

**PINTANDO LA SANGRE Y EL CUERPO CON
LOS COLORES DEL YAJÉ: APRENDIZAJES
MESTIZOS EN BOGOTÁ ***

IRINA FLÓREZ RUIZ **

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

*Este artículo es resultado de mi trabajo de grado en Antropología “Los colores del yajé: aprendizajes mestizos en la ciudad de Bogotá”, 2012.

**ninayaku@gmail.com

Artículo de investigación recibido: 27 de febrero del 2013 · Aprobado: 4 de agosto del 2014

RESUMEN

Este artículo explora los aprendizajes mestizos de yajé en Bogotá y las maneras como se practican: tomando, trabajando y cuidando el cuerpo para poder curar. Dentro de estos, el yajé es una planta viva que pinta, y guarda una relación fundamental con la sangre, el cuerpo y la tierra de indígenas y no indígenas; para los primeros, es la base de la ancestralidad; para los segundos, la posibilidad de poner en movimiento la identidad. Por su relación con estos elementos, el yajé pinta la identidad de los indígenas, a la vez que “pinta la sangre” y “pinta el cuerpo” de los no indígenas que aprenden de él. Se reflexiona sobre lo que es la pinta de yajé: un cambio de pensamiento, un camino de vida, una manera de andar.

Palabras clave: aprendizaje, indígenas, mestizos, pinta, sangre, yajé.

PAINTING THE BODY AND THE BLOOD WITH THE COLORS OF YAJÉ: MESTIZO APPRENTICESHIPS IN BOGOTÁ

ABSTRACT

This article explores the mestizo yajé apprenticeships in Bogotá and the way they are carried out: drinking, working and caring for the body in order to heal. Yajé is a live plant that paints and bears a fundamental relationship to the blood, the body, and the land of both indigenous and non-indigenous peoples. For the former, it is the basis of ancestry; for the latter, is the possibility of activating identity. Given its relation to these elements, yajé paints the identity of the indigenous people, while at the same time “painting the blood” and “painting the body” of non-indigenous peoples who learn from it. The article reflects on what the painting of yajé means: a change of thought, a life path, a way of walking through life.

Keywords: apprenticeships, indigenous peoples, mestizo, painting, blood, yajé.

PINTANDO O SANGUE E O CORPO COM AS CORES DO “YAJÉ”: APRENDIZAGENS MESTIÇAS EM BOGOTÁ

RESUMO

Este artigo explora as aprendizagens mestiças do “yajé” em Bogotá e as maneiras como se praticam: tomando, trabalhando e cuidando do corpo para poder curar. Dentro destas, o “yajé” é uma planta viva que pinta e guarda uma relação fundamental com o sangue, o corpo e a terra de indígenas e não indígenas; para os primeiros, é a base da ancestralidade; para os últimos, a possibilidade de pôr em movimento a identidade. Por sua relação com esses elementos, o “yajé” pinta a identidade dos indígenas, ao mesmo tempo em que “pinta o sangue” e “pinta o corpo” dos não indígenas que aprendem com ele. Reflexiona-se sobre o que é a pinta de “yajé”: uma mudança de pensamento, um caminho de vida, uma maneira de andar.

Palavras-chave: aprendizagem, indígenas, mestiços, pinta, sangue, yajé.

INTRODUCCIÓN

El interés por acercarme al mundo que nace con la presencia del yajé en el ámbito urbano se fue forjando desde el año 2005, cuando tomé yajé¹ por primera vez en un apartamento piso dieciséis de Las Torres del Parque, ubicadas en el barrio La Macarena de la ciudad de Bogotá. Desde entonces, el espacio de las tomas de yajé se fue abriendo para mí como un universo que tiene orden, tiempos y jerarquías internos, donde se construyen lógicas de relacionamiento social que son, a la vez, maneras de ver y de vivir el mundo. Yo, mujer citadina y estudiante de Antropología, eventualmente hice parte del conglomerado de gente que éramos “los tomadores de yajé”. El paso del tiempo trajo la oportunidad de tomar con taitas cofanes, ingas, kichwas y sionas que venían a Bogotá a compartir “el remedio” —como también le llaman al yajé—, y de conocer diversos grupos que se forman alrededor de cada uno de ellos. La fascinación y el respeto por el yajé me llevaron a transitar los caminos de mi propia curación, tomando cada ocho días o, cuando menos, una vez al mes.

En ese sentido, el tema que abordo aquí, parte de mi experiencia personal y fundamental como tomadora, que me llevó a enfrentar la pregunta de quién soy y, en el proceso, derruir incontables referentes de identidad. Tomando yajé, la mencionada pregunta pasa por el desbaratarse a uno mismo —o debería decir a una misma—, para, luego, reconocerse y responderse a la luz de los colores del yajé. Esta pregunta de base me acercó a los sujetos ciudadanos no indígenas que dedican su vida al aprendizaje del remedio, porque en su relación con la planta y los taitas indígenas, son el nodo donde la resignificación de la identidad tiene lugar. Para ellos, tomar se hace no solo un espacio de sanación, sino un camino de disciplina y conocimiento sobre el yajé, la pinta², el

¹ En la jerga común del espacio social abordado, se designa como *toma* al encuentro ritual, por lo general nocturno, en el que la gente se reúne para ingerir la bebida del *yajé*. Según la investigación etnobotánica, el *yajé* es una mezcla del bejuco *Banisteriopsis caapi* con plantas como la *Diplopterys cabrerana*, denominada en la Amazonía colombiana como chagropanga (Schultes y Raffauf 1994, 20-30).

² Aunque a lo largo del texto se articulará el significado complejo de lo que es la *pinta* es, por lo pronto quisiera decir que, en su sentido inicial, hace referencia a lo que se mira, piensa, oye y siente cuando se toma yajé.

canto, el trabajo de la curación y la ayuda a los demás que, a la postre, termina por abarcar la vida en su cotidianidad, más allá del espacio ritual. Se trata de un aprendizaje especializado que implica para los aprendices ciertos deberes y licencias particulares, contenidos en las prácticas de *tomar, trabajar y cuidar el cuerpo para poder curar*. En el hacer cotidiano y sostenido de estas prácticas discurre un proceso de resignificación de la identidad, donde la pinta de yajé constituye un cambio de pensamiento, un camino de vida, una manera de andar.

Valga precisar, para lo que sigue, aspectos metodológicos y teóricos fundamentales. Este escrito parte del trabajo adelantado entre taitas indígenas del Putumayo y aprendices citadinos no indígenas, durante los años 2008 a 2012 en la ciudad de Bogotá. Se fundamenta en la citada experiencia como tomadora de yajé, la observación directa durante las tomas a lo largo de cinco años, y en entrevistas semiestructuradas realizadas a tres tomadores de yajé, cuatro aprendices y un curandero no indígenas de Bogotá, a tres taitas yajeceros del Putumayo (inga, kichwa y zio-bain), un aprendiz cofán y un aprendiz no indígena radicado en el Putumayo con una comunidad cofán. Las entrevistas tuvieron lugar en Bogotá, excepto las dos últimas, realizadas en la comunidad cofán Jardines de Sucumbíos, departamento del Putumayo. Además, en el periodo señalado tuve dos estadías, de quince días cada una, en el Putumayo, en compañía del aprendiz de yajé Camilo Cardozo; la primera en el 2010 en la comunidad cofán Bocanas de Luzón y la segunda en el 2011 en la comunidad cofán Jardines de Sucumbíos.

Debo señalar que la indagación inicial giró en torno al objetivo de analizar las relaciones sociales tejidas entre taitas indígenas y aprendices no indígenas a través del proceso de conocimiento del yajé, que tiene lugar en el contexto urbano de Bogotá. El primer interés es abordar dichas relaciones a partir de los conceptos y categorías de análisis propios de sus actores, que, en concordancia con lo expuesto por Vasco (2007, 37), pretenden metodológicamente “recoger los conceptos en la vida; para poder hacerlo así, para poder recogerlos en la vida, [es] preciso vivir esta [...] participar de su vida”. En ese sentido, para acercarse a los modos profundos de sentir, pensar y vivir el yajé de los actores sociales involucrados, tanto en el espacio ritual como en la cotidianidad de la relación taita-aprendiz, se desarrolló una etnografía que, entendida como enfoque, “es una concepción y práctica de

conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)” (Guber 2001, 12). Como método, “la etnografía es primero y ante todo una propuesta [para] describir e interpretar la naturaleza del discurso social de un grupo de personas” (Wilcox 1993, 96). Como tomadora, citadina y antropóloga, he buscado caminos que permitan un acercamiento al lenguaje y la lógica interna del aprendizaje del yajé dado en la ciudad de Bogotá, con la convicción de que es a la luz de los colores del yajé que podremos rastrear los principios de esa lógica, encontrar los referentes que articulan y dan sentido a ese mundo de conocimiento, discurso y acción social; o lo dicho, recoger los conceptos en la vida de los aprendices de yajé de Bogotá³.

En esa vía, abordo el yajé desde una perspectiva émica, como planta viva que enseña, tiene poder, voluntad e intelecto propios. A la par, no es fortuito que haga uso de los vocablos *Taita* y *aprendiz*, los sustantivos con los que se autodenominan los actores en el espacio social de las relaciones que existen alrededor del yajé. Como indica la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana (UMIYAC 2000, 12),

Vemos que la gente no indígena desde hace pocos años nos viene llamando *chamanes*, pero esa palabra nunca la hemos empleado y para nosotros no tiene ningún significado [...]. *Curaca*, *taita*, *médico tradicional*, y sobre todo *médico indígena yagecero* deben ser leídos con el mismo significado para identificarnos. Finalmente, las personas que quieren seguir el estudio de nuestra medicina indígena reciben su propio nombre en cada una de nuestras lenguas. Del castellano hemos tomado la palabra *discípulo*. Pero para tener una idea más exacta, preferimos llamar [los] *aprendices*.

