencia de De Las Casas, Acosta consideraba que la explotación minera de los indios era un mal necesario y debía continuar de una manera más moderada, posición que “fue aceptada por muchos que tuvieron gran sensibilidad ante la explotación indígena, entre los que hubo religiosos, funcionarios coloniales, y aun indios, como Guaman Poma”. Marzal, *¿Las misiones jesuitas, una utopía posible?*, 343-345

Por ejemplo, en 1741 el jesuita José Gumilla, escribe en su obra *El Orinoco Ilustrado*, acerca de los mismos indígenas que empleaban el yopo

Tienen otro modo pésimo de emborracharse por las narices, con unos polvos malignos, que llaman yupa, que les quita totalmente el juicio, y furiosos echan mano de las armas; y si las mujeres no fueran diestras en atajarlos, y atarlos, hicieran estragos crueles cada día: este es un vicio tremendo. Forman dichos polvos de unas algarrobas de yupa, que les dan el nombre, pero ellos solos puramente tienen el olor del tabaco fuerte: lo que por industria del demonio añaden, es lo que causa la embriaguez, y la furia: después que se han comido unos caracoles muy grandes, que hallan en los anegadizos, meten aquellas cáscaras en el fuego, y las reducen a cal viva, más blanca, que la misma nieve: mixturán esta cal con la yupa, poniendo igual cantidad de uno, y de otro ingrediente, y después de reducido todo el conjunto a sutilísimo polvo, resulta un mixto de una fortaleza diabólica;[...]antes de la pelea se enfurecían con la yupa, se herían a sí mismos, y llenos de sangre, y de saña, salían a pelear como unos tigres rabiosos.<sup>48</sup>

Como podemos ver, a diferencia de la descripción de Aguado, Gumilla califica el consumo de yopo como diabólico, no por creer que los indios entren en contacto con el demonio y le rindan culto, sino porque la embriaguez y el vicio son pecados que van en contra de la fe católica, y considera “del diablo” todo aquello que haga caer en pecado. Como bien señala Gumilla al comienzo de su libro “Todos los europeos que han estado y están en ambas Américas, saben que el vicio más embedido en las médulas de los indios es la embriaguez: el tropiezo más fatal y común de aquellos naturales”<sup>49</sup>. Para los misioneros, la embriaguez se convirtió en el mayor pecado que se cometía en las reducciones, y por ello se distinguían las comunidades que tenían esta costumbre de las que no. Así lo aseguran otros jesuitas: “Aunque el vicio de la embriaguez se ha tenido siempre como trascendental en todos los indios, [muchos] salen de esta regla con admiración [...] pues no solo no se embriagan, sino que también huyen de lo fuerte, como

---

<sup>48</sup> José Gumilla. *El Orinoco ilustrado: historia natural, civil y geographica de este gran rio y sus caudalosas vertientes...* (Biblioteca virtual Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia, 1741),178 y 179  
<https://docplayer.es/106884-El-orinoco-ilustrado-del-p-jose-gumilla.html> (Consultado Octubre del 2018)

<sup>49</sup>Gumilla. *El Orinoco ilustrado*, 114

de la muerte[...]"<sup>50</sup>. “También se ha de hacer justicia á los Iquitos y Encabellados, que jamás han sido dados al vicio de la embriaguez, y sólo acostumbran tomar bebidas dulces y ligeras, que no hacen daño á la cabeza”<sup>51</sup>.

Según otros testimonios de misioneros jesuitas, los indios de la selva, a diferencia de los indios de América “con mayor grado de civilización” (es decir, aztecas e incas), no tenían una religión consolidada, sino que más bien, tenían un conjunto de creencias y supersticiones que los mantenían en la barbarie. Ante los ojos de la iglesia las ceremonias que empleaban enteógenos, nunca se valoraron como creencias de buena fe. Para ellos, estas prácticas chamánicas eran tan sólo un acto trivial sin mucho trasfondo, que los indios realizaban para engañar a su comunidad y así ganarse la fama de poderosos y temidos hechiceros y adivinos. Sin embargo, al ver los efectos que las plantas provocaban a los indios, esto les causaba un profundo terror y no descartaban la posibilidad de que se tratara de un culto diabólico.

El testimonio del jesuita italiano Pablo Maroni, deja ver cómo, a pesar de su convicción de que el poder de los chamanes no es real, se aterroriza al ver ciertas escenas que no puede explicarse con su racionalidad. Maroni escribe en 1738 sus experiencias con los indios del río Marañón y Napo, en donde dice que los nativos no adoran a un “verdadero Dios”, y sus mitos y leyendas, aunque admite que algunos son similares a los cristianos, eran una mala interpretación de ellos, “muy confusos y mezclados con muchos errores”. Para Maroni, la causa de esta malinterpretación se debe a la influencia de los “brujos” que los inducían a la herejía y la embriaguez. Al ver a los indios bajo los efectos del yagé, atemorizados por el gran respeto que les producen los espíritus animales y de la naturaleza, Maroni interpretó esto como el profundo terror que les causaba el estar en contacto con el demonio.

Todos universalmente mucho temen al Demonio, así por las figuras espantosas de gigante, tigre, culebrón y otras en que, según dicen, se deja ver dellos á veces en el retiro del monte, borracheras y otras ocasiones semejantes,

---

<sup>50</sup>Pablo Maroni. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río* (Biblioteca digital AECID, 1738),148.

[http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?interno=S&path=1004883&posicion=685&presentacion=pagina&registrardownload=0](http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?interno=S&path=1004883&posicion=685&presentacion=pagina&registrardownload=0) (Consultado en Septiembre del 2018)

<sup>51</sup> Chantre y Herrera *Historia de las Misiones*, 86

como también por el mal que les hace hasta azotarlos cruelmente[...] Sospechan también de que los mohanes y hechiceros le consultan y dél aprenden el arte no solo de curar y adivinar, sinó también de causarles las enfermedades, pestes y otros desastres que regularmente los atribuyen. De aquí es que no hay quien no los aborrezca y persiga como a enemigos del bien público[...]<sup>52</sup>

Los “brujos y hechiceros”, que seguían profesando su propia espiritualidad, pasaron a ser considerados como “enemigos del bien público”, y, de acuerdo con los misioneros, los rituales que practicaban con su comunidad, eran el principal obstáculo de su misión evangelizadora. Como los indios veían en el poder de los chamanes una gran autoridad, esto representaba una dura competencia para los misioneros. Por esto, uno de los principales objetivos de las misiones fue desprestigiar el quehacer de los chamanes, ya sea relacionándolos con el demonio, o tildándolos de embusteros. En todas las crónicas de misioneros en que se mencionan las plantas sagradas y su uso ritual, se admite su importancia para los indios, su uso para curar, para adivinar e incluso para maldecir, y siempre se asocia al demonio. Pero, como veremos a continuación, en todas las crónicas jesuitas, se describen estas prácticas como espectáculos para timar a la comunidad.

Si en realidad estos que tienen fama de hechiceros comuniquen y consulten al Demonio, no es fácil el averiguarlo. Lo más ordinario y verosímil es, que para darse a temer, se precian mismos deso, amenazando de que le brujaran al que repuña darles cuanto piden o puede hacerles algun daño. A este fin usan también de otras trazas y embustes, como es el hacer como quien conjura o maldice las cosas, las personas, las comidas, las plantas, lo cual hacen con soplos y otras ceremonias y palabras que dicen como quien reza oraciones o las canta. Para adivinar, usan beber el zumo, unos de floripondio blanco, [...] otros de un bejuco que se llama vulgarmente *ayahuasca* (Bejuco de muerto), ambos muy eficaces para privar de los sentidos, y aun de la vida. Deste usan tambien a veces para curarse de enfermedades habituales, principalmente dolores de cabeza. Bébele pues, el que quiere adivinar, con ciertas ceremonias y estando privado de los sentidos boca a bajo, para que no le ahogue la fuerza de la hierba, se está asi muchas horas y a veces aun los dos y tres dias, hasta

---

<sup>52</sup> Maroni *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, 125

que haga su curso y se acabe la embriaguez. Pasada esta, hace refeción de lo que le representó la imaginativa, que sola y a ratos le debe quedar para delirar, y esto es lo que da por hecho y lo propala como oráculo[...] Estos, ya medio borrachos, contando propalan lo que veen, ó lo que sueñan, o lo que los representa el Demonio, y esto es lo que escuchan con ansia y celebran todos los demás[...]<sup>53</sup>

Como podemos analizar, en el testimonio de Maroni se pueden ver los dos prejuicios que mencioné al comienzo, por un lado, no descarta la posibilidad de que los chamanes tengan realmente contacto con el demonio, y por otro, hace referencia a los ademanes de los chamanes en la ceremonia como “trazas y embustes”. Casi treinta años después, el jesuita José Chantre y Herrero escribe sus experiencias con los indios de la misma zona, en donde hace una descripción de las creencias de los indios muy parecida a la de Maroni.

Se puede decir francamente que no hay nación alguna de cuantas se han descubierto en las misiones, que no viva en la persuasión extraña y porfiada creencia de que no hay muerte natural.[se cree que] todos sin exceptuar á ninguno, mueren á su parecer hechizados, ó de muerte violenta, porque se figuran que si no les mataran á lanzadas sus enemigos ó con hechicerías los brujos y hechiceros, vivirían hasta una vejez muy decrepita.[...] A esta persuasión común en todas las naciones, dan motivo los mismos que se jactan de brujos y hechiceros, que por hacer temer y respetar de aquellas pobres gentes, les amenazan francamente con el hechizo, si no condecienden a sus peticiones [...]. Los brujos más advertidos y más habladores sobresalen en sus artificios y saben hacer creer que comunican con el demonio, que éste les ayuda, y que con su influjo quitan a quien la vida, causan enfermedades y ocasionan otros daños. Pero en realidad, bien examinados y tanteados de los misioneros no exceden todas sus artes los límites de unos solemnísimos embusteros, que con la arrogancia en las palabras y con la afectación en los gestos y meneos tienen atemorizadas las gentes.<sup>54</sup>

Tanto en el testimonio de Maroni como en el de Chantre, podemos analizar cómo la presunción de que los chamanes son estafadores, se basa en el terror y el exotismo que

---

<sup>53</sup> Maroni, *Noticias auténticas del famoso río Marañón*, 125 y 126.

<sup>54</sup> Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones* 77-79

les produce ver cómo se expresa en el ritual una corporalidad y gestualidad descontrolada, la cual no están acostumbrados a ver, y por ello, signan el ritual de manera negativa, ya sea haciéndola ver como una posesión demoniaca o como una teatralidad sobreactuada. Otro testimonio que describe los rituales indígenas de una manera similar, es el del jesuita Francisco Javier Eder, quien en 1772, escribió su experiencia como misionero entre los indios Baure de Bolivia en su obra *Breve descripción de las reducciones jesuíticas de Moxos*.

Hay una planta que llaman marari [yagé<sup>55</sup>], base de innumerables prácticas supersticiosas.[sus efectos en] quienes ingieren su jugo es un fuertísimo dolor de cabeza durante veinticuatro horas, pásense la noche sin poder dormir y un gravísimo dolor intestinal. Todo lo demás va encaminado a satisfacer la necesidad del bebedor: si quiere saber si han robado o desaparecido algo; la infidelidad del cónyuge o, también lo que ha de suceder, acude a uno de estos charlatanes, es decir un hombre más osado y generoso en el arte de mentir, le ofrece los regalos acostumbrados o los que él mismo exige, exponiéndole el asunto en el que está interesado. El chamán, si puede arreglar las cosas sin que sea descubierto, suele abstenerse de beber el brebaje, ahorrándose así el mal paso; pero si no puede eludirlo sin menoscabo de su renombre, acepta tranquilamente pasar el malestar de veinticuatro horas, con el aliciente de la ganancia que sacará. Al día siguiente comparece ansioso el cliente para recibir la información de dónde se esconde el ladrón de lo robado o cuál será su suerte; el chamán, tanto si ha tomado el brebaje como no, le miente con lo que se le ocurre[...]a veces echa la culpa a algún enemigo suyo, para que sea víctima del odio general. [...]<sup>56</sup>

A diferencia del testimonio de Maroni, que al no encontrar una explicación racional de estas prácticas se la atribuye al demonio, los testimonios de Chantre y Eder son mucho más escépticos con esta idea, por lo que a las curaciones o manifestaciones que no pudieron dar explicación racional, no se las atribuían al demonio, sino que partían del hecho de que eran simples ilusiones y engaños, por lo que las describe como supuestos

---

<sup>55</sup> “Creemos, pues, que la identificación del marari como ayahuasca se puede considerar bien establecida.” Joseph Barba. *El uso de la ayahuasca En las reducciones jesuíticas de moxos*. <http://www.ceam-ong.org/wpcontent/uploads/2010/04/19.ayahuasca.pdf> (Consultado en Septiembre del 2018)

<sup>56</sup> Francisco Javier Eder. *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. (Historia boliviana, Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana.1985),113-114.

trucos visuales o mañas. Como veremos en las citas a continuación, se describe la técnica con la que los chamanes extraen las enfermedades de sus pacientes por medio de un objeto en particular, muy similar a las técnicas usadas por los chamanes contemporáneos para sanar a sus pacientes. En los testimonios de Chantre y de Eder, describen este *performance* chamánico de la misma manera, definiéndolo como una “función”, narrando en detalle los supuestos trucos empleados para adivinar y curar.

[Para adivinar] señalan la casa más capaz del contorno porque ha de acudir mucha gente á la función. [...] El adivino cuelga su cama en medio ó hace su palco ó tabladillo y pone al lado un infernal brebaje, que llaman ayaguasca, de singular eficacia para privar de sentido. Hácese un cocimiento de vejues ó hierbas amargas, que con el mucho hervir ha de quedar muy espeso. Como es tan fuerte para trastornar el juicio en poca cantidad, la prevenida no es mucha, y cabe en dos pocitos pequeños. El hechicero bebe cada vez una pequeñísima porción, y sabe muy bien cuántas veces puede probar del cocimiento sin privarse de juicio para llevar con formalidad la función y regir el coro, porque todos responden á la invocación que hace al demonio. [El chaman] transportado casi enteramente, empieza como loco y furioso á gritar, hablar sin concierto y hacer ademanes y visajes, hasta que cae redondo en la cama ó tabladillo; todo lo que dice cuando está ya privado lo tienen por oráculo, porque piensan que el demonio ha llevado consigo el alma del adivino, y que es sola la boca la que habla por arte del diablo. [...] De la misma calidad son las mañas y los embustes de que se valen para ejercitar con arte y aprobación el oficio de médicos ó curanderos. [Para curar al enfermo] trae consigo en la mano un pilche de agua sobre el cual ha hecho ya sus exorcismos, ensalmos y conjuros. Pénese pegadico al enfermo, de cuclillas y con el vaso en la mano, repite sus conjuros entre dientes sin que se le perciba sino tal cual palabra en su idioma, que equivale á estas: vete de aquí, sal de aquí, déjale libre. Así habla con la enfermedad y la conjura. Hecho esto, aplica los labios á la parte lesa y á veces por todo el cuerpo del enfermo, chupa con fuerza hacia arriba como quien saca la enfermedad, y volviendo la cabeza á un lado escupe con fuerza en ademán de quien echa de la boca lo que ha sacado del cuerpo. [...] Unas veces meten en la boca antes de entrar á la cura varias piedrecitas menudas que recogen de los riachuelos; otras meten unos trocitos de plátanos ó de raíces duras y asadas [...] Estas cosas ó las meten de antemano en la boca, ó las encajan en ella con grande ligereza y disimulo, cuando van á chupar, y

las echan con el soplo de manera que lo vean con pasmo y admiración los de casa, porque queden persuadidos que ha salido el hechizo con la virtud y eficacia del conjuro.<sup>57</sup>

Cuando la enfermedad del indio no es de las graves, deja que el tiempo le cure; pero si descubre que empeora o se prolonga, llama al motire [chamán de los Baure], con quien trata de su dolencia con suma amistad y reverencia; el otro, por su parte, suele prometer que por la noche, después de tomar el marari, tratará con el achane<sup>58</sup> del asunto. [el chamán atribuía como] causa del mal alguna piedrecilla en el vientre o en la parte afectada, o una hoja de tabaco o un gusanillo en la cabeza o una pluma de pato en la boca del enfermo que sentía asco de cualquier alimento o de alguna otra cosa, que naturalmente había que chupar o expulsar mediante fricciones. Entretanto él guardaba escondido el gusano, la piedrecilla, la hoja, la pluma o lo que fuera que atribuía el mal. Y entonces iniciaba su sistema curativo, desconocido por nuestros médicos o cirujanos: frotaba y ataba (para que no pudiera volver al lugar anterior del que había sido expulsado); apretaba con sus manos robustísimas para que no se escapara y para empujarlo hasta la última piel; en cuanto fingía haberlo conseguido, acerca la boca y unas veces chupa, otras muerde al que opone resistencia; y con semblante aparentemente furioso se pone secretamente la piedrecilla o el gusanillo en la boca y cuando lo juzga oportuno, da por terminado su trabajo, poniendo en la mano del enfermo lo que finge haber extraído.<sup>59</sup>

Considero que hay otra razón que explica el escepticismo en los testimonios de estos dos misioneros, que pese a su contexto moderno europeo, seguían siendo personas muy devotas y sensibles a explicaciones místico-religiosas. En ambas crónicas se cuenta cómo establecen conversación con los presuntos hechiceros, quienes les admiten que efectivamente su labor se basa en engañar a la comunidad. En la crónica de Chantre se cita a un hechicero del río Napo llamado Marcial, que le confiesa:

“Somos también, los hechizeros muy atendidos y gratificados por ser los únicos curanderos a quienes acude la gente en sus enfermedades. De manera,

---

<sup>57</sup> Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones*, 80-82

<sup>58</sup> para los Baure, los Achane son espíritus que viven en la naturaleza y que pueden ser personificados en algún ser vivo en particular. En el testimonio del padre Eder se le asocia al demonio.

<sup>59</sup> Eder. *Breve descripción de las reducciones*, 123-124.

que por santos y por enfermos a todos los tenemos embaucados, y para esto sirven los embustes, en que yo he sido tenido como por maestro de todos, porque además de haber aprendido lo que otros usaban, he inventado ya otras muchas marañas de engañar a la gente”<sup>60</sup>

A pesar de que Chantre comienza su libro *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón* acusando a los indios de idolatría y de adorar a un falso Dios, es justo después de citar su conversación con el indio Marcial que admite abiertamente “no tienen pacto con el demonio, como pensaron muchos, sino que son unos pobres hombres algo más despejados que los demás, a quienes envuelven y atemorizan con sus aspavientos y mentiras”<sup>61</sup>. Esto mismo pasa en el caso del Padre Eder, quien al principio de su relato dice “Descubrí algunos indicios sólidos que demuestran la existencia de algún trato con el diablo; quienes como por oficio conservaban la memoria de todos los tipos de superstición, las aumentaban, difundían o fomentaban, se llamaban motire”, pero luego de que un chamán le confiesa sus supuestos trucos, cambia su perspectiva:

Uno que durante muchos años estuvo mintiendo con tanta desfachatez que lo tuvieron por el principal chamán y nadó en la abundancia, me confesó sinceramente que para aumentar su fama, acostumbraba a hurtar cosas y enterrarlas bajo tierra. Al no poderlas descubrir ninguno de los otros chamanes, prometía encontrarlas –luego de haber recibido una generosa remuneración– pues su achane era mucho más poderoso que el de los demás. Se le entregaban los regalos, con frecuencia de mucho más valor que los bienes hurtados; se preparaba el marari (aunque me confesó que sólo lo había preparado una vez) y al día siguiente, después de contar con hinchada elocuencia sus descomunales batallas con los demás achane, indicaba dónde habían de buscar. Así lo hacía y, hallando siempre lo que buscaban, lo proclamaban sin par y casi lo veneraban. Pero he aquí la mayor estupidez en tan gran destreza para mentir: imponiéndose con tanta evidencia sobre los demás y habiendo comprobado personalmente que el marari no tenía ninguna virtud, confesó sin embargo que a menudo lo había aconsejado a otros. Quedando todavía muchas cosas que se podía suponer razonablemente hurtadas, en cuanto me descubrió sus engaños con admirable sinceridad y

---

<sup>60</sup> Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones*, 77

<sup>61</sup> Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones*, 77

algunos signos de verdadero arrepentimiento, lo trajo todo a la plaza pública y lo devolvió a sus dueños; por mi parte los exhorté a que en adelante no se dejaran engañar por este género de habilidades. <sup>62</sup>

A partir de las declaraciones de estos indígenas, podemos plantearnos varias preguntas al respecto. Si los indios estaban realmente estafando, significa que se aprovecharon del miedo a la brujería que las misiones le inculcaron los cristianos, haciéndose pasar por grandes hechiceros y así, estafar a las personas dentro de los resguardos.

O también cabe la posibilidad de que eran indios que estaban siendo juzgados por mantener sus antiguas tradiciones. En ese caso ¿Por qué era mejor para los indígenas decir que eran estafadores ante los misioneros en vez de reivindicar sus creencias? La razón más obvia es que, de mantenerse firme en sus creencias, e intentar explicarlas a los misioneros con argumentos que no estaban dispuestos a comprender, solo lograría que se le reprendiera y persiguiera por herejes, desencadenando un conflicto sin tregua. Incluso en el caso de Eder, narra cómo en una confesión persuade a un joven de explicarle sinceramente las creencias de su pueblo, explicación a la cual responde:

Me senté, le oí y me aterroricé al oír la narración del catálogo de supersticiones y abusos de la peor calaña, costumbres bárbaras y, en fin, numerosos envenenamientos y crímenes que reinaban en la reducción. Y de todo ello tanto menos podía dudar cuando declaraba envueltos en esos vicios en primer lugar a sí mismo, luego a su madre, a sus hermanos y a sus más grandes amigos y que, luego ya fuera del tribunal de la penitencia, movido por el mismo arrepentimiento, también descubrió y comprobó que todo era exactamente así.<sup>63</sup>

Como la comunicación con los misioneros no era posible, los indígenas evangelizados mantuvieron un pacto de silencio para resguardar sus creencias. Seguramente muchos indios consideraban que los misioneros no estaban preparados para este tipo de saberes, a sabiendas que la preparación para ser chamán implicaba adaptar ciertas dietas, costumbres y hábitos que era justamente lo que prohibían en las misiones. Declararse

---

<sup>62</sup> Eder, *Breve descripción de las reducciones*, 114-115

<sup>63</sup> Eder. *Breve descripción de las reducciones*, 264-265

como embusteros, mantenía a los misioneros satisfechos y les evitaba castigos mucho mayores.

Este pacto de silencio que mantenían los indios, era la única forma en que podían seguir manteniendo un vínculo con sus antiguas tradiciones, a la vez que aceptaban la evangelización. A pesar del estigma que se les tenía, se consideraba que “los indios eran racionales y capaces de obrar bien ó mal, según el uso del libre albedrío que concedió Dios al hombre.”<sup>64</sup> y durante la colonia, se pudo comprobar que muchos de ellos, terminaron siendo muy devotos a la religión que se les impuso<sup>65</sup>. Para estos indios convertidos, hay un cambio en la episteme muchísimo más violento que el que estaban teniendo los europeos. Dentro de sus cabezas, había un encuentro violento y confuso entre la religión occidental de la cual comenzaban a hacer parte, y sus creencias tradicionales. Aunque hubo varios indios que efectivamente abandonaron sus tradiciones por el cristianismo, también hubo quienes veían la práctica de consumir enteógenos, como algo que no necesariamente se contradice con el cristianismo, a pesar de que el discurso de los misioneros no lo permitiera.

