



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Caicedo Fernández, Alhena

EL USO RITUAL DE YAJÉ: patrimonialización y consumo en debate

Revista Colombiana de Antropología, vol. 46, núm. 1, enero-junio, 2010, pp. 63-86

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015237003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL USO RITUAL DE YAJÉ:

patrimonialización y consumo en debate

ALHENA CAICEDO FERNÁNDEZ

ANTROPÓLOGA. MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y DOCTORANTE EN ANTROPOLOGÍA
SOCIAL Y ETNOLOGÍA DE LA EHESS. PROFESORA DEL DEPARTAMENTO DE
ESTUDIOS SOCIALES, UNIVERSIDAD ICESI
acaicedo@icesi.edu.co

Resumen

Desde hace cerca de 15 años varias ciudades colombianas como Bogotá, Medellín, Cali y Pasto han presenciado la aparición y diseminación de rituales asociados a la toma de yajé, un psicotrópico usado tradicionalmente por varios grupos indígenas del piedemonte amazónico. Estas prácticas convocan, en la actualidad, a personas de diferentes clases sociales, quienes acceden a estos espacios con propósitos diversos, donde lo terapéutico y lo espiritual predominan. Ofrecido bajo el rótulo de “medicina tradicional indígena”, el consumo ritual de yajé se promueve como una práctica legítima fruto de una herencia cultural compartida que debe recuperarse. Este artículo presenta algunas discusiones alrededor de la pregunta: ¿es posible pensar el uso ritual de yajé como patrimonio?

PALABRAS CLAVE: yajé, patrimonialización, medicina tradicional indígena.

THE RITUAL USE OF YAJE: DEBATES ABOUT PATRIMONIALIZATION AND CONSUMPTION

Abstract

During the last 15 years or so several cities in Colombia such as Bogotá, Medellín, Cali, and Pasto have witnessed the appearance and dissemination of ritual practices associated with the consumption of yajé, a psychotropic, traditionally used by several indigenous groups of the Amazon region. These practices summon people of different social classes, who accede to these spaces, with different purposes, predominantly therapeutic and spiritual. Offered under the label of “indigenous traditional medicine”, the ritual consumption of yajé is promoted as a legitimate practice, fruit of a shared cultural inheritance that should be recovered. This article discusses some issues around the question: Is it possible to think of the ritual use of yaje as patrimony?

KEY WORDS: yajé, patrimonialization, indigenous traditional medicine.

...La solución del misterio siempre es inferior al misterio. El misterio participa de lo sobrenatural y aún de lo divino; la solución, del juego de manos.

Jorge Luis Borges,
Abenjacán El Bojarí,
muerto en su laberinto.

LAS TRAVESÍAS URBANAS DEL YAJÉ¹

El 4 de abril de 2001, el periódico *El Tiempo* anunciaba con revuelo la presentación, al público capitalino, de un código de ética médica de los médicos tradicionales indígenas herederos de la cultura del yajé en el piedemonte amazónico. El artículo reseñaba cómo:

En nombre de Dios y de todos los dioses que existen para los hombres, los jerarcas indígenas de las comunidades de la Amazonia colombiana firmaron un documento

que plasma el compromiso de sus pueblos por respetar los fundamentos de la medicina tradicional de sus antepasados y el uso ritual del yagé.

1. Este artículo se apoya en la investigación "Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia", tesis doctoral en desarrollo, de la autora, al tiempo que es un avance del proyecto "Mercado, consumo y patrimonialización. Agentes sociales y expansión de las industrias culturales en Colombia". Icanh-Colciencias, N° 743-2009. El presente artículo pretende dar una idea general de la complejidad del fenómeno de urbanización del yajé en Colombia. En este sentido, se articulan varias líneas de análisis que por sí solas merecerían un desarrollo por separado.

2. Curaca es un apelativo introducido después de la llegada de los españoles, ampliamente extendido en el suroccidente colombiano para hacer referencia al conocedor y especialista del manejo del yajé —lo que podría denominarse un chamán en la terminología clásica de la antropología. Por su parte, la denominación taita, "padre", en lengua quichua, se utiliza tradicionalmente entre varias comunidades indígenas para hacer referencia a los hombres mayores a los que se les debe respeto (padres, abuelos, autoridades). Por eso también se denomina taita al curaca mayor. En los contextos urbanos que aquí describimos, se privilegia el apelativo taita para referirse a los especialistas del yajé. El término curaca no se utiliza en estos medios ya que está asociado a las representaciones populares sobre la brujería de los indios selváticos.

El documento en cuestión hacía parte del trabajo de recuperación de la medicina tradicional indígena iniciado por la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana, UMIYAC. Este grupo conformado por alrededor 60 curacas² o taitas yajeceros de diferentes etnias de la región del Putumayo, Caquetá, en el piedemonte amazónico, manifestaban así su inquietud, no sólo por el futuro de sus culturas y tradiciones, sino que expresaba abiertamente su preocupación por el uso indebido que se hace de ellas por

fuera de sus comunidades. Con el fin de presentar este documento ante los ministerios de salud y medio ambiente:

[...] importantes taitas o chamanes (médicos indígenas) de la Amazonia, dejaron atrás sus lejanas tierras para venir a contarle al país que su código de ética médica pretende rescatar una cultura ancestral que se ha ido perdiendo. Por el yagé, por sus culturas y por una medicina milenaria, el código al que denominaron El Pensamiento de los Mayores, recoge las normas que de ahora en adelante estas comunidades harán respetar para que su medicina no sea utilizada por personas que nada tienen que ver con sus culturas. (*El Tiempo*, 2001.)

El yagé, también conocido como ayahuasca, es una bebida psicotrópica empleada por varios grupos étnicos (ingas, kament-sá, kofán, siona y koreguaje). Sin embargo, desde hace algunos años su consumo se ha diseminado de forma extraordinaria por varias ciudades colombianas. A pesar de que hasta hace una década el yagé era prácticamente desconocido para la mayoría de la gente de la ciudad, ahora su uso se ha extendido a sectores de la población urbana que no habían tenido contacto alguno con prácticas de este tipo. Por lo general, quienes lo conocían eran los sectores populares de campesinos inmigrantes que habitualmente recurren a curanderos para resolver algún tipo de enfermedad o infortunio. Así, aunque el yagé haya hecho presencia en la ciudad desde hace tiempo, sólo hasta hace poco empezó a ser referenciado por las elites y la clase media urbana.

La práctica del consumo ritual de yagé se conoce de manera popular como “tomas de yagé”. Se trata de encuentros privados donde se consume ritualmente el psicotrópico, bajo la guía de un especialista, por lo general, un taita yajecero proveniente de la región del Putumayo. Concebidas como una práctica propia de la “medicina tradicional indígena”, en la actualidad, las tomas se presentan al público urbano como una alternativa terapéutica o de curación con un importante componente espiritual y dirigidas en especial a la gente no indígena (Ronderos, J., 2000; Uribe, C.A., 2002; Weiskopf, J., 2002).