³ Los sujetos de esta investigación son los aprendices no indígenas de yajé de la ciudad de Bogotá, e indago por sus procesos de iniciación y consumación dentro del camino de conocimiento del yajé que se presenta en dicha ciudad. Sin embargo, no se aborda el tema en términos de una comparación con el proceso de aprendizaje de los indígenas ni con las características particulares de las tomas en Putumayo. Lo segundo, de suma importancia e interés, excede los límites del presente artículo.

Partamos de esto para explicar, en términos generales, que entiendo el *chamanismo* como un sistema interpretativo elaborado desde una vasta tradición académica occidental, que ha servido para catalogar y elaborar la diferencia. Tal sistema conceptual aglutina rasgos emblemáticos (vuelo mágico, trance, éxtasis, posesión, ascensión o descenso en pos de las almas, entre otros) con las funciones del chamán (terapeuta, técnico del éxtasis, sacerdote, entre muchas más), atribuidos como características del fenómeno entre las más diversas manifestaciones puntuales. Ante la imprecisión práctica y teórica que implica esta apuesta universalista, en razón de la cual se ha planteado la necesidad de una profunda revisión conceptual (Galinier, Lagarriga y Perrin 1995), asumo un alejamiento del chamanismo y del neochamanismo respecto de los particulares aprendizajes de yajé estudiados. Al poner tales conceptos en relación con los sentidos profundos de la vivencia del yajé, aparece una brecha fundamental: desde su base, naturalizan dicotomías profundamente occidentales que categorizan esta práctica a partir de la diferencia entre conocimiento y creencia, ciencia y religión, sano y patológico, naturaleza y cultura, natural y sobre-natural, normal y anormal, razón y emoción⁴. Lejos de resultar útiles para entender lo que pasa en el universo social del aprendizaje del yajé en Bogotá, estas dicotomías y categorizaciones no corresponden a las lógicas que he conocido entre los actores de este particular campo social. Hablo aquí, entonces, de espacios y personas que en su vivencia real desbordan los esquemas que remiten a lo chamánico y lo neochamánico, entre otras porque no “alucinan en éxtasis bajo el efecto de un psicotrópico”, o porque los aprendices citadinos no indígenas no son considerados aquí como una consecuencia simple de un proceso de “estandarización, elitización y simplificación” de los rituales indígenas —como lo desarrolla particularmente Caicedo (2009)—. Es más, me acerco a un mundo donde la resemantización del yajé es construida conjuntamente por indígenas y no indígenas.

4 Este tema, de considerable extensión en sus detalles explicativos, no es el objeto del presente artículo. Fue desarrollado con amplitud en el primer capítulo de mi trabajo de grado “Discusiones chamánicas, una purga conceptual”. En Flórez Ruiz, Irina. 2012.

En la línea de lo expresado por Vasco cuando afirma respecto del jaibanismo embera (2004, 75) “mientras yo no tenga claro qué significa chamán hoy, yo no llamo chamanismo al jaibanismo”, esta investigación no asume al chamanismo como marco conceptual para explicar la lógica interna de los aprendizajes de yajé. He apostado por relacionarme directamente con las prácticas, recoger los conceptos en la vida, buscar horizontes que permitan reconfigurar la manera como nombramos, interpretamos y creamos la realidad. En el proceso, la auténtica “limpia chamánica” fue mi necesidad, ya que he tenido que purgarme de estos conceptos que parecen ser la única fuente explicativa del mundo del yajé en la actualidad. Purgarme en las letras de este escrito, en el compartir con taitas y aprendices, en las noches de remedio entre pintas y espasmos, al lado de algún árbol.

De otro lado, resulta cardinal considerar los sentidos que las categorías de *mestizo* y *mestizaje* adquieren en la presente investigación, en dos niveles fundamentales: como ideas y prácticas socialmente operativas en las relaciones taita-aprendiz establecidas, y como conceptos históricamente construidos que, a partir de una resignificación crítica desde la academia y la ciencia social, entrañan gran potencia epistemológica para comprender espacios difusos, porosos y de frontera que movilizan la identidad. En el primer nivel, el término mestizo se apareja al concepto de *raza* que, más que una realidad dada, es una construcción social históricamente naturalizada —particularmente en el siglo XIX con la gestación del racismo científico en Europa— para catalogar y dominar la diferencia. El término raza ha servido para “designar personas o grupos cuyos rasgos fisonómicos se vinculan con condiciones morales, mentales, intelectuales e, incluso, espirituales, ordenadas en una escala jerárquica con fines de discriminación política, social o económica” (Pedraza G. 2008, 42).

Así, la raza opera socialmente como la idea de una identidad esencial e innata que se expresa fenotípica y moralmente, a través de signos visibles de la diferencia portados “en la sangre”, actuados en el cuerpo y jerarquizados en escalas de valor. En consonancia, el término ‘etnidad’, nacido en el discurso académico y que data de la Segunda Guerra Mundial, es usualmente empleado como sinónimo —políticamente correcto— de lo racial (Wade 2002). Designa la diferencia ya no desde un énfasis biológico sino eminentemente cultural, pero más aún, “es

una construcción social basada en una noción específica de la diferenciación cultural construida sobre la noción de “lugar de origen”, en la que las relaciones sociales responden antes que nada a diferencias geográficas, espacialmente determinadas” (Gall 2004, 230). Por ello, lo étnico hace siempre referencia a la idea de lo *originario-ancestral* en el tiempo y el espacio, de manera que genera geografías culturales que son a la vez topografías morales⁵. Justamente, en las prácticas sociales del aprendizaje del yajé en Bogotá, encontraremos complejas nociones étnico-raciales que fundamentan modos de concebir el sí mismo y la relación con el otro, expresadas en discursos sobre la pureza de sangre, los orígenes y la ancestralidad, que permiten detentar autoridad y legitimidad respecto al conocimiento del yajé y el hecho mismo de “ser aprendiz” y “ser taita”⁶.

Desde una perspectiva más amplia que los apelativos puntuales a partir de lo étnico-racial, como un planteamiento que no sea una concepción racialista de la historia, seguir el rastro de lo “mestizo” invita a pensar la mezcla como categoría analítica para dilucidar la dinámica social. En tal dirección, la antropología de las últimas décadas adelanta reflexiones críticas sobre los conceptos de cultura e identidad en relación con las mezclas y los mestizajes (Boccaro 2002; Gruzinski 2000), que debaten la visión de lo cultural en términos de totalidad coherente,

-
- 5 Sobre los conceptos de raza, etnicidad e identidad, ver (Gall 2004), (Pedraza Gómez 2008), (Stolcke 2009), (Wade 2000). Una más amplia relación entre las discusiones de los mencionados autores sobre raza, etnicidad e identidad y el escenario específico del aprendizaje yajecero en Bogotá, la he desarrollado en mi trabajo de grado (Florez Ruiz 2012, 103-132).
- 6 Al respecto, interesa reconocer las abigarradas continuidades históricas que en la actualidad moldean “desde afuera” y “desde adentro” el discurso sobre lo indígena y la identidad étnica. En ese marco, no es deplorable atender al hecho de que en el devenir histórico, en medio de relaciones de poder, dominación y marginalidad, el indígena emplea como estrategia —consciente e inconsciente— de posicionamiento, lucha y resistencia el entramado de lo étnico-racial. Siguiendo a González (2009, 55) lo indígena aparece “como una entidad ideológica impuesta por un sistema de dominio y opresión que, en la actualidad, es asimilada por los indígenas como una forma importante de auto-identificación [...]. La etnicidad entra en una etapa de resignificación cuando los individuos así nombrados asumen esta denominación como el distintivo histórico en el que se expresa su condición”, y lo asumen como base para establecer horizontes de sentido y acción.

homogénea y estable y de contornos tangibles, cuya relación con otras totalidades desembocaría en la contaminación y la desaparición o en la resistencia, para la permanencia de lo puro y auténtico⁷.

Con esto en mente, propongo pensar el aprendizaje del yajé que tiene lugar en Bogotá, atendiendo a la operatividad de una suerte de lógica colonial de identificación en las relaciones taita-aprendiz, adentrarme en su contenido simbólico con el objetivo de dilucidar las “lógicas mestizas” que signan las actuales prácticas yajeceras, y que son gestionadas conjuntamente por indígenas y no indígenas, o como veremos, indígenas y “cocamas”.