Lo ideal hubiera sido que los indígenas hubieran podido darles a entender a los misioneros que los enteógenos no los alejaban de Dios, sino por el contrario, los acercaban a él. Pero como el diálogo con los misioneros no fue posible, volviendo al asunto de la *malicia indígena*, tuvieron que aprender a manejar esta ambigüedad a su favor, por lo que para el indígena colonizado, era mejor mentirles a los árbitros del discurso de la manera que menos problemas le trajera. Este pacto de silencio entre los indios convertidos, también se puede ver en el caso del Padre Eder, quien, a pesar de su escepticismo, no podía dar explicación a las manifestaciones de los *achanes*, y a pesar de que su inmensa curiosidad lo llevará a preguntarle a los indios sobre esta misteriosa fuerza, ninguno le quiso revelar esta información:

Ni yo ni los indios sabemos decir propiamente que es este achane. Tuve algunos indios, convertidos ya con toda sinceridad de sus idolatrías, que con

---

<sup>64</sup> Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones*, 66

<sup>65</sup> Volviendo al ejemplo del inca Poma de Ayala, en su obra *Primer nueva corónica y buen gobierno* se observa su sincera devoción a cristo y su forma de ver el cristianismo, ya que en su libro, no está condenando a los españoles por imponer el cristianismo, sino que los critica por ser malos cristianos y no cumplir la palabra de Cristo.

el mayor candor y despreciando todas estas simplezas, me descubrieron grandes secretos, sin la menor lisonja y consideración a sí mismos, a sus padres, a sus hermanos o a otro cualquiera: acosándolos con preguntas para llegar a saber algo de este achane, jamás alcancé una descripción satisfactoria del mismo, pues afirmaban con seriedad que no había nadie que la pudiera dar sin recurrir a nuevas leyendas o mentiras, pues nadie lo había visto ni oído. En efecto, los jóvenes oyen que algunos ancianos a veces se llaman *achane* y cuentan de el cosas dignas de admiración; esto hace que se creen lo que dicen, por cierto instinto ciego y necio, sin saber qué ni en quién creen.<sup>66</sup>

Otro aspecto que deja ver estos testimonios es que, pese a que los misioneros se niegan a creer en los poderes de los chamanes, persiste la duda y el miedo al demonio. Un miedo que a pesar del cambio de mentalidad que se vivía en Europa y todo el mundo, no desapareció del imaginario colectivo de los misioneros. Así lo trataran de invisibilizar en sus relatos, los misioneros eran conscientes que el poder que tenían los chamanes era real, y que sus técnicas para curar, consideradas brujería o no, sí eran efectivas. Por lo tanto, para convencer de evangelizarse a los indios fieles a la tradición chamánica, no fue tan efectivo intentar ocultar el poder de los chamanes promulgando que éste era falso; sino justificar que provenía del diablo y que en la Iglesia encontrarían la salvación.

Un testimonio que nos permite ver cómo, pese al escepticismo frente a los poderes de algunos indios, se mantuvo el discurso de la brujería, es el del obispo franciscano Alonso de la Peña Montenegro, quien, en 1688, escribe un manual para los misioneros de la zona del Putumayo, en el que, al referirse a los “hechiceros”, hace la siguiente aclaración

[...]de estos hay unos que son verdaderamente hechiceros que por pacto expreso que inmediatamente hacen con el demonio o mediante otros ministros, tienen pacto implícito con él y obran cosas extraordinarias. Otros hay embusteros que, sin saber cosa, prometen maravillas, dando a entender que conocen en los enfermos que sus achaques son porque están hechizados de sus enemigos, y que ellos saben la contrahierba, y cogiendo las primeras que topan las aplican, y hacen otros embustes sin fundamento a fin de ganar para pasar la vida.[...]

---

<sup>66</sup> Eder. *Breve descripción de las reducciones*, 110-111

[Con aquellos que son hechiceros de verdad] debe tener mucho cuidado el cura para sacarles los instrumentos de sus hechizos, que de ordinario son pedazos de sogas de los ahorcados y sus muelas o dientes, o de otros animales; figuras de ovejas hechas de diferentes cosas; cabellos, uñas, sapos vivos y muertos, color que ellos llaman mandur, cabezas de animalejos y plumas de pájaros y gran diferencia de raíces; y sobre todo coca y espingo, y en ollas sapos, arañas y culebras que sustentan vivas. A éstos acuden muchos, unos a pedir salud, hierbas para ser queridos y estimados o para matar a quien aborrecen. Y para todo dan remedios diabólicos que tienen aparejados en la confección de sus hierbas, raíces, y sabandijas y piedras [...]<sup>67</sup>

Esto demuestra que, pese a que los misioneros tuvieran certezas de que algunos indios usaban el discurso de la brujería para engañar a su comunidad, continuaron creyendo en que algunos indios realmente tenían pactos con el demonio. Ambos prejuicios respecto al indio se mantuvieron vigentes y ninguno quitaba al otro.

En las crónicas que hemos visto hasta ahora, se puede sentir que detrás de todo ese desprecio al *otro*, hay un miedo a lo que ellos mismos construyeron como enemigo, un miedo “al demonio” que no puede existir sino en la mente de los cristianos. Como ya lo dije anteriormente, era un miedo heredado del imaginario europeo de brujería, por lo tanto, al igual que ocurrió en la Europa Medieval, dentro de las reducciones y poblados cristianos, se configuró un miedo al enemigo interno. Es decir, dicho miedo no se manifestaba únicamente como el miedo a los Aucas, sino a que los mismos indios evangelizados se corrompieran y volvieran a refugiarse en sus viejas tradiciones; o a que la evangelización no haya sido suficiente para alejar a los indios del demonio.

Para los misioneros, la única forma de garantizar el éxito de la misión era eliminando todo rastro de la tradición indígena. Mientras muchos indios evangelizados encontraron en la religión católica un complemento a sus viejas tradiciones, la iglesia se empeñaba en eliminar cualquier forma de sincretismo. Las tácticas de ambigüedad de los indios no fueron suficientes para mantener en secreto la tradición aún vigente en sus comunidades. El manual del obispo Montenegro, refleja la preocupación que se tenía desde la Iglesia

---

<sup>67</sup> Alonso De la Peña Montenegro,[1688] . *Itinerario para párrocos de indios: Libros I-II. Vol. 1.* (Editorial CSIC-CSIC Press, editado por Carlos Baciero.1995), 487

por los indios traidores, que pese a aceptar la evangelización, seguían manteniendo sus viejas costumbres

Los indios que en las fiestas del Corpus o en otras, fingiendo hacer las de los cristianos, adoran ocultamente sus ídolos y hacen otros ritos, hecha la información necesaria, se envíen al obispo o a su vicario general, para que los castigue con todo rigor [...] Los indios que hacen supersticiones y ceremonias y ritos diabólicos, [...] se envíen al diocesano se denuncien para que se los castigue.[...] Los hechiceros consultores y adivinos y demás ministros del demonio que tienen de oficio pervertir a los demás indios y apartarlos de la religión cristiana, se pongan y encierren en un lugar apartado de los demás. [...] Persigan las justicias las borracheras públicas que hacen los indios con su taqués y ceremonias, pues que son indicios de infidelidad y herejía[...] Los gobernantes, caciques, curacas e indios principales, alcaldes alguaciles y fiscales que en sus distritos y jurisdicciones encubren las idolatrías, adoratorios y guacas, donde hacen supersticiones, ritos y ceremonias gentílicas que usaron sus antepasados, serán privados de sus oficios y desterrados de sus pueblos por el tiempo que pareciere conveniente.<sup>68</sup>

La brujería logró permanecer en la colonia, no porque los misioneros hayan fallado en su misión evangelizadora, sino porque nunca se dejó de creer en ella. Gracias al tipo de doctrina y de estrategia que empleaba la Iglesia, las poblaciones que recibían su influencia, como españoles, colonos, mestizos e indígenas evangelizados, creían en la brujería y consultaban a los chamanes cuando se sentían embrujados. Se comienza a forjar una cultura sincrética en la que cualquier individuo, independientemente de sus orígenes, podía ser vulnerable a embrujos, o ser sospechoso de hacer brujería. En el manual del obispo Montenegro, se narran casos de brujería en los que se involucran personas tanto indias como mestizas y blancas, y describe varias tácticas para deshacer los hechizos, en su gran mayoría consisten en encomendarse a Dios, exorcismos, oración y ayuno, pero también explica circunstancias muy específicas en las que es lícito que alguien hechizado pueda pedirle ayuda a un hechicero para que le quite el hechizo.<sup>69</sup> Otro ejemplo nos lo da el antropólogo estadounidense Frank Salomón, quien recoge una anécdota donde se narra cómo en Buesaquillo (Nariño), en el siglo XVIII, hubo un caso de una persona

---

<sup>68</sup> De la Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos de indios*, 140-141

<sup>69</sup> De la Peña Montenegro. *Itinerario para párrocos de indios*, 495-498.

acusada de ser hechicero, con el cargo de asesinar usando brujería, a varios miembros de su comunidad incluyendo un oficial español.

[En el] poblado indígena de Buesaquillo, en la jurisdicción de la ciudad de Pasto [...] el acusado, Lorenzo Buesaquillo, derivó su notoriedad como brujo, primariamente a partir de enemistades entre él y sus vecinos [...] Los acusadores de Buesaquillo lo culpan de seis actos de agresión mágica. Primero, decían ellos, mató a un oficial menor español al ponerle un sapo verde bajo el umbral de la víctima en forma tal que entrara al cuerpo de la víctima y lo enloqueciera o lo matara. Segundo, los testigos dicen que después de vocinglear con el marido de su prima, Buesaquillo infligió una enfermedad en el marido que hizo que su cuello y su garganta se secaran. Un chamán curandero del Valle de Sibundoy le diagnosticó maleficio y lo curó. Tercero, algunos testigos aseguran que cuando un vecino zurró a los niños de Buesaquillo por robarle comida de sus campos, Buesaquillo respondió envenenando la chicha del vecino. Entonces, una enfermedad fatal atacó al corazón del vecino y "secó" su cuerpo, hasta la muerte en tres días. El mismo chamán curandero diagnosticó este "maleficio" pero no pudo romperlo.<sup>70</sup>

En este caso, un indígena del Sibundoy, que había pasado por un proceso de evangelización, continuaba siendo reconocido por su experticia en casos de brujería, por lo que lo llamaban de Pasto para arreglar los problemas de esta índole. Esto nos demuestra que los indígenas aprendieron a usar a su favor esa mala imagen que les atribuyó la Iglesia. Además de ser considerados salvajes, incivilizados, analfabetas, etc., también eran considerados brujos con grandes poderes, que además de infligir maleficios a la gente, también tenían el poder de contrarrestarlos, por lo tanto, dentro de la sociedad colonial, comenzaron a ver al indio, no solo como un peligro, sino como alguien con quien podían aliarse para usar la magia a su favor.

## **Conclusión**

Para concluir podemos decir que la finalidad de las misiones fue sistematizar la prohibición de los ritos originarios de América, basándose en un juicio moral medieval,

---

<sup>70</sup> Citado por Rosa Suárez Prieto; Carlos Pinzón Castaño y Gloria Garay Ariza, *Mundos en red: la cultura popular*.76-77

propio de la inquisición europea, que buscaba la destrucción de todas las creencias que no sean el cristianismo. Pero a pesar de su persecución, las prácticas chamánicas pudieron sobrevivir gracias a las tácticas de ambigüedad que manejaban los indígenas. Aquellos que fueron evangelizados, pudieron mantener parcialmente en secreto su contacto con las plantas y sus ritos, mientras aceptaban las condiciones que les imponían las misiones. A la vez, los indígenas que eran juzgados por mantener sus tradiciones, aprendieron a usar a su favor el rol de brujos y hechiceros que las misiones les asignaron.

La evangelización dio como resultado un cambio para ambos mundos. Así como se les impuso a los indios la religión, los españoles también se vieron en un proceso de indigenización. Se empieza a desarrollar un nuevo tipo de cristianismo, por un lado, el cristianismo indígena, y por otro, para los mismos misioneros, la experiencia con los indígenas también les cambió su forma de entender el cristianismo, su concepción del demonio, de la brujería y del pecado. A pesar de las expectativas de los misioneros, tuvieron que ser espectadores de cómo su propia religión era reinterpretada por una cultura muy distinta a la de ellos, por lo que era inevitable que los indígenas asimilaran la idea de Dios a partir de sus propios referentes<sup>71</sup>.

El discurso de brujería que introdujeron los conquistadores y misioneros se perpetuó en toda la sociedad colonial, y se usaba (y se usa) para explicar cualquier mal o daño que se generara a un individuo a partir de prácticas de culturas desconocidas para la cultura cristiana hegemónica, ya sea por parte de indígenas, afrodescendientes e incluso desde el mismo cristianismo de la cultura popular. Bajo esta lógica, el indio, dotado de poderes sobrenaturales por el imaginario europeo, supo incorporarse en la colonia desde el rol de salvaje (incivilizado, bárbaro, etc), además de brujo (con la capacidad de enfermar y curar a las personas), e incluso como un cristiano más. Sus prácticas ancestrales pudieron subsistir bajo las resignificaciones que se les daba en los diversos contextos coloniales, que si bien, frente a la iglesia y el estado eran lamentables y debían desaparecer, las

---

<sup>71</sup> Ha habido casos en los que, para que la evangelización fuera posible, era necesario tolerar ciertos elementos de la cosmovisión local. Un ejemplo de esto, es el caso de la evangelización de los Witoto a manos de los capuchinos en el siglo XX. Tanto misioneros como indios se pecataron de la similitud entre el dios Hutiñamui y Cristo, ya que ambos eran dioses castigadores y los que contravenían las normas eran castigados por él; también porque Hutiñamui es el dios de la antropofagia, lo cual asociaron con la eucaristía cristiana de “tomar y beber el cuerpo de cristo”. Fue útil para los misioneros hacer esta comparación para cambiar la costumbre del canibalismo por la eucaristía. Pineda, Roberto. "Etnocidio, proyectos de resistencia y cambio sociocultural en el bajo Caquetá-Putumayo." *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993).

personas de las clases populares pudieron darle un valor positivo, como un arma de doble filo que podían usar a su favor.

Los misioneros, al darse cuenta de la prevalencia de estas prácticas, podían justificar que la evangelización no fue suficiente y por ende debían prolongar su misión y continuar ejerciendo su poder sobre los nativos. Justificar la conquista desde la religión le convenía al Estado Colonial (y más adelante al Estado Nacional) para seguir expandiendo sus fronteras políticas hacia los territorios inexplorados por medio de los servicios de las misiones.

A continuación, veremos cómo al interior de la colonia, se continúa desvalorizando al chamanismo, pero no por considerarlo brujería, sino por considerarlo, como un saber primitivo, precientífico y obsoleto, que frena el progreso de la colonia. Pero aun así, logró permanecer gracias a su vigencia dentro de las clases populares, que si bien manejaban el discurso religioso, también creían en los poderes de la sabiduría indígena y, al no poder acceder a una medicina profesional como la que proponía el estado, recurrían a ella al igual que a los santos católicos, a los saberes afrodescendientes, y a todos los saberes sincréticos que se forjaban entre las tres culturas y que persistían a escondidas de la vigilancia estatal.

## Capítulo 2

### El saber indígena visto desde la modernidad

Hasta ahora hemos visto cómo la única relación entre occidente y los indígenas en las periferias era a través de las misiones, relación que se basaba en la destrucción de la alteridad del *otro*. Comenzaron señalando a lo indígena como algo pagano, con el prejuicio fundamental de su trato con el demonio, y más adelante, con la llegada de la modernidad, vemos cómo a pesar de que mantienen sus viejos prejuicios, empiezan a hablar de la medicina indígena como algo atrasado, primitivo, que a lo mejor son embustes en los que no creen las personas modernas ¿En qué momento se comienza a enunciar ese prejuicio de atraso, prejuicio que no era característico de las primeras enunciaciones del paradigma religioso? ¿En qué momento los occidentales superponen en la forma de ver lo indígena otras maneras distintas a la establecida por el paradigma religioso? ¿Cómo veían la medicina en las ciudades donde el discurso moderno caló de forma distinta y se introdujo de manera más clara una occidentalización? Con la llegada de la modernidad, se trazan nuevos paradigmas, que, si bien se distinguen de los propiamente religiosos, siguen imposibilitando una comunicación fluida entre el saber indígena y el occidental.

#### Estrategia de colonización científico-moderna

A partir del siglo XVII en Europa, se comienza a dar un cambio epistemológico con el que se funda la modernidad. Esta nueva forma de pensar, implicó varios cambios en los ámbitos espirituales, políticos y sociales de los europeos, que posteriormente se intentaron llevar al resto del mundo. Gracias a este cambio de mentalidad, España transformó su estrategia colonizadora en los territorios que tenía bajo su poder.

Se cambió la idea de Dios como el centro de todo el conocimiento humano, por la idea de un ser humano ideal, neutral, que no está determinado por nada diferente a su propia racionalidad. Como pudimos ver en el capítulo anterior, los europeos comenzaron la conquista con una estrategia fundamentalmente teocéntrica. Su argumento principal para llevar a cabo la conquista fue la evangelización, usar a Dios y la biblia como sinónimo de civilización, y quienes no aceptaran la religión no serían considerados civilizados. Pero tras este cambio epistemológico, a medida que se consolidaba la colonia, en el siglo XVII

se comenzó a implementar una estrategia científico-moderna, la cual se basaba en un discurso antropocéntrico que asume las proclamaciones de la ciencia como verdades de legitimidad absoluta.

Se configura el método de las denominadas “ciencias exactas”. Entre los grandes pensadores europeos, se comenzó a promulgar la idea *a priori* de que en cada campo de saber (incluyendo lo que hoy conocemos como ciencias naturales y ciencias sociales) existía una estructura universal que obedecía a unas reglas específicas que la humanidad podía revelar por medio de la razón, y una vez descubiertas, estas les permitirían interpretar todos los fenómenos naturales con total certeza de que, a través de este método, no cabría posibilidad de error. El método científico se impuso sobre las demás formas de producir conocimiento, siendo este el que supuestamente reducía más la posibilidad de incertidumbre<sup>72</sup>. Surgió la obsesión por construir una *cosmópolis* ideal: así como el universo (cosmos) estaba regido por leyes universales (físicas, químicas, matemáticas), la sociedad (polis), debía estar igualmente regida por leyes universales, éticas, políticas, estéticas, etc.<sup>73</sup>

El conocimiento comienza a obedecer a nuevos paradigmas políticos. Como lo señala el teórico poscolonialista Edward Said en su obra *Orientalismo*<sup>74</sup>, la ciencia se vuelve un

---

<sup>72</sup> En la obra de Santiago Castro-Gómez, *la hybris del punto cero*, se plantea que con este triunfo de la razón en la ciencia, se configura un *punto cero*, un espacio de observación aparentemente neutro, desde donde se pretende traducir o documentar las características de una naturaleza y una cultura con total fidelidad a la realidad. La idea de que fuera posible un lenguaje exacto, hace que en las ciencias hagan un borrón y cuenta nueva de toda forma de conocimiento que se haya enunciado desde un lenguaje cotidiano, que por el contrario, no se considera verídico ni confiable. Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005).

<sup>73</sup> Son varios los autores que han estudiado este cambio epistemológico, entre ellos Stephen Toulmin. Castro-Gómez cita su texto *Cosmopolis*, donde sintetiza en cuatro puntos ese cambio a la modernidad europea, los cuales se contradicen con la epistemología indígena, y en general, con toda epistemología chamánica en todo el mundo: 1. la lógica y la retórica se vuelven irrelevantes, los saberes transmitidos de forma oral se invalidan. Se cambia la argumentación oral por la prueba escrita en lenguaje matemático, comprensible sólo por expertos. 2. La teoría jurídica y moral, es reemplazada por la ética especulativa de principios universales plasmados en leyes. Los estudios de casos particulares se quedan por fuera de la reflexión ética. 3. Las fuentes empíricas, como la literatura de viajes, crónicas, prácticas esotéricas. La única fuente confiable es el dato numérico, o aquellas que puedan ser sometidas a las *operaciones internas* del entendimiento humano. 4 El espacio y el tiempo pasan a ser dominio absoluto de la física y ciencias exactas, y quedan por fuera de especulación filosófica. Uno de los pensadores más abanderados de esta nueva forma de pensar es el filósofo René Descartes, quien basa su filosofía en la premisa: “La certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas las opiniones ancladas en el sentido común. Hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural.” Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, 24 y 25

<sup>74</sup> Edward Said, “Introducción” en *Orientalismo* (Editorial Debolsillo, 2009).

discurso colonial. El triunfo de “la razón” dio origen al despotismo ilustrado, a partir del siglo XVIII, los países europeos se otorgaron a ellos mismos “el derecho divino” de “sacar a los pueblos de su atraso” y llevarlos a su propio presente, a la modernidad, imponiendo a sus colonias su modelo cosmopolita. Se generó una relación entre las producciones teóricas modernas y la praxis colonial. El dominio europeo sobre el resto del mundo debía ser justificado desde la ciencia. Nace una necesidad de acumular, de manera enciclopédica, toda la información bajo los parámetros del método científico europeo. Así, disciplinas como la historia, filología, arqueología, geografía, botánica, etc., nacen para enunciar, por primera vez en lenguaje científico, todo lo que había al interior de los territorios que tenían bajo su poder: recursos naturales, humanos, sus lenguas, sus culturas, sus saberes, etc. Después de haber analizado y clasificado todos estos elementos, se evaluaba cuáles de ellos les podrían ser útiles para el crecimiento económico de las potencias, y los que no, simplemente se ignoraban. Europa estaba segura de que conocía más de sus colonias que los mismos habitantes nativos, y eso le daba el derecho a gobernarlos. La modernidad misma no es posible sin colonialidad, ya que el origen de todas estas ciencias del hombre, se sustentaba en el imaginario geopolítico de las potencias europeas<sup>75</sup>.

Este giro epistémico se intentó llevar a todas las partes del mundo. Para que este proyecto de acumulación fuera posible, no era suficiente la decisión arbitraria de las monarquías ilustradas, hizo falta que al interior de las mismas colonias se adaptara el mismo paradigma de modernidad que correspondiera y legitimara la hegemonía de la cultura occidental. Pero esta epistemología no se implementó en la totalidad de la colonia. Se intentó copiar principalmente en las grandes urbes coloniales desde donde se administraba el resto de la colonia, en el caso de la Nueva Granada, en ciudades como Bogotá, Cartagena y Popayán. Mientras que las personas en el resto del territorio, a quienes se les restringía el acceso al conocimiento ilustrado europeo, continuaron priorizando la epistemología religiosa. Los indios, negros y campesinos, podían mantener parcialmente sus saberes tradicionales, mientras que aceptaran la evangelización y cumplieran con un tributo.

El discurso moderno se funda con el argumento de que cualquier persona en el mundo puede ser moderna desde que siga los lineamientos que se enuncian desde Europa. Sin

---

<sup>75</sup> Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, 42.

embargo, la igualdad que profesa este argumento, no es sino un dispositivo restrictivo y colonizador, pues el mismo discurso moderno va a establecer diferenciaciones y jerarquías en términos de clase social, raza, género, religión, etc. En la colonia, el conocimiento fue fuertemente jerarquizado, desde su legítimo portador, el hombre blanco europeo, seguido por los criollos ilustres, y hacia abajo; se manejaba un minucioso sistema de castas en donde las personas, por más de que, gracias a la colonialidad, renunciaran a sus saberes tradicionales y trataran de adaptarse a lo moderno, sus conocimientos nunca iban a ser de igual validez a los de un europeo o criollo.

Se diferenciaba un conocimiento válido de uno ilegítimo, no por su contenido, sino por los orígenes étnicos del individuo que lo portara. De esta forma, muchas tradiciones y saberes “del vulgo”, adquiridos empíricamente de generación en generación, tales como el saber indígena en torno a las plantas, fueron invisibilizados, no tanto por no estar escritos en lenguaje científico, sino porque no eran conocimientos producidos por europeos o criollos, por lo tanto, no eran tenidos en cuenta como un conocimiento digno de ser transcrito al lenguaje científico.

El cambio a una estrategia científico-moderna, no implicó que desapareciera completamente la estrategia evangelizadora-civilizadora. El cambio de la idea de Dios como verdad absoluta implicó que la Iglesia perdiera parte de su poder sobre la sociedad, y tuviera que plantearse nuevas perspectivas para funcionar en colaboración con el Estado. Conservó su labor fundamental de adoctrinar a los ciudadanos dentro de la *polis*, es decir, siguió prestando sus servicios como guía espiritual y siguió interviniendo, en menor medida que antes, sobre instituciones como escuelas y hospitales. Algo fundamental, mantener el discurso religioso, le permitía al Estado Colonial continuar abriendo la frontera civilizatoria hacia los territorios salvajes a través de los servicios de las órdenes misionales. Las bases que sentó la estrategia de colonización evangelizadora-civilizadora, hicieron que fuera compatible con la estrategia científico-moderna.

