

IMAGINARIOS SOCIOCULTURALES EN LOS CANTOS DEL YAGÉ

JESÚS ALBERTO RODRÍGUEZ GÓMEZ

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO**

2021

IMAGINARIOS SOCIOCULTURALES EN LOS CANTOS DEL YAGÉ

JESÚS ALBERTO RODRÍGUEZ GÓMEZ

**Trabajo de Grado presentado al Comité Curricular como requisito parcial para optar al
título de Magister en Etnoliteratura.**

Asesor: Dr. JAVIER RODRIZALES.

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO**

2021

NOTA DE RESPONSABILIDAD

“Las ideas y conclusiones aportadas en el Trabajo de Grado son responsabilidad exclusiva de su autor.”

Artículo 1° del Acuerdo 324 de octubre 11 de 1966, emanado del Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño.

NOTA DE ACEPTACIÓN

Presidente de Jurados

Jurado

Jurado

San Juan de Pasto, abril de 2021.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Padre-Creador, por guiarme en el camino y transformar mi vida.

A mi madre Socorro por su amor y apoyo incondicional.

A mi padre Arnulfo por la vida y el ejemplo a seguir.

A mis hermanas Andrea y Patricia por la paciencia y los lazos eternos que nos unen.

A mi sobrina Sara Camila por su ternura y su amor verdadero.

Al profesor Jairo Rodríguez por sus consejos y enseñanzas invaluables.

A mi asesor Javier Rodrízales por su paciencia y constancia en el proceso académico.

Al Taita Hipólito Muchavisoy por encaminarme en la senda del amor y la luz.

A Carlos Lagos por brindarme la oportunidad de conocer la medicina sagrada.

A mis amigos y hermanos de vida, Antonio y Harold por aventurarse conmigo en la travesía hacia el infinito.

DEDICATORIA

Dedicado a todos los pueblos indígenas del planeta, pues gracias a ellos la sabiduría ancestral que habita en los vegetales sagrados se resiste a desaparecer.

A todos los seres humanos de distintos espacios y tiempos que se atrevieron a cruzar los límites de lo conocido.

RESUMEN

En el presente trabajo de investigación se realizó la interpretación de una selección de canciones de música medicina, las cuales elegí por su aporte y utilidad para el proceso reflexivo, éstas son de autoría del Taita Hipólito Muchavisoy y su acompañante Nicolás Losada del Resguardo Indígena Inga de Yunguillo en el Putumayo. El material fue recopilado en las madrugadas, en plenas ceremonias de yagé, para tal propósito fue necesario grabar audios y videos para sustraer el texto de las canciones y de esta manera continuar con el proceso. Mi primera experiencia con la planta maestra fue en junio del año 2019, cuando todo cambió, por lo cual es mi deseo plasmar e incorporar mis pensamientos, emociones y reflexiones con estas melodías sanadoras. Por otra parte, es necesario resaltar la valía de escuchar a nuestros mayores, pues mediante la palabra sumergida en sus fascinantes relatos se podrá escarbar en sus creencias y su cosmovisión del mundo en toda su amplitud, aunque parece una tarea indescifrable es un proceso digno de pensarse y transitar.

Palabras claves: yagé, taita, ceremonia, música-medicina, oralidad, imaginario sociocultural.

ABSTRACT

The present research was done based on the interpretation of some medicinal songs, which I selected because of their contribution and usefulness in the reflexive process. They were made by Taita Hipolito Muchavisoy and his colleague Nicolás Losada. The material was gathered in some yage ceremonies in the early morning's where some audios and videos were recorded in order to subtract the text of the songs and to continue with the process. My first experience with the master plant was in June 2019, when everything changed, so it is my desire to capture and incorporate my thoughts, emotions and reflections with of these healing melodies. On the other hand, it is necessary to highlight the value of listening to our elders, because through the word immersed in their fascinating stories you can delve into their beliefs and their worldview of the world in all its breadth, although it seems an indecipherable task it is a process worthy of think and move.

Keywords: yagé, taita, ceremony, music medicine, orality, sociocultural imaginary.

TABLA DE CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. MAPACHICO EN EL CONTEXTO.....	18
2. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA	22
2.2 CASTORIADIS Y LOS IMAGINARIOS.....	28
2.3 EL TAITA-CHAMÁN COMO REPRESENTACIÓN DEL HÉROE	35
3. IMAGINARIOS SOCIOCULTURALES EN LA MÚSICA MEDICINA	51
3.1 CREACIONES ARTÍSTICAS A PARTIR DE LA MÚSICA Y ORALIDAD	52
3.2 HERMENÉUTICA DEL TEJIDO ORAL.....	54
4. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	85
4.1 CONCLUSIONES	85
4.2 RECOMENDACIONES.....	86
GLOSARIO	87
BIBLIOGRAFÍA/ CIBERGRAFÍA.....	90

TABLA DE ILUSTRACIONES

	Pág.
Ilustración 1 Ubicación Mapachico	19
Ilustración 2 Petroglifos	20
Ilustración 3 Taita Hipólito	54
Ilustración 4 Altar a Cristo	61
Ilustración 5 Limpieza energética.	70
Ilustración 6 Waira o Huairasacha	74
Ilustración 7 Fuego sagrado	77
Ilustración 8 Limpieza	82
Ilustración 9 Acompañantes del Taita	84