EL CONOCIMIENTO ENTRA POR LA BOCA. TOMANDO Y TRABAJANDO: APRENDIZAJES MESTIZOS DE YAJÉ EN BOGOTÁ

Los aprendices entrevistados aquí, se acercaron por primera vez al yajé motivados por los problemas comunes de nuestras vidas humanas: el amor, la familia, la salud, el trabajo. Brevemente, he de reseñar que Camilo Cardozo tiene 30 años de edad y conoció el yajé cuando tenía 15. Estudió Diseño y Producción de Televisión y ha ejercido en el área durante varios años. También se ha dedicado a establecer colectivos que promueven el arte en diferentes zonas de la ciudad y, como engranaje fundamental de su quehacer, organiza tomas de yajé en Bogotá y Boyacá. Camilo Salazar tiene 31 años de edad, es fotógrafo de profesión y ejerce como tal en diversos ámbitos artísticos, así como en proyectos de la comunidad indígena del taita con quien aprende; dedica buena parte de su tiempo a trabajos relacionados con las tomas y el aprendizaje del remedio, a la vez que atiende consultas particulares

7 Ciertamente, se trata de un campo poco explorado, un terreno movedizo en cuanto no existe unanimidad sobre el significado de “lo mestizo”. La explotación de este campo analítico ha de involucrar una continua reflexión sobre interrogantes de base, como los que valiosamente apunta Boccara (2002, 49): “¿Qué hay que entender por mestizaje y es esta noción una trampa como aparentemente lo eran las de sincretismo y de aculturación? ¿Nos encierra en una concepción racialista de la historia el uso de la noción de mestizaje? O ¿Conlleva esta noción el peligro de remitir a una época anterior la existencia de tradiciones puras o no contaminadas? ¿Al utilizar las nociiones de etnogénesis y de mestizaje estamos dejando escapar lo esencial, las estructuras simbólicas de fondo, las permanencias de las sociedades tradicionales?”.

y realiza tomas de yajé en Bogotá. Jerónimo Salazar tiene 27 años y conoció el yajé hacia los 19. Estudió Filosofía y Letras, ahora está interesado en hacer una maestría en Antropología; trabaja actualmente con comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y sigue aprendiendo con el taita cofán universario Queta Criollo. Al contemplar la trayectoria personal de estos tres aprendices, puede rastrearse cómo se acercaron al yajé, motivados por los problemas que tenían en ámbitos tan humanos como el amor, la familia, la salud y el trabajo. Habían escuchado acerca de él a través de algunos conocidos, y sintieron atracción por experimentar formas de aproximación a la salud que rebasaran lo comúnmente intentado. Las primeras veces que lo tomaron, vomitaron casi encima del taita, se “hicieron en los pantalones”, se “revolcaron”⁸ en una esquina del lugar de la toma, se desparramaron en el piso, no pudieron más que con ellos mismos, y eso a grandes y duras penas. Pero el yajé fue curando sus dolores, su manera de mirar y actuar, de relacionarse en el mundo. Este proceso de curación es la motivación para seguir tomando, a la vez que constituye el elemento articulador sobre el que se tejen relaciones estrechas entre los tomadores de yajé y el taita. Justamente, en su experiencia como tomadores, compartieron con los taitas sus preguntas y respuestas, miedos y dolores, enfermedades y curaciones. En algún momento estuvieron en capacidad de “tomar harto”, ayudar y trabajar. Porque, dicho sea de paso, durante las tomas muchas cosas requieren atención, de manera que es fundamental contar con un grupo de gente que “sea guapa para tomar”, que pueda levantarse en medio de la *chuma*⁹ y olvidar sus dolores personales para ayudar. Así que orgánicamente, por necesidad y según la capacidad, quienes “sirvieron para algo” durante las tomas, empezaron a trabajar.

Eso la verdad empezó a ser de necesidad. Se necesitaba alguien que moviera un sahumerio, hiciera algo y no todos estaban dis-

⁸ Término empleado en el lenguaje de los tomadores para referirse a un estado de malestar producido por el yajé durante el proceso de curación, que implica situaciones de decaimiento corporal como el no poder caminar, levantarse, ni hablar, o situaciones físico-emocionales como tener visiones difíciles que provocan inquietud, desesperación y movimientos corporales intempestivos.

⁹ Término que hace referencia a la característica borrachera producida por el yajé.

puestos porque algunos estaban ocupados vomitando o en el baño. Entonces, claro, yo estaba siempre ahí con la cabeza levantada viendo todo lo que hacían. Eso a él [taita Antonio Jacanamijoy] le empezó a causar curiosidad, y yo empecé a trabajar con él. Cuando yo llegaba a las tomas él me encargaba de la olla del sahumerio y pues tomando siempre unas tazas grandes.^{10,11}

El camino del servicio los pone, antes que en la posición de aprendices, en la de ayudantes del taita: adquieren responsabilidades como convocar a las tomas vía telefónica, publicar en internet el evento, enviar correos electrónicos a los interesados; conseguir el espacio y adecuarlo para la noche; comprar los implementos necesarios para la toma; alojar, recoger y transportar al taita. Todas estas son cuestiones logísticas que involucran tiempo y esfuerzo, mas no implican ser un aprendiz de yajé.

Por otra parte, existen actos que solo pueden efectuar quienes tienen una relación con los espíritus del yajé y, en últimas, un entendimiento de por qué y para qué se hacen las cosas. De esta manera, se aprende a poner el sahumerio de pegote o copal, una resina aromática vegetal que usan para limpiar el espacio y la gente, para que todo esté bien con los espíritus presentes. Durante la noche, el “pegotero” debe estar atento de los tiempos en que sea necesario sahumar. Debe empezar por la mesa del taita, pasar por cada uno de los tomadores, sahumar el espacio de afuera y el espacio de adentro, ir limpiando el pensamiento.

Para que un taita decida que hay un aprendiz, el taita no le dice así porque usted llega y yo quiero ser su aprendiz, jmm, uno puede durar diez años, como realmente me ha pasado a mí y nos ha pasado a muchos. Taita Oscar me contaba que él duró más o menos cinco años echando sahumerio, sí, y ya después el taita le dijo “bueno, vamos a mirar”, y después, por ahí a los nueve años, fue que le dijo “bueno, vamos a vivir juntos”, porque ya se dan cuenta de que uno no está jugando, que ya le han pasado cosas duras en el aprendizaje, como que se ha cagado, se ha vomitado, se ha gritado¹², se ha metido en la ortiga, se ha salido, lo han amarrado,

¹⁰ Las entrevistas citadas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por la autora.

¹¹ Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

¹² “Gritarse” hace referencia a un estado límite producido por el yajé durante el

mejor dicho le han pasado de todas las cosas a uno, para que uno vaya sabiendo que meterse en los aprendizajes del yajé es fuerte. Le toca estar a uno muy enfocado en el corazón de amar la planta, y saber que todo eso es real, porque de lo contrario uno sale corriendo [...]. Pero eso son años, años de ver la constancia en usted.¹³

Estos aprendizajes parten de una base fundamental: se aprende de un taita, un curaca, alguien que conoce el yajé. Bajo el apadrinamiento del *taita* —que en quechua quiere decir *padre*— se avanza en el aprendizaje: él presenta a los aprendices ante los “espíritus del yajé”, los consagra al “espíritu de la pinta”, y el bejuco mismo les “abre su conocimiento”, de manera que llegan a establecer una relación directa con el yajé. Como planta viva, ser con espíritu e inteligencia, yajé abre o cierra su pinta-conocimiento a quien lo toma, según el buen pensamiento de quien lo recibe y quien lo da, o según los espíritus propios del lugar en que se está. Pero al mismo tiempo, el yajé tiene un “secreto” que debe ser abierto en el aprendizaje. Por ello, entre taitas y aprendices se habla de “tapar el yajé” o de “cerrar la pinta”, en situaciones mediadas por múltiples tensiones de tipo espiritual y social. Aun así, los aprendices deben “abrir la pinta”. Así aparece cuando Camilo Cardozo expresa: “no quiere decir que uno no aprenda de la magia del yajé, claro, el yajé el que le abra y el que lo escuche, el que lo logre escuchar pues le habla de todos esos misterios” (Cardozo, Camilo. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010). Y el yajé se hace escuchar, se abre ante aquel de *buen pensamiento* y *buen corazón*. En un sentido, el taita abre ese secreto cuando le brinda “yajé curado”, mediante el soplo, a su aprendiz, lo que es posible porque el taita tiene un camino de relacionamiento con el yajé. En otro sentido, según explican los taitas y aprendices entrevistados, el yajé se muestra y enseña a quien “lo quiere de corazón” y es “de buen corazón”. De manera que a través de los años el futuro aprendiz es “probado” en su carácter-esencia por el taita y el yajé.

proceso de curación, donde el tomador exterioriza una suerte de batalla interna a través de balbuceos, gritos e incluso acciones violentas. Tal situación es en ocasiones manejada mediante la práctica de amarrar al tomador con un lazo, para evitar que se haga daño a sí mismo o a otros participantes.

¹³ Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

Vale la pena considerar el sentido en que están inscritas estas expresiones: son parte de los requerimientos para ser aprendiz de taita-aprendiz de yajé. Ello no implica que no se presenten casos de “mal uso del yajé”, asociados con aspectos como la envidia, la venganza, el amor, todos ellos constitutivos de la “brujería”. Sin embargo, *ser de buen corazón* y tener *buen pensamiento*, aparecen en el discurso de este contexto social como cualidades fundamentales de quien cura desde el “buen uso del yajé”. Presentar una descripción sobre el sentido ontológico del bien y del mal en el mundo del yajé no es la pretensión de este trabajo. Sin embargo, como significantes sociales y espirituales indican peligros a los que una y otra vez se enfrentan taitas y aprendices: el peligro de “torcerse”, “desviarse” ante el poder que el yajé da, el peligro de ser atacado y enfermado..