Modernizar las colonias no implicaba que la epistemología científica sustituyera radicalmente las demás formas de pensamiento en el resto de la colonia, ya que el único portador de esta epistemología era el hombre blanco o criollo. Realmente, el conocimiento ilustrado era más un privilegio de las élites criollas que no convenía ser llevado al resto de la gente, ya que esto les permitía a los criollos una similitud con lo europeo y elaborar un discurso nacional trazando una frontera con el resto de la población

para mantener el poder en su linaje<sup>76</sup>. En el resto del territorio, se seguía manteniendo una estrategia evangelizadora-civilizadora para garantizar la prevalencia de una clase trabajadora evangelizada que obedeciera a los mandatos de una administración moderna.

El cambio al paradigma moderno hizo que los occidentales se alejaran aún más del conocimiento indígena. Ser moderno, por definición, implicaba ser opuesto a lo indígena. Las personas de las grandes ciudades que se consideraban modernas, se percibían a ellas mismas como personas que vivían en una cronología distinta a los indígenas: mientras ellas se mantenían al tanto de las novedades europeas, los indígenas vivían en el pasado, atrapados en el primitivismo, reacios a civilizarse, por eso la única esperanza era dejarlos en manos de las misiones. Así, mientras en las grandes ciudades luchaban por asimilar un modelo europeo y eliminar todo rastro del pasado indígena, hacia las periferias, el único contacto entre occidente y los indígenas era en las encomiendas o en las misiones, donde a pesar de que sus tradiciones ancestrales siguieran parcialmente vigentes, eran mal vistas ante los ojos de occidente.

Para hacer posible la asimilación del modelo social europeo en las ciudades, los ilustres criollos sugirieron e implementaron una serie de políticas de occidentalización, con el objetivo de limpiar la mancha indígena intrínseca en el territorio. Se estigmatizan y restringen algunas prácticas cotidianas y espirituales de la clase popular, tales como el uso de bebidas fermentadas y/o elaboradas a base de plantas, prácticas que los ilustres consideran insalubres y causantes de enfermedades. Basta observar unos cuantos fragmentos de los testimonios y comentarios de algunos ilustres para dar cuenta de esta estigmatización que llevó a que se restringieran estas prácticas dentro de las ciudades y, en menor medida, en el resto de la colonia. Por ejemplo, el médico criollo, Eugenio Espejo (1747-1795) nacido en Quito, afirmó en 1785:

Licores espirituosos [a los que agregan] dos hierbas narcóticas llamadas huantug y chamico [floripondio], que tienen la virtud de enloquecer y turbar la cabeza” “extienda la pesquisa por todas partes, derrame los licores donde los hallare, quiebre los vasos que los contienen y obligue a los vendedores de

---

<sup>76</sup> Desde la época de los pensadores José Ignacio de Pombo y Francisco José de Caldas, ya se estaba comenzado a configurar un discurso nacional con fronteras raciales. Alfonso Múnera. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Editorial Planeta Colombiana, 2005.

raspaduras a que tengan apuntamientos de las personas a quienes las venden, y por aquí saber las que las compran con más frecuencia.<sup>77</sup>

Otro reconocido ilustre, José Celestino Mutis (1732-1808), compartía las mismas opiniones que Espejo acerca de las “bebidas fermentadas, cuya inundación es la ruina de algunos pueblos.”<sup>78</sup>

De todas estas personas el mayor número era de la ínfima plebe; miserable, indigente, mal gobernada y peor dispuesta por la inclinación a las bebidas fermentadas[...] Todas estas gentes del bajo pueblo, a quienes no gobierna el uso recto de la razón y del consejo, se han dirigido por sí mismas con una especie de indiferencia y abandono, que no se haría creíble entre personas racionales. Todo les interesa más que la salud propia, a quien miran con descuido y desprecio. No han bastado consejos para que se abstengan anteriormente y en la misma enfermedad, de las bebidas fermentadas, que antes miran como antídoto universal para todas sus dolencias. Por desgracia, tales gentes serán para siempre víctimas de su capricho en cualquiera epidemia general: aunque no se si diga que poco pierde en ellas el Estado.<sup>79</sup>

Irónicamente, uno de los trabajos más reconocidos de Mutis fue el de describir las propiedades curativas de la cerveza de quina. La quina, reconocida por ser muy eficaz para tratar las fiebres, es usada tradicionalmente por los indios de todo el continente. Mutis, si bien les reconoce a los indígenas el descubrimiento de dichas propiedades, consideraba que hacían un mal uso de la planta, que no aprovechaban al cien por ciento los beneficios de la planta como sí lo podía hacer él, hombre de ciencia que, a través de su conocimiento ilustrado, podía comprender en su totalidad las cualidades de la planta y usarlas a su favor.

[Es] bien sabida la historia de las costumbres de estos pueblos barbaros. Ocupados siempre con sus necesidades presentes, jamás piensan en lo venidero, y no atormentándoles la prevision de los males futuros, no aplican á sus enfermos otros remedios que los muy sencillos que en tales apuros les suministran las plantas de sus montes. Y así sería una escepcion nunca vista que conservasen los indios en sus humildes chozas algun repuesto de

---

<sup>77</sup> El médico criollo Eugenio Espejo [1785] citado en Catro-Gomez, *La hybris del punto cero*, 203.

<sup>78</sup> José Celestino Mutis. *El Arcano de la Quina*. Alcaldía mayor de Bogotá. 2008. 134.

<sup>79</sup> Guillermo Hernández de Alba. *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Vol. I. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983. 205-206.

remedios, cuando vemos su infeliz y deplorable actual modo de comportarse á pesar de la civilidad y cultura con que se les trata en nuestros tiempos.<sup>80</sup>

El discurso de Mutis consistía en diferenciar con prepotencia su conocimiento del de los habitantes locales. Consideraba que el único fin de sus bebidas era el de embriagarse, mientras que sus recetas (las cuales no tenían mayores diferencias con las recetas locales), sí podían ser empleadas para tratar las enfermedades más frecuentes que asotaban a la población en esa época. “Es justo condescender con las verdaderas necesidades de los pueblos; y los abusos de la gente perdida no deben privar de sus bienes al mayor número de los que las usan con sobriedad.”<sup>81</sup>

Como podemos ver en las citas anteriores, los ilustres criollos tenían prejuicios muy similares a los de los misioneros con respecto a los habitantes nativos de las colonias y la embriaguez. Consideraban las “bebidas espirituosas” como cualquier otra bebida embriagante, y las asociaban como costumbres de las “gentes del bajo pueblo”, es decir, indígenas y mestizos que en las ciudades eran quienes conformaban “la ínfima plebe”. La diferencia es que ya no se hablaba desde una moral religiosa, sino desde una moral científica, de un hombre ilustrado que sabe qué le conviene más al país.

A pesar de que la embriaguez en general no era bien vista, era un hecho que se asumía como inevitable dentro de la sociedad, por lo que se intentó reglamentar estrictamente el consumo de dichas bebidas. Se intentó reemplazar las bebidas fermentadas, como la chicha, un producto de consumo esencialmente indígena, de fácil acceso, producido de manera artesanal, que hacía parte de su dieta diaria y parte integrante de su vida social y ritual; por el aguardiente, una bebida destilada basada en la caña de azúcar traída de Europa, cuya producción podía estar controlada por el Estado y su elevado precio representaba buena parte de la renta fiscal. Para que este reemplazo fuera posible, se le atribuían a la chicha, cualidades malignas para el cuerpo más perjudiciales que las del aguardiente, además de atribuirle muchos más problemas de orden moral y social<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Celestino Mutis. El Arcaño de la Quina. Alcaldía mayor de Bogotá. 2008. 154.

<sup>81</sup> Celestino Mutis. El Arcaño de la Quina. Alcaldía mayor de Bogotá. 2008. 134-135

<sup>82</sup> “delitos morales, los hurtos, la criminalidad, la pobreza, la huida de los esclavos de sus centros de trabajo y la de los indios de sus pueblos, los levantamientos, las revueltas, las alteraciones en general del orden público y el incumplimiento de los preceptos fiscales y religiosos, se cuentan en la larga lista de excesos cometidos y denunciados como resultado del asiduo consumo de tales bebidas” de Tovar, *Chicha, guarapo y presión fiscal*, 20.

Pero por fuera de las ciudades, en el resto del territorio, era más difícil aplicar este tipo de políticas occidentalizadoras, ya que, al ser territorio habitado en su mayoría por indios, negros o mestizos, lejos de las élites criollas, no tenía sentido y no era posible llevar a cabo una persecución tan sistemática y minuciosa de sus costumbres cotidianas. Fue en las ciudades, donde se intentó imponer una homogeneización para ocultar las prácticas indígenas de la sociedad que subsistía en las clases populares. En todo este proceso, es difícil encontrar algún caso, de parte de occidente, por comprender la cultura indígena o acercarse a sus saberes. Solo buscaban que ellos aceptaran la evangelización y que fueran productivos para la colonia.

### **Contradicciones entre la medicina indígena y la medicina moderna**

Un ejemplo de cómo la modernidad amplió aún más la brecha entre occidente y el saber indígena, es la manera como se cambió la forma de concebir la medicina:

El hospital llegó a América en los primeros años de la conquista, como una institución religiosa,<sup>83</sup> que prestaba atención médica a las epidemias o dolencias que sufrían los españoles al llegar a América, y posteriormente al resto de la población más vulnerable de la colonia, como pobres, mendigos, ancianos y leprosos. El “hospital”, era el lugar donde se practicaba la virtud cristiana de la “hospitalidad”, que consistía en mantener el confortamiento espiritual del enfermo, por ende, no era un médico sino un cura quien prestaba estos servicios. Efectivamente, se atendían enfermedades endémicas muy comunes de la época, tales como la gripe, malaria, infecciones, picaduras de insectos, la lepra, etc. Pero en esa época, la enfermedad era vista como una dolencia del alma, y era atendida más como un problema espiritual, que como una condición únicamente fisiológica. Era una institución de caridad donde se realizaba el sacramento de unción a los enfermos, se acogían temporalmente a pacientes leves, y a los que padecían de enfermedades terminales se les ayudaba a dar el paso hacia la muerte.<sup>84</sup>

Esta concepción de mirar la enfermedad como una dolencia del espíritu es muy similar a la manejada por la medicina tradicional de los indígenas. A pesar de que no se puede

---

83 El primer hospital de Nueva Granada fue fundado en Santa María la Antigua del Darién por orden de Fernando Católico en 1513. El primer hospital en Bogotá fue el de San Juan de Dios, en 1564 creado inicialmente como un albergue para pobres. Eran instituciones administrada por las órdenes religiosas financiadas por la corona.

84 Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, 142-144

determinar que se tuviera la misma concepción de espíritu en occidente que en el mundo indígena, paradójicamente hay varias similitudes entre la figura del cura y el curaca (que curiosamente no tienen la misma raíz etimológica, ya que la palabra cura proveniente del latín *curatio*, referente a curar, y la palabra curaca proviene del quechua, que quiere decir el primero o el mayor de la comunidad). Ambos son considerados el “padre” de la comunidad, tienen el mismo deber político de acoger familiarmente a los necesitados y darles estabilidad espiritual. Aunque en los indígenas no se hable del concepto de hospitalidad cristiano, que involucra la caridad y la lástima, en las comunidades amazónicas, por ejemplo, la maloca es el espacio sagrado donde se recibe a cualquier persona que esté dispuesta a aprender de la palabra de los mayores.

Esta relación que, paradójicamente, resultaba coherente entre la cultura indígena y la cultura occidental, se resquebrajó a partir del siglo XVIII, cuando el estado Borbón decide reformar las políticas para la salud pública. El hospital pasó de ser administrado por las órdenes religiosas, a estar administrado directamente por el Estado, que tenía una noción “racional” de la medicina. Se trataba la enfermedad como un problema del cuerpo, desligado al espíritu, y el espíritu pasó a ser un asunto manejado exclusivamente por la Iglesia.

Se fundan instituciones como el “Real Tribunal del Protomedicato” y “La botica Real” para reglamentar y vigilar el ejercicio profesional de la medicina y la distribución de medicamentos<sup>85</sup>. El Real Tribunal de Protomedicato era encargado de acreditar a los médicos oficiales, otorgando licencias a los médicos que cumplieran con ciertos requisitos, entre ellos, que se pudiera comprobar su limpieza de sangre y haber cursado estudios de medicina en una institución calificada (donde igualmente para ingresar se debía demostrar la pureza de sangre). Y, la Botica Real, se encargaba de regular el comercio de medicamentos, vigilando que las boticas repartieran solo medicamentos reglamentados, y distribuirlos siguiendo estrictos protocolos y parámetros de medida y peso.

Estas instituciones, que impusieron un control tan riguroso en la gran mayoría de las colonias hispanas, como en Cuba, Nueva España, Argentina, Perú y Chile, no fueron tan

---

<sup>85</sup> Castro-Gomez, “Cap. 3.6 Licencia para curar” en , *La hybris del punto cero*.

estrictas en Nueva Granada<sup>86</sup>. Solo había algunos médicos de renombre que cumplieran con los requisitos del protomedicato oficial. Pero eran tan pocos los médicos que podían cumplirlos, que solo podían atender a una pequeña parte de las élites de las ciudades, mientras que, en el resto de la colonia, había un gran déficit de un sistema de salud oficial, y la mayoría de la población sólo tenía acceso a tratamientos de medicina popular y tradicional. A pesar de que el Estado intentara ser más flexible con los parámetros de Protomedicato<sup>87</sup>, se vio obligado a tolerar la “medicina ilegal”, es decir, la medicina popular que representaba casi que la totalidad de las prácticas médicas y religiosas en toda la colonia.

La medicina popular en la colonia es producto de una amalgama sincrética de saberes cristianos, blancos, indígenas, negros y mestizos; producto de un intercambio espontáneo de creencias, prácticas y conceptos médicos de todas las culturas juntas. Las redes de intercambio de estos saberes se extendían incluso hasta afuera de los límites de la colonia, sobrepasaban las fronteras étnicas y territoriales, y es muy difícil determinar los orígenes de cada saber en particular. Tanto fuera como dentro de las ciudades, había diversos gremios de curanderos, sobanderos, cirujanos, parteras, barberos, yerbateros y herbolarios, que poseían un inmenso repertorio de prácticas médicas que abarcaban desde el saber indígena en torno a las plantas, hasta las prácticas populares de origen europeo que consisten en encomendarse a los poderes sobrenaturales de los santos. Incluso había quienes aprendían la medicina occidental moderna de manera autodidacta, pero no se les reconocía por no tener una acreditación oficial.

La medicina popular, al ser tan marginal en la colonia, es un tema del que se desconoce bastante al no haber fuentes escritas que hablen en detalle sobre esto, por lo tanto, es difícil determinar la profundidad en el intercambio de prácticas y saberes entre culturas, como, por ejemplo, saber qué tanto se difundió la medicina indígena basada en el uso de

---

<sup>86</sup> “no existen indicios de la existencia de una *policía médica* de estas características en Nueva Granada.” Castro-Gomez, *La hybris del punto cero*, 174

<sup>87</sup> Tras las oleadas de viruela del siglo XVIII, la población mestiza, que para entonces representaba la principal fuerza de trabajo de la colonia, se vio muy diezmada, afectando así la economía de la colonia. Por esto, en 1805 la Corona decidió que se instruya a la población mestiza para prestar servicios médicos, haciendo que la práctica médica dejara de ser un privilegio solo de la aristocracia. Las universidades se vieron obligadas a hacer algunas excepciones en sus filtros para admitir estudiantes mestizos (como es el caso del doctor Alejandro Gastelbondo, egresado del Colegio Mayor del Rosario, o de fray Miguel de Isla, quien pasó a ser catedrático en la misma universidad). Castro-Gomez, *La hybris del punto cero*, 175 y 176

enteógenos. Sin embargo, hay relatos que demuestran cómo se sincretizaban o compartían ciertos elementos entre la cultura indígena y la cultura occidental.

En el relato del siglo XVIII en Buesaquillo, Nariño<sup>88</sup>(al que hicimos referencia en el capítulo anterior), podemos ver una sociedad sincrética, en donde unos indios evangelizados, recurren a un sabedor indígena del Sibundoy para diagnosticar y tratar a varias personas de la comunidad víctimas de brujería, incluidas un oficial español.

Los mismos curas, que, pese a los cambios en las políticas de salud, seguían gozando, entre las clases populares, de cierto reconocimiento como terapeutas, se vieron inmersos en el sincretismo con los demás saberes médicos de la colonia. Por ejemplo, los franciscanos del siglo XVIII de la Nueva Granada, usaban en sus medicinas ingredientes extravagantes, tales como estiércol seco de caballo, cabezas de perro muerto, tripas de ganso, caldo de gallo viejo cocinado, testículos de zorro, orines de muchacho joven, pene de venado y orejas de ratón, entre otras.<sup>89</sup> Muchos de estos tratamientos son resultado del sincretismo entre los saberes médicos de la Europa medieval y la tradición indígena precolombina, y eran usados en grandes ciudades como Bogotá, no solo por las clases populares, sino que también eran recomendados a las clases altas por reconocidos sacerdotes, como Diego García, quien era muy amigo de Mutis y participó en la expedición botánica. Incluso el mismo Mutis, prescribía remedios basados en el conocimiento botánico y zoológico de los indígenas<sup>90</sup>. No era lo mismo que un indígena aconsejara un remedio originario de su propia cultura a que un ilustre como Mutis prescribiera la misma receta, pues al interior de las metrópolis, los indígenas no representaban la misma autoridad que un ilustrado o un sacerdote para realizar prescripciones médicas.

Así, a pesar de los intentos de reglamentación y restricción del saber médico, el conocimiento médico indígena en la colonia logró estar presente en varios sectores de la sociedad, principalmente en las clases populares e incluso las personas al interior de las grandes urbes se sirvieron de él. Sin embargo, ante los ojos de los criollos y europeos,

---

<sup>88</sup> Rosa Suárez Prieto; Carlos Pinzón Castaño y Gloria Garay Ariza *Mundos en red: la cultura popular*,76-77

<sup>89</sup> Muchas de las recetas de estas pociones se pueden consultar en Santiago Díaz Piedrahita "La terapéutica en el Nuevo Reino de Granada." *Un recetario Franciscano del Siglo XVIII*. 2002

<sup>90</sup> Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, 192 y 193.

eran simples supersticiones o embustes hasta no ser comprobadas o recomendadas por algún científico ilustre o sacerdote.

### **La aparición del yagé en la ciencia occidental**

El interés de occidente por identificar y clasificar las plantas nativas del territorio tiene su origen a partir del siglo XVIII. Ya desde el siglo XVI, habían escritos de conquistadores y misioneros que describían las distintas especies del “Nuevo Mundo”, pero no lo hacían con una finalidad productiva para imperio, sino por una necesidad de narrarle al rey las curiosidades de las tierras que tenía bajo su poder<sup>91</sup>. Hasta el siglo XVIII, la corona española había basado su administración de las colonias únicamente en la extracción de minerales (oro, plata, etc.), pero luego comenzó a explorar qué otros recursos naturales podía usar en beneficio del crecimiento económico de la metrópoli. Ya para entonces, muchos misioneros, como los jesuitas, habían comenzado a escribir sus crónicas en función de la colonia, describiendo en los territorios donde se asentaban, todos los recursos naturales que ellos consideraban que tenían un potencial económico<sup>92</sup>. Entre todos estos recursos descritos, los jesuitas nunca vieron el uso potencial de las plantas que los indios utilizaban con fines rituales, más allá de la embriaguez.

En este siglo se dio el auge de la botánica gracias al naturalista sueco Carlos Linneo, quien inventó un sistema en el que se pudieran taxonomizar e identificar de forma universal todas las plantas y animales, asignándole a cada uno un nombre único, compuesto por dos palabras en latín (“el lenguaje de la ciencia”) que indican el género y la especie de cada ejemplar, que se deducen a partir de los rasgos comunes entre ellos. Linneo, quien garantizaba que su sistema reflejaba de forma exacta el orden natural de la creación de Dios, consideraba ilegítima cualquier otra forma de nombrar las plantas anterior a él<sup>93</sup>. Este sistema resultó muy conveniente para el proyecto estatal, ya que permitía tener un inventario de todos los recursos al interior de la colonia, según el cual se podía determinar qué ejemplares les eran útiles para comercializar.

---

<sup>91</sup> Por ejemplo, uno de los primeros inventarios de las especies del nuevo mundo fue el "Sumario de la natural historia de las Indias." Escrito por Gonzalo Fernández de Oviedo en 1536.

<sup>92</sup> Tal es el caso de los testimonios de los jesuitas Maroni, Gumilla o Chantre y Herrero, quienes dedican varios capítulos de sus crónicas en describir los recursos que les llaman la atención, la utilidad que le dan los indígenas y su potencial explotación en función de la colonia.

<sup>93</sup> Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, 207

Con base en los nuevos avances de Linneo, la corona española comenzó a organizar varias expediciones con el fin de realizar un catálogo de los recursos vegetales que existían al interior de la colonia<sup>94</sup>, la misma labor que los misioneros jesuitas ya habían comenzado a hacer, pero con la diferencia de que ahora iba a estar escrito por primera vez en lenguaje científico. Estas expediciones eran conformadas, en su mayoría, por criollos ilustres, que debían tomar muestras de cada planta, dibujarlas y catalogarlas bajo los lineamientos del sistema linneano. Al ser especies desconocidas para las personas en el Viejo Mundo, estos ilustres iban apropiándose de cada especie que iban describiendo, para llevarlas a jardines, museos y laboratorios de Europa, y presentarlas como sus *nuevos descubrimientos*. Irónicamente, estas expediciones no pudieron ser posibles sin la ayuda de los indígenas y campesinos, quienes eran considerados únicamente como herbolarios, es decir, informantes nativos que les ayudaban a determinar la localización de las plantas. A pesar de que los ilustres criollos se basaron mucho más en el saber indígena para ubicar las plantas y determinar su uso, le daban todo el crédito al saber europeo.<sup>95</sup>

¿Pero qué tan grande era la brecha entre la ciencia occidental y el saber indígena? Los indígenas, que debido a su entorno se encontraban en constante contacto con las plantas y tenían un saber más práctico de ellas, ya habían descubierto una forma eficaz de clasificar las plantas sin haber leído a Linneo. Dentro de las memorias de Francisco José de Caldas, hay una anécdota que ilustra muy bien cómo la epistemología indígena es igual de eficiente que la desarrollada en Europa. En ella se narra como Caldas, en una de sus expediciones, es acompañado por un indio Emberá Noánama, quien le enseña sus secretos para curar las mordeduras de serpientes. Tras las demostraciones del indígena, Caldas se percata de una gran similitud entre los saberes del indio y el sistema de Linneo descrito en los libros.

En 1803 recorrí las selvas dilatadas de Mira, Bogotá, Santiago, Cayapas, etc, por coleccionar las plantas de estos países feraces y ardientes. Me acompañaba un

---

<sup>94</sup> Mauricio Nieto Olarte. *Remedios para el imperio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2001. El rey Carlos III organizó dos expediciones, la primera, la expedición a los límites al Orinoco (1754-1761) dirigida por Pehr Lofling (aprendiz de Linneo), y la segunda, la Expedición botánica de la Nueva Granada (1783-1817) dirigida por Mutis. Ambas con el objetivo en común de catalogar las plantas en lenguaje científico e identificar cuales podrían tener potencial económico. Castro Gómez, *La hybris del punto cero*, 210-212

<sup>95</sup> “Los científicos de la periferia se convierten así en meros consumidores culturales, en usuarios que administran el “saber universal” que Europa produce y lo utilizan para distanciarse de los subalternos en sus propias localidades” Castro-Gómez, *La hybris del punto cero*, 227

Indio Noánama, célebre en el arte de curar a los mordidos de serpientes, de que abundan estos lugares. Cuando yo me estremecía a la vista de alguna manifestaba mis temores, el Noánama me sosegaba, y me decía: *No temas, blanco, yo te curaré si te pica*. Procuré de todos modos merecerme su amistad, y halagaba su paciencia por la bebida, le hacía presentes; y cuando creí que poseía su confianza, le pedí me manifestase sus secretos y sus yerbas. Convino, pero con reservas, y siempre ocultándose de los demás compañeros de nuestras expediciones botánicas. De repente se desviaba, cogía un ramo y a solas me decía: *Ésta es buena contra*. Yo observaba, fijaba el género, diseñaba y describía la especie. Varias veces repitió esta operación, y yo conocí muchas *contras*, usando del lenguaje de mi compañero. Pero lo que me admiró y llamó toda mi atención, fue que todas las plantas que me presentó como eficaces en la mordedura de las serpientes, eran de un solo género: todas eran *Beslerias*. ¿Cómo este rústico jamás equivocaba el género, este género tan vario y caprichoso? La experiencia, un uso dilatado, una casualidad feliz, han enseñado seguramente a los moradores de los países en que abundan las serpientes que tal planta en un remedio poderoso[...] Un hombre que no ha oído jamás los nombres de Lineo, de familias, de género, de especies; un hombre que no ha oído otras lecciones que las de la necesidad y el suceso, no podía reunir nueve o diez especies bajo de un género que él le llama *contra* y los botánicos *Besleria*, sin que tuviese un fondo de conocimientos y de experiencias felices en la curación de los desgraciados a quienes habían mordido serpientes. No pretendo que se crea su palabra; pero estos hechos deben llamar nuestra atención y estimularnos a que hagamos experiencias con todas las *Beslerias*.<sup>96</sup>

A pesar de que la clasificación de los indígenas pudiera arrojar los mismos resultados que la de Linneo, Caldas sigue creyendo que los aciertos del indio se deben a una coincidencia, al azar, a una serie de “experiencias felices”. Supone que el único modo de abstracción posible es a través de la lectura, en este caso de Linneo, y que el hecho de que el conocimiento indígena esté basado en lo empírico, en la mera experiencia, carece de abstracción. Pese a dicha demostración, los saberes indígenas seguían siendo vistos como saberes precientíficos, no tanto porque un sistema de clasificación sea más eficaz que el otro, sino por la condición subalterna del indígena frente al criollo. El problema en la

---

<sup>96</sup> Francisco José de Caldas, *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol. II. Editorial Minerva, 1942. 164-166.

comunicación entre el saber occidental y el saber indígena no era por la inferioridad de un saber frente al otro, sino por la actitud prepotente del hombre moderno de ignorar la posibilidad de que el indio pudiera aportarle algún saber.