INTRODUCCIÓN

Para el desarrollo de la investigación en torno a los “Imaginarios Socioculturales en los Cantos del Yagé”, se observó la necesidad de aproximarse al encuentro con un ritual propio del indígena, cuyo acercamiento consistió en asistir a varias ceremonias sagradas, con el objetivo primario de recopilar el material necesario para finalmente proceder al análisis y la interpretación. En este caso, las barreras idiomáticas no fueron obstáculo, debido a que el taita y su acompañante hablan el idioma castellano, lo cual generó la posibilidad de compartir sensaciones, experiencias y conocimientos con los participantes en las ceremonias. Las canciones son textos, tejidos, creaciones artísticas de música y oralidad a partir de la experiencia del taita Hipólito Muchavisoy y su acompañante Nicolás Losada, quienes pertenecen al resguardo Inga de Yunguillo, esta comunidad se encuentra principalmente en el Valle del Sibundoy, se localiza a 2.200 m.s.n.m en el departamento del Putumayo. “Son descendientes de los Incas y arribaron a la región como avanzadas militares en el proceso de expansión del imperio” (“Pueblo Inga” 2010a, p. 1)

Algunos estudios han propuesto como hipótesis sobre el origen de este grupo su pertenencia a las comunidades del gran Imperio Inca en la época prehispánica, quienes cumplían la misión de “resguardadores” de las fronteras para impedir la sublevación de las tribus sometidas al tributo. (Arango, Raúl y Sánchez. 2006, citado en “Pueblo Inga”, 2010a, p. 2)

Con respecto a la tradición Arango, Raúl y Sánchez (2010b) mencionan:

La tradición migratoria ha marcado la vida y la identidad cultural del pueblo Inga, como lo demuestran las generaciones de indígenas nacidas en ciudades y centros urbanos. La migración a zonas urbanas data de los años treinta cuando la guerra contra el Perú y la colonización militar hicieron que cerca de mil ingas del Alto Putumayo se desplazaran a otros pueblos vecinos e incluso a Venezuela. En años recientes se han extendido a casi todas las ciudades importantes de Colombia. Su estrategia de supervivencia en la ciudad está basada no solo en el alto grado de cohesión social manifestado en el desarrollo y colaboración del cabildo, sino además en su inserción en la economía informal como curanderos y vendedores ambulantes de plantas

medicinales y otros productos mágico-religiosos. También comercializan artesanías e instrumentos musicales. Los sitios de trabajo se hallan en las zonas de comercio popular y, en menor proporción, cerca de las plazas de mercado. (p. 2)

El motivo principal que incentivó el presente trabajo de investigación fue la búsqueda de algo trascendental que justifique nuestra existencia; fue por eso que alentado por las lecturas del antropólogo peruano Carlos Castaneda me aventuré en la búsqueda de lo esencial en el ser humano, para lo cual es importante desprenderse de lo material y seguir la senda del mundo espiritual. De esta manera, la investigación, más allá de una recopilación y acumulación de material auditivo y narrativo, se centra en la interpretación de los imaginarios socioculturales inmersos en la música medicina (canciones). En consecuencia, las canciones y sus enseñanzas en la pinta sagrada (chuma), no son para refundirlas en el baúl de los recuerdos, sino para darles vida, dotarlas de espíritu y acción, para vivir con amor, en unión con nuestra manera de ser, y desembocar en una acción -reflexión, en un saber- actuar. La palabra del taita se desarrolla en un entorno de acción humana, que se manifiesta en un diálogo permanente, cara a cara o en ausencia de su imagen. Conversación que provoca y a la vez produce un espacio fecundo de enseñanza y reciprocidad particular con alguien, a través de la palabra y la escucha, el saber y la memoria. La palabra sagrada y a la vez cantada se trae de nuevo y conserva un cúmulo de experiencias de vida personal y colectiva que enriquecen y dirigen la conducta de quienes escuchan. Es por eso, que al tener una concientización de la importancia del reencuentro consigo mismo y con nuestro entorno social-familiar, nos damos cuenta de la inmensa valía de la palabra, pues como afirma Van Dijk (1985): Los hombres no sólo hablan para expresar sus conocimientos, deseos y sentimientos, no sólo registran pasivamente lo que otros dicen, sino que, sobre todo, hacen que la comunicación tenga lugar en una interacción social donde el oyente, mediante la enunciación, el texto, pretende ser influido de alguna manera por el hablante. Al emitir un texto realiza un acto social.” (p. 22)

La planta sagrada ayahuasca es de suma importancia en sus rituales, creencias, ceremonias, además de formar parte en su diario vivir, ya que el bejuco es elemento primario de su cosmovisión. En el proceso de recolección de la información hubo algo que me llamó la atención dentro de la ceremonia, y es el sincretismo existente entre las creencias de las comunidades indígenas y las creencias católicas o cristianas. Las canciones dan testimonio de lo anterior. En las

visiones que traspasan lo conocido y en donde se alcanza un estado alterado de conciencia, logré captar o percibir simbolismos ancestrales que se conectan con los imaginarios religiosos, desde ese mismo instante supe que la búsqueda de analogías propias a esas imágenes observadas sería la base para este trabajo. En las visiones con yagé, observé una urdimbre de imágenes que conectan con las descritas por los alquimistas, su imaginario en un más allá, así como la eternidad, Dios, ángeles y demonios, además de animales selváticos protectores, renovadores y guías identificados con el imaginario indígena: jaguares, serpientes, guacamayas, etc.