El rótulo de “medicina tradicional indígena” bajo el cual apareció el consumo ritual de yagé en la ciudad fue introducido por intelectuales y académicos que iniciaron el proceso de urbanización-elitización de las tomas. Esta etiqueta se ha convertido en el principal gancho para promover legítima y legalmente el consu-

mo de yajé. No sólo se le adjudicó un estatus diferente al oficio de los taitas sino que se lo homologó con áreas de conocimiento occidentales como el campo médico-clínico. En ese sentido, llama la atención cómo el nombre de “médico tradicional indígena” ha sido retomado por los taitas yajeceros para posicionarse y ganar reconocimiento y prestigio en la ciudad: “Curaca, taita, médico tradicional y, sobre todo, médico indígena yajecero deben ser leídos con el mismo significado para identificarnos”, reza el código de ética de los yajeceros (UMIYAC, 2000, p. 4).

Así, podemos ver cómo prácticas que durante mucho tiempo estuvieron circunscritas a las representaciones sobre lo popular y eran consideradas como creencias de incultos, “supersticiones baratas” y “brujería y hechicerías de indios”, adquirieron un valor inverso, al ser retomadas por sectores de elite.

Es, tal vez, desde finales de la década del 80 y principios de los 90 que se comienza a observar en ciudades como Pasto, Bogotá, Cali, Medellín y Pereira la presencia de curacas o taitas yajeceros guiando tomas de yajé, entre grupos reducidos de intelectuales, académicos y artistas. Pronto, estas reuniones empiezan a ganar adeptos entre estudiantes universitarios y sectores medios y las invitaciones y viajes de los taitas se vuelven cada vez más frecuentes. Poco a poco, esta modalidad de consumo del yajé evidencia una importante fuente de ingresos y estatus para los taitas yajeceros. Con la llegada del nuevo milenio, el consumo de yajé entró en auge. Muchas personas de clase media comienzan a interesarse en estos rituales que se ofertan como recurso terapéutico propio de la medicina tradicional indígena. Ya no sólo los taitas más reconocidos y mediatizados viajan con periodicidad de la selva a las ciudades a repartir yajé sino que otros indígenas, sobre todo de generaciones jóvenes y con más o menos experiencia y formación como curacas, empiezan a ofrecer sus propias tomas. En pocos años, la oferta de tomas de yajé se incrementó. En varios casos, las mismas organizaciones indígenas decidieron ofrecer tomas como estrategia de reivindicación política e identitaria, utilizando la medicina tradicional indígena como punta de lanza de sus políticas culturales. Este es el caso de la Fundación Zio-A'i, de la Mesa Permanente del pueblo kofán, institución de apoyo creada para la canalización de recursos de cooperación, que ofrece tomas de yajé cerca a Bogotá. También está la UMIYAC, organización financiada por la Amazon Conservation Team, ACT, que realiza brigadas médicas, y la

Asociación de médicos indígenas kofanes, ASMIK, financiada, entre otros, por la WWF y también por la ACT.³ Así, en menos de una década, el consumo de yajé conquistó un espacio de visibilidad y legitimidad difícilmente alcanzado antes por otra práctica de origen indígena.

La coyuntura en la que se inscribe la reforma constitucional de 1991 enmarca el cambio en el imaginario sobre los grupos indígenas en la sociedad colombiana que, como decíamos, se evidencia en el interés creciente de los sectores de elite y de las clases medias urbanas por lo indígena. Ahora bien, en el análisis de dichos cambios de representación se deben identificar y comprender los campos sociológicos donde estos se ponen en juego, ya que sólo es posible a través de las prácticas sociales concretas diagnosticar cómo se conciben las alteridades étnicas y culturales. Es en este sentido que afirmamos que la expansión del consumo de yajé representado y reivindicado como “medicina tradicional indígena” se inscribe, de manera particular, en el campo de relaciones interétnicas construidas por indios y no indios a lo largo de la historia, al poner en juego representaciones sociales dinámicas que posicionan a estos actores en campos de poder singulares.

Detrás del yajé se levanta el médico tradicional. De hecho, en la actualidad sólo con esfuerzo es posible hacer referencia al psicotrópico sin que medie esta paradigmática imagen del representante indígena decorado con majestuosa y colorida parafernalia ritual, su particular performatividad en el canto, el silencio de quien todo lo sabe y un halo de exotismo y respeto. Sin taita no hay yajé. A diferencia de países como Brasil donde el campo ayahuasquero o yajecero es mucho más amplio y variado (Labate, B.C., 2004), en Colombia el uso del yajé es indisoluble de la matriz indígena. En ese sentido, hacer la pregunta por el lugar actual del yajé y sus usos es necesariamente interrogar a la nación colombiana sobre las representaciones que ha construido de sus indios y los diseños interétnicos que se elaboran

3. El trabajo de estas dos organizaciones financiadas por la ong Amazon Conservation Team, ACT, ha contado con la asesoría permanente del médico, académico y pionero en la visibilización de las prácticas terapéuticas asociadas al uso de yajé, Germán Zuluaga, quien coordinó, entre otras cosas, la elaboración del código de ética al que hacemos referencia. La ACT: “Support the activities of UMIYAC including health brigades (groups of healers who travel to remote regions), management of medicinal plant gardens, healers’ gatherings, training of apprentices, and the renewal and strengthening of traditional medicinal practice. Stipends are also provided to cover the most basic needs of elderly shamans”. (Disponible en: <http://www.amazonteam.org/northwest.html>.)

en ese campo. Diseños que, por supuesto, se actualizan de forma constante sobre las múltiples ficciones que hacen posible esa misma interetnicidad.

SOBRE EL YAJÉ Y LAS REPRESENTACIONES DE LA INDIANIDAD

Con justa razón los indígenas han preferido llamar a este código el Pensamiento de los Mayores. Debemos reconocer que algo histórico se nos ofrece. Por primera vez en el planeta, un pueblo, considerado por muchos como primitivo, nos habla y pone en tela de juicio nuestra forma de entender lo otro [...] Los auténticos aborígenes de esta hermosa región aún sobreviven y han logrado mantener consigo una misteriosa y sorprendente sabiduría, fruto de su estrecho contacto con la naturaleza y de la comunicación con el mundo invisible, gracias al siempre respetuoso empleo de su planta sagrada: el yajé. (UMIYAC, 2000, p. 6.).