Los científicos modernos locales (criollos), se avergonzaban de los saberes ancestrales desarrollados por las personas nativas de su misma localidad, y utilizaban el saber europeo para diferenciarse y distanciarse de ellos y para posicionarse dentro de occidente. Por eso, durante toda la colonia nunca hubo un interés científico por acercarse al saber indígena, solo hubo un interés por los recursos naturales que había en sus territorios, y solo por aquellos que consideraban que tuvieran algún potencial económico. Los únicos que habían escrito documentos sobre las prácticas extáticas indígenas y el consumo de plantas sagradas habían sido los misioneros, describiéndolas con una gran carga peyorativa e intentando erradicar esas costumbres. Por eso solo es hasta 1850, aproximadamente, cuando aparecen los primeros textos que hablan sobre el yagé, escritos por personas que no pertenecían a una misión religiosa. Por estas fechas llegaron a este territorio unos investigadores ingleses, que tenían como trabajo catalogar las plantas desconocidas de la selva inexplorada tropical. Estos eran Alfred Russell Wallace, Richard Spruce y Henry Walter Bates. Se toparon con varias tribus y convivieron entre ellos.

La actitud de estos científicos con respecto a los indígenas sí fue bastante diferente a la actitud de los misioneros y científicos criollos. Al examinar los comentarios que escribieron sobre esta experiencia, estos expedicionarios no buscaban el encuentro con indios evangelizados, estos científicos europeos, estaban maravillados y emocionados de encontrarse con “salvajes en estado puro”.

Aquella noche ofrecieron a Spruce sus anfitriones indios una taza que contenía un “brebaje nauseabundo” que los jóvenes varones tomaban cuando no andaban danzando de acá para allá por la casa. El nombre de la bebida, hecha de una liana de la selva, era *caapi*, y los indígenas le atribuían fuertes efectos narcóticos. [...] Spruce tomó una sola taza del brebaje, pero no quiso participar en todo el ritual; tomó una taza de café y se retiró a su hamaca para observar a los participantes. [...] La escena que presencié aquella noche fue el principio de un descubrimiento extraordinario.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Dolmatoff, *el chaman y el jaguar*, 37 y 38

Según Reichel Dolmatoff, Richard Spruce fue el primer occidental (europeo, culto, hombre de ciencia) que “descubrió” el yagé en el año 1850. Lo “descubrió” no porque fuera el primer blanco que lo hubiera probado. Lo “descubrió” porque fue el primero que lo tomó con un interés específico, buscando el conocimiento de la planta, pues Spruce estaba interesado en hacer una identificación botánica correcta, la incluyó en su colección de plantas desconocidas y la identificó con el nombre de *banisteria caapi*.

Pero para poder ser exhaustivo con la identificación de la planta, Spruce sabía que no podía ignorar sus efectos a los cuales llamó “narcóticos”. ¿Por qué la *banisteria caapi* debía incluir en su descripción botánica sus propiedades de “narcótico notable”? Spruce no se queda únicamente en la botánica, sino que se pregunta por cuestiones de orden antropológico. Quería presentar esta planta a la academia occidental, hablando también del uso que le daban los indios, de cómo se prepara, cómo se consume y para qué se consume.

Según la manera en que Dolmatoff describe la experiencia de Spruce, podemos observar que la actitud del científico europeo ante el *otro* es contundentemente diferente a la actitud del hombre religioso de las misiones, que solo estaba interesado en la desaprobación y destrucción del otro. Sin embargo, sigue habiendo un distanciamiento con respecto al saber indígena. Esta actitud de hombre moderno, el que recibe una taza de yagé y después se toma un café para acostarse en la hamaca y observar a los salvajes desde la distancia, por más de que está interesado en conocer el yagé, sigue sin querer entenderlo desde la epistemología del otro. Pone su conocimiento occidental y racional como el único conocimiento legítimo para el estudio de la planta. Para el hombre moderno, la planta no es sagrada, es simplemente un “narcótico notable”. De esta manera, el hombre racional sitúa su saber científico-moderno por encima de cualquier otro saber.

¿Tuvo Spruce alguna idea de lo que decían los misioneros sobre el yagé? Puede que sí, pero esto no le interesaba. Para un misionero era abominable la idea de encontrarse “salvajes en estado puro”. Para un hombre de ciencia moderno, esto era un descubrimiento, y tenía un valor positivo. Seguramente Spruce ya sabía lo que pensaban los misioneros y no le interesaba pues él no pensaba ni actuaba como ellos. Él pertenecía a un nuevo modo de ser del pensamiento, era un hombre cosmopolita y consideraba valioso documentar una cultura con prácticas y saberes desconocidos.

¿De qué forma Spruce deseaba presentarle este “descubrimiento” a occidente? Hay que tener en cuenta que el yagé no había sido catalogado ni por Humboldt ni por Mutis, la expedición botánica nunca llegó a la periferia selvática, entonces nadie lo había catalogado en la academia occidental antes de que lo hiciera Richard Spruce. Este, era miembro de la Sociedad Linneana de Londres, esto quiere decir que su método de clasificación y catalogación taxonómica era similar al de Mutis o al de Humboldt. Todos tenían como referencia las clasificaciones de Linneo. Para cumplir con el proyecto taxonómico linneano a cabalidad, era necesario catalogar todas las plantas y especies existentes en el mundo entero. Pero las plantas no estaban desasociadas de las personas, lo que encontró Spruce fue un panorama amplio de tribus divergentes que fundamentaban sus rituales y prácticas, desde lo cotidiano hasta lo mítico, en el uso del yagé. Encontró un uso diferente en el Ecuador (tierras bajas ecuatorianas) en donde los chamanes lo tomaban para solucionar problemas personales, para solucionar las disputas y los conflictos, para descubrir los planes del enemigo, o para saber sobre la infidelidad de las mujeres, en fin, para un uso adivinatorio-profético. En cambio, en el Vaupés, entre las etnias Tukano, el yagé se usaba más bien para entrar en un trance místico-guerrero (los jóvenes se preparan con la planta para ser más valientes). Años después, el etnólogo Theodore Koch-Grünberg, que también convivió con los Tukano, describió que en la danza ceremonial en la que se tomaba yagé, había un fuerte componente erótico enlazado a la embriaguez.

Todos estos elementos coinciden con otro documento que fue escrito alrededor de 1850, pero en este caso se trata de Manuel Villavicencio, que fue un gobernador ecuatoriano del distrito del Río Napo. En su libro *Geografía de la República del Ecuador*, Villavicencio habla de los indios Záparos y toma una posición humanista de protector de estas poblaciones vulnerables, hablando en contra de las correrías y de la esclavitud. En este texto, Villavicencio menciona el yagé y sus usos entre los indios, y en su descripción menciona todos estos elementos que también señalaron los naturalistas ingleses: el elemento profético-advinatorio y el elemento místico-erótico. Para Villavicencio, el yagé produce placer, y para él el placer no es sinónimo del vicio. Al ser gobernador del río Napo, él intenta comprender a los indios. No solo los ampara y protege, sino que se va a compartir con ellos y toma yagé.

Yo, por mí, se decir que cuando he tomado el Ayahuasca he sentido rodéos de cabeza, luego un viaje aéreo en el que recuerdo percibía las perspectivas más

deliciosas, grandes ciudades, elevadas torres, hermosos parques i otros objetos bellísimos; luego me figuraba abandonado en un bosque i acometido de algunas fieras, de las que me defendía; en seguida tenía sensación fuerte de sueño del que recordaba con dolor i pesadez de cabeza i algunas veces mal estar general.<sup>98</sup>

Villavicencio describe esta experiencia como una embriaguez placentera, y las visiones que le llegan las describe como bellas y deliciosas. Las crónicas de los misioneros, al contrario, hablan de esta embriaguez como un estado terrorífico y espeluznante. Hablan del uso del yagé como un vicio, pero hay que tener en cuenta que, para la moral cristiana, no solo la embriaguez es un vicio, el placer es un pecado. Como Villavicencio toma la posición de defender a los indios, de ampararlos, comenta que simplemente el yagé hace parte de sus costumbres y que es una bebida extraída de un bejuco. Sin embargo, para él, resulta molesto e irracional descubrir que los indios Záparos toman el yagé con una finalidad más contundente que la simple búsqueda de placer. “Pasado el último sueño recoge los recuerdos que tuvo cuando veía las visiones, i según sus supersticiones arregla las determinaciones que debe tomar.”<sup>99</sup>. Para los Záparos, al igual que para la mayoría de tribus que lo emplean, el yagé se ingería con una función adivinatoria, para tomar decisiones políticas, para curar enfermedades, para definir situaciones de guerra y conflictos, para saber si confiar o no en alguien desconocido en la tribu. Villavicencio comenta que esto es producto de la superstición de los indios. Este hombre cosmopolita, un político latinoamericano formado en el paradigma moderno, comprende que la embriaguez sea usada por diversión, por placer o contemplación de la belleza. Pero el uso profético de la planta para tomar importantes decisiones políticas, ya le parece lamentable e irracional, lo respeta en la distancia, pero no lo comparte en absoluto.

Hacia 1855, casi paralelamente al relato de Manuel Villavicencio, encontramos una publicación que hizo el sacerdote Manuel María Alvis en la revista de la Sociedad Etnológica Americana. El objetivo de la publicación de Alvis era mostrar ante occidente las distintas plantas que los indígenas usaban para curar las enfermedades. Hace referencia a la *aguayusa* para curar envenenamientos, el *yoco* para la disentería, el *cobalongo* para las epilepsias, pero cuando llega al yagé, no le encuentra ningún uso

---

<sup>98</sup> Villavicencio, Manuel. *Geografía de la República del Ecuador*. (Imprenta de Robert Craighead, 1858), 373.

<sup>99</sup> Villavicencio, *Geografía de la República del Ecuador*, 373

medicinal, sino que se queda en los prejuicios religiosos de asociarlo con el demonio y la embriaguez.

[...] Sus médicos están acostumbrados a tomar una infusión de un bejuco llamado *yoge* que produce la misma ilusión que la tonga o borrachero, y en la ilusión producida por esta intoxicación creen ver cosas desconocidas y adivinar el futuro. La mayor parte de estos charlatanes pretenden tener un tigre en la selva el que les cuenta todo, y se consagran a su profesión con la misma atención y minuciosidad que a una ciencia real. Creen que el tigre es el diablo, y pretenden que les habla; y están tan absortos en sus quimeras que se convierten en los primeros creyentes de sus propias ficciones<sup>100</sup>

En esta crónica se puede ver el juicio recurrente del sacerdote escéptico que trata de charlatanes a los chamanes, que se compadece de que los indios creen en su espiritualidad ancestral a la cual se refiere como ilusión y ficción. La figura del diablo sigue estando presente, pero junto a la preocupación que el hombre cristiano tiene ante la relación totémica del chamán con un espíritu animal, en este caso el tigre. Manuel María Alvis lee el respeto que los indígenas tienen con el jaguar como un miedo al demonio, una similar interpretación a la interpretación del misionero Maroni casi dos siglos atrás.

En el siglo XIX aparece una nueva forma de acercarse a lo indígena, por primera vez el pensamiento científico-moderno había llegado a las selvas. Sin embargo, simultáneamente en Colombia, la estrategia colonizadora dominante en el territorio indígena seguía siendo la evangelizadora-civilizadora, en particular con la presencia misionera discontinua a lo largo de buena parte del siglo XIX y, posteriormente, con el impulso estatal a las misiones a partir del Concordato. Los hallazgos de los naturalistas europeos tenían importancia en Europa, no en Latinoamérica y mucho menos en el Putumayo o en la Amazonía.

### **El caso de Antonio Rondín y la medicina popular dentro del Estado-Nación**

Mientras los europeos estaban fascinados con los “indígenas en estado puro”, el Estado colombiano, recién formado, estaba buscando sacarlos de este “estado puro” y campesinizarlos para contar con ellos como mano de obra para el crecimiento de su

---

<sup>100</sup> citado por Taussin, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, 372-373

proyecto nacional. El Estado optó por reforzar la evangelización<sup>101</sup>, para llevar el orden estatal a las poblaciones donde no habían podido llegar las primeras misiones y para reevangelizar a aquellas poblaciones que se consideraban que continuaban teniendo costumbres “bárbaras y paganas” (como el Sibundoy).

Así, tras el largo periodo de guerras civiles que azotaron al país por casi un siglo, en 1887, el estado colombiano, hace un concordato con la Santa Sede para establecer, posteriormente, la Ley 89, la cual consistía en la clasificación de las comunidades indígenas en 1) indios ya incorporados a la vida civil y 2) indios por civilizar. Este proceso de civilización implicaba: El sedentarismo; el catolicismo; el uso de una sola lengua, el español; pero sobretodo, lo que marcaba esta distinción entre salvaje y civilizado era la vinculación con labores extractivas establecidas por los blancos. Una vez civilizados, después de varias generaciones bajo el mando de las misiones, pasan a ser regidos por la ley nacional, sujetos a sus respectivos cabildos, corregidores y alcaldías. Esta ley estuvo vigente hasta la constitución de 1991.<sup>102</sup>

El proyecto moderno de occidentalización que se había intentado insertar desde la colonia, había conseguido consolidarse ya no solo en las grandes ciudades sino también en las zonas rurales no selváticas. Se habían adaptado en la mayoría de los municipios las instituciones oficiales, las leyes de estado, códigos comerciales, educación, reglamentos burocráticos, etc. Los resguardos coloniales de indios atravesaron un largo proceso de entremezclarse con comunidades de colonos blancos y mestizos y se volvieron pueblos ya incorporados al Estado<sup>103</sup>. Mientras el resto del territorio periférico, era considerado tierra de nadie, y cualquier colono podía abrir frontera y adueñarse del territorio.

Dentro de esta sociedad tan heterogénea todos debían registrarse en notaría para ser considerados ciudadanos colombianos y regirse bajo la misma ley nacional. El indígena,

---

<sup>101</sup> Rosa Suárez Prieto; Carlos Pinzón Castaño y Gloria Garay Ariza, *Mundos en red: la cultura popular*. 262-264 y Augusto Javier Gómez López. "El Valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación.", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 32, (2005): 51-73

<sup>102</sup> Gómez, "El Valle de Sibundoy: el despojo de una heredad" y , Gabriel Cabrera. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, 2002.

<sup>103</sup> “Conservadores y liberales pasaron, durante el siglo xx, destruyendo efímeros países y cartas constitucionales. La repercusión había sido la consolidación, en el paisaje rural no selvático, de una clase de hacendados que, aprovechando la coyuntura de disolución de los resguardos y titulación de las tierras en propiedades privadas individuales, 'convirtió' a los indígenas en campesinos aparceros o arrendatarios, generando enfrentamientos violentos por el control de la tierra. Igualmente, los liberales, colocados en el centro del país, querían controlar, desde las nacientes ciudades, a los gamonales regionales.” Rosa Suárez Prieto; Carlos Pinzón Castaño y Gloria Garay Ariza, *Mundos en red: la cultura popular*. 268

al no estar registrado, no era tenido en cuenta como sujeto jurídico. De esta manera, ser indio en Colombia se volvió algo penoso. Perdían su autonomía al volverse ciudadanos colombianos y, una vez insertados en la vida civil, les era más conveniente decir que eran campesinos en vez de indígenas para garantizar mejores tratos de parte del estado. Debían convivir en un sistema donde se les discriminaba por su procedencia étnica y solo se les valoraba por su fuerza de trabajo.

A pesar de su desventaja frente a las leyes nacionales, los indígenas lograron insertarse a la sociedad nacional ofreciendo sus servicios médicos a las clases más populares. Haciendo uso de la imagen exótica y temible que los ciudadanos tenía de ellos, lograron cooptar a un gran público, sin embargo, ante los ojos del Estado, estos servicios eran ilegales, y atentaba contra la legitimidad de la medicina profesional, por lo que se realizaban varias campañas para desprestigiar el saber indígena que tanto les servía a las clases populares.

El 7 de Mayo de 1939, el diario El Tiempo, publica un artículo escrito por el periodista bogotano José Antonio Osorio Lizarazo, titulado *Aventuras del indio Rondín, el vendedor de específicos más famoso del país*. En él se refleja claramente cómo en la Colombia de principios del siglo XX, se había perpetuado una imagen de la medicina indígena como una simple superstición a la cual acudían las personas más humildes que no podían acceder a los servicios de la medicina profesional.

En el artículo, antes de narrar el caso de Rondín, Osorio deja claro su punto de vista respecto a la medicina no institucionalizada, tanto de los indígenas como de los curanderos, teguas y culebreros, la cual asegura que es un embuste, que son técnicas obsoletas que no tienen ningún fundamento científico, y que son “un residuo incorporado absurdamente a nuestro tiempo”. Describe a los que ejercen este tipo de medicina con adjetivos como rudimentario alquimista, orador público, cínico, psicólogo y rufián, y que el éxito de su clientela está en su imagen exótica asociada a lo indígena.

[El vendedor de específicos] sabe que sus aguas verdosas y que sus pomadas aromáticas son absolutamente ineficaces, pero pregona sus excelencias con acento de convicción y es capaz de halar horas interminables sobre los efectos milagrosos de sus preparativos. [...]los vendedores se cubren con pintorescas indumentarias, se colocan sobre la cabeza los más peregrinos ornamentos, se dejan crecer el cabello o las uñas, se visten con pieles de animales salvajes. [la

imagen que muestran ante el público,] sobrecoge al campesino y lo obliga a invertir el producto de sus jornales misérrimos.[...]

Casi siempre se dicen poseedores de secretos indígenas, arrancados a la selva virgen. Los indios habían desentrañado todos los misterios de la naturaleza, habían analizado todas las plantas y efectuaban maravillas curativas, que los médicos de hoy menosprecian para complicar más su arte de curar, que es sencillo y se reduce, precisamente, a ese remedio que los especifiquistas están vendiendo a precios reducidos, por servirle a la gente que los contempla embobados.<sup>104</sup>

El artículo narra una historia de Antonio Rondín Uscátegui, un indio del Putumayo que fue capturado y llevado a la ciudad de Nueva York, por una iniciativa de “civilizar a los salvajes” del entonces presidente de Colombia Rafael Reyes, la cual consistía en lo siguiente:

Se cazarían algunos salvajes, se les conducirían a la ciudad, donde recibirían educación, aprenderían a vestirse y a comer, se amoldarían a los refinamientos de la cultura, se aficionarían a leer, estudiarían jurisprudencia y sociología y después serían libertados de nuevo entre su pueblo, a fin de que le llevaran tan hermoso caudal de conocimientos y lo indujeran a modificar su sistema de vida, le llevaran las grandes influencias culturales que habían recibido y lo incorporaran a la civilización y a la vida nacional con mayor eficacia y un sentido más práctico que los misioneros de largas y pluviales barbas.<sup>105</sup>

Este proyecto fue interrumpido tras la salida de Reyes de la presidencia, en 1909, por lo que Rondín fue enviado de vuelta a Colombia. Según la narración de Osorio, Rondín se había corrompido por su contacto con la vida urbana, se apropió de sus vicios, se hizo mujeriego y bebedor y había aprendido que la gente en la ciudad tenía “un lado flaco, por donde un antropófago podía conquistarla”, y por ello, al llegar de vuelta a Colombia, decidió radicarse en Bogotá, donde se dedicó a vender sus rudimentarios remedios “toscamente empacados” ufanándose de su origen indígena y de que sus recetas procedían de los secretos ancestrales de su cultura.

---

<sup>104</sup> Osorio, José Antonio “Aventuras del indio Rondín. El vendedor de específicos más famoso del país. Cómo salió del Putumayo y llegó hasta Nueva York”, en *El Tiempo* [Bogotá] 7 de Mayo, 1939.

<sup>105</sup> Osorio, *Aventuras del Indio Rondín...*

Para Osorio, El éxito de Rondín no radicaba en la eficacia de sus pomadas, para las cuales no empleaba sino vaselina y colorantes, sino en su habilidad de persuasión y oratoria que había adquirido tras su educación en el extranjero. Según Osorio,

Rondín no sabía con exactitud para que podían servir sus menjurjes que vendía, pero ganaba mucho con su expendio[...]el salvaje explotaba a la gente civilizada, haciéndole creer que su menjurje curaba todos los males que afligen a la humanidad, porque le agregaba algunas hechicerías de las que participaban, ritualmente, los profetas de su tribu.<sup>106</sup>

Sin embargo, en otros testimonios de personas que conocieron personalmente a Rondín<sup>107</sup>, se dice que si bien era un gran orador y diestro en sus discursos, también era un auténtico médico indígena, con un gran conocimiento de plantas medicinales que efectivamente aplicaba en sus pomadas y que había logrado curar a muchas personas gracias a sus recetas.

La Colombia de principios del siglo XX seguía teniendo un gran déficit en salud y el acceso a una institución que otorgara títulos para ejercer profesionalmente la medicina seguía siendo muy restringido. Por lo que, al igual que en la colonia, el Estado debía tolerar la medicina a manos de curanderos, teguas, buhoneros, barberos, en general, los médicos sin diploma, para que pudieran ejercer en los lugares donde no se contaba con la medicina oficial. Para 1937 (por la época en que Osorio escribió el artículo), sólo había un total de 1.512 médicos con diploma que ejercían en las ciudades principales, mientras el 64,5% de los municipios del país seguía sin contar con los servicios de la medicina oficial.<sup>108</sup> Como bien señala Márquez y Estrada<sup>109</sup>, durante la primera mitad del siglo XX, se establecieron varias reglamentaciones que introducían salvedades que permitían la práctica (limitada) a los llamados médicos sin diploma. Desde la ley 83 de 1914, los médicos sin diploma podían solicitar una licencia para poder ejercer su medicina, pero en adelante, el gobierno comenzó a poner cada vez más restricciones burocráticas con la radicación de estas licencias. A pesar de las restricciones burocráticas, el caso de Rondín

---

<sup>106</sup> Osorio, *Aventuras del Indio Rondín...*

<sup>107</sup> Jorge Márquez y Victoria Estrada. "Culebrero, tegua, farmaceuta y dentista. El Indio Rondín y la profesionalización médica en Colombia, 1912-1934." *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 45.1 (2018): 86-88

<sup>108</sup> Márquez y Estrada. "Culebrero, tegua, farmaceuta y dentista.", 89

<sup>109</sup> Márquez y Estrada. "Culebrero, tegua, farmaceuta y dentista.", 87-89

se destaca por ser quizás el expediente más numeroso de solicitudes para ejercer la medicina sin diploma en toda la mitad del siglo XX<sup>110</sup>.