En el proceso de investigación se respondió a la pregunta: ¿cómo interpretar los sentidos que se encuentran en los textos de las canciones de la música medicina, utilizadas por el taita en los rituales sagrados de yagé? A través del análisis y la interpretación de los símbolos, rezos, creencias y demás elementos fue posible acercarse a una significación subjetiva de las canciones, para esto recurrí a la hermenéutica, recordemos que este término está ligado al dios griego Hermes, que se encargaba de transmitir y ayudar a interpretar los mensajes divinos a los hombres, disciplina que se encarga de estudiar e investigar los métodos y problemas que interactúan en la interpretación de textos, estéticos, filosóficos, sagrados. Por medio de la hermenéutica, el intérprete intenta aclarar los sentidos de un texto, para que sea comprendido. Por eso dice sabiamente Gadamer en *Verdad y método* (1960): “Quien desee comprender un texto debe hallarse dispuesto a que éste le diga algo.” (p. 65)

En la interpretación, lo específico o particular puede entenderse si se contempla la totalidad o visión de conjunto, es decir lo mismo que el Todo se comprende sin duda a partir de lo individual, así también lo individual puede ser comprendido únicamente desde el todo. La idea del macrocosmos y el hombre como microcosmos, y por ende como portador del universo en su interior en un buen ejemplo sobre el conjunto de la totalidad escrita por los herméticos. Para Schleiermacher, la hermenéutica está íntimamente ligada con el arte de pensar, como lo es la filosofía. Por esta razón, cuando no se obtiene los sentidos del texto, se puede especular que no se ha puesto en movimiento el proceso hermenéutico. Así, la interpretación se asume como una tarea abierta a nuevas perspectivas y posibilidades de sentido. Pues por medio de la racionalidad que hace posible la comunión de un todo en el que cada parte remite a otra parte, indefectiblemente, para Schleiermacher (2017): cada obra es un particular como acto de su autor y forma en conjunto

con otros de sus actos, el todo de su vida. Por lo tanto, debe ser también comprendida bajo otra referencia, personal, a partir de la totalidad de los actos del autor”. (Schleiermacher, citado por Arteta, 2017, p. 23.)

En consecuencia, la investigación y el interés de analizar e interpretar temáticas a partir de los textos de las canciones recurrí a la hermenéutica, que fue clave para interpretar los textos. Asimismo, la hermenéutica permite estudiar el ser, sus intereses, acciones, inquietudes e inestabilidades. Gadamer señala: “La hermenéutica conlleva una exigencia moral: llegar al otro a través de la palabra y del esfuerzo del concepto”. (citado por Aguilar, 2004, p. 2) De esta manera, el hermeneuta debe estar dispuesto a entregarse por completo al análisis y la reflexión que se presente, pues debe ser consciente que hay otro con el que dialoga y entrecruza pensamientos, pues como dice North (2001): “el hermenéutico nos da acceso a voces, las nuestras y las de otros, acceso a la naturaleza de la consciencia y a la manera en la que se convierten las palabras en un mundo”. (North, citado por Machado, 2017a, párr. 23)

El propósito general de la investigación es: interpretar los sentidos que se encuentran en los textos de las canciones de la música medicina utilizadas por el taita en los rituales sagrados. Tomando en cuenta que la investigación está ligada con la reflexión y la interpretación de textos, la hermenéutica me sirvió para interpretar y procesar la información que se utilizó a lo largo del proceso. Al respecto, Sánchez (2001) señala: “la investigación hermenéutica tiene tres etapas principales y dos niveles: 1) el establecimiento de un conjunto de textos, normalmente llamado canon, para interpretarlos. 2) La interpretación de esos textos. 3) La generación de teorías sobre 1) y 2)” (North, citado por Machado, 2017b, párr. 10). De esta manera, tenemos el primer nivel del método hermenéutico que corresponde a la pragmática, mientras que el segundo y tercero al nivel interpretativo. Así, se puede inferir que la investigación florece a partir de indagaciones y análisis que se aplican a la bibliografía y a la observación precisa que nos puede plantear la problemática de la investigación. En ese orden de ideas, se pueden aplicar los siguientes pasos en la búsqueda de profundización:

- “Identificación de algún problema: se formulan preguntas o sencillamente se identifica cuál es la situación a investigar.

- Tener en cuenta todos los textos utilizados, insertando las redacciones que se realizaron en el desarrollo de la investigación para fortalecer la narrativa, la inventiva y la producción de textos.

- Etapa empírica: identificación de textos, es muy importante seleccionar con atención y detenimiento los textos denominados como principales, incluyendo todas las anotaciones realizadas en el proceso de la investigación para fortalecer la creatividad y la producción de los textos.

Por otra parte, se orienta a que se analicen redacciones de otras personalidades que están infiriendo en el proceso científico, pero no sólo las escrituras literarias sino todas las que puedan ampliar la gama de propósitos comunicativos, clasificadas estructuradamente bajo la definición del discurso expuesto, el cual debe establecerse inicialmente. Toda esta orientación sirve para reflejar dos propósitos importantes en el desarrollo hermenéutico: el literario y el explicativo, y los tres modos que se nombró inicialmente, tales como: la narración, la descripción y la clasificación. (Machado, 2017c párr. 14)

Siguiendo a Machado (2017d) la validación de textos se refiere a: La elaboración de preguntas interiores del investigador sobre si la calidad y cantidad de textos es la apropiada para realizar interpretaciones. A esto se le llama crítica interna. Por ejemplo: ¿Se ha elegido un número prudente de textos? ¿Son pertinentes a la hora de interpretar?, etc. (párr. 14)

Al respecto, Sánchez (2001) señala que: Al grado en el que el procedimiento de recolección de datos mide efectivamente lo que se intenta medir. Es decir, no se puede probar en exactitud la validez, pero hay evidencias válidas que sí la demuestran en todo el proceso y la fortalecen. (Sánchez, citado por Machado, 2017e, párr. 17)

En el proceso de interpretación de textos, según Sánchez (2001), se pueden considerar las siguientes fases:

- *Generación de una interpretación*: al instante de interpretar los datos extraídos, el intérprete no tiene límites en cuanto al tipo y número de datos a analizar, pues es él mismo investigador quien fija sus propias restricciones.