La imagen del taita yajecero es subsidiaria de nuevas formas de representar lo indígena. No sólo desde el ámbito sociopolítico que retoma el referente étnico como dispositivo de empoderamiento. También desde otro tipo de discursos, ideas, representaciones e imágenes, que circulan en la actualidad por los medios de comunicación y a través de industrias culturales como la Nueva Era. Hoy en día, a pesar de la negativa de muchos y el afán de otros por adoptar el término, el taita o médico tradicional yajecero es identificado con la imagen del chamán. Es en esta dirección que poco a poco se ha convertido el temido curaca indio de otros tiempos en el sabio sanador ecológico de la actualidad (Ulloa, A., 2004). El chamanismo es una invención antropológica historizable, con sus elaboraciones teóricas, sus cambios paradigmáticos y sus adalides académicos (podemos nombrar, entre otras, las obras de M. Eliade, R. Hamayon, M. Hoppal y G. Reichel-Dolmatoff). Es una invención que comenzó a circular por fuera del campo académico y que ha sido retomada por diferentes actores sociales, quienes han hecho un uso estratégico del término. Por eso resulta tan complicado unificar criterios sobre el chamanismo como concepto. Es por esto que desde diferentes ámbitos del mercado, en los medios de comunicación ligados a las industrias culturales, vemos cómo la figura

del chamán indígena encarna hoy en día un ideal de bienestar alternativo para el mundo moderno. El chamán-médico cura las enfermedades existenciales de la modernidad, el chamán-sabio conoce los poderes de la naturaleza, el chamán-mago desconoce arbitrariamente los límites de la razón, el chamán-ancestral nos recuerda con nostalgia la herencia de un pasado olvidado. El chamán representa una alteridad radical. En este sentido, el cambio de valor de las representaciones sobre el ser y el mundo indígena no sólo se evidencia en una coyuntura nacional. Se trata, como afirma F. Coronil (1997), de la manera como se ha manifestado históricamente una suerte de Occidentalismo, entendido este como una práctica representacional, cuyo efecto es presentar pueblos no occidentales como el “otro” del occidental.

La visibilización y el éxito de las tomas ha tenido una rápida transformación en los últimos años. De un lado, el éxito económico que ha generado las tomas urbanas para los taitas yajeceros, ha revitalizado el aprendizaje y promovido nuevas generaciones de yajeceros jóvenes. Sin embargo, también ha incidido en que muchos indígenas emigren a las

ciudades a probar suerte como improvisados chamanes.⁴ De otro lado, la transformación del fenómeno en el tiempo demues-

4. Esto es muy sensible si tenemos en cuenta que los lugares de origen de buena parte de estos indígenas son regiones de frontera del país, aisladas por el conflicto armado y totalmente desatendidas por el Estado.

tra la aparición de un sector de intermediarios que actúan como “puentes” y se mueven en la interfase entre la población urbana interesada en estas prácticas y los curacas indígenas y sus comunidades. En efecto, esta interfase compuesta en un principio por entusiastas urbanos dio lugar a otras formas de mediación cuando varios de estos mediadores comenzaron una carrera iniciática como taitas yajeceros bajo la guía de esos curacas. Así, en los últimos años, el fenómeno de expansión del consumo ritual de yajé refleja un nuevo proceso relacionado con la emergencia de nuevos taitas yajeceros iniciados en las tradiciones indígenas y radicados en las ciudades. Estos chamanes —como la mayoría se autodenomina— han capitalizado la demanda urbana al proponer una práctica ritual que, sin desarticularse de la ritualidad tradicional de la herencia indígena, acoge nuevos lenguajes y propuestas dirigidas a un público principalmente urbano.

YAJECEROS URBANOS

Las motivaciones para acceder al universo yajecero urbano son variadas. Hay quienes asisten por problemas de salud, quienes lo hacen como un tipo de ejercicio espiritual, quienes van por gusto al placer psicodélico o quienes se dejan guiar por la moda o la curiosidad, entre otros. Los motivos que llevan al consumo del yajé no son de un solo tipo, pero es posible destacar, para el análisis, el papel central de las representaciones del mundo indígena y sus chamanes que inspiran las concepciones sobre salud y bienestar elaboradas por los seguidores urbanos del yajé. Muchas de estas personas son adultos entre los 25 y los 50 años pertenecientes a las clases sociales media y de elite y con altos niveles educativos —profesionales y estudiantes universitarios. Eso no excluye, sin embargo, la creciente participación de personas de sectores populares. A diferencia de otros nuevos movimientos religiosos donde hay una gran cantidad de mujeres (Ghasarian, C., 2002) y de las ceremonias de yajé que se realizan al interior de las comunidades indígenas yajeceras donde la mayoría son hombres (Langdon, E. J. y Bcer, G., 1992; Vickers, W., 1989; Weiskopf, J., 2002), en los nuevos escenarios el porcentaje entre hombres y mujeres es similar.

Aunque la oferta de “medicina tradicional” sea el umbral de entrada, no es lo único que demuestra la fuerza de este fenómeno. De acuerdo con varias entrevistas realizadas entre consumidores habituales, hay al menos tres dimensiones desde donde

5. Las referencias citadas se basan en la observación participante y en varias entrevistas realizadas entre consumidores habituales de yajé, sobre todo en las ciudades de Pasto y Bogotá.

los seguidores de las tomas de yajé significan esta práctica: lo sagrado, lo tradicional indígena y lo terapéutico.⁵ El yajé se considera sagrado y es concebido

como un medio para acceder a dios y a lo divino (“el camino del yajé es el camino de dios”), además, proviene de una tradición indígena milenaria. Es un “patrimonio” ancestral compartido por los taitas del Putumayo, máximos detentores de este saber, que es necesario recuperar (“los abuelos mayores son quienes guardan el saber del yajé”). Por último, a través del consumo de yajé se obtiene curación. En estas redes, el yajé es considerado una medicina sagrada. De hecho, al interior del campo, el yajé se conoce comúnmente como el remedio. Los seguidores de las

tomas piensan en esta práctica como una fuente alternativa de salud. Según esta concepción, el consumo ritual de yajé es una práctica terapéutica fundada en la descontaminación regular del cuerpo, la mente y el espíritu. Se trata así de un ejercicio de limpieza —en una acepción amplia del término que contempla dimensiones diferentes— donde a través del consumo del psicotrópico se barre la enfermedad (“el yajé limpia”, “el yajé muestra lo que está mal”), se alivia el sufrimiento (“el yajé enseña”, “el yajé pone pruebas”) y se alcanza la salud —el bienestar, la felicidad— (“el yajé te permite vivir más tranquilo y más consciente”).

Para la mayoría de yajeceros urbanos, la noción de curación es comprendida en función de un particular estado de enfermedad actual, inherente a la humanidad como género. La enfermedad se concibe como un estado de emergencia generalizado que se hace manifiesta, entre otras, en el deterioro ambiental, en los paradigmas capitalistas de la acumulación y el prestigio, en la guerra, la intolerancia y en la angustia existencial frente a la incertidumbre. En este contexto, no es de extrañar que hoy en día exista una verdadera obsesión por las terapias. La falta de credibilidad hacia las instituciones producto de las crecientes desigualdades y exclusiones sociales; la aceleración y las rutinas de la vida moderna que restringen los espacios vitales a la lógica de la productividad y el consumo; el individualismo y la erosión de los lazos sociales; son sólo algunos de los factores que incentivan, a los ojos de los yajeceros urbanos, la revitalización urbana de prácticas como el consumo de yajé. Desde esta perspectiva, es posible comprender que muchos de los yajeceros urbanos simpatizan con diferentes vertientes radicales del movimiento ecologista en el mundo, las corrientes anticapitalistas y distintas vertientes de la Nueva Era.