Rondín llegó a obtener grandes reconocimientos: Contaba con varias licencias de médico tolerado en alopatía, dentistería y farmacología, certificaba la eficacia de sus medicinas con testimonios de consumidores, casi todos los medicamentos que fabricaba tenían marca y estaban registrados legalmente con patente, y los expedía en farmacias reconocidas, e incluso, contaba con sus propias farmacias en Bogotá y Líbano, Tolima.<sup>111</sup>

Osorio escribió el artículo sin conocer a profundidad quién era Rondín. Habla de Rondín desde el estereotipo del indio salvaje, antropófago, que, tras su inserción a occidente, pervive en la malicia indígena, que lo lleva a engañar a la gente civilizada, en una especie de venganza de su raza contra el hombre blanco. Y, a la vez, habla de él, desde el estereotipo clasista y racista que tiene con respecto a la medicina popular, estereotipo de alguien que habla desde el desconocimiento y nunca se ha acercado personalmente a este tipo de medicina.

Escribió su artículo para el Tiempo, uno de los periódicos más influyentes del país, y, por ende, su artículo debía acomodarse al discurso del Estado, que buscaba una homogenización del sistema médico oficial y desacreditaba la medicina popular. Es interesante ver cómo Rondín también hacía uso de periódicos para publicitar sus remedios<sup>112</sup>, es decir que, los mismos medios desde donde el Estado difundía el discurso de su estrategia científica-moderna, también eran usados como tácticas de resistencia para difundir la medicina popular.

## **Conclusión**

La llegada de la modernidad y el pensamiento científico, tanto en las selvas como en las ciudades, hizo que occidente cambiara su perspectiva sobre la medicina indígena. Por

---

<sup>110</sup> “El expediente de Rondín fue hallado entre cientos de expedientes semejantes -789 exactamente-. Es uno de tantos historiales de sucesivas solicitudes de licencia para el ejercicio de la medicina sin diploma, provenientes de muchos lugares de Colombia, y pertenecientes en su mayoría al periodo 1905-1940. Por varias razones, entre los expedientes de alópatas, el caso Rondín es especialmente ilustrativo, ante todo, por su riqueza. Aporta datos relativos al funcionamiento de lo que llegó a constituirse en una forma inferior de la profesión médica: los médicos tolerados. Su expediente, con 89 hojas, muestra los trámites de varias solicitudes de licencias y cubre el periodo 1912-1929 [dentro de este expediente, llama mucho la atención] variedad de posiciones que asumió (médico alópata, farmaceuta, buhonero, curandero, dentista y culebrero), lo que muestra la variada oferta del mercado terapéutico colombiano en ese periodo”. Márquez y Estrada. "Culebrero, tegua, farmaceuta y dentista.", 86-87.

<sup>111</sup> Márquez y Estrada. "Culebrero, tegua, farmaceuta y dentista.", 89-90

<sup>112</sup> Márquez y Estrada. "Culebrero, tegua, farmaceuta y dentista.", 90

mucho tiempo el trato con los indígenas estuvo guiado por un discurso religioso que despreciaba sus saberes, intentaba erradicarlos y los presentaba ante el resto de occidente bajo fuertes prejuicios. Por esto, las personas en las ciudades donde se acopló el discurso moderno, nunca se interesaron por el saber indígena, para ellas, este saber era parte de un pasado primitivo del cual se querían alejar, mientras se acoplaban a un modelo europeo.

Cuando finalmente los científicos tuvieron la oportunidad de acercarse a ellos, los comenzaron a ver como un objeto de estudio interesante y exótico, pero, sobre todo, como prácticas primitivas, arcaicas, que no tenían sentido en el tiempo moderno y que solo eran posibles en contextos donde no llegaba la civilización.

La modernidad trajo dos formas de abarcar el saber indígena, por un lado, en lo teórico, era interesante ver las prácticas de indígenas en estado puro, y registrar esos hallazgos de forma enciclopédica, incluso, los modernos. quienes se encontraron con estas prácticas al interior de las selvas, se atrevieron a probar el yagé por la mera curiosidad científica, sin llegar a involucrarse a fondo en el ritual. Y, por otro lado, en la práctica, los indígenas eran obligados a abandonar el “estado puro” e incorporarse a una sociedad occidentalizadora que estigmatizaba sus saberes e intentaba invisibilizarlos.

El saber indígena quedaba congelado dentro de los libros teóricos de antropólogos y botánicos, mientras en la práctica, era cada vez más difícil poder aplicarlos. Aun así, pudo sobrevivir gracias a sus sincretismos con la medicina popular que le servía a la gran mayoría de la población vulnerada por el abandono del estado en cuanto a servicios médicos.

## Capítulo 3

### El saber indígena visto desde la crisis

A diferencia de la Colombia de inicios del siglo XX, hoy en día el saber indígena no está relegado al subterráneo mundo de la cultura popular, sino que ha llegado a visibilizarse ante nuevos públicos, conquistando espacios que antes era inimaginable que alcanzara, tanto a nivel político, académico, religioso e incluso en las prácticas más básicas y cotidianas de la vida ciudadana. Los saberes indígenas han llegado a circular hasta tal punto que las nuevas disputas que llevan a cabo los indígenas no se basan en evitar la extinción y olvido de sus saberes, sino en evitar que sus saberes sean expropiados y/o malinterpretados. Los nuevos discursos enunciados por occidente para el resto del mundo ya no se basan únicamente en la imposición de unos paradigmas políticos y religiosos, también están presentes procesos de apropiación y reinterpretación de aquellos elementos de las culturas no occidentales que antes intentaban destruir. La aparición de estos nuevos discursos no implicó que los viejos discursos desaparecieran, por el contrario, los paradigmas religiosos y modernistas continuaron, pero esta vez en paralelo con un número creciente de personas insatisfechas o excluidas por la sociedad que estos paradigmas habían creado. Estos nuevos personajes, al entrar en contacto con los indígenas, les imponen una imagen con la que nunca habían sido vistos antes. A diferencia de las concepciones anteriores del indio hereje o el indio primitivo, pasaron a ser vistos como modelos a seguir, sinónimos de bienestar y resistencia. ¿Qué sucedió en la cultura occidental para que hayan tenido esta apertura a lo indígena sin precedentes? ¿qué tuvo que suceder para que de pronto quisieran adaptar y apropiarse unos saberes que antes les parecían supersticiosos y primitivos? ¿Qué ocurrió para que quisieran desoccidentalizarse y volver a lo primitivo? ¿qué posiciones tomaron los indígenas para enfrentar esta nueva imagen que se les asignaba?

#### Crisis de la modernidad

Como hemos visto hasta ahora, tanto la religión como la modernidad están relacionadas con formas de darle sentido a la sociedad occidental. Con ellas, se estableció un modelo cosmopolita, que prometía ser el mejor modelo posible que ninguna otra cultura en el mundo podía igualar. ¿Los occidentales estaban realmente conformes con este sistema? ¿Lograba brindarles estabilidad? A medida que este proyecto cosmopolita se fue llevando

a cabo, las sociedades comenzaron a manifestar síntomas muy contrarios a las utopías que se anhelaban al comienzo de la era moderna. Se comenzó a evidenciar una gran desigualdad social, se intensificaban las luchas de clase, la tecnología determinaba de manera creciente la vida de los individuos, las grandes migraciones del campo a la ciudad hicieron que se perdiera, cada vez más, el contacto del hombre con la naturaleza, la vida de los individuos estaba fuertemente controlada y calculada por el Estado, basándola principalmente en lógicas de producción y consumo... Todos estos elementos hicieron que el occidental sufriera una falta de espiritualidad e identidad con su propia cultura, conformando la pesadilla que el escritor Marshall Berman denomina la vorágine de la vida moderna<sup>113</sup>.

A partir del siglo XIX, se comienzan a fragmentar los discursos modernos. Si bien había muchos defensores del proyecto moderno (modernistas), también hubo quienes comenzaron a poner en duda las promesas de la modernidad. Las ideas positivistas de progreso y desarrollo, la democracia, e incluso la misma religión, fueron cuestionadas por personajes como Marx, Nietzsche, Baudelaire, entre muchos otros. Se comenzó a hacer característico del intelectual moderno criticar el propio entorno en el que vivía.<sup>114</sup> Aparecen dos gritos desesperados de identidad occidental: primero los que se identificaron con la crítica a la modernidad misma, y de esta manera reafirmaban su propia condición moderna; y, segundo, quienes se abanderaron del paradigma moderno, refugiándose en las ventajas que traía este sistema sin importar sus consecuencias ambientales y sociales.

---

<sup>113</sup> “La vorágine de la vida moderna ha sido alimentada por muchas fuentes: los grandes descubrimientos en las ciencias físicas, que han cambiado nuestras imágenes del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción, que transforma el conocimiento científico en tecnología, crea nuevos entornos humanos y destruye los antiguos, acelera el ritmo general de la vida, genera nuevas formas de poder colectivo y de lucha de clases; las inmensas alteraciones demográficas, que han separado a millones de personas de su habitat ancestral, lanzándolas a nuevas vidas a través de medio mundo; el crecimiento urbano, rápido y a menudo caótico; los sistemas de comunicación de masas, de desarrollo dinámico, que envuelven y unen a las sociedades y pueblos más diversos, los Estados cada vez más poderosos, estructurados y dirigidos burocráticamente, que se esfuerzan constantemente por ampliar sus poderes; los movimientos sociales masivos de personas y pueblos, que desafían a sus dirigentes políticos y económicos y se esfuerzan por conseguir cierto control sobre sus vidas; y finalmente, conduciendo y manteniendo a todas estas personas e instituciones un mercado capitalista mundial siempre en expansión y drásticamente fluctuante. En el siglo XX, los procesos sociales que dan origen a esta vorágine, manteniéndola en un estado de perpetuo devenir, han recibido el nombre de «modernización».” Marshall Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. (Siglo XXI editores. 2001), 2

<sup>114</sup> Algunos proponían otros modelos de modernidad (como Marx), mientras hubo otros que ponían en duda la modernidad misma (como Nietzsche). Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. 6-10

Ya para el siglo XX estas posiciones se radicalizaron<sup>115</sup>. Eran cada vez más los que comenzaron a asumir posiciones más fatalistas, debido a que los acontecimientos como las crisis económicas, las guerras mundiales, las emergencias ambientales... comprobaban que los avances científicos y tecnológicos nos estaban llevando a nuestra propia destrucción. Mientras el planeta enfrentaba una oleada tras otra de crisis, el individuo no podía salir de los modelos que le brindaba la sociedad moderna, que se basaban principalmente en su crecimiento económico, dejando de lado sus ámbitos espirituales e identitarios. Estos modelos de vida, que cada vez homogeneizaban más la sociedad, deshacían las prácticas sociales que antes generaban identidad y pertenencia. La experiencia de la modernidad ya era un hecho globalizado, representaba para las personas en las colonias y periferias de occidente, una amenaza para su historia y sus tradiciones. Al mismo tiempo, la experiencia de la modernidad representaba insatisfacción y frustración para un porcentaje cada vez más grande de occidentales inconformes, que se veían vulnerables ante un sistema que no les ofrecía arraigo ni estabilidad. El sujeto moderno sufre de desidentidad<sup>116</sup>, incapaz de encontrarle sentido a su propia cultura.

El siglo XX fue un siglo de vanguardias. Ante esta falta de identidad, a nivel académico (escritores, filósofos, artistas, antropólogos, etc.) se dedicaron a deconstruir los cánones tradicionales de su cultura. Toda creación debía partir de algo nunca antes visto en Occidente. Por ende, las culturas no occidentales comenzaron a ser vistas como una alternativa legítima a los estilos de vida que ofrecía occidente.<sup>117</sup> Toda creencia, práctica o estética, perteneciente a una cultura no occidental, era reivindicada desde occidente como una vanguardia.

### **Locos en busca de lo *otro***

La modernidad en crisis presenta una tendencia a la individualidad extrema, una individualidad que desaprueba todas las normas establecidas por la sociedad, pues se trata de una sociedad en decadencia, por ello el individuo tiene legitimidad de rebelarse

---

<sup>115</sup> Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. 10-11.

<sup>116</sup> Suárez; Pinzón y Garay, *Mundos en red: la cultura popular*. 311 y 314.

<sup>117</sup> “[Se comenzó] la búsqueda de una vanguardia que estuviera totalmente fuera de la sociedad moderna: el sustrato de los marginales y los desclasados. Los explotados y perseguidos de otras razas y otros colores, los parados y los inservibles. Estos grupos ya estuviesen en los guetos o en las cárceles de Norteamérica, **o en el Tercer mundo**, podían clasificarse como vanguardia revolucionaria puesto que supuestamente no habían sido alcanzados por el peso de la muerte de la modernidad”. Berman. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. 17. El resaltado es mío.

radicalmente contra sus normas, sus códigos y sus convenciones. Por otro lado, la necesidad de encontrar en el otro la alternativa a esta decadencia, hace que los individuos excluidos viajen a las periferias no occidentales en busca de lo que occidente no puede ofrecerles. Se da un encuentro entre los marginales de occidente y los indígenas, estableciendo una relación con el *otro* muy diferente a las establecidas anteriormente. Por primera vez, algunos occidentales llegaban frente al indio sin pretensiones de colonización, no se buscaba una imposición de la religión o un registro científico, sino que busca al indio con un grito desesperado de ayuda para ser curado de su occidentalidad.

Un ejemplo de esto es el escritor francés Antonin Artaud, quien viaja en 1936 a México para vivir entre los tarahumara y conocer su ritual con el peyote, el zigurí, buscando una salida a su adicción a la heroína y buscando la espiritualidad de la que, según él, carecía la Europa moderna. Lejos de buscar el peyote como una droga que sustituya la heroína, es consciente de la necesidad del ritual y de la importancia del mito. Pero su interés no es igual al del antropólogo que lo estudia desde la racionalidad, sino que, como artista, quiere sentir la presentación del mito hecho cuerpo en el transcurso del ritual. Está buscando matar su yo, su ego, eliminar la individualidad occidental que siente que es la que lo enloquece y lo enferma.<sup>118</sup>

Un caso muy similar fue el de William Burroughs, escritor estadounidense, y representante de la generación beat, generación caracterizada por su escritura irreverente, marginal y surrealista, muy crítica al orden social. Burroughs estaba atravesando por un momento muy difícil de su vida: recién había asesinado accidentalmente a su esposa y se encontraba hundido en las drogas. Dadas estas circunstancias, se convierte en uno de los primeros occidentales en interesarse por el yagé, no por un interés antropológico u académico, sino más bien, por motivos más personales, como una necesidad de escapar de sí mismo, un individuo construido por una sociedad occidental enfermiza.

Decidí ir a Colombia a buscar yagé. [...] Me siento dispuesto a irme al Sur en busca del éxtasis ilimitado que se abre en vez de cerrarse como la droga. El éxtasis es ver las cosas desde un ángulo especial. Es la libertad momentánea de las exigencias de la carne temerosa, asustada, envejecida, picajosa. Tal vez

---

<sup>118</sup> Antonin Artaud, “El ritodel Peyoteentre los Tarahumara” en *Los Tarahumara*. (Barcelona: Tusquets Editores, Trad. por CarlosManzano, 1985) 17-19.

encuentre en la ayahuasca lo que he estado buscando en la heroína, la yerba y la coca. Tal vez encuentre el fije definitivo.<sup>119</sup>

Viaja a Colombia en 1953. Al igual que Artaud, se encuentra con un país que desprecia sus raíces indígenas y está enfocado en su proyecto moderno de Estado-Nación. Sin embargo, estas experiencias fueron muy distintas, ya que a diferencia de Artaud, Burroughs no tenía ningún respeto por la tradición del *otro*, no se involucró en el ritual, estaba cerrado a cualquier conocimiento que le pudiera otorgar el indígena y no buscaba en el yagé una medicina sino el efecto de una droga como cualquier otra. Por esa razón la pesadilla en la que vivía lo persiguió hasta el interior de la selva del Putumayo.

Mis brazos y mis piernas empezaron a sacudirse incontrolablemente. Busqué el nembutal con mis dedos dormidos, como de madera. Debí poner diez minutos para abrir el frasco y verter cinco cápsulas. Tenía la boca seca pero de algún modo mastiqué y tragué el nembutal. Poco a poco las sacudidas espasmódicas cesaron y me sentí algo mejor y entré en la choza. Todavía seguía viendo las luces azules. Me eché y me cubrí con una manta. Tenía escalofríos como de paludismo. De pronto me sentí con mucho sueño. A la mañana siguiente me sentía perfectamente bien, salvo una cierta sensación de cansancio y un ligero estado nauseoso. Pagué al brujo y caminé de vuelta al pueblo.<sup>120</sup>

Burroughs tenía una preconcepción muy hedonista del efecto del yagé, como una experiencia únicamente placentera, pero al enfrentarse a la planta, no fue capaz de asumir la intensidad introspectiva de la experiencia que él mismo estaba buscando y prefirió sedarse con nembutal (un barbitúrico que deja privada a la persona). A pesar de que su acercamiento a lo indígena haya sido distinto al de un misionero o un académico, seguía existiendo una barrera que no le permitía una comunicación con estos saberes, no tenía la disposición de aprender de ellos.

Resolví probar el yagé preparado según el método del Vaupés. Con el indio empezamos a raspar la corteza con los machetes (la corteza interna es la más

---

<sup>119</sup> William Burroughs, *yonqui* (Editorial Bruguera S. A., 1980), 119

<sup>120</sup> William Burroughs, *Cartas del yagé* (Ediciones Signos Traducción de M. Lasserre, 1971) 28-29. Es interesante ver como a partir de su mala experiencia, dedujo que tuvo una “sobredosis” de yagé y, años mas tarde, en 1959, cuando escribe su obra más conocida *el almuerzo desnudo*, describe la experiencia con yage como un “profundo desarreglo de los sentidos” y afirma que “En sobredosis es un veneno que provoca convulsiones. El antídoto es un barbitúrico o cualquier otro sedante anticonvulsivo potente. Quien tome yagé por primera vez, debe tener preparado un sedante en prevención de una sobredosis”. William Burroughs, *El Almuerzo Desnudo* (Club Bruguera, 1980), 277.

activa). La corteza es blanca y lechosa al principio, pero casi inmediatamente se vuelve roja al ser expuesta al aire. Las hijas de la hotelera nos observaban y señalaban y se reían. Aquello era estrictamente contra el protocolo Putumayo para la preparación del yagé. El brujo de Macoa me dijo que si una mujer es testigo de la preparación, el yagé se echa a perder en seguida y quien lo bebe se envenena o por lo menos se vuelve loco. La vieja historia de las mujeres impuras y en ciertas circunstancias, venenosas. Pensé que sería esa la oportunidad de poner a prueba definitivamente y de una vez por todas el mito de la polución femenina con siete criaturas femeninas que me echaban el aliento por el cuello, metían palillos en la mezcla, toqueteaban el yagé y reían. [...] Esa noche bebí un litro de la infusión en el lapso de una hora. A excepción de las luces azules y de unas náuseas ligeras, que no llegaron al vómito, el efecto fue semejante al de la marihuana. Una vivida imaginación mental, efectos afrodisíacos, bobería y risas. Con esa dosis no había nada que temer, nada de alucinaciones ni de pérdida de dominio de sí mismo. Calculo que esa dosis equivalía a una tercera parte de lo que el brujo me había dado.<sup>121</sup>

En esta cita vemos como la individualidad con la que Burroughs se desenvuelve en la sociedad occidental, también la aplica estando entre los indígenas, poniendo su subjetividad por encima de todo código o protocolo que los indígenas establecen con su medicina. A pesar de que Burroughs está lejos de su cultura, sigue adaptando el rol de marginado social que es escéptico a toda regla que se imponga y no ve problema a transgredirla, sin importar la cultura que la establezca.

Esta figura de marginado social, contrasta con las culturas indígenas en las cuales predominan unos códigos muy fuertes que están originalmente respaldados por los mitos y que, en principio, son de carácter inviolable. En las comunidades indígenas, la figura de un individuo luchando contra la sociedad en la que nació no tiene sentido. Por ende, cuando Burroughs llega donde los indígenas a causa de su interés por las drogas (convencido de que el yagé no era más que otra droga en su lista) se encontró con unas personas que no estaban interesadas en lo más mínimo en la individualidad a la que tanto se le rinde culto en occidente. Para ellos, la rebeldía, la transgresión y el nihilismo, no eran muestras de inteligencia sino más bien de torpeza y estupidez.

---

<sup>121</sup> Burroughs, *Cartas del yagé*, 29-30

La literatura de Burroughs, y en general, la de la generación beat, fue muy influyente en la juventud norteamericana que en los años sesentas se encuentra en pleno auge contracultural, se abre a la psicodelia y a el uso de drogas como el LSD y la marihuana, y se ve atraída a buscar experiencias similares en las demás culturas del mundo.

### **Revolución académica**

Ya para comienzos del siglo XX, se empezó a popularizar entre los etnólogos y antropólogos la categoría analítica “chamanismo”, palabra que proviene del dialecto siberiano tungús *shaman* que significa hombre medicina<sup>122</sup>. A pesar de que esta palabra tiene su origen específico en Siberia, los académicos comenzaron a usar esta categoría para nombrar a todos los fenómenos que ocurrían en diversas culturas alrededor del mundo con características similares al chamanismo de Siberia, es decir, esta categoría surgió como una tendencia académica de globalizar lo local. Era utilizada para describir un conjunto de prácticas heterogéneas de magos, hechiceros y hombres-medicina o, en general, a cualquier individuo dotado de prestigios mágico-religiosos en sociedades “primitivas”, sin embargo, no existía una descripción precisa del término. Mircea Eliade escribe, en 1951, el libro *chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis* para resolver las ambigüedades e imprecisiones del término chamanismo, definiéndolo como una experiencia de carácter religioso que involucra una iniciación por medio de una técnica extática.

Con la aparición y popularización de la categoría chamanismo, fueron numerosas las referencias antropológicas y etnobotánicas que utilizaban este concepto para referirse a las culturas amazónicas que emplean el yagé, entre las cuales se destacan a Richard Schultes, Gerardo Reichel Dolmatoff o Michael Taussig. Aquí ya nos encontramos con una generación de antropólogos mucho más abierta que la del siglo XIX, que no solo se dedican a describir la cultura indígena desde la racionalidad occidental, sino que comienzan a involucrarse en sus prácticas, comparten sus hábitos y costumbres, intentan comprender el mito y la tradición desde la misma experiencia ritual... exploran más allá de las fronteras que apenas se estaban comenzando a abrir con las investigaciones de los botánicos y antropólogos del siglo XIX. El concepto chamanismo habla más del

---

<sup>122</sup> Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1960), 19-20.

enraizamiento cultural de las disciplinas académicas que del fenómeno que se pretende describir<sup>123</sup>.

Sin embargo, así como surgieron varias referencias antropológicas que describían la medicina indígena como una práctica chamánica y su ritualidad de por medio, también hubo varios médicos, químicos y botánicos que realizaban investigaciones sobre esta práctica indígena interesándose más por el valor farmacológico de las plantas que emplean, que por su tradición. Entre ellos se destaca el médico colombiano Guillermo Fischer, quien en 1923, fue el primero que logró aislar el principio activo del yagé, un alcaloide que bautizó como telepatina<sup>124</sup>.

A partir de los años ochenta en Latinoamérica, las disciplinas académicas y en particular las ciencias sociales, comenzaron a transformar la forma de estudiar la cultura popular, dejando de verla como una cultura de la pobreza, y a la cultura indígena, como si fuera los restos de un penoso pasado. Se comenzó a reconocer una continuidad entre ambas: la cultura indígena, a pesar de su invisibilización durante la conquista, colonia y república, había encontrado la forma de subsistir en el tiempo: en la cultura popular. Tras los grandes descubrimientos arqueológicos y antropológicos de la época<sup>125</sup>, se comenzaron a hacer visibles los vínculos entre los saberes de la cultura popular y su pasado indígena. El desmonte de los paradigmas académicos representó para la academia latinoamericana un

---

<sup>123</sup> Roberte Hamayon 2003, citado por Alhena Caicedo *Neochamanismo Nueva Era*. (Bogotá. Universitas humanística. 2009), 20.