- *Dialéctica comunal*: es conocida por los vínculos existentes entre la nueva interpretación y las existentes. En otras palabras, después de elaborar una interpretación personal en una investigación, la misma no termina en ese instante, sino que sufre una apertura a la colectividad metodológica de manera existencial. (Sánchez, citado por Machado, 2017e, párr. 23)

La metodología utilizada en el proceso de investigación en torno a los imaginarios socioculturales en los cantos de yagé, es de tipo cualitativo, por cuanto se pretendió realizar un análisis que facilite la comprensión de los fenómenos, en este caso, la interpretación de los imaginarios socioculturales en los cantos del yagé. Además, el paradigma interpretativo, el cual abordó el objeto de estudio desde la subjetividad de pensamiento y razonamiento, puesto que, la forma de concebir la realidad se ve influenciada por las experiencias que cada uno obtiene a lo largo de su vida y se tenderá obviamente a interpretar desde sus vivencias, entorno y cosmovisión, por lo tanto, “las historias de vida forman parte del campo de la investigación cualitativa, cuyo paradigma fenomenológico sostiene que la realidad es construida socialmente mediante definiciones individuales o colectivas de una determinada situación” (Taylor y Bogdan, 1984, citado por Chárriez 2012, p. 51). Así pues, se interesa por la comprensión del fenómeno social, desde la visión del actor. De ahí que los datos obtenidos al utilizar la metodología cualitativa constan de ricas descripciones verbales sobre los asuntos estudiados (Kavale, 1996, citado por Chárriez 2012, p. 51).

La observación participante implementada en el proceso de investigación, permitió crear vínculos para lograr recopilar la información, además de detallar la ceremonia en su conjunto, con todas sus particularidades, dado que las herramientas utilizadas por el Taita tienen una connotación mágico-religiosa, de esta manera fue la percepción un punto clave para poder analizar e interpretar los discursos textuales de las canciones, también fue útil la conversación libre que se estableció sin planificarse, ya que se llegó de manera libre y espontánea debido a las dudas que habían generado en mí las visiones de las tomas de yagé.

Ahora bien, entre los fundamentos teóricos que se tuvieron en cuenta en la presente investigación, se encuentran los siguientes: *Las enseñanzas de Don Juan* (2000), *El conocimiento silencioso* (2009) de Carlos Castaneda; *El héroe de las mil caras* (1959) de Joseph Campbell; *Culturas híbridas* (1990) de Néstor García Canclini, *La institución imaginaria de la sociedad* (2007) de Cornelius Castoriadis, *La comarca oral* (1992) de Carlos Pacheco y *El etnotexto: las voces del asombro* (2008) de Hugo Niño. Las anteriores obras fueron esenciales en todo el proceso de investigación e interpretación, ya que otorgan bases concretas acerca de las temáticas tratadas a lo largo del trabajo, principalmente con el fenómeno chamánico.

El documento que contiene los resultados de la investigación, incluye los siguientes capítulos: introducción, contexto, fundamentación teórica, imaginarios socioculturales en los cantos del yagé, glosario, conclusiones y recomendaciones. El primer capítulo se refiere al contexto de la vereda Villamaría, corregimiento de Mapachico, municipio de Pasto, en el cual se habla del lugar en donde se realizaron las ceremonias y se hizo la recopilación de la música medicina. Aquí se abordan datos geográficos, históricos y culturales del territorio en mención. En el segundo capítulo se abordó lo concerniente a la fundamentación teórica de la investigación, con subtítulos: “La oralidad como fuente vital en los cantos del yagé”, “Castoriadis y los imaginarios” y “el Taita-chamán como representación del héroe”. Imaginarios socioculturales en la música medicina, es el título del tercer capítulo, con subtítulos: “Creaciones artísticas a partir de la música y oralidad”, en el cual se hace la presentación de los textos de música medicina. Posteriormente aparece el subtítulo: “hermenéutica del tejido oral”, en este se desarrolla el análisis e interpretación de las canciones. En el cuarto capítulo se encuentran las conclusiones y recomendaciones, en donde se realiza una reflexión final sobre la investigación, además de mencionar el cumplimiento de los objetivos, asimismo se deja claro las características generales del trabajo realizado. Posteriormente, encontramos las sugerencias que aluden a aspectos relacionados con la temática investigada, con la finalidad de que sea un tema de interés y validez académica.

1. MAPACHICO EN EL CONTEXTO

Las ceremonias de yagé se realizaron en la vereda Villamaría, corregimiento de Mapachico, Municipio de Pasto, ubicada a una altura de 2.900 m.s.n.m, con una temperatura promedio de 10 °C. El Corregimiento de Mapachico, se encuentra en el sector noroccidental del municipio de Pasto, limita al norte con el Corregimiento de Genoy; al occidente con el Municipio de Consacá; al Sur con el sector urbano de Pasto y al Oriente con el Corregimiento de Morasurco. El corregimiento está constituido por las siguientes veredas: Villamaría, Mapachico centro (cabecera), El Rosal, Briceño, La Victoria, San Cayetano, San Francisco Briceño, Los Lirios, San Juan De Anganoy Y Anganoy. Cabe destacar que el taita y sus acompañantes viajan cada mes a Pasto a brindar el remedio ancestral, por ese motivo el trabajo de campo se realizó en esta vereda. Según lo hablado con algunos de los colaboradores del taita en nuestra ciudad, la humilde casa en la cual se realizan las tomas de yagé, es de un morador que arrenda el lugar por 100.000 pesos mensuales, este dinero muchas veces se paga con el efectivo recaudado de los pacientes que necesitan el remedio.