Este es, además, un aprendizaje que se expresa a través de la oralidad y los campos discursivos que ella implica: el silencio y el secreto. En su acercamiento a los discursos presentes en las tomas de yajé del taita kamsá Florentino Agreda en Bogotá, Garzón Chirivi (2004, 141) arguye que “en el caso de la sociedad de taitas estudiada aquí, el silencio se puede caracterizar de dos maneras: como estrategia de control del saber [...] y como constitutivo de un universo que no puede ser nombrado”. En esa vía opera el silencio en el proceso de reconocerse y ser reconocido como aprendiz de yajé, porque más que pronunciamientos formales, situarse en posición de aprendiz de yajé implica transitar en un campo de prácticas y actuaciones como las de tomar y trabajar para curar, que involucran a la vez conocimientos puntuales sobre los espíritus y el manejo del yajé.

En el mismo sentido, el secreto se puede definir como un mecanismo de reproducción social y como aquello que no se puede nombrar. Los taitas y el yajé mismo, “con su saber construyen un campo de acción (un campo de verdad) en el cual tienen la potestad de la palabra y del secreto” (Ibíd. p. 139). Desvelar ese secreto, “abrir la pinta” mediante el aprendizaje, es algo que discurre a través del cuerpo, de manera que “solo se aprende tomando” y pintando, viviendo noches de remedio, curaciones de enfermos, sustos y purgas¹⁴ de yajé. En las noches de

¹⁴ El término *purga*, en su acepción más básica e inmediata dentro del contexto de las tomas de yajé hace referencia al acto de vomitar. Sin embargo, tiene connotaciones más amplias que aluden al hecho de limpiarse de la enfermedad,

remedio se va revelando el secreto: una palabra precisa, pero también un silencio, un soplo, la tonada de una armónica, un canto, una mirada, el pensamiento que se escucha en medio del yajé, una totuma de “remedio conjurado” por el taita, son las formas en que se accede al conocimiento del yajé.

Ya un taita le está diciendo ¡mire mi yajé! O sea, le está abriendo espacios con la misma planta, con la cocinada del remedio, porque ahí es donde se está pasando todo el aprendizaje, el taita no le va a decir a uno “primer punto, le voy a pasar esto, anote”. No, eso es mientras se va cocinando, mientras va cantando, mientras va tocando la eloína, mientras van tomando, mientras van pasando las noches de noches de noches de remedio.¹⁵

En la práctica constante de tomar, entre silencios, chistes y pruebas, los aprendices empiezan a recibir permisos e instrumentos para trabajar ante los espíritus del yajé: collares de plumas y semillas, colmillos de saíno, tigre y diversos animales. Reciben una “cusma”, camisa o túnica larga que forma parte del traje ritual de los taitas y aprendices yajeceros durante las tomas; aprenden a tocar armónica oyendo las tonadas del taita, descubriendo sus propias tonadas. Aprenden a cantar escuchando en silencio a los mayores, encontrando su voz, aprendiendo las lenguas para comunicarse con los espíritus del yajé. En algún punto reciben una “waira”¹⁶, ramillete de hojas secas empleado como instrumento sonoro y de curación; reciben plumas de guacamayo y faisán que, amarradas y encajadas en madera, patas de tigre, de venado o de algún animal, forman plumeros o una especie de abanicos para curar y limpiar. Aprendiendo del canto, la waira y el manejo de las plumas, pueden profundizar en el aprendizaje del soplo, la curación con el aliento de vida. También aprenden a marchar, a danzar con el yajé y los espíritus para curar. Aprenden de plantas y cómo mezclarlas para preparar las esencias que untan y soplan a los tomadores durante las curaciones acaecidas en las tomas de yajé.

purificarse física, emocional y espiritualmente.

15 Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

16 Su nombre procede del quechua *wayra sacha*, que traduce ‘hoja de viento’, justamente porque el principio de curación que maneja es el del soplo, el canto y el viento que produce su movimiento.

Ahora bien, el apadrinamiento del taita y el aprendizaje de curación implican, para los aprendices, el seguimiento de ciertas directrices ya que, desde la vivencia del cuerpo, entienden que tomar yajé no es un juego, puesto que involucra una relación de intercambio vital entre quién da y quién recibe yajé.

PARA APRENDER A CURAR HAY QUE SABERSE CUIDAR. DIETAS Y CUIDADOS PARA PINTAR Y VIVIR BONITO

Justamente porque del yajé se aprende tomando, trabajando, y su conocimiento es algo que discurre en el propio cuerpo, los aprendices tienen que *saberse cuidar*. Según expresan, conocer el yajé entraña *pruebas* no solo en las noches de remedio, sino en la cotidianidad. En ese sentido, dicen que meterse en sus aprendizajes “es duro porque se sufre” y deben hacer *sacrificios*. Los *cuidados*, que implican cambios concretos en los hábitos relacionales y corporales, se vinculan en principio con el espacio de curación, conocimiento y cambio que *nace del cuerpo* cuando toman yajé. En ese sentido lo plantea el tomador David Valencia, abogado y profesor de derecho en varias universidades de Bogotá, quien conoció el yajé hacia el año 2006:

Aquí usted aprende a hacer las cosas bien, y bien no en un sentido moral, porque alguien me diga o no, sino porque me sale del cuerpo. O sea una buena vomitada de yajé, ufff, ¡una buena vomitada!, eso nadie se lo puede imaginar en la vida... Por ejemplo, las cosas que yo no hago, no las hago porque haya una tabla del buen yajecero, un código penal yajecero, un código disciplinario, no, no, las hago porque mi cuerpo sabe... Entonces yo a lo que obedezco es a unas enseñanzas vivas, hechas carne y nervios, y no escritas en un libro muerto que nadie lee o que se lee.¹⁷

Pero estas enseñanzas vivas, verdades del cuerpo que nacen tomando yajé, implican a la vez “sacrificios” y cuidados puntuales que se siguen como aprendiz. Según decía Camilo Cardozo, “uno de los puntos claros en el aprendizaje del yajé, son los cuidados tradicionales que tienen las comunidades indígenas del Putumayo con respecto a la

¹⁷ Valencia Zea, David, tomador de yajé. Entrevista. Tambo Sinchi Uairra, Bogotá, 27 de marzo, 2011.

alimentación, los espacios y las mujeres” (Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010). Se trata de cuidar el cuerpo entendido de manera integral, cuidar lo que entra para “estar fuerte” en la pinta del remedio, fuerte en la vida para poder curar. Cuidados en la alimentación respecto a qué se come, de dónde viene, quién lo prepara y de qué maneras, comprendiendo la comida como lo que entra al cuerpo y orgánicamente genera ciertos estados en él. Más que considerar ciertos alimentos como fuente genérica de enfermedad, las dietas se realizan en ocasiones específicas según determinaciones puntuales, al estilo de “no comer tales tipos de carnes cuando se quiere profundizar con el remedio en tales tipos de cosas”. Cuidan también de los espacios por los que caminan, en especial antes y después de las tomas, cuidan lo que entra y sale del espacio donde viven, así como los espacios y partes de su cuerpo que, con especial atención, deben resguardar. Generalmente siguen dietas y cuidados en la sexualidad, específicamente respecto de las mujeres en sus ciclos de gestación y menstruación, y si tienen pareja, respecto al cuidado de la energía sexual de esa relación.

Uno se da cuenta de que, si toma yajé todos los fines de semana, pues no puede andar comiendo en la calle cualquier mierda, bueno hay ciertas reglas... Usted no puede dormir con su mujer porque su mujer tiene la regla. Usted no puede recibir comida de mujer con luna [menstruando] porque se enferma y después va a estar pesado. Para tomar yajé, usted no puede comer en la calle porque usted no sabe qué está comiendo. Cuando usted esté acostado en la cama, nadie le puede pasar por detrás de la cabeza, no se deje coger la cabeza, la coronilla, no se deje tocar de mujeres por ahí, si tiene mujer, no puede andar con mujeres porque yajé mismo le va a castigar.¹⁸

A estas dietas y cuidados en la alimentación, los espacios, el cuerpo, las mujeres y la sexualidad atribuyen el sentido profundo de aprender a “caminar derecho”, “estar bien parado”. Ello se busca porque “para poder curar hay que estar sano”, para “pintar bonito” hay que estar claro en el pensamiento y el sentimiento.

El taita... nos hizo sacar los mocos, nos hizo chillar, nos enseñó desde ahí que si uno va a estar con una mujer y va a estar

¹⁸ Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

tomando yajé, tiene que andar recto, como ellos dicen, tiene que andar serio, tiene que andar en el compromiso, porque si no el mismo yajé, la pintura que él llama, la visión del yajé, se le enreda. Y anda uno mirando güevonadas y no anda avanzando, porque está enredado en su vida personal. Eso nos enseñó taita, nos puso a tomar yajé, tres tomas seguidas, chille que chille. Yo miraba, así literal le voy a decir, yo miraba en esas tomas cucas, tetas, mi pobre compañera lloraba, yo decía ¿pero qué estoy haciendo? Me puso a ver cosas feas, me puso a enfrentarme conmigo y a ver qué era lo que yo quería de una mujer, si quería seguir tirando y por ahí vida de adolescente, por ahí probando vainas y jodiendo, pues mejor entonces no tome y no esté al lado de un taita.¹⁹

Para cocinar yajé se siguen también dietas alimenticias puntuales, como cuenta el aprendiz Camilo Salazar:

Cuando yo bajo a la selva no puedo comer dulce, no puedo comer sal, dos meses antes no puedo tener relaciones sexuales, abajo me toca hacer vomitivos, ortigadas, baños, porque son cosas que a uno le exigen en la selva.²⁰

En esta vía, existen cuidados que atañen directamente a la relación de intercambio vital que se establece entre quién da y quién recibe yajé. Cuando se aprende junto a un taita hay una clara indicación de no tomar yajé con cualquiera, porque eso “puede enfermar al aprendiz e incluso al mayor”. Esto obedece al hecho de que para enseñar el taita “conjura” al aprendiz a través de un remedio cantado, curado, conjurado: así comparte su conocimiento, su pinta, su energía y aliento, para que el aprendiz conozca y encuentre su propia relación con el yajé.