Es en este contexto que las creencias y prácticas de las tradiciones indígenas son representadas como una alternativa de curación, que considera a los indios como portadores de otra forma de relación con el mundo y la naturaleza y como detentores de un saber ancestral olvidado que debe rescatarse para formular un nuevo paradigma de bienestar. Estas imágenes sobre el ser y el mundo indígena sirven de base para la promoción de estos nuevos escenarios alternativos.

NUEVOS TAITAS YAJECEROS

Hoy, la legitimidad de un taita yajecero frente a los yajeceros urbanos tiene que ver con ciertos marcadores de autenticidad indígena que se manifiestan en diferentes órdenes (prácticas, símbolos, imágenes) y pasan por diversos registros (regionales, nacionales, transnacionales). Un marcador importante tiene que ver con la apariencia: la corona de plumas, la indumentaria, los collares, etc., elementos que garantizan la verdadera alteridad del taita. Un taita sin toda la parafernalia ritual característica no tiene acogida y⁶ esto no es exclusivo de las tomas de yajé. Las puestas en escena de la indianidad tienen distintas manifestaciones. Basta con pensar en los indios pielroja que tocan música andina en las calles de Bogotá. De otro lado, la performatividad ritual y las representaciones de la autenticidad indígena en este nivel son más amplias y variadas. Por ejemplo, hay escenarios donde se privilegia e incentiva el uso de la lengua indígena como marcador de alteridad. Pero también hay otras formas de apelar a la autenticidad indígena: los nuevos taitas acogen nuevos ritos. Ejemplo de ello es la adopción, por parte de varios taitas y yajeceros urbanos, de rituales de otras tradiciones indígenas al lado de las tomas: los inipis y temazcales lakota —rituales de *sweatlodge* o cabaña de sudar—, las danzas sufís, las danzas de concheros⁷, etc. En estos nuevos escenarios hay todo un *collage* de tradiciones indígenas convocadas. Sin embargo, es importante señalar que el lugar de la tradición yajecera se ha privilegiado, sobre todo, gracias a la participación de reconocidos taitas mayores. Si por un lado podemos afirmar que los intelectuales y académicos

blancos fueron, durante más de una década, quienes avalaron y legitimaron la práctica de los taitas del Putumayo en la ciudad, hay que reconocer que en épocas recientes la ecuación se ha invertido. En los últimos años, han sido principalmente unos pocos taitas mayores, reconocidos abuelos adalides de la urbanización de la “medicina tradicional” en los 90⁸ quienes han legitimado

6. La mayoría de los seguidores de las tomas ignoran la especificidad cultural de los grupos yajeceros. La mayoría de ceremonias de yajé son presentadas al público como encuentros con la medicina tradicional indígena guiados por un taita del Putumayo, imagen por excelencia del poder indígena en la cultura popular.

7. Las danzas de concheros son prácticas rituales características del movimiento de la neomexicanidad en proceso de translocalización. Sobre este tema ver el trabajo de R. de la Torre (2008).

8. Este es el caso del taita siona Francisco Pia-guaje y el taita ingano Antonio Jacanamijoy, ambos fallecidos hace poco, el taita kofán Querubín Queta y el taita kamentsá Martín

y apoyado la práctica de los nuevos taitas urbanos. Este hecho es muy significativo para entender el uso actual del yajé en el contexto urbano.

Volvamos de nuevo a la noticia publicada en la prensa: “Importantes taitas o chamanes (médicos indígenas) de la Amazonia, dejaron atrás sus lejanas tierras para venir a contarle al país que su código de ética médica pretende rescatar una cultura ancestral que se ha ido perdiendo” (*El Tiempo*, 2001). Que la Amazonia sea considerada una tierra lejana no sorprende, pero que no haga parte de lo que se piensa como país es revelador de otro tipo de imaginarios subsidiarios, en este caso, de las representaciones sobre el exotismo de los indios yajeceros del Putumayo en el contexto de construcción de la idea de nación. No voy a entrar en detalle en la discusión pero sí a mencionar algunas de las dicotomías sobre las que se fundamentan estas apreciaciones: centro y periferia, ciudad y selva, civilización y salvajismo. Como ya lo ha señalado M. Taussig (1988), estamos parados sobre una topografía moral colonial construida tanto por indios como no-indios. Topografía que no sólo ha ubicado históricamente a los más poderosos y temidos curacas indios en las profundidades inhóspitas de la naturaleza, sino que hoy pareciera acrecentar la distancia con el resto de la sociedad nacional.

“Lo exótico no está en casa. Necesariamente implica desplazamiento y despegue”, nos recuerda A. R. Ramos (2005). A los indios hay que ubicarlos bien lejos para garantizar su poder. En Colombia, varios factores han permitido, en mayor o menor medida, esa distancia. No sólo las representaciones están en juego, a la marginalidad histórica de los frentes de colonización interna se suman circunstancias como el conflicto armado, que ha alimentado el alejamiento entre “centro” y “periferia”. Esto ha impedido el desarrollo de industrias culturales como el ecoturismo étnico, en auge en países como Ecuador y Perú. En Colombia, la mayoría de la población urbana le teme a estas zonas del país. ¿Qué sucede entonces cuando los exóticos taitas del Putumayo llegan a la ciudad? El principio constitutivo de la separación es la reafirmación de la diferencia entre los dos mundos. Lo indio

☛ Agreda. Ellos hacen parte de la generación de los famosos curacas yajeceros que visibilizaron el yajé en las ciudades en los años 90. Esto es, los abuelos mayores de varios grupos del Putumayo, los primeros yajeceros en salir a la ciudad con el aval de especialistas no indígenas, aquellos que figuraron en los medios de comunicación nacionales e internacionales y aquellos que fueron informantes de la mayoría de trabajos recientes sobre este tema.

y lo no indio se ven como polos inconmensurables, pero el proceso es mucho más largo. Retomando otra vez a A. R. Ramos vemos como:

Una vez que las diferencias culturales se crean y son admitidas por la sociedad en su conjunto —y aquí los medios cumplen un rol fundamental— el distanciamiento artificial no es más necesario y el exotismo da lugar al esencialismo. Mientras el exotismo en casa puede no durar, es precisamente en casa que el esencialismo como práctica política prospera (Ramos, A. R., 2005, p. 379).

En el caso de los nuevos taitas urbanos la defensa de su autenticidad radica en la efectividad a la hora de construir la ficción de una distancia en función de un ideal de exotismo. Los nuevos taitas yajeceros se han dado a la tarea de elaborar una serie de marcadores culturales a partir de los que guían sus prácticas y discursos frente al público urbano. Por supuesto, la construcción de dichos marcadores juega con registros diferentes. No sólo con los registros del Estado (¿qué es ser indio de acuerdo con los diacríticos de la alteridad étnica establecidos por el Estado?), también con los del mercado, en los planos nacional y transnacional (¿qué vende la indianidad? o los recursos culturales como mercancía).