Para llegar a la vereda Villamaría se toma el bus urbano, la ruta que nos traslada cerca a este lugar es la E4 que tiene como destino el corregimiento de Genoy, en 8 minutos se llega a la vereda Villamaría. Desde este punto se realiza una caminata de 15 minutos para descender a la casa en donde se ofrece la medicina. Los rituales se realizaban en horas de la noche, razón por la cual nos movilizábamos en carro particular o en un bus pequeño que contratan las personas que se encargan de toda la logística relacionada con la ceremonia. El valor del transporte era de 10.000 pesos (ida y vuelta).

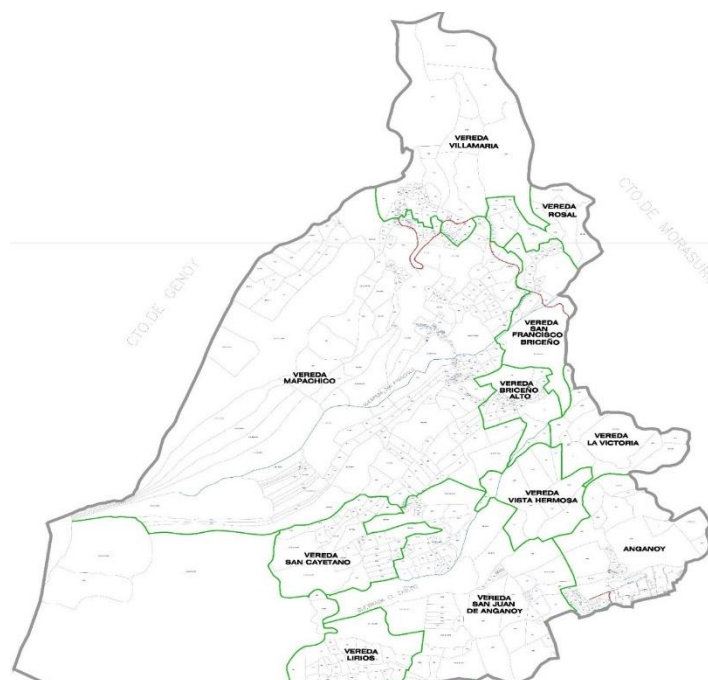


Ilustración 1 Ubicación Mapachico

Ubicación satelital de la vereda Villamaría, Corregimiento de Mapachico (Fuente: Alcaldía de Pasto)

El corregimiento de Mapachico hace parte de las comunidades indígenas Quillasingas del Valle de Atriz, el término “Quillasinga”, es una voz quechua conformada por las palabras: “quilla” = luna y “singa” = nariz. El profesor Oswaldo Granda cree que aquel vocablo fue utilizado por parte de los incas para hacer relación a ellos como grupo humano que tenía costumbres dentro de la cultura material y espiritual ligada al culto lunar.

De acuerdo con información del Ministerio de Cultura, “el pueblo Quillasinga se localiza en la zona centro y nororiental de la Cordillera de los Andes, en el Departamento de Nariño” (López, 2000 en Caracterización de los pueblos, s.f., p. 1) y existen diversas teorías sobre su origen. Lo que se conoce sobre los ancestros Quillasingas es que estaban ubicados en asentamientos diseminados sobre el Valle de Atriz; en el Sistema Nacional de Información Cultural (sección Nariño) se menciona que fueron los primeros en habitar esta zona, en épocas de la conquista española ya se encontraban en la región y se distinguían por ser una de las culturas más avanzadas. Sobre la lengua propia no se tiene información certera, lo cierto es que se extinguió por completo, algunas investigaciones mencionan que hizo parte de la familia chibcha, otras del quechua nativo y otras tantas del kamsá (Caracterización de los pueblos, a, s.f., p. 3).

En estos territorios existen varios petroglifos y pictogramas que permiten evidenciar la espiritualidad de los antiguos Quillasingas, así como su economía y formas de subsistencia que se basaban en la caza, la cerámica, la alfarería, la orfebrería, las manufacturas y la agricultura, impulsada por la alta productividad de sus suelos y minerales por ser esta una tierra volcánica. Las conjeturas que giran alrededor de la desaparición de la cultura Quillasinga ancestral están relacionadas con la llegada de los españoles en la época de la colonia, los fuertes trabajos a los que fueron sometidos y el fraccionamiento de sus tierras que fueron entregadas a grandes terratenientes, desplazándolos hasta llegar a su extinción (Sistema Nacional de Información Cultura, sección Nariño). Según el investigador Armando José Quijano Vodniza (s.f.) algunos de éstos símbolos son ideogramas que representan ideas relacionadas con fenómenos estelares, como la salida de la luna, el sol y el ciclo de las estaciones (solsticio de invierno y solsticio de verano), según los estudios que ha adelantado en el pictógrafo del Higuerón y el petroglifo de “La Gran Espiral”, ubicados en la zona representativa del noroccidente del Municipio de Pasto; la espiral da una visión sobre el conocimiento cósmico que poseían, representando la creación geométrica de las Galaxias que observaban y de la que formaban parte.