Ellos sí le hacen un conjuro a uno, lo tienen conjurado, lo tienen rezado, como dicen; ellos están soplando todo el tiempo, ¡chun!, lo están cuidando. Por eso es que los taitas dicen ¡cuidadito!... Los taitas son muy celosos con eso, porque cuando le están haciendo esos conjuros a uno lo están alineando no solamente dentro de una forma de un taita sino dentro de una tradición. Si uno está tomando

¹⁹ Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

²⁰ Entrevista. 22 de septiembre, 2011.

de aquí yajé, de aquí para allá, de allá para acá, es muy difícil uno entender la tradición del taita que le está brindando, no solamente por su forma, sino por sus cantos, de dónde vienen, de dónde viene el yajé que le están dando a uno... Uno no puede tomar remedio con otra persona, porque él le está entregando la pinta de él a uno, le está entregando el canto, la tonada de la armónica, la visión, la forma de entender las cosas, la forma de preparar el yajé. Y si uno está cogiendo eso que ya tiene adentro, que le han entregado, y está tomando remedio por ahí, uno puede enfermar al taita, porque uno no se está cuidando y él está invirtiendo la energía en uno.²¹

La relación de enseñanza establecida mediante el “conjuro”, implica una apertura de la pinta que hay que cuidar a través del silencio y el secreto porque existe el peligro potencial de resultar enfermo a causa del mal. Esta noción tiene que ver con el uso del yajé para el mal o movido por la envidia, cuando este puede ser un veneno que termina por enfermar.

Taita nos prohíbe hablar de yajé por fuera de las tomas, que es que yo sé las cosas, la ciencia, la chonta, no, nada, usted callado... Y cuando usted va a ir a tomar con otros taitas, que no es lo ideal, porque no nos deja de manera así, pero hay unos taitas con los que sí tenemos permiso, que pues Querubín y otros taitas amigos de Universario con los cuales podemos tomar tranquilamente, no se puede ir encollarado, no se puede ir con nada, callado, vaya tome, ni cante, nada, si acaso toque armónica por ahí suave, pero no arme visaje, no arme cosas porque le pueden tirar a usted, no que este blanquito está tomando mucho, que está muy avanzado, venga y tenga. Entonces uno tiene que andar es con su taita y aprendiendo lo que le permita el mismo bejuco.²²

Subyace a todo esto la lógica interna del yajé como poder y, en cuanto tal, como peligro potencial. De allí se desprende un sinfín de connotaciones, como que el yajé es *celoso*, o que el yajé *castiga* y puede incluso matar. Esta doble lógica se expresa en la necesidad de

²¹ Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

²² Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

“cuidarse de la enfermedad”, que en últimas es causada por las “malas relaciones”: con los espíritus, con el yajé, con la sociedad en general y los aprendices y taitas de yajé en particular. En ese sentido se dice que el yajé “recoge”, “pone en orden” el mal uso que se haga de él.

Cuenta mi abuelo [el taita Querubín Queta Alvarado] que esa es la planta del bien y del mal, si usted la toma para hacer el mal, pues listo, en medio de tinieblas ahí quedará. Si toma para el mal pues hace mal a la gente, pero hay quién sabe más, entonces lo pagan caro, se puede estar muriendo ¿no? Entonces por eso cuenta mi abuelo que las personas se quedan por ahí en medio de tinieblas, sin saber verdaderamente lo que es la planta... Cuando uno anda mal con el yajecito le pasan sus cacharros. Así termina en ruinas. Por eso el yajé toca llevarlo bien.²³

Esta doble lógica del yajé como peligro y potencia se extrae, inclusive, al hecho de que a través del avistamiento de la propia oscuridad es que se logra uno curar. Por ello el yajé *corrige, revuelca, purga* y, en el acto avasallador del vómito nocturno y los debates cotidianos, *enseña a caminar*. Como apunta el aprendiz Jerónimo Salazar, “uno tiende a imaginar que todo es amor allá adentro, que todo es una belleza, que las plantas son pura dulzura y qué hermosura, y finalmente claro que no, en el fondo eso es como la vida misma” (Entrevista. 3 de octubre, 2011). El aprendizaje del yajé se hace “en la vida misma”, donde se conjuran de manera cotidiana las fórmulas del “bien” y del “mal”, la salud y la enfermedad. En ese sentido, el aprendiz debe saberse cuidar para “pintar y pensar bonito”, no solo en las noches de remedio sino en la vida diaria donde todas las relaciones tienen lugar. Las dietas y cuidados mencionados se conjugan con la disciplina constante de tomar, purgar y pintar.

Hay que estar tomando harta medicina, vomitando y seguir aprendiendo... Ya uno sabe que el yajé es un purgante, lo está purgando a uno constantemente; entonces tener la confianza en el amor que uno le tiene al yajé y a la persona que le está brindando, que de verdad sí lo están limpiando, le están puliendo la sangre,

²³ Queta, Víctor, aprendiz cofán de yajé. Entrevista. Putumayo, 22 de abril, 2011.

limpiando la sangre constantemente, se está limpiando el cuerpo para poder caminar.²⁴

Purgarse es, justamente, uno de los cuidados principales en cuanto acto y espacio, donde se efectúa en el propio cuerpo la curación. La entrañable purga del cuerpo y las relaciones limpian todo aquello que con los demás cuidados, o con su desatención, no se ha puesto en orden en “la sangre”, el cuerpo y la vida del aprendiz.

HAY QUE CONOCER LA CASA PARA CONOCER LA RAÍZ

Como parte del camino de conocimiento para develar el secreto, los aprendices tienen que “bajar a la selva”, por el sencillo pero capital hecho de que “esa es la casa del taita y del yajé”. De tal forma, se entiende que “el yajé ahí coge distinto” en dos sentidos fundamentales: los taitas y el yajé mismo, por estar en su casa, “abren su ciencia con más profundidad”. Pero el “estar en la casa” tiene que ver con otra noción sustancial, y es que allí los citadinos “se untan de tierra”: dietan, hacen vomitivos, se ortigan y bañan con plantas para limpiarse. Conocen lo que es sembrar alimento, sembrar, cortar y cocinar el yajé, cuáles son los tipos de yajé, cuál es la mata de la pinta, cuáles las plantas con que se cocina el remedio.

Es necesario bajar, entonces, porque es al untarse de la tierra donde nace y crece el yajé que se pueden conocer las raíces de la planta, las bases del universo que ella es. Pero ir a la selva, para los aprendices, no es cosa de una sola vez. Hay que regresar periódicamente y hacerse curar de los abuelos, “nutrirse del territorio”, del agua de los ríos que es la misma con la que se cocina el yajé. Nutrirse de la savia y la pinta que nace de la selva, los espíritus de la boa, el tigre y el guacamayo. Conocerse con los espíritus del yajé, recibir el permiso de los espíritus del territorio, que es donde habita la historia.

En otro sentido, conocer la casa del yajé es también conocer la casa del taita, su familia, sus aprendices, sus cocineros de yajé, “la comunidad indígena”. En ese espacio se tejen relaciones signadas por la vivencia de “ser blanco”-“ser mestizo” entre la comunidad, el que no habla la lengua, el que viene de la ciudad.

²⁴ Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

El aprendizaje que empecé yo era un aprendizaje muy rudo. Con los mestizos las cosas eran diferentes, con nosotros como gente de la ciudad no era muy abierto el espacio para aprender, era bien cerrado y tocaba estar muy bien centrado en muchas cosas... A mí me decían allá “la selva no te quiere aquí, te vamos a tapar”, cosas así me rezaban en los remedios a mí... Entonces uno tiene que perseverar, incluso ante el hecho de que con la persona que uno está tomando llegue a tener conflictos. Pero esos conflictos que se generan para nosotros son pruebas que hay en la relación entre los indígenas, y en la relación con los mestizos.²⁵

Es preciso ahondar aquí en las consideraciones que sobre “el mestizo” tienen las comunidades indígenas del Putumayo, aunque en sus propios términos la expresión precisa sería el “cocama”, “cocama”, y que les hacen actuar simultáneamente desde la defensiva y la amabilidad. La indagación por los sentidos de la palabra ‘cocama’ entre los habitantes del Putumayo es ciertamente una cuestión inacabada, en la que, a futuro, sería pertinente profundizar. A continuación se refieren respuestas obtenidas de un primer acercamiento. Al preguntar por el significado de la palabra *cocama*, me han respondido “ustedes”, en otras ocasiones me han dicho que “cocama” significa “los blancos”, y otras veces que traduce “mestizos”. Pero sobre todo, *cocama* designa una persona lejana, venida de otra parte, foránea a la comunidad²⁶. Entreverado en las significaciones sociales de ser extranjero, foráneo y venido de la ciudad, el *cocama* aparece en el discurso indígena como alguien que “no puede aprender del yajé”.