<sup>124</sup> Guillermo Fischer, *Estudio sobre el principio activo del Yagé*. (Universidad Nacional de Colombia: Facultad de medicina, 1923). En realidad, quien le dio este nombre el alcaloide del yagé fue el doctor Rafael Zerda Bayón, quien hablaba de sus efectos como si tuviera propiedades telepáticas y ya había intentado muchas veces, sin resultado alguno, aislar el alcaloide. Cuando Fischer consigue aislar el alcaloide en 1923, lo bautiza con el nombre de telepatina en honor a Zerda Bayón. Este nombre tan llamativo con el que bautizó el alcaloide, despertó la curiosidad de muchos académicos y no académicos, como William Burroughs, quien confiesa que parte de su interés por el yagé se debe a que quiere incursionar en desarrollar una habilidad telepática. Burroughs, *yonqui*, 119.

<sup>125</sup> “los etnoecólogos habían descubierto, para occidente, que los sistemas de conocimiento indígena permitían una comprensión minuciosa y precisa de la biodiversidad de ecozonas construidas por esas mismas comunidades. [...]Ellos construían este medio y planeaban su desarrollo a largo plazo. Esto suscitó un inmenso interés en los arqueólogos, quienes empezaron a rastrear, en el pasado, la aparición de esta selva culta. La sorpresa fue creciente. A medida que se excavaba en distintas partes de la Amazonía, ya no surgían comunidades aisladas transformando el paisaje, sino redes muy antiguas de intercambio. Los hallazgos arqueológicos hicieron devolver la mirada hacia el presente, donde se encontraron redes activas no solo comerciales, sino de intercambio de saberes y poderes chamánicos [en los que participaban tanto indios como mestizos][...] Simultáneamente, comenzó a aflorar un sinnúmero de investigaciones que apoyaban esta realidad en múltiples lugares de América latina: Brasil, Ecuador, Chile, Argentina, Venezuela, entre otros.” Suárez; Pinzón y Garay, *Mundos en red: la cultura popular*. 249, 250

enraizamiento con las culturas locales y un interés por estudiarlas desde sus propias epistemologías.

Ya para entonces, los estudios antropológicos sobre la tradición yagecera y las prácticas médicas tradicionales que se desprenden de su uso, habían abierto un gran campo de investigación en todos los niveles académicos. Comenzaron a extenderse las referencias sobre este tema desde todas las disciplinas académicas, y eran cada vez más quienes, desde sus respectivos campos de saber, empleaban el yagé para realizar terapias, experimentos o para tener un acercamiento más profundo a la epistemología indígena. Se comenzó a estudiar lo indígena como un nuevo paradigma de salud, ecología e incluso religioso. Este cambio de perspectiva tuvo grandes repercusiones en cuanto a la manera en que los occidentales se relacionaban con los indígenas: pasaron de ser vistos como objetos desde el despotismo académico de la ciencia moderna, a ser el referente, el modelo a seguir, la alternativa contra la crisis de la modernidad.

Cabe señalar, que gracias a esta revolución, los indígenas entraron a participar en la academia, tanto en escuelas como universidades, llegaron a hacer parte de discusiones intelectuales desde sus propias epistemologías, se diplomaban en áreas del conocimiento occidental, como la antropología, lingüística, biología...e incluso han llegado a ejercer como docentes y proponer nuevos pensums para estudiar desde el pensamiento de sus propias culturas<sup>126</sup>.

## **Nueva Era**

Como ya vimos anteriormente, la crisis de la modernidad trajo consigo la búsqueda de una serie de alternativas que solventaran la necesidad de identidad de los occidentales inconformes. Todas las vanguardias, movimientos contraculturales, y nuevas formas de espiritualidad, surgidas en distintos momentos y contextos, convergen en un movimiento denominado Nueva Era. Es un movimiento de carácter global, que parte de la premisa de que el mundo contemporáneo está en crisis, y por ello, es necesario el despertar de la conciencia en cada individuo, para hacerle frente al modelo dominante a partir de la

---

<sup>126</sup> Un destacado ejemplo de esta apertura de los indígenas a la academia es el Gunadule Abadio Green, reconocido por ser uno de los primeros indígenas colombianos en obtener un doctorado. Abadio estudio filosofía y teología, es magister en etnolingüística, doctor en pedagogía y estudios interculturales y fundador y docente del programa de Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra en la Universidad de Antioquia.

combinación de elementos de distintas culturas no occidentales, u occidentales no hegemónicas.<sup>127</sup>

Este movimiento se suele caracterizar por su gran heterogeneidad, ya que (al contrario del proyecto modernizador que supone una occidentalización-homogeneización de la sociedad), no supone una única forma de ser o pensar, sino, más bien, cada quien es libre de escoger su propia forma de espiritualidad, de hacerle frente al sistema y de aportar para transformarlo a su propia manera.

Dentro de este movimiento es recurrente encontrar lo que se denomina, *neochamanismo* o *chamanismo occidental moderno*<sup>128</sup>, el cual es una apropiación occidental de las prácticas chamánicas de las “comunidades primitivas”. Cuando occidente estableció la palabra chamanismo para referirse a todas las prácticas extáticas místico-religiosas de las sociedades primitivas, agrupó todo un conglomerado de rituales locales en una dimensión global, dimensión de la cual carecían estas etnias. Se estableció que todas estas tradiciones tenían un principio espiritual en común y, por ende, pueden describirse bajo un mismo concepto, el chamanismo. De este mismo argumento surge el *neochamanismo*, el cual postula que todas estas prácticas rituales, a pesar de sus singularidades locales, comparten la misma finalidad y por eso es legítimo combinarlas bajo una misma forma de espiritualidad, ya sin importar los orígenes étnicos de quien las practique.

La libertad que propone esta nueva ideología Nueva Era hace que cualquiera pueda ser chamán, y que los saberes y prácticas que se intentan adaptar pierdan el arraigo a sus culturas originarias, para pasar a hacer parte de una gran despensa globalizada de prácticas, de la cual cada individuo escoge los elementos con los que más se identifique según sus juicios personales. El chamanismo entra a participar en el intercambio multicultural de saberes globales, pasa a ser accesible a todo el mundo gracias a las nuevas tecnologías de la globalización. Estos saberes que, en sus respectivas culturas, se rigen bajo determinados códigos que les dan forma a sus tradiciones, al ser desterritorializados y llevados al mercado global como un saber-mercancía<sup>129</sup>, corren el riesgo de ser descodificados, es decir, pasan a estar disponibles a un público heterogéneo, en donde existen discursos de todo tipo, que pueden modificar, hibridar o subestimar estos saberes,

---

<sup>127</sup> Alhena Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. (Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes, 2015), 205-206.

<sup>128</sup> Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 4-5.

<sup>129</sup> Suárez; Pinzón y Garay, *Mundos en red: la cultura popular*. 305.

quitándoles el sentido original que les daba la cultura donde se produjeron<sup>130</sup>. Por ejemplo, puede ocurrir lo que ocurrió con Burroughs, que quiso acceder a un saber ajeno a su cultura, pero, debido a su forma de pensar en donde pone sus juicios occidentales sobre el éxtasis y la droga por encima del carácter sagrado que los indígenas le atribuyen al yagé, terminó teniendo una mala experiencia, muy superficial y sin el trasfondo que se supone que debió haber tenido. Al ser vaciados de su sentido originario, estos saberes pasan a ser un simple simulacro<sup>131</sup>, ya que el neochamanismo no deja de ser una representación de lo indígena propia de occidente<sup>132</sup>.

### **Neochamanismo en Colombia**

Como bien señala Alhena Caicedo, aunque el fenómeno del neochamanismo es de envergadura mundial, en el caso colombiano, el acercamiento de la cultura occidental al conocimiento chamánico de los indígenas, no puede describirse únicamente como una tendencia importada, ya que habría que considerar varios de los procesos sociales y políticos que han hecho que esta apropiación de lo indígena sea tan particular y diferente de la del resto del mundo. A diferencia de otros países, donde el consumo de yagé puede extenderse a espacios no necesariamente indígenas (como es el caso de Brasil donde tiene lugar el ritual mestizo de tomar yagé en la iglesia ayahuasquera del Santo Daime, o como en Europa que, como veremos más adelante, el uso del yagé se intenta desligar de las tradiciones originarias), en Colombia, el uso del yagé está intrínsecamente ligado a lo indígena<sup>133</sup>. El consumo de yagé urbano en Colombia, dio lugar a un neochamanismo que, a diferencia de la ideología Nueva Era que reivindica la individualidad por encima de las tradiciones originarias; por lo general, se sigue reconociendo a los indígenas como las principales autoridades con respecto al manejo del yagé.

Podemos rastrear la presencia del yagé en las ciudades desde comienzos de siglo XX. Como lo evidencian los estudios de Suárez, Pinzón y Garay, el yagé tuvo una temprana apertura en la ciudad de Pasto debido a su cercanía con el Putumayo y como consecuencia

---

<sup>130</sup> Parafraseando a Deleuze, los códigos en las sociedades primitivas comienzan a vacilar con la aparición de la colonización, y las presiones económicas del capitalismo. Con la introducción del dinero, sus códigos adquieren otro valor, se descodifican y se vuelven a codificar como mercancía o volviéndolos obsoletos. Gilles Deleuze, *derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia* (Editorial Cactus, 2010), 26.

<sup>131</sup> Suárez; Pinzón y Garay, *Mundos en red: la cultura popular*. 314.

<sup>132</sup> Caicedo-Fernández. *Nuevos chamanismos Nueva Era*, 21.

<sup>133</sup> Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 38.

Alhena Caicedo-Fernández, *El uso ritual de Yagé: patrimonialización y consumo en debate*. (Revista Colombiana de Antropología 46.1. 2010), 67.

del auge de la explotación cauchera en sus selvas, que generó un comercio constante y fluido entre las dos regiones y produjo un movimiento migratorio en el que muchos indígenas se incorporaron a la vida civil<sup>134</sup>. Tras su apertura en el escenario urbano, muchos indígenas, en especial los ingas del Sibundoy, vieron la oportunidad de expandir su alcance como médicos populares, repartiendo su medicina a nuevos públicos e intercambiando saberes con nuevas comunidades de otras zonas del país.

Los indígenas yageceros lograron cooptar a un gran número de personas en las ciudades haciendo uso del imaginario exótico y admirable que las personas en las clases populares tenían de ellos. Ya para la década de los setentas, se habían expandido a las principales ciudades del país como Bogotá, Medellín y Cali. Para ese entonces, los pacientes seguían siendo, en su mayoría, pertenecientes a la cultura popular, que acudían a los chamanes por casos de brujería, el número de chamanes en Bogotá no sobrepasaban los 10, y cada uno de ellos asistía a más o menos 1500 pacientes.<sup>135</sup> Gracias al contexto del conflicto armado y del narcotráfico que enfrentaba el país durante los ochentas y noventas, en especial en zonas como el Putumayo, se generaron grandes migraciones a las ciudades, entre las cuales hubo un gran número de indígenas provenientes de culturas yageceras.

Ya para finales de los años ochenta, como consecuencia de la apertura académica al mundo indígena, la medicina del yagé comenzó a ser visible para personas de la clase media y alta. Este nuevo público (conformado en su mayoría por personas ligadas al ámbito académico) veía en el yagé una medicina alternativa que le permitía tratar sus enfermedades espirituales, enfermedades que no podía curar la medicina occidental a la que estaban acostumbrados, ya que (como ya se señaló en el capítulo 2) los occidentales dejaron de concebir la enfermedad como un problema del espíritu, y pasaron a concebirla como un asunto exclusivo del cuerpo. Así, las tradiciones indígenas, que por mucho

---

<sup>134</sup> “[...]en sus viajes a Pasto, tanto chamanes como aprendices, junto con el caucho y otras mercancías, llevaban yagé y plantas medicinales por solicitud de empresarios y sus parentelas, que ya conocían -por experiencia o referencia- su ancestral capacidad de mediar conflictos. [...]Las plazas de mercado de Pasto fueron un lugar estratégico para estos chamanes que, aprovechando su reactualizada reputación, empezaron a atender a campesinos de diversas zonas rurales del altiplano nariñense. Aún más relevante, atendían a algunos de los curanderos de esas mismas zonas, con quienes empezaron a establecer relaciones de enseñanza-aprendizaje. Su exitoso entrenamiento con curanderos campesinos y con pacientes de las ciudades del sur llevó a algunos de los chamanes más prestigiosos a establecerse en algunas ciudades del suroccidente y a conectar a toda su familia en el comercio de plantas medicinales desde el bajo Putumayo a sus nuevos asentamientos.” Suárez; Pinzón y Garay, *Mundos en red: la cultura popular*. 269.

<sup>135</sup> Suárez; Pinzón y Garay, *Mundos en red: la cultura popular*, 312.

tiempo fueron vistas como supersticiones, brujería, herejía o costumbres primitivas, adquirieron un valor inverso al ser retomadas por estos nuevos sectores.<sup>136</sup>

El yagé era un éxito en la población urbana y eran cada vez más los que comenzaron a hacer parte de estos espacios. Las pequeñas tomas que en un principio oscilaban entre diez y veinte personas, llegaron a conformar grupos de hasta un centenar. La demanda cada vez más grande de yagé, y los grandes ingresos económicos que esta generaba, produjo nuevas problemáticas que amenazaban la tradición indígena. Estas problemáticas fueron expresadas en la declaración del Encuentro de taitas que dio origen a la UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia)<sup>137</sup>. Esas problemáticas son: La desunión entre los taitas de las distintas comunidades yageceras y la falta de comunicación entre ellos, hacían que estuvieran más vulnerables al ofrecer sus medicinas ante el mercado urbano. Muchos occidentales seguían considerando como superstición o charlatanería a la medicina indígena, por ello, los taitas comenzaron a tener la necesidad de demostrar ante el mundo que la medicina indígena es útil e importante para la humanidad. El escepticismo occidental había afectado incluso a los indígenas jóvenes, que comenzaban a perder el interés por su tradición, por lo tanto, era necesario recuperar y fortalecer la enseñanza de la medicina a las nuevas generaciones. La imagen del yagé como una droga peligrosa, que hace daño e intoxica, desprestigiaba el saber indígena, por ello había que demostrarle al mundo que se trata de una planta sagrada. El progreso está acabando con el territorio indígena, así como esta nueva demanda de yagé está acabando con la medicina, por ello, era necesario un plan de cuidado y defensa de las selvas, e intensificar los cultivos de yagé y otras plantas medicinales. Algunos indígenas con muy poca experiencia comenzaron a migrar a la ciudad para probar suerte como taitas improvisados, haciendo quedar mal a los verdaderos taitas. Asimismo, muchos blancos comenzaron a utilizar de forma indiscriminada el yagé experimentando con él o incluso, por haberlo probado un par de veces se autodenominan aprendices o taitas. El comercio del yagé comenzó a salirse de control, tanto indígenas como no indígenas lo comenzaron a vender crudo o preparado a laboratorios, plazas de mercado, tiendas naturistas tanto a nivel nacional como internacional. Algunos blancos comenzaron a adueñarse del yagé solicitando patentes para tener derechos sobre él. El uso del yagé comenzó a estar amenazado por el discurso occidental de la guerra contra las drogas, lo cual hacía posible

---

<sup>136</sup> Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 4 y 90.

<sup>137</sup> UMIYAC, "IV. Una sabiduría Amenazada" en *Encuentro de taitas en la Amazonía colombiana. Ceremonias y reflexiones*. (Impreso en Colombia, 1999), 76-85.

su prohibición al igual que había ocurrido con otras plantas como la coca y el peyote. El oficio de los taitas no era considerado medicina, y por ello, no eran reconocidos por el sistema de salud oficial. Los indígenas eran muy dependientes de los blancos para desenvolverse en el mundo occidental, por lo que era necesario que adquirieran mayor autonomía para resolver sus problemas.

Todas estas problemáticas hicieron que los indígenas yageceros emprendieran una serie de estrategias para reivindicarse como los legítimos dueños y herederos de sus tradiciones. Las tomas de yagé comenzaron a ser utilizadas por los indios como una táctica de reivindicación étnica, política e identitaria, ganando visibilidad en la escena nacional e insertando a los indígenas en nuevos espacios del mundo occidental donde su participación siempre había estado restringida. Por ejemplo, llama la atención cómo se retomó la denominación *médico tradicional indígena*, acuñada por los mismos intelectuales y académicos que pusieron de moda las tomas de yagé en la ciudad, homologando el oficio del taita con áreas del conocimiento occidental, como el campo médico-clínico<sup>138</sup>.

Las nuevas perspectivas sociales y concepciones de lo indígena que destapó la revolución académica, sumado a un contexto de conflicto armado y violencia que atravesaba el país, dieron como consecuencia el establecimiento de la nueva constitución política en 1991, entre muchas otras cosas, caracterizada por ser la primera constitución nacional que proclama a Colombia como un país multicultural. Por primera vez en la historia del territorio, el discurso identitario de la sociedad nacional deja de basarse únicamente en la región central y andina,<sup>139</sup> y se comienza a considerar como territorio propio a la totalidad del espacio que comprende el estado Colombiano, integrando los territorios tradicionalmente excluidos y de frontera donde antes se intentaba “llevar la civilización”, como el Amazonas, los Llanos orientales, las costas, etc.

La multiculturalidad como política de estado, introduce la representación del *indio patrimonial*<sup>140</sup>, es decir, la indianidad que siempre había estado construida desde la

---

<sup>138</sup> Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 90.

<sup>139</sup> Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 38,39.

<sup>140</sup> Este multiculturalismo como política estatal ha transformado en los últimos treinta años las relaciones interculturales del país y ha hecho que algunas representaciones de lo indio tengan más validez que otras. La imagen del indio patrimonial, se volvió una estrategia de propaganda política del proyecto nacional, que muestra una imagen estereotipada de lo indígena como sinónimo de democracia e inclusión social, y como símbolo de diversidad étnica y biológica para fortalecer el turismo. Esta estética estereotipada del indígena, tan priorizada en la escena nacional, que con su vestimenta y artesanías se muestra como si mantuviera intacta sus características étnicas, hace que se invisibilicen otras formas de indianidad sin una

alteridad, se convirtió en patrimonio nacional y en un elemento distintivo que nos caracterizaba ante la sociedad internacional. Esto hacía que ciertas formas de indianidad se volvieran más reconocibles y aceptadas que otras. Los elementos distintivos de las comunidades, que desde siempre habían sido motivo de discriminación nacional, se volvieron indispensables para que los indígenas fueran reconocidos por el Estado. Muchas comunidades que, por su inserción a la vida civil, habían abandonado sus elementos identitarios, se vieron obligados a retomarlos, e incluso a reinventarlos. Por ende, muchos indígenas yageceros del Putumayo, que llevaban un largo proceso de civilizarse apropiando el español y utilizando vestimentas occidentales comunes y corrientes, comenzaron a retomar su estética tradicional de coronas de plumas, collares de colmillos, y en general, toda su parafernalia ritual.

Comenzaron a surgir varias organizaciones indígenas como la UMIYAC, la AATIS<sup>141</sup>, la Fundación Zio-A'i<sup>142</sup>, la ASMIK<sup>143</sup>, entre otras, apoyadas por varias ONGs internacionales sin ánimo de lucro como la ACT y la WWF<sup>144</sup>, con el propósito de proteger las tradiciones de las comunidades yageceras unificando a los médicos tradicionales bajo una misma causa, ganando reconocimiento ante las autoridades legales nacionales e internacionales. En especial la UMIYAC, es reconocida por ser la primera organización en unir a los mayores de las cinco comunidades yageceras del Putumayo (Cofanes, Ingas, Coreguajes, Sionas y Kamentsá) además de otros médicos tradicionales de otras comunidades a quienes también se les reconoce por su correcto uso del yagé. En el encuentro de taitas en Julio del 1999, (encuentro que dio origen a la organización) se tomó la unánime decisión de compartir la medicina con todo aquel que lo necesite, elaborando un código de ética que reglamente y regule la autorización y carnetización de los médicos indígenas y su uso del yagé. Con el empoderamiento de parte de los indígenas y la creación de estas organizaciones a finales de los noventa y a comienzos del nuevo milenio, se logró restringir en gran medida el mal uso del yagé que se estaba generando en las grandes ciudades y a nivel internacional.

---

estética tan distintiva, estética que han perdido debido justamente a su proceso histórico de civilización e incorporación en la vida nacional. Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 39-42.

<sup>141</sup> Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Amazonas, creada en el 2001.

<sup>142</sup> Fundación creada en 1995 por los médicos tradicionales de los pueblos Siona y Kofán.

<sup>143</sup> Asociación de Medicos Indígenas Kofanes.

<sup>144</sup> La Amazon Conservation Team y la World Wildlife Fund, son organizaciones internacionales sin ánimo de lucro dedicadas a la conservación biológica y cultural de todo el mundo.

Ya desde antes del gran auge del yagé en las ciudades y de la creación de las organizaciones indígenas, se estaba formando un grupo creciente de seguidores urbanos interesados en formarse como taitas yageceros<sup>145</sup>. Este grupo de seguidores se caracteriza por ser los occidentales más próximos a los taitas indígenas y ser los intermediarios entre ellos y el resto de la población urbana interesada en su medicina. Este sector de intermediarios se ha encargado de formalizar las tomas de yagé en las ciudades, ya que son quienes invitan a los taitas indígenas y gestionan los espacios ceremoniales donde se realizan las tomas urbanas<sup>146</sup>, e incluso dirigen tomas ellos mismos.

Alhena Caicedo ha realizado un estudio de cuatro nuevos taitas yageceros, probablemente los más reconocidos entre el sector urbano en los últimos veinte años<sup>147</sup> y ha demostrado que, pese a sus grandes diferencias, tienen varias características en común, características que son habituales entre la mayoría de neoyageseros colombianos. Se autodenominan *taitas yageceros* habiendo tenido una iniciación como chamanes relativamente corta; Construyeron su propio espacio ceremonial en las cercanías de las ciudades; En sus ceremonias adoptan todos los ornamentos rituales-ceremoniales indígenas; Pero quizás su característica común más notable es que legitiman su quehacer chamánico argumentando su continuidad con las tradiciones indígenas originarias. Cada uno da cuenta de su autenticidad como taita refiriéndose a la autoridad (o autoridades) indígenas con quienes tuvieron un vínculo de aprendizaje, formación, amistad, o compadrazgo.<sup>148</sup>

¿Qué los diferencia de sus maestros indígenas? Es importante aclarar que los neochamanes no necesariamente se caracterizan por sus orígenes étnicos. Puede ser blanco, indígena o mestizo. Pero lo que los diferencia de los chamanes tradicionales es principalmente su apertura a la multiculturalidad, su proceso de aprendizaje no se basa en una única tradición, sino que puede alimentarse de varias tradiciones. Su quehacer chamánico no se limita únicamente a su manejo del yagé, sino que el yagé se vuelve solo

---

<sup>145</sup>“Estos chamanes – como se autodenomina la mayoría- han capitalizado la demanda al proponer una práctica ritual de la toma de yagé que, sin desarticularse de la ritualidad tradicional de la herencia indígena, acoge nuevos lenguajes y propuestas dirigidas a un público mayoritariamente urbano”. Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 4-5 y 90.

<sup>146</sup> Se organizaron para construir los espacios ceremoniales donde se llevan a cabo las tomas, por lo general, son *malocas*, (construcciones inspiradas en las casas comunitarias indígenas del Amazonas) construidas las afueras de las ciudades. Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 91.

<sup>147</sup> Estos cuatro personajes son Javier Lasso, William Torres, Orlando Gaitán y Florentino Agreda. Los cuatro muy reconocidos en las ciudades de Bogotá y Pasto, y todos (a excepción de Florentino) son occidentales y tuvieron una carrera iniciática como taitas muy corta, siendo seguidores de un taita indígena. Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 51-65

<sup>148</sup> Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 65.

un elemento más entre un gran repertorio de prácticas que lo ayudan en su proceso de sanación individual. Integran varios rituales y prácticas de distintos orígenes étnicos (generalmente indígenas)<sup>149</sup>, unificándolos a todos bajo una única manera de medicina o espiritualidad. Por ejemplo, podemos ver el caso de Florentino Agreda<sup>150</sup>, que pese a ser indígena y heredero de una tradición indígena yagesera, complementa sus conocimientos del yagé con otros saberes médicos alternativos pertenecientes a otras culturas que ha conocido a lo largo de su vida (reiki, quiropráctica, digitopuntura, ha explorado las tradiciones emberas, nasas, etc.). Esto da cuenta de que las tradiciones indígenas no se mantienen estáticas en el tiempo, por lo contrario, se reinventan y, aunque se vean afectadas por el sistema capitalista, también utilizan las ventajas que éste les pueda ofrecer y adaptan sus códigos culturales a las nuevas dinámicas globales<sup>151</sup>.