¿QUÉ IMPLICA PENSAR EL USO DE YAJÉ COMO PATRIMONIO?

Patrimonializar quiere decir hacer de una expresión cultural un objeto de políticas de conservación por parte del Estado. El patrimonio, no obstante, es una noción reciente, objeto de diversas definiciones institucionales que se remontan a las políticas de defensa del patrimonio de la humanidad de la Unesco, en la segunda mitad del siglo XX. Inspiradas en estas intervenciones se han desarrollado una serie de definiciones y políticas

de orden estatal e internacional sobre el patrimonio.⁹ Después se incluyeron dentro de la definición de patrimonio otras categorías que tienen que ver con el capital simbólico¹⁰ de la gente. A partir de esta ampliación del concepto de patrimonio se hace

9. En un principio, bajo la noción de patrimonio de la humanidad se hace referencia a bienes muebles e inmuebles a los que se les otorga un valor agregado de carácter estético y se les convierten en objeto de conservación.

10. Desde la perspectiva de P. Bourdieu (1995) el concepto de capital simbólico alude a las formas en que se pueden expresar los distintos tipos de capital cuando buscan su reconocimiento como

una distinción entre patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial o intangible. De acuerdo con el discurso oficial, el patrimonio material incluye aquellos bienes muebles e inmuebles que, como resultado de políticas culturales e intervenciones gubernamentales, aparecen como referentes cardinales de memoria e identidad. Por su parte, el patrimonio inmaterial se relaciona con los sistemas de conocimiento y de transmisión que las sociedades ponen en funcionamiento a partir de expresiones específicas, de tal forma que constituye una de las maneras como la gente se vincula con su historia. En ese sentido, lo importante son las relaciones, significados y usos que las personas hacen de estas expresiones más que ellas mismas.

En Colombia, el uso urbano de yajé es una práctica ligada aún al imaginario sobre lo indígena. En esa medida, para entender las dinámicas de esos usos urbanos hay que tener en cuenta la forma en que como nación hemos construido una idea de indianidad. Una primera consideración tiene que ver, entonces, con cómo las transformaciones recientes de las representaciones sociales sobre los indígenas han tenido un efecto patrimonializante de la imagen de lo indio y lo han vuelto una referencia fetiche de la diversidad biológica y cultural con que se identifica la colombianidad.

Revisemos el Código de ética médica de la UMIYAC, que resume en 11 puntos las disposiciones y normatividades consensuadas por la Unión en varios frentes como: la identidad de los “médicos tradicionales”, sus mecanismos de legitimación, las reglas del aprendizaje, la relación con la comunidad, la conducta de los taitas, la venta de servicios, la publicidad, la relación con los médicos occidentales y con las medicinas alternativas, la propiedad intelectual y el comercio de plantas medicinales, entre otros temas (UMIYAC, 2000).

Este ejercicio incluye como propuesta la certificación y carnetización de los taitas como garantía de legitimidad y autenticidad frente a posibles charlatanes (p. 8). El código exige: la erradicación del uso de alcohol en las tomas de yajé (p. 25), la negativa a considerar la práctica de los taitas como ambivalente, es decir, con posibilidad de hacer tanto el bien como el mal (p.18), la prohibición de hacer publicidad y propaganda por el servicio (p. 25), la prohibición de migrar a la ciudad y el compromiso de

☛ legítimos. Este capital se basa en un acuerdo social sobre el valor dado a determinadas prácticas, objetos, acciones y demás.

permanecer en la comunidad (p.23), la recuperación del vestido tradicional (p.23), la renuncia a cualquier forma de desprestigio entre los mismos taitas (p. 28), la conformación de un Tribunal de Ética (p.28), la exigencia de una legislación nacional e internacional para la conservación de territorios, recursos y conocimientos (p. 29), la prohibición a participar en el comercio y tráfico de yajé, así como de la venta de yajé crudo o preparado para que sea distribuido entre la gente no indígena (p. 37), la exigencia de que ningún tipo de medicina se atribuya el nombre, las prácticas, los símbolos y los vestidos de los médicos yajeceros (p.31), entre otras disposiciones.

Este intento de normatización y reglamentación pone de manifiesto varias cuestiones. En primer lugar, el hacer de la práctica de los taitas un objeto de reflexión encaminado a la regulación es, ante todo, un ejercicio de escencialización dirigido a depurar simbólicamente las prácticas de sus contextos habituales, sobre la lógica de un exotismo primario que crea la ficción de la otredad como inconmensurable ¿Qué se considera contaminante en la práctica del uso ritual del yajé?, ¿qué es una práctica pura? Por otro lado, ese ejercicio parte de entender la práctica de los taitas como exclusiva de los indígenas y por lo tanto sólo objeto de legitimación por parte de sus autoridades y organizaciones. Entonces ¿qué sucede con los nuevos taitas yajeceros que definen su quehacer en función del público urbano?

Como veíamos más arriba, una de las formas de representar las tomas por parte de los yajeceros urbanos es como patrimonio indígena. Pero no por eso es considerado exclusivo de los indígenas. La costumbre de las tomas como sinécdoque de la medicina indígena se considera un legado ancestral, entendido como una ‘tradicición’ que es potestad de los indígenas del Putumayo. Y, más allá, para los seguidores urbanos del yajé, el hábito ancestral del uso del yajé como tradición indígena es también un legado o herencia que se reconoce como propia en un tiempo pasado: “Es la herencia de nuestros ancestros indígenas”. Como los indios son ‘patrimonio nacional’ su legado también nos pertenece, su herencia es también nuestra.

Ahora bien, las formas de valoración de la diferencia cultural indígena que se han promovido a partir de la expansión del consumo urbano de yajé en los últimos años ya tiene consecuencias sugerentes. La más representativa tal vez sea, como lo señalamos, la emergencia de una interfase compuesta por nuevos taitas

yajeceros —indígenas y no indígenas— que han adaptado de múltiples formas la práctica tradicional de las tomas a los nuevos contextos de la ciudad y a los intereses de un público urbano perteneciente en su mayoría a las clases media y alta. Aun así, el campo yajecero en Colombia es amplio e involucra a muchos actores. En esa medida, hablar de los usos del yajé, en términos de patrimonio, exige mirar las relaciones y significados que las personas le dan a estos usos más que los usos mismos.