Uf, allá nos decían “los blanquitos, quiubo los blanquitos a tomar”. Y a Julio, como era el que nos tenía a nosotros, “vea este indio con aprendices blancos, qué va, los blancos no pueden aprender, los blancos no sirven, los blancos no pueden aprender de la selva”, porque ellos decían precisamente que eso es viviendo allá, pasando por los ríos, por eso critican tanto el aprendizaje del blanco.²⁷

²⁵ Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

²⁶ Entre otras, *cocama* es también el nombre dado a un grupo indígena del Amazonas peruano y colombiano, conocido igualmente como *omagua*.

²⁷ Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

Un cocama “no sirve para el yajé”, “no puede aprender de la selva”, entre otras porque “hay que vivir en la selva”. Se trata, en últimas, de que hay que vivir lo que ellos, hay que ser de ahí o hacerse de ahí. A propósito de las maneras de “hacerse de ahí”, quisiera concentrar la atención sobre las concepciones de taitas y aprendices respecto de “la sangre”, porque el cocama es considerado como blanco-mestizo por su lejanía social, pero también, y particularmente, en los asuntos del yajé, porque el contenido de su “sangre” adquiere para él una fuerza especial²⁸. Le preguntaba una vez al taita kichwa Isaías Muñoz ¿qué es ser indígena?

¿Indígena? Pues nuestras culturas aborígenes en Colombia...

Pero el ser indio no es nuestro apellido, ni mucho menos, porque eso ¿quién nos lo colocó? Digamos, cuando a Suramérica nadie la había descubierto, de ahí viene el mismo nombre de ser indio. Pero de aborígenes indígenas, pues sí, porque nosotros somos netamente sangre pura de nuestro mismo territorio.²⁹

‘Indígena’ y ‘aborigen’, vocablos provenientes del latín que aluden al “ser de allí”, “originario de un lugar”, y según la lógica del taita Isaías, un nombre que alude a una cultura y a un origen en la tierra, expresado en la sustanciosa fórmula de “ser netamente sangre pura del propio territorio”. Esto los hace hijos de la tierra-hijos de la selva, su sangre está pintada de ella, y también de la planta de yajé que tiene raíz allí. Me explicaba, en ese sentido, el taita inga Víctor Jacanamijoy, “yajé viene conmigo desde el vientre, ya venimos untados, y cuando nacemos es natural” (Entrevista. 27 de marzo de 2011). Según lo define el taita cofán Querubín Queta, “un sabedor es el que tiene el conocimiento de la naturaleza, de haber recibido ese don, el de nacer ligado

28 En lo que sigue, concierne explorar el contenido de lo que “la sangre” es como sustancia mágica, como elemento material y simbólico. Según veremos, su potencia no solo fundamenta una suerte de “lógica colonial” de identificación que opera como marcador de lo “indígena” y lo “blanco-mestizo” en las relaciones de aprendizaje del yajé en Bogotá, sino que viene a ser la sustancia mediante la cual los actores encuentran caminos de acción y solución a las tensiones entre marcadores de identidad.

29 Muñoz Macanilla, Isaías, taita kichwa del bajo Putumayo. Entrevista. Bogotá, 9 de abril, 2012.

con ella, tener sabiduría, esa sangre y verdaderamente pertenecer a ella, a esto se llama conocimiento tradicional” (Tobar et ál. 2004, 51).

Por otra parte, según el aprendiz Camilo Salazar, ser mestizo “es un honor, es la unión de las ciencias y las sangres, en nuestra sangre tenemos la responsabilidad de una unificación” (Entrevista. 22 de septiembre de 2011). Los aprendices de yajé de Bogotá consideran que la formación de su “sangre mezclada” y la historia de la que han heredado una forma de vida particular, citadina y en muchos sentidos occidental, les permite ingresar en los conocimientos del yajé desde lo que ellos son, ya que su intención no es “volverse indígenas”. En el marco del aprendizaje del yajé, se ubican socialmente en una posición particular: pueden aprender porque “lo llevan en la sangre”, son herederos en las venas y la historia, pero ellos mismos deben reconocer cuál es su casa para conocer su raíz.

Porque nosotros sí somos aprendices de la tradición del yajé, pero no somos de la raíz pura así de ellos, indios, ¿no?, que hayan nacido allá... Taita Héctor me decía una vez una cosa muy interesante, me decía mire, yo no le puedo enseñar a usted a ser indio, por eso a ustedes, los mestizos, les va a enseñar es el yajé, porque no saco nada con que usted sea un indio más, usted tiene que desde su forma, ver cómo hace eso, cómo cura, cómo limpia, pero desde su forma. Ya que si ustedes cantan, tocan la eloína, marchan, eso es algo que les ha entregado una tradición, ¿pero aprender?, con el yajé... porque el yajé es infinito en posibilidades, cada persona tiene una forma de ser el yajé. Entonces uno entiende que uno es la voz del yajé, nosotros somos la forma materializada en la vida humana del yajé, por eso nos ponemos los colmillos, nos abrimos los huecos en la nariz, en las orejas, nos ponemos coronas, porque así es el yajé, nosotros cantamos y el que está cantando es el yajé, de diferentes maneras, se pone diferentes plumajes, pero personificamos eso.³⁰

Desde su “forma mestiza” y citadina aprenden a ser la voz del yajé. Y el yajé se expresa en su propio lenguaje: el canto, la música, la danza, el soplo; lenguaje de los espíritus del guacamayo, el jaguar y la serpiente. Pero sucede, además, que el aprendiz se toma “la sangre de la

³⁰ Cardozo, Camilo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 4 de marzo, 2010.

memoria de los abuelos” que es el yajé. Al tomar esa sangre-memoria, accede al conocimiento de “los abuelos” que hacen parte de él.

Cuando el aprendiz crezca y cumpla sus ciclos y abandone de alguna forma esto, él llega al remedio, y todo lo que tiene, que aprende, está en el remedio, está en la sangre de la memoria de los abuelos que es el yajé. La memoria, la sangre de todos los abuelos. Todo lo que han aprendido ellos lo dejan ahí, depositado en el remedio, vuelven al remedio. Por eso ahí está todo el conocimiento.³¹

Los abuelos de conocimiento constituyen espíritus que habitan y son el yajé. Así, en este aprendizaje yajé es un poder vivo que decide enseñarse ante alguien, abrir su pinta, develar su secreto. Yajé es un taita que decide enseñarse a un cocama, “pintarle la sangre” para que se haga “gente del yajé”.

Finalmente el yajé es una planta viva, un espíritu vivo que ve y ve quién está para taita. Él mismo no es una planta ciega, ella está viva y todos los espirituales, como dicen los taitas, que viven en el yajé, los espíritus del yajé mismo, saben quién puede aprender y quién no puede aprender, saben a quién le dan y a quién no le dan.³²

GENTE DE YAJÉ, PINTADA. GENTE DE TIERRA, UNTADA. DE CÓMO VAMOS SEMBRANDO UNA MANCHITA DE YAJÉ EN LA CIUDAD

En particular, me interesa aquí poner en relación dos aspectos fundamentales del aprendizaje del yajé en Bogotá: el “hacerse de ahí” y el “pintar la sangre”, que tienen que ver con los referentes de identidad que operan en este universo simbólico y social. A propósito de la identidad étnica y racial, Wade (2000, 29-30) menciona que

Tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las herencias a través de las generaciones. Las identificaciones raciales utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, pero se cree que se transmiten a través de las generaciones (a través de la ‘sangre’); de ahí que sea importante el origen ancestral; de igual manera, la

³¹ Ibíd.

³² Salazar, Jerónimo, aprendiz de yajé. Entrevista. Bogotá, 3 de octubre, 2011.

etnicidad trata del origen en una geografía cultural en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar (casi ‘en la sangre’).

Justamente, para los taitas yajeceros ser indígena se relaciona con “ser sangre del propio territorio” y estar, desde el vientre, “untado de yajé”. Para los ciudadanos no indígenas, aprender del yajé implica “hacerse de ahí”, y esto ocurre al tomar el yajé en cuanto “sangre-memoria de los abuelos”, espíritu vivo que “pinta la sangre” para hacerlos “gente del yajé”.

En el universo simbólico, práctico y discursivo del aprendizaje bogotano del yajé, las identificaciones sociales del indígena y del blanco-mestizo-cocama versan sobre dos relaciones primordiales tejidas alrededor del yajé en cuanto “sangre”: la relación con el territorio y la relación con la memoria. Respecto de la “sangre”, Carsten (2011, 29) abre pistas para su estudio en términos de sustancia que posee grandes capacidades relacionales y metafóricas:

The contexts in which substances occur, their bodily associations, seem to be another crucial vector in the aptitude of particular substances to metaphorical elaboration, and here flow and transferability enhance such capacities [...]. Although they originate within bodies, these substances flow between bodies and persons —sometimes in emotionally charged contexts— and are particularly prone to invite speculation about the relations enabled by such transfers [...]. By virtue of its many extraordinary qualities, blood is worthy of special consideration. Perhaps most significant of all is the fact that its flow within and from the body is closely bound up with life itself.

La sangre que fluye y se transfiere entre cuerpos, personas y ámbitos sociales genera relaciones entre ellos. En el aprendizaje ciudadano del yajé, la sangre permite asociaciones entre el territorio corporal y el territorio social; en sí misma, se considera como un espíritu que da la vida. Como explica el taita Orlando Gaitán en las líneas del trabajo de Montagut (2004, 173), “para nosotros toda la sangre tiene un espíritu, o sea la sangre es un espíritu [...] lo que yo hago es invocar ese espíritu, ese espíritu que le da la vida, el que te mueve la vida”. Como espíritu que da la vida, la sangre instituye el sentido de “ser indígena” en relación con la tierra.