Ilustración 2 Petroglifos
Petroglifos en la vereda Aguapamba, Corregimiento de Genoy (Fuente: investigación)

Por otra parte, en lo concerniente al territorio, Sandra Chate (2018) en su trabajo de grado *La identidad cultural de los pueblos indígenas y su influencia sobre el rol del psicólogo* resalta la importancia hacia la cosmovisión del territorio, entendiéndose cosmovisión a la manera en cómo

y con qué ven las personas el mundo que lo rodea, y cómo esa visión o concepción del mundo está relacionada con la memoria y el lenguaje de estas comunidades, está dada hacia los lugares sagrados, los cultivos, al cómo se han venido manteniendo las semillas tradicionales, hacia la importancia de los bosques para la comunidad, es el lugar donde se comparte y se relacionan con la madre tierra, y donde se encuentran los relatos, las historias y leyendas del pueblo (p. 11)

El territorio para los Quillacingas aparte de ser concebido como la madre tierra, implica su posibilidad de reproducción física y cultural, donde un conjunto de sistemas propios integra distintos aspectos de relevancia cultural como los lugares sagrados, la medicina tradicional, la protección de los recursos naturales, y la reapropiación y reconstrucción de espacios rituales y ceremoniales dentro de un sincretismo con elementos de la sociedad occidental campesina. Protegen y cuidan los recursos naturales porque los consideran: “la fuente de vida para ellos, sus hijos y las futuras generaciones”. Aunque han sufrido constantes procesos de aculturación, los Quillacingas conservan una concepción de su espacio territorial muy particular lo cual se constituye en uno de los pilares fundamentales para su existencia como pueblo indígena, en una relación telúrica con su entorno que muestra un marcado arraigo a su territorio ancestral. Es claro que para este grupo su territorio está ligado a una historia y a un pasado como pueblo amerindio, asentado particularmente en la misma región en la que continúan hoy en día. (Plan de vida Resguardo Indígena Quillasinga Refugio del Sol)

La identidad en el pueblo Quillasinga, se interpreta como una apropiación, una forma de vivir, de sentirse a gusto con su propio ser como personas, una protección hacia el territorio, hacia sus costumbres y tradiciones. Aunque hoy conservan el vestuario, ya que como parte de su identidad la forma de vestir es importante. Este vestuario incluye el chal, las botas, la ruana, el sombrero, las alpargatas en algunas ocasiones, el pañolón, la chalina, el follado y las trenzas en especial en las abuelas. Otra costumbre es el uso de los alimentos de la tierra, esto no se ha perdido, el consumo de calabaza, arracacha, maíz, haba, olluco, oca, batata, choclo, papa, mote, huevos criollos, cuy etc., que se comparten en las Mingas de Pensamiento alrededor de la Tulpá (voz quechua que significa fogón). Son fervientes creyentes en la religión católica que se mezcla con creencias ancestrales del taita Inti o Mama killa.

2. FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

El lenguaje es una condición de la existencia del hombre.

Octavio Paz

Para tener claridad en relación a los conceptos abordados a lo largo de la investigación, se hace necesario profundizar en los mismos para que no haya lugar a dudas. Es preciso aproximarse a algunos conceptos que considero claves en el desarrollo del trabajo. De esta manera se propone entender el fenómeno chamánico y sus ambigüedades a partir de la construcción teórica, apoyada en el lenguaje y desarrollada a partir de la interacción con los otros.

2.1 LA ORALIDAD COMO FUENTE VITAL EN LOS CANTOS DEL YAGÉ

Según el filólogo español Corominas (1990): “el origen de la etimología de la palabra oral, se remite; al latín *oralis*, derivado a su vez del vocablo indoeuropeo os “boca” y del sufijo español al “de”, “relativo a” (p. 425). De ese modo, se entiende la oralidad como un ejercicio repetitivo que se realiza al momento de producir sonidos articulados en la producción de mensajes, se considera al lenguaje como una cualidad congénita que posee el hombre para comunicarse. En ese orden de ideas, Guzmán (1990) en su libro *Aprestamiento 2* asegura que: Los seres humanos nacen con la tendencia a comunicarse con sus semejantes. Lo logran de distintas maneras. Una sonrisa, por ejemplo, puede comunicar sentimientos de amistad; un rostro crispado tal vez rabia; lágrimas quizás penas; un puño cerrado, de pronto rabia... El hombre, ser social por naturaleza tiene como principal vehículo de comunicación el lenguaje. (p. 42)

Desde el plano sociocultural, la comunicación es un proceso de intercambio de sentidos entre sujetos sociales. De esta manera, la oralidad es una herramienta fundamental para el ser humano, la cual ha permitido a través de los tiempos comunicar nuestros deseos, sentimientos, sensaciones, emociones y un sinnúmero de pensamientos que ha hecho posible el entendimiento mutuo y la evolución de los diferentes saberes. Walter Ong (1982a) en *Oralidad y Escritura* afirma que: la oralidad es una expresión verbal propia del ser humano, que difunde saberes propios de una cultura en una correspondencia de conocimientos, sentimientos y experiencias enmarcados en una

memoria particular y una memoria colectiva, se plantea a la palabra como sonido, ya que parte de una articulación que, a la vez, no se limita a un plano puramente fonético, sino también se refiere a un sonido que es, ante todo, hecho y acontecimiento, algo que ocurre y que determina algo, de ahí que la palabra conlleve, en su fundamento, potencia, que comparta energía a partir de la forma y el espacio o que dependa de quien la pronuncia. (p. 50)

De esta manera se puede inferir que el taita es aquel que condensa la experiencia y la sabiduría propias de la naturaleza y de su comunidad, el mayor es la persona encargada de transmitir por medio del remedio y de su palabra, el poder y la riqueza cultural que habita en su comunidad y en el universo simbólico de las visiones. Además, por medio de sus infinitas anécdotas guarda enseñanzas invaluable y consejos, asimismo, a través de su palabra invoca, reza, pide y otorga al remedio vitalidad y fuerza para restablecer el orden en sus pacientes. De ese modo, la palabra conlleva cierta energía y magia, por lo tanto, el espacio y el emisor son claves en la práctica cotidiana del acto comunicativo. Así lo expresa Bidou y Perrin (1988) en el libro *Lenguaje y palabras chamánicas*: el mito funda la posición del chamán, su conocimiento y sus prácticas. Expresa las palabras, los dichos, las fórmulas que tienen el poder de captar, de detener, de restablecer los flujos que unen a los hombres con “otro mundo”, faz escondida, esencial y complementaria de “este mundo. (p. 5)

Además, recordemos que desde la antigüedad la oralidad ha sido la principal fuente de interacción y pensamiento, los personajes más influyentes de la historia fueron narradores, así lo expresa Jorge Luis Borges (1995) en su ensayo *El libro*: “la palabra oral tiene algo de alado, de liviano; alado y sagrado, como dijo Platón. Todos los grandes maestros de la humanidad han sido, curiosamente, maestros orales”. (p. 15). Entre ellos sobresalen Sócrates, Cristo, Buda, Pitágoras, etc., quienes no dejaron nada escrito, fue gracias al esfuerzo de sus discípulos que se lograron plasmar, conservar y proyectar sus enseñanzas.