Frente a esta nueva situación del yajé en la ciudad los reclamos no se han hecho esperar. Los mecanismos de legitimación y las jerarquías tradicionales del campo yajecero se modifican. Por eso, varias organizaciones indígenas, activistas y defensores del uso ritual del yajé reclaman el reconocimiento de esta práctica —entendida bajo la lógica de la medicina tradicional— como patrimonio intangible de los grupos indígenas. Estas solicitudes dirigidas al Estado se relacionan en buena medida con la situación actual de pérdida del monopolio de las tomas urbanas de yajé. Con la aparición de nuevos taitas en la ciudad, muchos líderes —y entre ellos varios taitas— sienten amenazado su campo de acción. Aunque no se manifieste una competencia abierta como tal, las acusaciones de charlatanería son y han sido el mecanismo de regulación por excelencia de la práctica de los yajeceros. Sobre los viajes a la ciudad el Código de ética médica de la UMIYAC recuerda:

Vemos con preocupación que muchas de esas medicinas alternativas están hablando de “chamanismo” y de “técnicas de medicina indígena”. Muchos de los que practican esas medicinas quizás han estado en algunas ceremonias con médicos indígenas y entonces dicen estar capacitados para trabajar como ‘chamanes’” (p. 31), “[las ceremonias urbanas]...con frecuencia se han convertido en actividad comercial, con ánimo de lucro y muchas veces con charlatanería” (p. 23). En ese sentido, dice: “Corresponde a nuestras autoridades tradicionales y a nuestras comunidades [...] la potestad de reconocer a los médicos tradicionales indígenas (p.20).

Otra historia es el psicotrópico. El yajé que se consume en las tomas proviene de las selvas de la región del Putumayo-Caquetá ya que su producción aún está en manos de indígenas y mestizos conocedores de los procedimientos tradicionales de elaboración de la bebida.¹¹ El yajé, al igual que

11. Tanto el bejuco de yajé (*Banisteriopsis caapi*) como la chagropanga (*Diplopteris cabrerana*), la planta complementaria con la que se elabora el yajé y que permite el efecto visionario del psicoactivo (la *pinta*) crecen exclusivamente en la selva. Aunque hay adaptaciones a tierras altas, estas son de lento crecimiento y, por lo general, no se utilizan para la fabricación de la bebida.

otras plantas, ha circulado desde las tierras bajas del Putumayo-Caquetá hacia las ciudades andinas y al interior del país a través de redes de intercambio de saberes y productos entre indígenas y mestizos. Los inganos han sido reconocidos históricamente como dinamizadores de estas redes gracias a su tradición itinerante como comerciantes de plantas medicinales y portadores de saberes médicos y botánicos especializados (Langdon, E. J., 1991; Pinzón, C. Garay, R. y Suárez, G., 2005). Sin embargo, desde hace alrededor de diez años, el auge de las tomas en centros urbanos y el incremento de la demanda no sólo ha generado periodos de escasez del producto al interior de las redes, sino que ha originado ciertos cambios en las estrategias de circulación y distribución del yajé.¹² Las redes están activas. Quienes trabajan en las ciudades recurren a sus vínculos de parentesco, a sus relaciones iniciáticas y a las amistades y alianzas con taitas de las tierras bajas que cocinan el yajé para abastecerse. En la actualidad, el yajé es transportado por empresas de mensajería y encomiendas desde el Putumayo en especial hacia Bogotá, pero ahora también hay intermediarios que redistribuyen en las ciudades el yajé que les envían desde la selva.¹³ En promedio, un litro de yajé de buena calidad vale alrededor de 100 mil pesos —un poco menos de 40 euros. Incluso

12. En los últimos años, la producción de yajé kofán se ha incrementado. Varios taitas que trabajan en las ciudades recurren a sus vínculos personales con taitas kofanes que les venden el yajé preparado. No obstante, la mayoría de yajé que se consume en ciudades como Bogotá, Medellín y Cali proviene de redes de producción y distribución localizadas en la zona de Mocoa (capital administrativa del Putumayo) y de manos, principalmente, de inganos de tierras bajas.

13. Es evidente que este proceso de redistribución es perjudicial para el yajé. Dentro del universo yajecero, el yajé se considera “celoso”. Esta cualidad implica el estricto cumplimiento de prescripciones de tratamiento del psicotrópico que incluyen el seguimiento de la normatividad ritual en su preparación, la prohibición de ponerlo en contacto con mujeres menstruantes, su conservación en lugares apartados de la vista pública, etc. Además, se debe evitar la sobremanipulación y la mercantilización, ya que todas estas condiciones afectan la calidad del poder visionario del yajé.

14. Sobre las referencias a los casos de patente ver J. Weiskopf, 2002.

asistimos hoy a la exportación de yajé hacia países como España, Bélgica y Holanda en condiciones riesgosas desde el punto de vista legal, teniendo en cuenta que en varios países los componentes del yajé —en especial el DMT— están prohibidos y ha habido varios intentos de patentar el bejuco por parte de intereses privados.¹⁴ Así, a pesar de las adaptaciones urbanas que han ampliado el campo de consumo de yajé, estas nuevas modalidades dependen de las redes tradicionales de abastecimiento del psicotrópico, que aún está en manos de yajeceros indígenas y mestizos del Putumayo-Caquetá.

Esta realidad contrasta con otras voces que abogan por la patrimonialización del bejuco (*Banisteriopsis caapi*). Existe por parte del Estado, pero no solamente, una obvia preocupación por preservar los hábitats y los recursos naturales. En este ámbito, los resultados de las apuestas políticas de las organizaciones indígenas del piedemonte amazónico han sido fundamentales. No sólo en casos como, por ejemplo, la retractación de la patente del yajé, sino también en el fortalecimiento de apuestas dirigidas a la preservación territorial de los pueblos indígenas. Un caso reciente es la constitución del *Santuario de flora “plantas medicinales” Orito Ingi Ande* como estrategia de conservación de la diversidad biológica, donde se le reconoce por primera vez a un parque natural un valor de preservación cultural directo: la “cultura del yajé”.¹⁵ Aún así, el terreno ganado en autonomía por esta vía se pone en riesgo frente al vacío legislativo de derechos de propiedad intelectual colectiva.

Desde otro lado, y a pesar de que hasta ahora es un fenómeno menor, en otros escenarios yajeceros urbanos se reclama el derecho al uso terapéutico del yajé por fuera de los marcos de la “tradición indígena”. Médicos, terapeutas, psicólogos, psiquiatras e incluso tomadores habituales abogan por el uso del yajé en el marco de tratamientos psicológicos, médicos y contra las adicciones, entre otros.

A nivel internacional podemos identificar otras tendencias de consumo del yajé. En América Latina, además de los usos tradicionales indígenas y mestizos de la región amazónica (vegetalistas, ayahuasqueros, etc.) (Luna, L. E., 1986) hay un boyante mercado etno y ecoturístico alrededor del consumo de ayahuasca en Ecuador y Perú. Están también las iglesias ayahuasqueras de Brasil (União do Vegetal, Barquinha y Santo Daime, por nombrar las más conocidas) con sus respectivas ramificaciones transnacionales. También hay usos terapéuticos liderados por institu-

15. Según la resolución del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial a través de la cual se crea la reserva, “el Ministerio reconoce la importancia de proteger este territorio en sus dos dimensiones —biológica y cultural—, dada la relación recíproca e indisoluble que une ambos propósitos y la forma como estos se funden en la concepción de territorio de estos grupos étnicos, lo que implica el compromiso de la autoridad ambiental por el respeto del derecho de uso material e inmaterial sostenible del área” (p.7). De acuerdo con este documento “La ‘cultura del yajé’, está constituida por todos los elementos, tanto materiales, como simbólicos, culturales y espirituales que hacen parte de su sistema de conocimiento, en este sentido el yajé es sin duda el elemento que cohesiona su cultura, “la madre de todas las plantas”, pero su sistema medicinal no depende únicamente de esta especie, en él están presentes una gran diversidad de plantas...” (p. 4).