Hay que aclarar que, aunque esta forma de neochamanismo urbano no representa la totalidad del fenómeno del neochamanismo en Colombia, si representan una marcada tendencia entre la mayoría de los yageceros urbanos. Existen muchas más modalidades de emplear el yagé por parte del público urbano. Por ejemplo, las tomas dirigidas a las clases populares con las que el yagé se introdujo por primera vez a las ciudades, siguen estando vigentes. También hay yageceros urbanos que no acuñan ninguna otra práctica chamánica distinta al yagé. O también hay quienes usan el yagé sin ningún reconocimiento a la tradición indígena, sino que consideran que los códigos con los que los indígenas han usado tradicionalmente el yagé, no son necesarios para su entendimiento y solo entorpecen o distraen en el camino a la autosanación. Esta última modalidad es una clara tendencia importada, ya que, como veremos a continuación, es muy común dentro del público internacional a donde ha llegado la práctica de tomar yagé.

### **La privatización y la libre circulación de la medicina indígena**

En los últimos tiempos, ha habido dos casos que ilustran muy bien las problemáticas en torno a la capitalización del yagé por parte de occidentales pasando por encima de las tradiciones de las culturas indígenas amazónicas. Ambos casos tienen en común que se

---

<sup>149</sup> “inipis y búsquedas de visión lakota, temazcales otomís, danzas sagradas sufís, peyote huichol, danzas de concheros aztecas, tomas de sampedro o awacuya andinas, hongos mazatecas, yopo sikuani, rituales de tabaco, mambeaderos, meditación trascendental, entre otros rituales de nuevo cuño” Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 85. Hay que aclarar que, aunque se utilizan prácticas de todo el mundo, en el neochamanismo colombiano se suele tener mayor predilección por las prácticas de origen indígena.

<sup>150</sup> Caicedo-Fernández. *La alteridad radical que cura*, 62-64

<sup>151</sup> Giovanna Micarelli. "Divine Banknote: The Translation of Project Money into Public Wealth." en *Images of Public Wealth: Property, Identity, and Wellbeing in Native Amazonia*, 2015: 161-187.

desenvuelven en el ámbito internacional e involucran a indígenas colombianos, pero se diferencian ya que cada uno parte de posturas políticas muy opuestas en el mundo capitalista contemporáneo. Por un lado, se encuentra una política conservadora de privatización y restricción de la circulación de un bien material o inmaterial. Y, por otro lado, está la postura del libre comercio, de la circulación y comercialización sin restricciones de una mercancía. Desde finales del siglo XX, desde ambas posiciones se ha argumentado el supuesto derecho de los occidentales de manejar a su libre albedrío la planta del yagé, sin el consentimiento de los indígenas yageceros que son los auténticos herederos y guardianes de estos saberes ancestrales.

El primero caso es el de la patente del yagé, registrado y documentado por Jimmi Weiskopf<sup>152</sup>, el cual narra que Loren Miller, presidente de la International Medicine Corporation, viajó en 1974 al Amazonas y obtuvo una sepa de Ayahuasca que posteriormente llevó a Estados Unidos para reproducirla de manera asexual y, en 1986, la llevó ante la PTO (Oficina de Marcas y Patentes de los Estados Unidos) para obtener una patente, argumentando que se trataba de una nueva variedad de ayahuasca, la cual bautizó como “Da Vine” (las distintas versiones de este caso, no coinciden en cuál era la comunidad que visitó Miller, ni las circunstancias en las cuales obtuvo el yagé).

Al enterarse de esta noticia, la COICA (Confederación de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, entidad que representa a 400 tribus indígenas en todos los países amazónicos), apoyada por distintos abogados no indígenas, elaboró una campaña que logró anular la patente. A pesar de que esta campaña logró su objetivo, al poco tiempo Miller ganó la reposición de la patente, noticia que fue desconocida por los indígenas hasta 1995, por lo que volvieron a emprender acciones legales contra Miller. Así, dos taitas, junto con el presidente de la COICA, y apoyados por la mejor asesoría jurídica por parte de varias ONG's, viajaron a las oficinas de la PTO en Washington para pedir la nulidad de la patente, argumentando que esta iba en contra de las creencias y tradiciones de los pueblos indígenas. Esta visita sin precedentes, de unos taitas, vestidos con toda su parafernalia ritual, a la oficina de marcas y patentes en Washington, llamó mucho la atención de los medios de comunicación y llevó a que la PTO revisara el caso y posteriormente anulara la patente. Sin embargo, el argumento de la PTO para anular la patente, no se basó en el irrespeto que esto generaba a los pueblos indígenas, sino en un pequeño

---

<sup>152</sup> Weiskopf, Jimmy. “Anexo: La patente del yagé: leyenda y realidad” en *Yagé: el nuevo purgatorio*. (Villegas Asociados, 2002). 653-668.

tecnicismo de que la variedad de yagé que había presentado Miller, no se distinguía lo suficiente de otras muestras de yagé que ya habían sido tomadas y llevadas a varios jardines botánicos de Estados Unidos. En enero del 2001, la PTO restauró la patente de Miller, excluyendo los argumentos de los abogados que defendían a los indígenas en este caso.

Este caso obedece a una forma de pensar propia de los años ochenta y noventa: la importancia de las patentes y la necesidad empresarial de privatización. Para Loren Miller, era fundamental conseguir hacerse propietario de una variedad de yagé, sin importar las connotaciones sagradas que los indígenas le atribuyen a esta planta. Aquí aparecen dos posiciones irreconciliables: la posición del occidental que alega un “descubrimiento” de una variedad nueva del yagé y necesita protección legal de cualquier persona que utilice esa variedad. Vs. La posición de los indígenas<sup>153</sup> de que las plantas no son propiedad del humano, el humano es propiedad de la madre tierra. Dentro de la cosmología indígena, esto es una ley de origen, que tradicionalmente no tenía por qué estar escrita, ya que no tenía sentido que un individuo se autoproclamara propietario de una planta, mucho menos del yagé. Hasta el momento en que los occidentales intentaron apropiarse de sus plantas sagradas, los indígenas se vieron obligados a defender sus tradiciones empoderándose como los legítimos guardianes del yagé y declarándolo bajo la legislación occidental como patrimonio y propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas<sup>154</sup>.

El segundo caso se da en el siglo XXI, y sigue siendo un asunto polémico de unas grandes discusiones jurídicas y mediáticas: el caso de la corporación multinacional española Ayahuasca Internacional, y su irrespeto al pueblo Cofán. Todo comenzó con la visita de del argentino Alberto José Varela a Jardines de Sucumbíos, Putumayo, en donde vive el Taita Querubín Queta Alvarado junto a su familia. Según Querubín<sup>155</sup>, Varela prometió que le daría la suma de dinero equivalente a 32 millones de pesos destinados al pueblo

---

<sup>153</sup> En el encuentro de taitas que le dio origen a la UMIYAC, se expresa la preocupación de parte de los indígenas sobre las patentes. “La gente no indígena ha inventado leyes que llaman patentes o derechos de propiedad intelectual, para hacerse dueños de las plantas, los conocimientos y la medicina indígena. Por eso, llegan y se llevan ilegalmente las semillas, para registrarlas en sus países como invento propio. Ya en estados Unidos tienen una patente del yagé, por lo que en cualquier momento pueden llegar a prohibir su cultivo y su uso, o incluso para exigir el pago de los derechos a los dueños de la patente por el uso del remedio.” UMIYAC, *Encuentro de taitas*, 83

<sup>154</sup> UMIYAC, puntos 4º y 7º “VI. Declaración del encuentro de Taitas”, en *Encuentro de taitas*. 110-111.

<sup>155</sup> Entrevista a Querubín Queta Alvarado y a su compañera Madre María Toiquima, por CabiCua Medellín (Cabildo de Comunidades Urbano Ancestrales de Medellín) para Radio Chakaruna, Febrero 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=FCpdnB763u8> (Consultado en Abril del 2019)

Cofán. Querubín creyó en su palabra, y a continuación Varela, aprovechándose de que el Taita no tiene un gran dominio del español, le hizo firmar el documento que anteriormente había redactado, en donde el Taita lo autorizaba a utilizar el yagé de la forma que él quisiera, sin ninguna restricción de comercializarlo y utilizarlo de forma indiscriminada en Europa y en el resto del mundo. Luego de esto, la multinacional Ayahuasca Internacional, fundada por Varela, comenzó a hacer giras por todo el mundo cobrando tarifas en combo que incluían retiros espirituales, sesiones de yagé sin taitas en las cuales no se respetaba ninguno de los códigos originarios, e incluso una escuela de formación para “facilitadores” donde se les autoriza a los participantes de repartir yagé por todo el mundo<sup>156</sup>.

La comunidad Cofán, particularmente el Taita Querubín, se sintieron profundamente ofendidos por esta situación pues además de que Varela y su empresa repartían yagé por todo el mundo con su supuesta autorización, nunca cumplió con la promesa que le hizo a Querubín de la donación del dinero. Por ello, hicieron una denuncia pública<sup>157</sup> en donde ellos, como legítimos herederos de la tradición milenaria del yagé, desautorizaban a Ayahuasca Internacional de usar esta planta, y declaraban que el documento que poseía Varela firmado por Querubín era fraudulento, ya que había sido obtenido a través de la manipulación y la farsa. En este documento, la familia Queta expresa su preocupación por el uso irresponsable de la planta y se desentiende de cualquier accidente, enfermedad o muerte de las personas que participan en las sesiones de Ayahuasca Internacional.

Ante esta acusación, Varela dijo que se trataba de un complot contra él<sup>158</sup>, de parte de un “cartel de la ayahuasca”, conformado por puritanos del yagé en Colombia y de parte de “un grupito radical de la etnia kofán”<sup>159</sup>, ya que él contaba con la autorización de otros

---

<sup>156</sup> Alberto Varela. “La escuela europea ayahuasquera forma y exporta facilitadores de Ayahuasca Internacional®. Actividades formativas para gente de mundo con esencia espiritual”. Página Oficial de Alberto Varela *El ser humano evoluciona cuando se mira adentro*. 20 de Mayo 2017. <https://www.albertojosevarela.com/barcelona-forma-y-exporta-facilitadores-de-ayahuasca-internacional/> (Consultado Abril del 2019)

<sup>157</sup> *Pronunciamento público acerca del señor ALBERTO JOSE VARELA, la organización que preside, llamada “Ayahuasca Internacional” y la supuesta “autorización” que recibió por parte de la máxima autoridad tradicional del pueblo Cofán QUERUBÍN QUETA ALVARADO y el resguardo indígena Cofán UKUMARI KANKHE*. Corregimiento Jardines de Sucumbíos, municipio de Ipiales, Nariño, 29 de Julio del 2015.

<sup>158</sup> Sergio Silva Numa. *El disgusto de los indígenas cofanes por mal uso del yagé*, El Espectador 30 de Julio 2015. <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/el-disgusto-de-los-indigenas-cofanes-mal-uso-del-yage-articulo-576085> (consultado en Abril del 2019)

<sup>159</sup> Alberto Varela. “Los falsos dueños de la Ayahuasca. Kofanes se autoproclaman propietarios de una planta amazónica.” Página Oficial de Alberto Varela *El ser humano evoluciona cuando se mira adentro*.

taitas además de la de Querubín<sup>160</sup> y que, aunque la autorización de Querubín fuera fraudulenta, no necesitaba de ninguna autorización de parte de los indígenas<sup>161</sup>, ya que el yagé es una planta de la cual nadie puede adueñarse. Es decir, Varela se defiende utilizando un argumento parecido al usado por quienes refutaban la patente de Miller: *nadie puede autoproclamarse como dueño de una planta. Por ello, los indígenas no pueden adueñarse del yagé ni tener derechos exclusivos sobre su uso, por el contrario, se trata de una planta que debe estar en el mercado para el uso de todos de la forma que cada cual sienta que quiere hacerlo.* El discurso de Varela, es más un discurso de la Nueva Era, que dice que los saberes originarios, deben ser un bien accesible para toda la humanidad, y por ende, las reglas bajo las cuales el yagé ha sido usado de forma milenaria son arbitrarias y solo entorpecen el despertar de la consciencia de las personas que quieren encontrar su camino interior sin necesidad de guías espirituales.

Al igual que el caso de la patente del yagé, el escándalo mediático de Ayahuasca Internacional refiere a un caso de irrespeto a las tradiciones indígenas y sus plantas de poder. Pero entre uno y otro encontramos un cambio en la forma de irrespetar a los indígenas, que obedece a un cambio de valores éticos y políticos de los mismos occidentales irrespetuosos. Los ochentas y los noventas, fueron dos décadas en donde la privatización y la patentización eran discursos económicos predominantes. Muchas personas en Estados Unidos y Europa consideraban que a través del poder adquisitivo que da el dinero se podían apropiarse de todos los bienes materiales e inmateriales del mundo, pasando por encima de cualquier persona o comunidad que no estuviera de acuerdo con esto. Se trataba de arrancarles los bienes a las comunidades locales para volverlos privados. En el siglo XXI, se trata de arrancarles los bienes a las comunidades locales para volverlos mercancía de circulación global. Los valores de occidente han cambiado, y las patentes

---

<https://www.albertojosevarela.com/los-falsos-duenos-de-la-ayahuasca-la-franquicia-kofan/> (consultado en Abril del 2019)

<sup>160</sup> Realmente, Varela cuenta con la autorización de un nieto de Querubín llamado Víctor Queta Criollo y un cocinero de yagé Jhon Arsesio Ruano Yela, quienes le siguen suministrando desde Colombia el yagé usado para las sesiones de Ayahuasca internacional. A pesar de que Víctor Queta es familiar de Querubín, no cuenta con su autorización, ni con la de ninguna autoridad tradicional y política del pueblo Cofán ni de ningún otro pueblo indígena yagecero. *Comunicado emitido por las autoridades tradicionales y políticas de la asociación de autoridades tradicionales de la mesa permanente de trabajo por el pueblo Cofán y cabildos indígenas pertenecientes a los pueblos AWA, NASA, KICHWA, EMBERA CHAMÍ, del municipio del Valle del Guamuez y San Miguel.* Casa indígena, la Hormiga Putumayo, 10 de Mayo del 2016.

<sup>161</sup> Alberto Varela, “Comunicado oficial a todos los detractores y seguidores de la organización Ayahuasca Internacional.” Página Oficial de Alberto Varela *El ser humano evoluciona cuando se mira adentro.* <https://www.albertojosevarela.com/parte-de-la-comunidad-ayahuasquera-internacional-sera-citada-ante-la-justicia-intimacion-publica-a-quienes-atacan-sin-pruebas-ni-fundamentos-a-alberto-varela-y-las-organizaciones-que-ha-fundado-en/> (Consultado en Abril del 2019)

no son tan frecuentes como antes. El yagé es desarraigado de su condición sagrada y se convierte en un producto como cualquier otro en el capitalismo multinacional. Sea cual sea el producto y las cargas culturales que se le atribuyan al producto, el sistema de circulación es el mismo.

Para defender éticamente esta libre circulación, Varela se respalda en algo que no es nuevo en la modernidad en crisis: el reclamo de la individualidad radical por encima de todas las leyes precedentes, sean occidentales<sup>162</sup> o no. En este caso, la individualidad de quién busca su camino espiritual interior y que no necesita de ningún guía, es la individualidad del consumista acumulativo que nunca se pregunta por el origen de los productos que está consumiendo.

Tuve la oportunidad de contactar a una facilitadora española de Ayahuasca Internacional para que me explicara qué diferencias podía haber entre sus sesiones con yagé y una ceremonia dirigida por taitas del Putumayo. A lo cual respondió:

Es diferente, lo que hacen los taitas en el Putumayo, está muy bien, es una manera de hacerlo y de hecho también ofrecemos viajes para ir a la selva y hacer sesiones, bueno... ceremonias de ayahuasca con taitas, pero lo que hacemos aquí, es muy diferente; no son ceremonias, sino las llamamos sesiones. **Sí que usamos herramientas como los taitas, como puede ser una waira, como puede ser el tabaco, etc.**, hemos hecho formaciones, pero no nos consideramos taitas, lo hacemos diferente; ¿por qué?, porque lo que no queremos es identificarnos, una cosa más con una cultura, con un... Aquí lo que buscamos es la desidentificación; porque la única manera de volver a la unidad es desidentificándonos totalmente de todas aquellas culturas, religiones, aquello que pensamos que somos, creencias, etc., para volver a la unidad, ¿vale? Entonces también, lo que hemos visto, es que, a veces cuando se va a donde un taita... “quiero ir donde el taita tal, porque él me sana, o me ha sanado” o “quiero esta ayahuasca porque es la que me sana”, no. Aquí hemos visto que bueno; no es ni el taita que te sana, ni es la ayahuasca... Aquí, lo único que te puede sanar eres tu; tu estas en el centro, tu eres lo más importante, vale, porque te podemos dar toda la ayahuasca que queráis, o puede venir el taita que sea, pero si tu no estas abierto a transformarte, a cambiar profundamente, si puedes tomarlo, pero, bueno, será algo más

---

<sup>162</sup> Considerando que Alberto Varela y sus ayudantes han estado presos en distintas oportunidades en varios países alrededor del mundo, como en la India e incluso en su país natal, Argentina.

superficial, ¿vale? Entonces otra cosa que hacemos diferente es que al día siguiente realizamos una integración terapéutica; ¿para qué? porque bueno, a veces durante la noche, vemos muchas cosas que nos pueden confundir, que no comprendemos, o que queremos compartir, entonces aquí es el espacio, donde, pues profundizamos en todo esto con todo el resto de participantes. El solo hecho de compartirlo, ya es sanador, y sobre todo, que cada uno comparta de que te has dado cuenta, tu propia sabiduría, porque cada uno tiene una sabiduría. Lo que hacemos aquí, el enfoque de este trabajo es, devolverte; que reconquistes tu poder; todos los humanos tenemos una potencialidad que hemos perdido, vivimos en la limitación, y de lo que se trata es de reconquistar esta potencialidad que todos tenemos. Aquí no encontraras ni maestros, ni guías, ni gurús, ni chamanes porque a la única persona que tienes que seguir, es a ti mismo. Tú eres tu propio maestro. Aquí encontraras a facilitadores, así nos llamamos, que apoyaremos o facilitaremos tu proceso. Entonces esta es una de las diferencias, bueno y tenemos muchos años de experiencia en tomas, en medicina como el kambo, bufo alvarius, y bueno si tenemos una experiencia, pero bueno, es diferente. Yo lo que te recomiendo es que vengas, lo pruebes, y compares, ¿vale?<sup>163</sup>

Aquí vemos cómo, a diferencia de los neochamanes colombianos, los facilitadores de Ayahuasca Internacional quieren desligarse completamente de las tradiciones originarias del yagé, argumentando que no se trata de una iniciación chamánica, sino que ellos le apuestan a un “uso psicoterapéutico de la Ayahuasca fuera de los contextos culturales o tradicionales, no porque estos no sirvan de nada, sino porque la mayoría de personas necesitan resolver sus asuntos personales en vez de dedicarse a rendir pleitesía a supuestos maestros ayahuasqueros.”<sup>164</sup> Una parte crucial de la crisis de occidente se debe al escepticismo por los valores establecidos (sean occidentales o no) y el desprestigio al pasado, a la memoria, a los mayores. En este caso vemos como se desautoriza a todas las comunidades indígenas, especialmente a la comunidad Cofán y a Querubín, que aparte de ser la máxima autoridad de su comunidad, ya se trata de una persona mayor. La individualidad occidental llevó a que las personas perdieran la capacidad de aprender sobre el pasado.

---

<sup>163</sup> Entrevista a Marta Masanés, facilitadora de ayahuasca internacional, 18 de Febrero 2019. El resultado es mío.

<sup>164</sup> Varela, “Los falsos dueños de la Ayahuasca...”

A pesar de que no creen en que un taita tenga la capacidad de curar a una persona, y por ello se intentan alejar del método indígena para elaborar su propio manejo de la ayahuasca, siguen utilizando “herramientas como wairas, tabaco, etc.” Pasa a algo muy similar a lo que pasaba con los misioneros durante la colonia, que decían no creer en los poderes de los indios, pero continúan teniendo miedo y eran prevenidos ante la posibilidad de que esos poderes si fueran reales. Vemos como en la actualidad, al igual que en la colonia, el poder indígena se sigue desprestigiado, desautorizando, desvalorizado, pero, aun así, sigue estando vigente dentro del imaginario de los españoles. A pesar de varios siglos de historia, siguen siendo los mismos conquistadores dicen ser escépticos ante las culturas desconocidas, pero al sentir que lo desconocido se les sale de control, recurren a los mismos elementos tradicionales de los que tanto se querían diferenciar.

### **Conclusión**

La crisis de la modernidad hizo que emergieran miles de discursos con respecto a occidente, a los indígenas, a las tradiciones, a la medicina, etc. Discursos que muy difícilmente se pueden agrupar bajo un solo análisis. Pese a las varias excepciones que puedan existir, se puede hablar de un creciente número de occidentales que ponen en evidencia la crisis de su cultura, e intentan encontrar alternativas en las culturas indígenas, pero, aun así, siguen siendo partícipes de un sistema colonizador. La colonización europea fue el inicio del capitalismo, un sistema económico basado en la explotación de la población subalterna y la descodificación de sus tradiciones, volviéndolo todo una mercancía de circulación global. Y, tras la modernidad y la crisis cultural de occidente, muchos los occidentales generaron un escepticismo universal, un nihilismo por todas las tradiciones sean occidentales o no. Si bien hubo varios occidentales que se refugiaron en las culturas indígenas, muchos otros se refugiaron sólo en el yagé, desligado a las tradiciones que milenariamente se han elaborado en torno a su uso. El yagé, que durante siglos estuvo escondido, pasó a estar accesible a un público global, en donde las tradiciones por las que siempre había estado cobijado entran a modificarse, combinarse e incluso destruirse.

También podemos decir que los indígenas se occidentalizaron. La única manera de que los occidentales sin escrúpulos no se adueñaran de su medicina fue repartiendo ellos mismos el yagé a todo el mundo, insertándose en el sistema capitalista que durante tanto

tiempo amenazaba con destruir sus tradiciones. También vemos como los mismos indígenas pasaron a adoptar las mismas dinámicas de la Nueva Era, adaptando elementos de otras tradiciones chamánicas que acuñan en su medicina. Esta capacidad de adoptar conceptos médicos no es nueva para los indígenas, ya que como hemos visto con los estudios de Suarez, Pinzón y Garay, los taitas yageceros siempre han mantenido una relación de intercambio de saberes con médicos y curanderos de otras culturas indígenas, blancas, mestizas y afro, que se han hibridado en la cultura popular y por ello se les facilitó establecerse en las grandes ciudades, sin embargo, si hubo una gran expansión en las redes de intercambio de saberes, que actualmente alcanza dimensiones globales. Paradójicamente, la apertura de estos médicos al mundo nunca hubiera sido posible sin occidente.

## Conclusiones

Todos los procesos descritos en este trabajo, sin duda dan cuenta de una occidentalización (o más bien, de varios tipos de occidentalizaciones) de parte de los indígenas. El análisis de cómo una cultura se adapta al mundo occidental, da más cuenta de los procesos de occidente que de la misma cultura analizada. Sin embargo, este trabajo también deja entrever varias singularidades, muy propias de los indígenas, que se reflejan en sus tácticas de adaptación.

Del primer capítulo podemos concluir que, con la llegada de los españoles al continente, se introdujo la creencia en la brujería, como parte de una estrategia de evangelización basada en el miedo al demonio. La consecuencia más grande de esta estrategia fue la conformación de una sociedad colonial atemorizada por la medicina indígena, miedo que los indios fieles a su tradición originaria supieron usar a su favor para conservar sus tradiciones y hacer que los cristianos continuaran creyendo en ellas como un poder secreto que solo ellos sabían y que podían usar a su favor.

Del segundo capítulo se concluye que, con la llegada del paradigma moderno, los occidentales comenzaron a concebir la medicina indígena desligada completamente del ámbito espiritual y relegándola únicamente al campo de lo terapéutico, y considerando que la ciencia occidental es mucho más eficiente que las epistemologías indígenas para abordar los estudios y usos de las plantas empleadas tradicionalmente por los nativos. Por esto, las prácticas de los indígenas comenzaron a ser registrados de manera enciclopédica para la posteridad, mientras que, en las ciudades, los indígenas que comenzaron a compartir sus conocimientos terapéuticos sobre las plantas, eran perseguidos por no cumplir con los protocolos de la medicina occidental.