Es claro que, debido a la carencia de instrumentos capaces de transmitir las ideas por otra vía, la oralidad se constituye como la principal fuente de alimento cultural de todo tiempo, pues Ong (1982b) afirma que: la condición oral básica del lenguaje es permanente... En todos los maravillosos mundos que descubre la escritura, todavía les es inherente y en ellos vive la palabra

hablada. Todos los textos tienen que estar relacionados de alguna manera, directa o indirectamente, con el mundo del sonido, el ambiente natural del lenguaje, para transmitir sus significados (...) la expresión oral es capaz de existir, y casi siempre ha existido, sin ninguna escritura en absoluto; empero, nunca ha habido escritura sin oralidad. (pp. 17-18)

Sin embargo, la escritura y la oralidad son parte de un mismo sistema, aunque con espacios de raciocinio y expresión distintos, siempre van a ser codependientes mutuamente. Además, la oralidad no finaliza con la llegada de la escritura, ya que la humanidad siempre hará uso del arte oral, con el propósito de saciar su necesidad de comunicar y expresar pensamientos, ideas, sentimientos.

Por lo tanto, la oralidad se posiciona como una herramienta fundamental en las comunidades que constituyen en la palabra su cosmovisión y dirección de vida, por eso mismo guardan una estrecha relación con la tradición oral, pues mediante ella se reconocen y se consolida una manera particular de ser. Por lo general, las personas mayores, los ancianos, taitas, curacas, son los depositarios del saber de sus antepasados y, gracias a ellos, conocen dicho saber las generaciones presentes y futuras, estos serán los encargados de aprender y repetir los procesos de la misma manera, a veces con algunas alteraciones, debido a la creatividad propia, conservan no solo relatos míticos y leyendas sino también su lenguaje nativo, lo que otorga armonía y vitalidad a esa forma de preservar la identidad.

Como se mencionó, se puede asegurar que la oralidad es el principio vital de toda escritura, sin esta es imposible plasmar un poema, un cuento, una canción, etc. Pues como afirma Borges: “el verso nos recuerda que fue un canto, que fue un arte oral”. Toda gran civilización del planeta tiene en sus cimientos un fuerte vínculo con la oralidad pues reconocen en ella un vehículo fundamental para conversar y transmitir sus creencias, mitos, leyendas, y todo lo que abarca su cosmovisión. En ese orden de ideas uno de los mecanismos para fortalecer la identidad es la tradición oral; así, las palabras que se repiten a través de plegarias, cantos o máximas, para citar algunos ejemplos, constituyen no solo un mensaje que se comunica sino, sobre todo, la puesta en escena de la cosmovisión del grupo social.

La palabra sagrada del abuelo, del taita, se desarrolla en un entorno de acción humana, que se manifiesta en un dialogo permanente, cara a cara o en ausencia de su imagen. Este dialogo provoca y a la vez produce un espacio fecundo de enseñanza y reciprocidad particular con alguien, a través de la palabra y la escucha, el saber y la memoria. La palabra sagrada y a la vez cantada se trae de nuevo y conserva y recopila un cúmulo de experiencias de vida (personal, colectiva,) que enriquecen y dirigen la conducta de quien escucha. La palabra tal como lo pensaba Goethe es *esencialmente fecunda*. Desde Hugo Niño (2008a) en su obra *El etnotexto: las voces del asombro* la palabra se manifiesta como: “visión del indígena desde su orilla y desde su lengua, de origen o lingua geral, con inclusión o no de componentes formales e ideológicos de intercambio, cuando en el proceso hay mediación de diálogo con un agente de trasmisión” (p. 25). El taita y sus aprendices encontrándose en estados alterados de conciencia “pintas o chumas”, logran captar mensajes dimensionales, los cuales se plasman posteriormente en canciones de música medicina, por lo tanto, podemos decir que la letra se subordina al espíritu y obviamente la escritura a la oralidad.

Por tanto, la riqueza inconmensurable de la palabra sagrada se consolida y se reafirma en los entornos sociales, en donde los infantes, alumnos y discípulos escuchan con atención el mensaje destinado para cambiar sus vidas, pues como en toda comunidad los que saben enseñan y los que aprenden preguntan, de esa forma se construye la tradición, y como se fabrica el cuento, el mito, los relatos, las leyendas, porque el prestigio de los narradores es grande por su sabiduría y conocimiento, lo que hace que estas narraciones vuelen hacia otros lugares porque guardan consigo valores y enseñanzas de conducta. Un ejemplo claro se encuentra en el libro *La Comarca Oral* (1992a) donde Carlos Pacheco cita las palabras de un chamán guajiro llamado Too'tora Pushaina, el nativo destaca la importancia de la oralidad en su comunidad de esta forma: Las costumbres y normas guajiras son numerosas. son algo así como las palabras que ustedes escriben. Ustedes escriben todas las cosas. Nosotros escribimos el nombre de las cosas con nuestra lengua. No las vemos sobre el papel. Ellas están aquí, en nuestra garganta. Ellas son nuestras palabras, las cosas que nosotros decimos. (p. 25)