16. Este centro es reconocido internacionalmente por ofrecer tratamientos contra las adicciones con base en el consumo de ayahuasca.

17. Jonathan Ott fue el primero en proponer análogos a la ayahuasca, es decir, combinaciones químicas similares en versiones sintéticas o naturales.

18. Joseph Fericgla es el director de la Sd'EA, Societat d'etnopsicologia aplicada i estudis cognitius, ubicada en Barcelona, que propone terapias con base en el uso de análogos del yajé y otras técnicas.

19. Entre otros se puede mencionar la red del Sendero Rojo (Nación del fuego sagrado de Itz'achilatlán), la red de Arte Planetario (Calendario Maya), red de concheros, ayahuasqueros, etc.

vos y terapéuticos de la sustancia, como J. Ott¹⁷ y J. Fericgla¹⁸, hasta los consumidores anónimos que compran el psicotrópico y sus análogos por Internet. Además de estas tendencias del uso del yajé a nivel internacional, podemos identificar las redes de consumidores del neochamanismo de corte Nueva Era, entendida esta última como movimiento transnacional.¹⁹ Esas redes circulan información, publicaciones, webs, tours, música, etc., e igualmente conectan grupos de seguidores que realizan distintos tipos de rituales “chamánicos” en diferentes puntos del planeta. Entre otros, mencionamos el grupo de yajeceros holandeses y belgas que guía uno de los nuevos taitas yajeceros de más trayectoria en el neochamanismo, el antropólogo W. Torres mejor conocido como Kajuyali Tsamani.

ciones como el centro Takiwasi¹⁶ (Tarapoto, Perú) del médico francés Jacques Mabit, tal vez el más reconocido en este ámbito. En los países del norte (en especial Estados Unidos y Europa) son más comunes usos como el de los “psiconautas”: redes de consumidores de sustancias psicoactivas como el yajé. Estos seguidores de los estados modificados de conciencia son desde reconocidos científicos que reivindican los usos cogniti-

NUEVAS LÓGICAS DE LA REPRESENTACIÓN

Sin desconocer la heterogeneidad del escenario yajecero urbano en Colombia, vemos como muchos de los espacios donde hoy en día se consume el yajé han desplazado poco a poco la presencia de especialistas indígenas. Los tratamientos que el taita seguía con rigor para ciertas enfermedades hasta hace unos años, hoy equivalen al cumplimiento de asistencia a los talleres y conferencias. Los rituales de limpieza personal que realizan los expertos en el marco de las tomas, poco a poco han dado paso a la libre experiencia de los asistentes. En la misma dirección llama la atención como los nuevos taitas yajeceros han adoptado

lenguajes y prácticas propias de los discursos transnacionales del esoterismo Nueva Era. Hoy, varios ofrecen además de las tomas “curas chamánicas”, reiki, cristaloterapia, feng-shui, etc.

La revitalización de prácticas rituales indígenas en contextos no tradicionales se inserta en un doble proceso de urbanización y elitización²⁰ cuyo resultado más evidente es, hoy en día, la simplificación y estandarización de esos rituales a favor de la ampliación de la oferta en el mercado. Varias de las transformaciones de la práctica de los taitas en función de los nuevos consumidores urbanos de yajé pone en evidencia un proceso de mercantilización que ha sido analizado desde otras producciones culturales (artesanales, musicales, etc.) (García Canclini, N., 1990). Es sobre esa lógica que se ha dado la consolidación de un mercado internacional del exotismo (ethnic, world-music, etc.) que se manifiesta en la relación entre no-indios consumidores e indios productores de recursos culturales-mercancías (Pinzón, C. y Garay, G., 2005a).

20. La elitización aquí es entendida de dos maneras. De un lado hace referencia a aquellos sectores con alta formación educativa (elite intelectual) que se interesaron en esta práctica desde finales de los 80 y la década del 90, impulsando su urbanización. Por otro lado, el concepto de elitización de manera más general hace referencia al cambio cualitativo de clase social de los consumidores de yajé.

La transformación del consumo ritual de yajé en una oferta terapéutica para el público urbano y su éxito comercial, sin duda también ha generado nuevos procesos políticos de reivindicación identitaria en diferentes contextos. A través de la oferta de tomas en Bogotá, los kofanes, como lo señalábamos antes, han convertido su capital cultural en instrumento político de visibilización y canalización de recursos. Lo mismo han hecho los cabildos ingano de Santiago y kamentsá de Sibundoy entre otros, quienes están apostando a la construcción de “hospitales indígenas” y “centros médicos” como oferta de servicios “médico-tradicionales” para no indígenas.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

En Colombia, las nuevas formas de indianidad juegan con diferentes registros y el uso estratégico de ciertas representaciones que circulan por estos permite construir una imagen revalorizada de lo indígena. Por un lado están aquellas representacio-

nes propias de la cultura popular que ubican a los indios del Putumayo como brujos poderosos; están las institucionalizadas por el Estado para clasificar y definir la diferencia indígena y están, también, los registros transnacionales que circulan a través del mercado y los medios de comunicación como Internet, que construyen una imagen idealizada de lo indio como nativo ecológico.

Como producto cultural el uso ritual de yajé se produce como patrimonio a la vez que como mercancía. La introducción de la práctica en el mercado ha implicado unas transformaciones estructurales: la urbanización, como un fenómeno de deslocalización de la práctica; la elitización o la relocalización de la práctica por parte de nuevos consumidores pertenecientes a otra clase social, en este caso de elite. Ambas transformaciones estructurales han dado lugar a procesos de simplificación y estandarización de las prácticas que las ubican como marcadores culturales convertidos en mercancía.

Dentro del campo de poder del mercado alternativo-esotérico, la puesta en juego de capitales simbólicos (en este caso las prácticas terapéuticas indígenas) depende de la capacidad de convertir ciertos productos culturales en fetiches. Simplificar y estandarizar los usos rituales del yajé en la ciudad ha sido posible debido a una lógica de economía simbólica de las representaciones, que construye por un lado metáforas del tipo: taita/chamán, y por otro sinécdoques o metonimias del tipo 'la parte por el todo': el taita/lo indígena; la toma de yajé/la medicina tradicional indígena; el yajé/el pensamiento indígena; lo indígena/ideal de bienestar alternativo. A su vez estas sinécdoques sirven de insumo a los marcadores culturales a partir de los cuales los nuevos taitas yajeceros definen su práctica.

En este orden de ideas, la creación de marcadores identitarios exige también un trabajo sociológico y cultural sobre sí, para la reformulación de ciertas prácticas culturales. A partir de este trabajo, dichas prácticas se convierten en un objeto de reflexión, se explicitan e incluso se ponen por escrito: entran al pensamiento discursivo y voluntario, se vuelven facultativas.