Quiero tratar de decirles cuándo alguien es indígena. Generalmente todos tenemos un río de venas, por nuestro cuerpo, algunos de esos ríos van a ser de origen especialmente nativo, relacionado con un pueblo indígena. Ese es el motivo que hace nuestra ancestralidad. Al indígena no lo hace la ropa que se ponga, lo que haya estudiado o lo que sabe, el indígena se destaca por ese sentimiento que tiene hacia los elementos, en nuestra comunidad es el respeto a la madre tierra, a los elementos, le denominamos pensando bonito.³³

Siguiendo esta visión, el origen de ser indígena son los ríos de la sangre en el cuerpo y en la selva. Pero el origen es también el yajé, para el caso del Putumayo, porque “nacen untados desde el vientre”, y para ser curacas yajeceros “nacen ligados con la naturaleza y tienen esa sangre” de la tierra. Al mismo tiempo, la sangre es el río de la memoria donde habitan los ancestros, es el río que se recorre cuando se toma yajé. Como explica Don Manuel, taita kamentsá del valle de Sibundoy (Pinzón, Suárez y Garay 2004, 150):

El indio está atado a la sangre de sus ancestros y esa fuerza es la conciencia del tiempo. Lo que uno puede ver en los pensamientos, en los sueños son esos lazos de sangre. Por eso cuando uno se inicia en el yagé, lo que uno recorre son esos caminos.

En ese sentido, los caminos de la sangre contenidos en el yajé son el lazo con la memoria del tiempo, que permite saber quién es uno, de dónde viene y para dónde va. En el ámbito del aprendizaje mestizo en Bogotá, el yajé reconfigura la memoria de lo que uno es, porque como sangre y espíritu de la tierra, enseña su secreto “pintando la sangre” del aprendiz. Según expone Don Manuel sobre el proceso de devenir hombre yajé (Ibíd., p. 147):

Hay maneras de volverse un yagecero. La primera es por la sangre, cuando uno tiene la sangre india eso se facilita, pues uno alcanza poderes que vienen de la gente de antigua. La otra, es para cualquier persona que tenga el deseo y el buen corazón de apren-

³³ Chicunque, Wilson Julián, indígena kamentsá. Conversatorio Historias de Chamanes. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano. 17 de febrero, 2011.

der... Cuando nací, lo primero que me dieron fue tres gotas de yagé. A la gente le decíamos que es por el Espíritu Santo, por el Padre y por el Hijo, pero en realidad es por el yagé del Sol, luego el de la Luna y al final por el del tigre. Así la sangre entonces comienza a pintarse... Cuando tomé por primera vez yagé con mi abuelo [...] era un yagé especial, que se prepara con los bejucos del yagé del Sol, la charupanga, y se le echan flores de andaquí. Eso es para poder viajar por la sangre de uno... Es como si uno recorriera todo lo que ha pasado en la gente antigua, todas las hermosas cosas que se han podido recoger en esa sangre.

El yajé pintó desde siempre la sangre del indígena y ahora, en cuanto sangre-memoria de los abuelos, termina por pintar la sangre del cocama que aprende de él. Es así que el yajé como sangre de vida, espíritu que se toma, fluye por los cuerpos y entre las personas, establece la relación entre el “hacerse de ahí” y el “pintar la sangre” de los aprendices bogotanos, proceso que moviliza búsquedas identitarias. En este ámbito, el “hacerse de ahí” adquiere un tinte particular. Los aprendices no se hacen de la selva —eso sería ser indígena—, se hacen del yajé y se hacen de la tierra. Por eso dicen que son, antes que nada, “gente del yajé”. Como gente cuya sangre, cuerpo y vida han sido pintados por el remedio, los aprendices conocen en el cuerpo, el sentimiento y el pensamiento unas maneras particulares de ser en el mundo, de rememorarse para relacionarse en la actualidad: lo que llamamos identidad.

Me ha gustado mucho la enseñanza del yajé, que el taita la ha puesto en palabras, no se trata de dejar de ser, como rechazar, rechazo, represión. Se trata de volver a ser. Eso es un matiz que parece bobo, pero no lo es cuando tú lo vives, ¡eres tú!, ¿quién realmente eres tú?... ¿Y volver a ser qué?, ¡hijo de la tierra!, hijos de la tierra somos, dicen en inga, hijos de la tierra. Y eso tiene unas consecuencias, y eso no se aprende en los libros, en los libros aprende uno cosas, sí, pero ciertas cosas, y otras cosas las aprende uno en el cuerpo...³⁴

³⁴ Valencia Zea, David, tomador de yajé. Entrevista. Tambo Sinchi Uairra, Bogotá, 27 de marzo, 2011.

Eso que el yajé y los taitas enseñan en el acto de “pintar”, volver a ser quienes somos, hijos de la tierra —*alpamanda uauakunami kanchi* dicen en inga—, se aprende tomando y viviendo yajé que, como espíritu vivo, permite recordar cómo “pensar y vivir bonito”, vivir con salud en la relación con la tierra. El yajé como sangre viva, el yajé como potencia y capacidad creadora, moviliza la identidad de los aprendices, al ponerlos en relación con epistemologías temporales y de sentidos particulares, que son conceptualizadas en términos de la “ley natural, ley de madre”.

Y el tema de la ley de madre, la ley natural, no es un debate iusnaturalista, pasado de moda, por allá de Santo Tomás, no, no, no. Es el tema de la ley de madre, o sea de la vida, finalmente. Yo por eso no creo en el Estado, ni creo en ese derecho, soy profesor de Derecho, y enseño eso, invito al taita y hablo de eso. Le digo a la gente: “Oiga, este derecho que creemos que es el único, no es el único”. Suena fuerte, pero yo lo diría así, es un derecho a favor de la vida, que resuena, que danza, que toca armónica con la vida y por otro lado, un derecho que no tiene nada que ver con la vida, que de hecho la excluye, la congela, la conceptualiza, y que permite la propiedad privada, que la gente se apropie [de la tierra] y la explote, gane plata con eso y excluya a los otros. Es un derecho enemigo de la vida, digo yo, y vivimos en él, nuestros abuelos, etc., pero eso no quiere decir, si todo el mundo piensa igual no quiere decir que esté bienbien. Mas bien al revés, es una sospecha: ahí como que, tal vez, hay una cosa que no es. Entonces para mí el tema jurídico, es más que eso, es un cambio de pensamiento.³⁵

En sentido amplio, la *pinta* es un cambio de pensamiento y una manera de andar. De ahí que, para los aprendices yajeceros, el trabajo y aprendizaje de la pinta es la vida misma, la vida entera. En esa línea, el taita inga Víctor Jacanamijoy describe en estos términos su trabajo en Bogotá: “estamos sembrando una manchita de yajé en la ciudad”, para recordar que hijos de la tierra somos, que es vital untarse las manos de tierra para sembrar, y no perder de vista que “todos cagamos y vomitamos igual”.

³⁵ Ibíd.

Hay un sentido en tomar yajé en la ciudad, ¡hay un sentido!, no es simplemente porque no pude ir al Putumayo entonces me tocó en la ciudad, bueno, no, no, no. Hay un sentido, y retomo las palabras del taita Víctor, él se refiere a volver a sembrar el Tambo, donde se sirve la medicina, el lugar, casa de sanación, de curación, él lo nombra como una manchita dice, es una manchita de yajé en la ciudad.³⁶

El sentido discurre en los caminos del yajé como sustancia viva que pinta la sangre, hilo que teje la relación con la memoria y el territorio. El yajé da sentido, mientras rehace la memoria de los aprendices citadinos como “gente por yajé pintada”, “gente de tierra untada”, gente que recuerda para volver a ser, recorre los caminos de la sangre que lo atan a la tierra para ir sembrando una manchita de vida en el territorio de la ciudad.

YAJÉ ES PINTA DE SANGRE Y PINTA DE VIDA. ASÍ SE NOS MUESTRAN LOS APRENDIZAJES MESTIZOS EN BOGOTÁ

A partir del interés inicial de rastrear el sentido en y desde los términos de este campo social, procede reflexionar sobre los principios lógicos que movilizan los aprendizajes del yajé en Bogotá. Los tintes de la relación social taita-aprendiz han sido el punto de partida para abordar la polisemia del yajé en cuanto sustancia material y simbólica, entendiendo que es alrededor de esta conciencia-bebida que se significa y resignifica la identidad de los actores sociales.

Valga considerar que el uso ritual del yajé como práctica social construida a lo largo de la historia, remite no a una institución estática sino en constante cambio y transformación, forjada como espacio de intercambio pluriétnico desde épocas prehispánicas, durante la Colonia y hasta la actualidad (Pinzón 1988; Pinzón y Suárez 1991; Bernand y Gruzinski 1992; Ramírez 1996). Allí es donde el taita indígena aparece como sujeto “multicultural”, “sujeto múltiple, construido desde una pluralidad de culturas conflictivas, que emerge como una identidad de frontera” (Pinzón y Garay 1997, 26). En ese sentido, qui-

³⁶ Valencia Zea, David, tomador de yajé. Entrevista, Tambo Sinchi Uairra. Bogotá, 27 de marzo, 2011.

siera poner la atención sobre el concepto de *lógica mestiza* en relación con los actuales aprendizajes bogotanos de yajé, considerando la lógica mestiza como una que:

Incorpora la alteridad ubicando el Otro en el centro mismo del dispositivo sociocultural indígena [...]. Podemos afirmar que la verdadera continuidad de las cosas radica en la metamorfosis. La máquina social indígena no solo permite sino que necesita la mezcla, vale decir el mestizaje; se nutre del Otro (a través de las instituciones guerrera o chamánica) para elaborar su Ser; es decir lo mestizo es en este caso lo indígena. (Boccara 1999, 28)

En doble vía, al situarse como aprendices de yajé, los “cocamas-blancos-mestizos” hacen parte del entramado de esta “lógica mestiza de captación de la diferencia, de re-semantización y de apropiación de los poderes exógenos” (Ibid., p. 38). Conjuntamente, taitas indígenas y aprendices no indígenas gestionan espacios intermediarios donde la mezcla —que ocurre en diversos sentidos a la vez— signa los aprendizajes citadinos de yajé.