Y con el tercer capítulo, podemos decir que la medicina indígena se volvió la alternativa de los occidentales a su propia sociedad, pasando a ser concebida como parte de una nueva forma de espiritualidad universal, la nueva era, que intenta recoger todo tipo de prácticas no occidentales para hacerle frente a la crisis, tanto a nivel espiritual, económico, ambiental, etc. Esta nueva gran acogida de la medicina indígena, hizo que varios de sus elementos pasaran a ser una mercancía de circulación global para el uso particular de cada individuo, muchas veces desligándolos de su tradición originaria y

articulándolas con otras tradiciones que también pasaron a estar asequibles a nivel global.

En síntesis, podemos decir que todas las formas de ver al indio y sus prácticas, han permanecido en el tiempo. Ninguna nueva forma de comprender lo indígena logra eliminar completamente una vieja forma de comprender lo indígena, solo se yuxtaponen o se entremezclan, pero, en general, todas logran mantenerse vigentes en sus respectivos contextos. Vemos que, aunque algunos indígenas se reivindican a sí mismos como cristianos o católicos y promulgan esta fe en los mismos espacios donde ejercen sus prácticas ancestrales, sigue habiendo varios cristianos o sectores de la iglesia que ven las prácticas indígenas como un tabú, les atribuyen prejuicios diabólicos y las prohíben dentro de su credo. También sigue habiendo académicos que, pese a las revoluciones que ha habido en cuanto las formas de abarcar los estudios de lo indígena, siguen pensando que el ritual es algo obsoleto, y solo ven un valor farmacológico a las plantas que emplean. Y también existen quienes reniegan de su occidentalidad, buscando desesperadamente escapar de sí mismos y de su cultura, pero solo buscan el yagé como otra forma de drogarse, una forma de escapar de la realidad, mas no de asumirla, deslegitimando no solo su cultura occidental, sino también las culturas que llevan una milenaria tradición usando el yagé como una medicina. También hay quienes usan el yagé como una terapia, como una herramienta de autoayuda, y, aunque se desligan de las tradiciones originarias y encuentran en el yagé lo que estaban buscando, sin embargo, se pierden de todos los conocimientos y saberes que las tradiciones indígenas han construido en torno a esta planta.

El capitalismo, en cierta manera, logró desligar el yagé del pensamiento indígena. Hoy en día, vemos como personas con distintas epistemologías (tanto cristianos, académicos, marginales, etc.) encuentran un espacio común en las ceremonias de curación manejadas por los indígenas, sin embargo, no todas las personas que convergen allí llegan para aprender del pensamiento indígena, sino por razones personales. El hecho de participar en una toma de yagé no necesariamente hace que una persona aprenda del pensamiento indígena. Con el auge del yagé, este pensamiento se vuelve accesible a todo el mundo, sin embargo, no todo el mundo está dispuesto a aprender de él.

La medicina indígena solo se comenzó a tener en cuenta, cuando fue evidente la incapacidad de la medicina alopática de ayudar a las personas en los aspectos emocionales

y espirituales, es decir, de sanar a las personas a nivel holístico. La medicina alopática, la “medicina oficial”, comenzó siendo (y aún lo sigue siendo) un privilegio de las élites, legitimado por un discurso científico que ve la causa de las enfermedades de las clases populares en la ignorancia, cuando realmente, muchos de los problemas de salud con los que deben lidiar, son consecuencia de las condiciones ambientales y de consumismo de la vida moderna que se les ha obligado a tener. Ahora vemos como los mismos sectores de élite articulan la medicina indígena, y en general, las medicinas alternativas, con la medicina alopática convencional. Tanto ricos y pobres se ven obligados a llevar una vida ligada a un sistema moderno en crisis, y las cargas que esto les produce, las tratan con la medicina alternativa, como el yagé; en palabras de Suárez; Pinzón y Garay, “vivir en un mundo de relaciones laborales, económicas y políticas que no desean, y el efecto de esa imposición, tratarlo con instituciones indígenas afroamericanas o simplemente locales”<sup>165</sup>.

También cabe señalar que, aunque la crisis de la cultura occidental, provocada por la modernidad, haya hecho que muchos occidentales criticaran fuertemente su propia cultura y las dinámicas económicas en las que se basaba, y hayan intentado buscar escapatoria en otras culturas; no dejaron de contribuir involuntariamente al sistema que tanto criticaban. Pese a que la medicina indígena le siga sirviendo a sus comunidades de origen y siga siendo de fácil acceso a las clases populares, también pasó inevitablemente a participar en un sistema capitalista donde el valor económico de las cosas está por encima de cualquier connotación cultural que se le atribuya al producto de circulación global. Por más de que un occidental se refugie en el yagé y le atribuya toda una carga simbólica como una planta “sagrada”, el dinero sigue siendo su única forma de acceso a él. El poder de occidente se encuentra en su propia crisis, entre más decadente se vuelve como cultura, más se fortalece como sistema económico.

Otro aspecto fundamental que doy cuenta con este trabajo es que, la identidad no es un principio inmutable, sino que es un fenómeno acontece en las sociedades y es muy susceptible a sufrir una evolución histórica. Por eso, aunque este sistema mercantil haya permeado la cultura indígena, los indígenas siguen reelaborando sus tradiciones para acoplarse al sistema hegemónico. Como señala Marcello Carmagnani<sup>166</sup>, la invasión

---

<sup>165</sup> Suárez; Pinzón y Garay, *Mundos en red: la cultura popular*. 314.

<sup>166</sup> Marcello Carmagnani. *El regreso de los dioses El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglo XVII y XVIII*. México: Fondo de cultura económica S.A. 1988.

Europea a partir de 1492, fue asumida por los indígenas como un acontecimiento estructuralmente irreversible y lo interiorizaron como una ruptura histórica trascendental. Pero la posterior imposición del sistema colonial la pudieron revertir parcialmente a partir de una serie de prácticas que les permitió crear un modo de vida diferente al hispánico. Por ello, aunque pareciera que la tradición de las culturas indígenas sea un intento por congregar un pasado prehispánico, realmente son las manifestaciones de una resistencia al sistema occidental, que se configuran según el poder actualizan, reelaboran o reinventan a medida que van cambiando las estrategias impuestas por el poder.

Como señala Giovana Micareli<sup>167</sup>, el compromiso con el mundo capitalista no es suficiente para deshacer las culturas indígenas. Las dinámicas coloniales a las que se vieron inmersos, los obligó a domesticar el mundo salvaje del dinero, asumir las lógicas capitalistas, identificarse con el desarrollo económico y con los bienes occidentales, pero, aun así, su inserción a este mundo no deja de ser en pro de la conservación de sus tradiciones. Esto lo evidencia la necesidad que tuvieron los indígenas de crear nuevas organizaciones, alianzas, reglamentos, respaldarse bajo las mismas leyes occidentales, etc., con el fin de proteger y preservar, en gran medida, su propio uso del yagé, y poder compartirlo de la manera que ellos consideran más correcta. De no haber sido de esta manera, seguramente muchos occidentales se hubieran aprovechado de la pasividad de los indígenas adueñándose de su patrimonio y beneficiarse a costa de ellos. El indígena se ve en una situación de rendirse ante occidente o resistir jugando bajo sus reglas.

La adaptación al mundo occidental no se basa únicamente en la adaptación del dinero y de los bienes y herramientas occidentales. También se trata de una adaptación de epistemologías, proceso en el cual han estado desde la conquista, hasta la actualidad. Desde el momento en que adaptaron el español como su lengua, también adoptaron palabras y conceptos, y con ellos, una forma particular con la que debían dirigirse a los occidentales.

Primero tuvieron que adaptar el cristianismo, lo cual implicó la adaptación de un español cristianizado y la incorporaron de conceptos tales como Dios, santo, espíritu, cielo, infierno, pecado, brujería, etc. La religión, que durante mucho tiempo configuró las relaciones entre el indio y el occidental, efectivamente generó grandes cambios cognitivos en las cosmovisiones indígenas, pero no implicó que dichas cosmovisiones

---

<sup>167</sup> Micarelli, "Divine Banknote: The Translation of Project Money..."

desaparecieran, por el contrario, como lo evidencian los indígenas hoy en día, han logrado articular las ideas cristianas a sus tradiciones, y esto les ha sido de gran utilidad para cooptar un inmenso porcentaje del público occidental que recurre a ellos para ser sanados, para acercarse a lo sagrado, para llegar a Dios. Lo que por mucho tiempo se vio como diabólico, profano, como herejía, hoy puede ser resignificado como una herramienta para el cristianismo.

Posteriormente, podemos evidenciar la adaptación indígena al ámbito académico. Esto no se limita a los hechos más recientes de que los indígenas hayan logrado ingresar a las escuelas y universidades e incluso entrar a enseñar en ellas sus epistemologías, articularlas con el saber occidental y proponer nuevos pensums. La relación entre los indígenas y la academia es mucho más vieja. A comienzos de la revolución académica (a la cual se hace referencia en el tercer capítulo), los indígenas entran en un contacto más directo con los intelectuales occidentales, quienes comienzan a enseñarles cómo “realmente debían autodenominarse”, como “etnias”, como “chamanes”, como “médicos tradicionales”, ... comienzan a adaptar la misma jerga académica de sus interlocutores, jerga que aunque no es propia de ellos, y posiblemente no tenga ninguna traducción posible en su propia lengua, les es bastante útil para desenvolverse en los nuevos contextos occidentales en donde se comenzaron a dar a conocer.

Como ya se ha señalado anteriormente, la apertura a occidente también les permitió a los indígenas expandir a una escala global sus redes de intercambio de prácticas y saberes médicos. Aunque sus prácticas pasaron a ser un producto de circulación más en el mercado global, también comenzaron a tener acceso al inmenso repertorio de prácticas y saberes que convergen allí. Hay que señalar que, si bien muchos indígenas se identificaron con el pensamiento de Nueva Era y comenzaron a hacer uso de este enorme repertorio, también hubo muchos que prefirieron mantenerse en su propia tradición, lo cual también los dota de ciertas ventajas, de una singularidad que cada vez es más difícil de encontrar en el mundo contemporáneo.

Los fragmentos históricos estudiados en este trabajo, son solo unos cuantos dentro de un mar de discursos que existen acerca de las maneras de comprender la medicina y la ciencia indígena, y esbozan solo una descripción general de las complejidades que existen al tratar temas como la occidentalización de las culturas subalternas, los cambios y procesos epistemológicos de occidente, y como estos cambios afectan los imaginarios de las

alteridades. Son temas indudablemente inagotables, en los que podríamos detenernos a profundizar en pequeños detalles, pero también es un ejercicio interesante cambiar la escala de observación con la que nos acerquemos al fenómeno, dando cuenta de otros aspectos que quizás se nos escapen al abordarlo de otra manera. Como diría Francisco Ortiz Gómez “Estamos tratando de conocer un elefante con una lupa, o bien debemos tomar cierta distancia para saber que estamos lidiando con un paquidermo”<sup>168</sup>.

## Bibliografía

- Artaud, Antonin, *Los Tarahumara*. Barcelona: Tusquets Editores, Trad. por Carlos Manzano, 1985.
- Barba, Joseph. *El uso de la ayahuasca En las reducciones jesuíticas de moxos*. <http://www.ceam-ong.org/wpcontent/uploads/2010/04/19.ayahuasca.pdf>
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI editores. 2001.
- Beyer, Steve. “Ayahuasca in the Upper Amazon: A Very Basic Introduction” Publicado en Marzo 29, 2008 <http://www.ayahuasca.com/introductions/ayahuasca-in-the-upper-amazon-a-very-basic-introduction/>
- Buitrago, Flor Angela. *Palabra Sikuani, lenguaje cristiano. El discurso de poder en la gramática Hispano-Goahiva de 1895*. Bogotá, Universidad de los Andes, 2010. Recurso digital. [https://www.academia.edu/36429248/Palabra\\_sikuani\\_lenguaje\\_cristiano](https://www.academia.edu/36429248/Palabra_sikuani_lenguaje_cristiano)
- Burroughs, William. *Cartas del yagé*. Ediciones Signos, Traducción de M. Lasserre, 1971.
- Burroughs, William. *El Almuerzo Desnudo*. Club Bruguera, 1980.
- Burroughs, William. *Yonqui*. Editorial Bruguera S. A., 1980.

---

<sup>168</sup> Ortíz Gómez, Francisco. "Nómadas en el oriente colombiano: una respuesta adaptativa al entorno social." *Maguaré*; núm. 17 (2003). 283.

- Cabrera, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia, 2002.
- Caicedo-Fernández, Alhena. *El uso ritual de Yajé: patrimonialización y consumo en debate*. Revista Colombiana de Antropología 46.1. 2010.
- Caicedo-Fernández, Alhena. *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes, 2015.
- Caicedo-Fernández, Alhena. *Nuevos chamanismos Nueva Era*. Bogotá. Universitas humanística. 2009.
- Carmagnani, Marcello. *El regreso de los dioses El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglo XVII y XVIII*. México: Fondo de cultura económica S.A. 1988.
- Caldas, Francisco José. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol. II. Editorial Minerva, 1942.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Chantre y Herrera, José. *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español–1637-1767*. Madrid Imprenta A Avrial. 1901.  
<https://ia801407.us.archive.org/9/items/historiadelasmi00meragoog/historiadelasmi00meragoog.pdf>
- Chimalpahin, Domingo Francisco de San Antón. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. Compilado y Traducido por Rafael Tena. CONACULTA, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.
- De Aguado, Pedro. *Recopilación historical: escrita en el siglo XVI*. Vol. 5. Imprenta nacional, 1906.
- De Alva Ixtlilxóchitl, Fernando. *Historia de la nación chichimeca*. Edición de German Vasquez Chamorro. Dastin Historia, 2000.
- De Ayala, Felipe Guaman Poma. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Vol. 31. Siglo veintiuno, 1980.
- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente: México DF , 2000.

- De la Peña Montenegro, Alonso. *Itinerario para párrocos de indios: Libros I-II. Vol. 1*. Editorial CSIC-CSIC Press, editado por Carlos Baciero.1995.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, ediciones Trilce, 2010.  
[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber\\_fin\\_al%20-%20C%C3%B3pia.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_fin_al%20-%20C%C3%B3pia.pdf)
- De Tovar, Gilma Lucía Mora. "Chicha, guarapo y presión fiscal en la sociedad colonial del siglo XVIII." *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura 16-17* (1989): 15-47.
- Deleuze, Gilles, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Editorial Cactus, 2010.
- Díaz, Santiago; Mantilla, Luis Carlos. "*La terapéutica en el Nuevo Reino de Granada.*" *Un recetario Franciscano del Siglo XVIII*. Bogotá, Colombia: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales .2002.
- Dolmatoff, Reichel. *El chamán y el jaguar*. México: Siglo XXI Editores,1975.
- Eder, Francisco Javier. *Breve descripción de las reducciones de Mojos*. Historia boliviana, Traducción y edición de Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia Boliviana.1985.
- Eliade, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la natural historia de las Indias*, México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Fischer, Guillermo. *Estudio sobre el principio activo del Yagé*. Universidad Nacional de Colombia: Facultad de medicina, 1923.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo xxi, 1968.
- *geografía en el siglo XIX colombiano*. Editorial Planeta Colombiana, 2005.
- Gómez López, Augusto Javier. "El Valle de Sibundoy: el despojo de una heredad. Los dispositivos ideológicos, disciplinarios y morales de dominación.", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 32* (2005): 51-73.
- Gómez, Augusto. *Indios, colonos y conflictos: una historia regional de los Llanos Orientales, 1870-1970*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1991.

- Gómez, Lina Marcela González. "El papel de las crónicas misionales coloniales en la configuración de los Llanos Orientales de Colombia y en la producción social de las diferencias." *Historia y sociedad* 29 (2015): 17-42.
- González, Margarita. "Orígenes de la institución del resguardo." *Revista de la Universidad Nacional (1944-1992)* 6 (1970): 175-177.
- Granados Andrade, Sandy Marcela, et al. "Aproximación a la medicina tradicional colombiana. Una mirada al margen de la cultura occidental." *Revista ciencias de la salud* 3.1 (2005).
- Gumilla, José. *El Orinoco ilustrado: historia natural, civil y geographica de este gran rio y sus caudalosas vertientes...*, 1741. Biblioteca virtual Luis Ángel Arango del Banco de la República, Colombia <https://docplayer.es/106884-El-orinoco-ilustrado-del-p-jose-gumilla.html>
- Hernández de Alba, Guillermo. *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Vol. I. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1983.
- Langebaek, Carl Henrik. "Cuando los Muisca diversificaron la agricultura y crearon el intercambio." *Boletín Cultural y Bibliográfico* 22.03 (1985): 3-10.
- León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*. 1971.
- López Pavillard, Santiago. "Los enteógenos y la ciencia." *RedIris* [https://eprints.ucm.es/8059/1/SLP\\_Enteogenos\\_y\\_Ciencia.pdf](https://eprints.ucm.es/8059/1/SLP_Enteogenos_y_Ciencia.pdf)
- Lorén , José María de Jaime y Ruiz, Pablo de Jaime. *Acido nicotínico, ácido oxinicotínico, nicoteína, nicotelina, nicotiana, nicotianina, nicotina, nicotinamida, nicotinell, nicotinismo, nicotirina, nicotol, oxinicotina. Jean Nicot de Villemain (Nimes, 1530 – París, 1600)* Valencia: Universidad Cardenal Herrera-CEU Octubre, 2010. <http://blog.uchceu.es/eponimos-cientificos/wp-content/uploads/sites/24/2011/10/epo-NICOT.pdf>
- Maroni, Pablo. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río* [3GR-7315] Biblioteca digital AECID. [http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?interno=S&path=1004883&posicion=685&presentacion=pagina&registrardownload=0](http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?interno=S&path=1004883&posicion=685&presentacion=pagina&registrardownload=0)

- Márquez, Jorge, y Victoria Estrada. "Culebrero, tegua, farmaceuta y dentista. El Indio Rondín y la profesionalización médica en Colombia, 1912-1934.", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 45.1 (2018): 79-104.
- Marzal, Manuel Maria. "¿Las misiones jesuitas, una utopía posible?". *Um Reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.  
[https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.es/&httpsredir=1&article=1181&context=abya\\_yala](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.es/&httpsredir=1&article=1181&context=abya_yala)
- Mesa Permanente Cofán. *Comunicado emitido por las autoridades tradicionales y políticas de la asociación de autoridades tradicionales de la mesa permanente de trabajo por el pueblo Cofán y cabildos indígenas pertenecientes a los pueblos AWA, NASA, KICHWA, EMBERA CHAMÍ, del municipio del Valle del Guamuez y San Miguel*. Casa indígena, la Hormiga Putumayo, 10 de Mayo del 2016.
- Micarelli, Giovanna. "Divine Banknote: The Translation of Project Money into Public Wealth." *Images of Public Wealth: Property, Identity, and Wellbeing in Native Amazonia*. 2015: 161-187.
- Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas: la construcción de las razas y de la*
- Mutis, José Celestino. *El Arcano de la Quina*. Alcaldía mayor de Bogotá. 2008.
- Nieto Olarte, Mauricio. *Remedios para el imperio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2001.
- Osorio, José Antonio "Aventuras del indio Rondín. El vendedor de especímenes más famoso del país. Cómo salió del Putumayo y llegó hasta Nueva York", en *El Tiempo* [Bogotá] 7 de Mayo, 1939.
- Ortíz Gómez, Francisco. "Nómadas en el oriente colombiano: una respuesta adaptativa al entorno social." *Maguaré; núm. 17* (2003).
- Pastor, Francisco Pascual y Llorca, Stella Vicéns. "Aspectos históricos, sociales y económicos del tabaco." *Monografía Tabaco* 16, suplemento 2 (2004): 13-24.
- Piedrahita, Santiago Díaz "La terapéutica en el Nuevo Reino de Granada." *Un recetario Franciscano del Siglo XVIII*. Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2002.

- Pineda, Roberto. "Etnocidio, proyectos de resistencia y cambio sociocultural en el bajo Caquetá-Putumayo." *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993.
- Queixalós, Francisco; Jiménez, Rosalba. *Entre cantos y llantos. Tradición oral sikuani*. Bogotá: Fundación Etnollano. 1991.
- Querubín Queta Alvarado y a su compañera Madre María Toiquima, entrevistados por CabiCua Medellín (Cabildo de Comunidades Urbano Ancestrales de Medellín) para Radio Chakaruna, Febrero 2017.  
<https://www.youtube.com/watch?v=FCpdnB763u8>
- Romero Moreno, María Eugenia; Castro Agudelo, Luz Marina; Muriel Bejarano, Amparo. *Geografía humana de Colombia: Región de la Orinoquia (T3)(I)*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1993.
- Said, Edward, *Orientalismo*. Editorial Debolsillo, 2009.
- Schultes Evans, Richard, y Albert Hofmann. *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Editorial Solar S.A (1979).
- Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, 2003.
- Silva Numa, Sergio. *El disgusto de los indígenas cofanes por mal uso del yagé*, El Espectador 30 de Julio 2015. <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/el-disgusto-de-los-indigenas-cofanes-mal-uso-del-yage-articulo-576085>
- Suárez Prieto, Rosa; Pinzón Castaño, Carlos y Garay Ariza, Gloria. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- Taussig, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la cultura*. (Trad) Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Editorial Norma. 2002.
- Torres, William. *Liana del ver, cordón del universo: el yagé*. Boletín Museo del Oro 46 (2000): 77-91.
- Torres, William. *Waji: "rezo" chamanístico sikuani*. Boletín Museo del Oro 37 (1994): 35-51.
- Ukumari Kankhe. *Pronunciamiento público acerca del señor ALBERTO JOSE VARELA, la organización que preside, llamada "Ayahuasca Internacional" y la supuesta "autorización" que recibió por parte de la máxima autoridad*

*tradicional del pueblo Cofán QUERUBÍN QUETA ALVARADO y el resguardo indígena Cofán UKUMARI KANKHE.* Corregimiento Jardines de Sucumbíos, municipio de Ipiales, Nariño, 29 de Julio del 2015.

- UMIYAC, *Encuentro de taitas en la Amazonía colombiana. Ceremonias y reflexiones.* Impreso en Colombia, 1999.
- Varela, Alberto J., “Comunicado oficial a todos los detractores y seguidores de la organización Ayahuasca Internacional.” Página Oficial de Alberto Varela *El ser humano evoluciona cuando se mira adentro.* 13 de Diciembre 2015.  
<https://www.albertojosevarela.com/parte-de-la-comunidad-ayahuasquera-internacional-sera-citada-ante-la-justicia-intimacion-publica-a-quienes-atacan-sin-pruebas-ni-fundamentos-a-alberto-varela-y-las-organizaciones-que-ha-fundado-en/>
- Varela, Alberto J., “La escuela europea ayahuasquera forma y exporta facilitadores de Ayahuasca Internacional®. Actividades formativas para gente de mundo con esencia espiritual”. Página Oficial de Alberto Varela *El ser humano evoluciona cuando se mira adentro.* 20 de Mayo 2017.  
<https://www.albertojosevarela.com/barcelona-forma-y-exporta-facilitadores-de-ayahuasca-internacional/>
- Varela, Alberto J., “Los falsos dueños de la Ayahuasca. Kofanes se autoproclaman propietarios de una planta amazónica.” Página Oficial de Alberto Varela *El ser humano evoluciona cuando se mira adentro.*  
<https://www.albertojosevarela.com/los-falsos-duenos-de-la-ayahuasca-la-franquicia-kofan/>
- Vazeilles, Danièle. *Los chamanes, señores del universo: persistencia y exportaciones del chamanismo.* Desclée de Brouwer, 1995.
- Villavicencio, Manuel. *Geografía de la República del Ecuador.* Imprenta de Robert Craighead, Imprenta de Robert Craighead, 1858.
- Wahlström, Viktor. *Lo fantástico y lo literario en las Crónicas de Indias.* Instituto de lenguas Románicas, 2009.  
<http://lup.lub.lu.se/luur/download?func=downloadFile&recordOId=1485594&fileOId=1497036>
- Weiskopf, Jimmy. *Yajé: el nuevo purgatorio.* Villegas Asociados, 2002.

- Zuluaga, Germán, and MD MSc PhDII. *Desafíos socio-políticos del uso tradicional indígena del yagé*. 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.