Por su parte, la coyuntura histórica en la que se da esta nueva situación del yajé en la ciudad ha promovido el interés por preservar estas prácticas (por parte de diferentes actores y a diferentes niveles) al querer representarlas como patrimonio.

A pesar de que por el momento la condición del yajé y sus usos no ha sido objeto de ninguna política por parte del Estado, sí lo ha sido por parte de un grupo de líderes indígenas apoyados por organismos internacionales: UMIYAC. Dicha política cultural se funda en la representación del yajé y sus usos como patrimonio de los indios yajeceros del Putumayo, es decir, como legado o herencia exclusiva de las anteriores generaciones sobre las que se constituyen consensualmente lo específico y valorado de las representaciones de sí. Las representaciones sobre “nosotros” y “los otros” manifiestas en el Código de ética médica, están mediadas por ciertos diacríticos de la diferencia cultural estandarizados por el Estado a partir de la constitución de 1991. Pero también por los marcadores culturales-mercancía que han permitido esta nueva situación. El efecto de simplificación y estandarización se refuerza nuevamente.

La sobreestimación de la propia cultura no es un error a lamentar sino un momento necesario de reafirmación de lo propio en oposición a la cultura dominante (García Canclini, N., 1982, p. 40). Como estrategia debe ser leída en términos temporales, es decir, desde la misma dinámica histórica que construye esa oposición. Por eso, convertir la práctica del consumo ritual del yajé en objeto de una política de conservación sólo conseguirá momificarla, hecho que es un despropósito y, sobre todo, un ejercicio más de poder.

El esencialismo estratégico como uso político de la cultura tiene un doble filo. Al convertir al indio en alteridad radical se presentan “como atributos internos y separados de entidades cerradas lo que en realidad son productos históricos de pueblos conectados” (Coronil, F. citado por A. R. Ramos, 2005, p. 372). En ese sentido, se consideran las diferencias culturales como autónomas y contingentes en lugar de históricas y desiguales. Ese occidentalismo de base que, como afirma F. Coronil, tiene el poder de mostrar cierto ángulo de las relaciones asimétricas entre la sociedad nacional y lo indio, también tiene el poder de ocultar la génesis de esa desigualdad, la historia de las relaciones interétnicas que la han hecho posible.

¿Qué ha sucedido con el Código de ética de la UMIYAC en años recientes? La UMIYAC como organización sufrió un periodo de crisis generalizada a partir de 2004. Muchos de los taitas adscritos se retiraron por diferentes razones, entre otras, el des-

acuerdo con la prohibición del consumo de alcohol durante las ceremonias. Aún así, la queja más habitual tenía que ver con la disminución del estipendio mensual que recibían por parte de la ACT, que en conjunto con el Instituto de Etnobiología había iniciado el proyecto de recuperación de la medicina tradicional yajecera con el Encuentro de Taitas que dio origen a UMIYAC en 1999. En otras palabras, la pertenencia a la Unión proporcionaba, entre otros beneficios, un salario para los taitas. La “financiación disminuyó, la plata empezó a escasear y asimismo a muchos les dejó de funcionar” (entrevista con taita perteneciente a UMIYAC). A esta crisis se sumó el fallecimiento de varios de los mayores. Sin embargo, UMIYAC retomó fuerza en 2007 con nuevas apuestas y proyectos. El Instituto de Etnobiología desapareció y ahora la ACT tiene una sede en Mocoa desde donde apoya la conformación del Santuario de flora y fauna kofán y la creación de la ASMIK, Asociación de Médicos Indígenas Kofanes, en colaboración con otras agencias nacionales e internacionales de cooperación (WWF, la Embajada de Holanda, Gordon and Betty Moore Foundation y la Universidad del Rosario). Por supuesto, los taitas reciben sueldo de nuevo y por eso muchos volvieron a vincularse a la unión. Por su parte el Código de Ética Médica o como lo llamaron ellos, El Pensamiento de los Mayores vela silencioso las travesías urbanas del yajé.

REFERENCIAS

- CAICEDO FERNÁNDEZ, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. *Revista Nómadas*, 26, 114-147.
- CORONIL, F. (1997). *The magical state. Nature, money, and modernity in Venezuela*. Chicago: Chicago University Press.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen.
- _____. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GHASARIAN, C. (2002). Santé alternative et New Age à San Francisco. En R. Massé & J. Benoist (Dir.). *Convocations thérapeutiques du sacré* (pp. 143-163). París: Éditions Karthala.

- LABATE, B. C. (2004). *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Editorial Mercado de Letras.
- LANGDON, E. J. (2007). Shamans and shamanism: reflections on anthropological dilemmas of modernity. *Revista Vibrant*, 4(2), 27-48.
- _____. (1991). Intheretnic processes affecting the survival of shamans: a comparative analysis. En *Otra América en construcción* (pp. 44-65). Bogotá: Universidad de Ámsterdam, ICAN.
- LANGDON, E. J. & G. BAER (Eds). (1992). *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- LUNA, L. E. (1986). *Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the Peruvian amazon*. Estocolmo: Almquist and Wiksell International.
- PINZÓN, C. R. SUÁREZ & GARAY G. (1997a). *Las nuevas construcciones simbólicas en América Latina. Entre lo global y lo local*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud ECSA.
- _____. (1997b). *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multi-subjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud-ECSA.
- _____. (2005). *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- RAMOS, A. R. (2005). *Pulp fictions del indigenismo*. En A. Grimson, G. Lins & P. Seman (Comps.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano* (pp. 357-390). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- RONDEROS, J. (2001). *Neochamanismo urbano en los Andes colombianos. Aproximaciones a un caso. Manizales y el eje cafetero colombiano*. Recuperado de: <http://www.etnopsico.org/textos/main.htm>
- STAVENHAGEN, R. (2002). Los derechos indígenas. Algunos problemas conceptuales. En Carlos V. Zambrano (Ed.), *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina* (pp. 151-172). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-UNIJUS.
- TAUSSIG, M. (2001). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Editorial Norma.
- ULLOA, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH, Colciencias.
- UNIÓN DE MÉDICOS INDÍGENAS Y AGECEROS DE LA AMAZONIA COLOMBIANA, UMIYAC (2000). *El pensamiento de los Mayores. Código de ética médica de los médicos yajeceros del piedemonte amazónico*. Bogotá: Autor.

- URIBE, C. A. (2002). *El yajé como sistema emergente: discusiones y controversias* (Documentos Ceso 33). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- VICKERS, W. (1989). *Lo sionas y secoyas. Su adaptacion al ambiente amazónico*. Quito: Abya-Yala.
- WEISKOPF, J. (2002). *Yajé. El nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores.
- ZULUAGA, G. (1994). *El aprendizaje de las plantas: En la senda de un conocimiento olvidado. Etnobotánica medicinal*. Bogotá: Seguros Bolívar.