La idea de mezcla, polimorfa como es, no alude a un conglomerado fácil de inventariar. Antes que a un sistema definido, remite a una “nebulosa” en perpetuo movimiento que entraña la incertidumbre, la aleatoriedad (Gruzinski 2000). Esta “realidad polimorfa, compuesta de identidades múltiples y constantes metamorfosis” (Ibid., p. 32), invita a pensar en los aprendizajes mestizos como espacios intermediarios donde operan lógicas propias que, sin embargo, no son homogéneas en el sentido de una fusión, porque “toda mezcla [...] que parece desechar los orígenes, deshacer los esencialismos y retar a las jerarquías tiene como doble la forma de mezcla que reitera y recrea los orígenes y que juega con elementos primordiales relativamente fijos” (Wade 2003, 291). En el aprendizaje mestizo del yajé, justamente, coexisten elementos que no pierden su “poder original”. Coexiste una “simbología de orígenes” en relación con “ser de la tierra” —tener un origen en la tierra—, pintarse la sangre para poder aprender del yajé, con el tiempo que cambia, los fluidos que se transfieren y se mezclan, la diacronía social.

Los aprendizajes aquí estudiados son un espacio donde operan y se afirman marcadores esencialistas de identidad, y sin embargo imbrican concepciones que atropellan los puntos comunes de referencia:

a diferencia de una noción del ciudadano como ser no racializado y no étnico, en las relaciones de aprendizaje del yajé en Bogotá, la mezcla actúa como referente privilegiado para quien se autorreconoce como “mestizo”. Al mismo tiempo la “sangre”, que históricamente ha definido lo étnico-racial, emerge como una fuerza-potencia que transforma el ser desde el campo epistemológico y espiritual. Signado por los términos mismos de la lógica del yajé —que es remedio y veneno, potencia y peligro— el aprendiz considera que de su “sangre mezclada” emana la posibilidad de ser “algo más”, de forma que la “mezcla de sangres” constituye una lógica polisémica en términos de potencia social y espiritual.

Según apunta Wade (*Ibid*, p. 282), “parece que la ‘simbología de orígenes’ tiene el poder de moldear la formación de la identidad personal-corporal [y] sus efectos son muy materiales”, ya que se expresan en la acción social. La simbología de orígenes alrededor del yajé-sangre permite asociaciones entre el territorio social y el territorio corporal, a la vez que constituye un lazo vital con la memoria que se tiene de sí. El yajé se muestra como sustancia viva que commueve la identidad personal-corporal del aprendiz, desde la doble lógica que lo vuelve “gente de yajé” mientras el yajé se hace parte de él. Pintando la sangre y el cuerpo el yajé devela los caminos que los atan a la tierra, y el aprendiz mestizo moldea su actuar desde una memoria-raíz de identidad: saber que “hijo de la tierra es”, recordar que “tiene su origen en la tierra”, que ella es el lugar vivo y sagrado de donde se es.

Dentro del aprendizaje mestizo de yajé en la ciudad, un cambio de pensamiento ocurre cuando “la pinta” cimienta una relación con el territorio comprendido como espacio espiritual, que se expresa, justamente, en el cometido de “sembrar una manchita de yajé” en el propio territorio, que es la ciudad. En esta vía, el acercamiento a los sentidos claves del aprendizaje mestizo del yajé en Bogotá permite formular que *la pinta* es una acción social, una práctica corporal y territorial, un universo discursivo conjugado con una forma de actuar. No en vano el camino de aprendizaje del yajé es el camino de apertura de la pinta, porque ella es el secreto que cada aprendiz devela en el proceso que moviliza su identidad.

Sobra decir que el yajé es infinito en posibilidades y que aquí se ha dibujado una de ellas, de manera inacabada, al indagar por los con-

ceptos que articulan las relaciones sociales entre quienes hoy toman y viven yajé en Bogotá. La relación entre fluidos, cuerpos y territorios pintados por el yajé vislumbra el mestizaje como interacción entre simbología de orígenes y cambio social que re-significa la identidad. Una suerte de *lógica mestiza de la pinta* que, a medida que se abre, deja ver la relación entre el yajé y la sangre como un vasto campo simbólico que aporta al entendimiento del lenguaje y la lógica internos de este hermoso y extenso mundo social. Los caminos fluidos de las sangres, los cuerpos, las vidas, los territorios pintados y manchados por yajé, están en movimiento para seguir cambiando y trazando el universo del yajé en la ciudad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. 1992. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boccara, Guillaume. 1999. “Antropología diacrónica: dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”. En *Lógica mestiza en América*, editado por Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, 21-59. Chile: Instituto de Estudios Indígenas
- Boccara, Guillaume. 2002. “Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas”. En *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas: siglos XVI-XX*, editado por Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, 47-82. Quito: Abya-Yala, UPS Publicaciones, IFEA.
- Caicedo, Alhena. 2009. “Nuevos chamanismos Nueva Era”. *Universitas Humanística* 68: 15-32.
- Carsten, Janet. 2011. “Substance and relationality: Blood in contexts”. *Annual Review of Anthropology* 40: 19-35.
- Flórez Ruiz, Irina. 2012. “Los colores del yajé: aprendizajes mestizos en la ciudad de Bogotá”. Tesis de grado. Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Galinier, Jacques, Isabel Lagarriga y Michel Perrin. 1995. *Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*. México: Universidad Iberoamericana.
- Gall, Olivia. 2004. “Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México”. *Revista Mexicana de Sociología* 66-2: 221-259.
- Garzón Chirivi, Omar Alberto. 2004. *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Quito: Abya-Yala.

- González Guzmán, Juan Carlos. 2009. *Usos políticos de la etnicidad en los A'i cofán del Ecuador: el caso de Dureno*. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito.
- Gruzinski, Serge. 2000. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Montagut Mejía, Claudia María. 2004. “Misión y memoria del yajé en la ciudad: un espacio sagrado”. Tesis de maestría en Antropología Social. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Pedraza Gómez, Zandra. 2008. “Nociones de raza y modelos del cuerpo”. *Aquelarre* 7-15: 41-57.
- Pinzón, Carlos. 1988. “Violencia y brujería en Bogotá”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. xxv-16: 35-49.
- Pinzón, Carlos y Gloria Garay. 1997. *Violencia, cuerpo y persona: capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud (ECSA).
- Pinzón, Carlos y Rosa Suárez. 1991. “Los cuerpos y los poderes de las historias: apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Colombia”. En *Otra América en construcción: medicinas tradicionales, religiones populares. Memorias del Simposio Identidad Cultural, Medicina Tradicional y Religiones Populares, 46 Congreso Internacional de Americanistas*, editado por Carlos Pinzón, Gloria Garay y Rosa Suárez. Bogotá: Colcultura, Instituto Colombiano de Antropología.
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay. 2004. “El jardín de la ciencia en el valle de Sibundoy”. En *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo xxi*, editado por Carlos Pinzón, Rosa Suárez y Gloria Garay, 139-199. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ramírez, María Clemencia. 1996. “El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana”. *Revista Colombiana de Antropología* xxxiii: 165-184.
- Schultes, Richard Evans y Robert Raffauf. 1994. *El bejuco del alma: los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Stolcke, Verena. 2009. “Los mestizos no nacen sino que se hacen”. *Avá. Revista de Antropología* 14.

- Tobar, María Elena, D. Pérez, A. Pérez, y M. Giraldo. 2004. *Pueblo cofán: los navegantes del río Putumayo. Primera Expedición Botánica Medicinal 2000*. Bogotá: Fundación Zio-A'i; Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- UMIYAC. 2000. *El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano*, editado por Germán Zuluaga. Mocoa: Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana.
- Vasco, Luis Guillermo. 2004. “Materia, energía y conciencia en los embera”. En *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo: entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*, editado por Ariel José James, 149-156. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco, Luis Guillermo. 2007. “Así es mi método en etnografía”. *Tabula Rasa* 6: 19-52.
- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Wade, Peter. 2002. “Identidad”. En *Palabras para desarmar: una mirada crítica al vocabulario del reconocimiento cultural*, editado por Margarita Rosa Serje de la Ossa, María Cristina Suaza Vargas y Roberto Pineda Camacho, 255-264. Colombia: Ministerio de Cultura.
- Wade, Peter. 2003. “Repensando el mestizaje”. *Revista Colombiana de Antropología* 39: 273-296.
- Wilcox, Kathleen. 1993. “La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión”. En *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, coordinado por Ángel Díaz de Rada, Honorio Manuel Velasco Maíllo y Francisco Javier García Castaño, 95-126. España: Trotta.