Claramente se puede detallar que, según el chamán colombiano, la voz es mucho más de lo que presupone la cultura occidental, puesto que todo el orden de vida de su comunidad gira en torno a

la oralidad, en estas regiones se puede sellar un pacto importante con el solo hecho de dar la palabra, totalmente contrario a lo que sucede en nuestra sociedad actual, que evidentemente está controlada por la escritura. Lo vemos claramente en préstamos de dinero, matrimonios, etc. De esa misma manera, Martin Lienhard (1992) en *La voz y su huella* apunta: en una cultura oral o predominantemente oral, la memoria colectiva da fe de los comportamientos pasados de los individuos. Desde la edad media, con el prestigio creciente de la escritura y el desarrollo de un verdadero “fetichismo de la escritura”, el testimonio oral deja de tener valor, a menos de ser consignado en el papel y certificado por un notario. (p. 28)

Es muy conocido el caso de que en las comunidades netamente orales hay una tendencia más bien conservadora con respecto a las innovaciones en patrones de conocimiento. Además, es relevante la figura del anciano, del sabedor, pues representa para la colectividad un símbolo de autoridad, sabiduría y respeto, figura que la sociedad moderna ha desvalorizado en gran medida, Pacheco (1992b) señala que: Tienen sus propios patrones de cambio. Pero es más bien cautelosa respecto de las transformaciones y los experimentos. Su héroe cultural característico es el anciano sabio (a menudo un contador de cuentos) que representa a la memoria colectiva oficial, en lugar de ser, como en las sociedades modernas de Occidente, el joven creativo e innovador... La tradición se sacraliza para protegerse, para perpetuarse. (pp. 41-42)

Sabemos bien, que es en la actualidad en donde el hombre se ha interesado por la literatura indígena y ha dedicado varios de sus esfuerzos por llegar a descifrar o saber la intención de aquellas palabras escritas o comunicadas de viva voz, Hugo Niño (2008b) refiere en su libro lo siguiente: en realidad, hace solo treinta y cinco años Miguel León Portilla se preguntaba acerca de su existencia como entidades vivas. Fue en un célebre ensayo de 1959 titulado “La visión de los vencidos”, al que siguió en 1965, “La otra cara de la conquista”, que contiene el principio de certidumbre sobre su continuidad. (p. 22)

Niño se refería a la inclusión de textos marginales de las comunidades indígenas que llegarían a conocerse en un “tiempo tardío”, inclusive gracias a la inconmensurable valía de algunos textos se han podido consolidar junto a libros canónicos. Esto significaría el derrumbamiento de cánones y de la oposición entre literatura primitiva y literatura moderna. Posteriormente, en los setenta se

dieron en Colombia algunos acontecimientos que marcaron un nuevo punto de partida, por cuanto daban cuenta del estado de una literatura indoamericana viva, con evidencia de reconocimiento en un espacio determinable y dentro de una sincronía. Se trata de *Primitivos relatos contados otra vez* (1976) un conjunto intertextual donde es posible el diálogo entre un yo de signo occidental y un otro amerindio amazónico.

Luego, con la incapacidad de operar de la literatura convencional en un arte netamente verbal dentro de una comunidad indígena, aparece el etnotexto como una expresión que trata de aproximarse a esa clase de texto. Niño nos da unas pautas para reconocerlos (etnotexto). En mi parecer esta distinción que se hace es muy pertinente y conveniente para llegar a comprender la importancia de la voz del “otro” y de su profundo saber a partir tanto del conocimiento que ha adquirido a través de sí mismo mediante sus “pintas” con la planta maestra, así como también en la cultura y ciencia que ha llegado a él por medio de la transmisión oral (generación presentes y pasadas), pues en el mayor se vislumbra el saber de su comunidad y de sus ancestros. En una de ellas se enuncia que “Su autoridad depende de la comunidad. Ni siquiera del relator chamán, que funge como portavoz e intérprete, pero no como fuente de autoridad” (Niño, 2008c, p. 24).

En ese orden de ideas, Niño (2008d) señala que: “el etnotexto implica un alto grado de ritualización, tanto en el plano de su adquisición transmisión, como en el de la interpretación. También, a diferencia del texto letrado, este se enriquece, muta y negocia constantemente en un diálogo dinámico” (p. 24). Se puede establecer que el texto oral “chamanístico” corresponde a determinado espacio-temporal, en donde viaja a través de los diferentes receptores generando diversas y nutritivas propuestas en una reflexión permanente, en donde todo el simbolismo, herramientas verbales y no verbales utilizadas en las ceremonias pueden llegar a develarnos un mejor entendimiento de su cosmovisión. Pacheco (1992c) afirma que: “Desde ese punto de vista, la oralidad puede ser considerada como una especie de indicador o caracterizador cultural de gran importancia para la mejor comprensión de tales sociedades en América latina y en otras partes del mundo” (p. 37).

Se podría decir que el taita es el guerrero sociocultural de la oralidad puesto que es el que contiene en sí mismo la memoria de su comunidad, que a pesar del impecable paso del tiempo es

el portador de las costumbres y tradiciones folclóricas. Mediante la palabra encarnada de sus ancestros, el taita y su comunidad se rigen según los mandatos asignados y guardan consigo las normas pretéritas, siguiendo un orden preestablecido. Este fenómeno se revela en los mitos, creencias, leyendas, canciones, anécdotas y en su cosmovisión en general. En ese sentido: se trata de un texto útil y de función pragmática, con lo que se aparta también de la tradición occidental: el relato "sirve" y guía las conductas, al poseer altos contenidos taxonómicos, pragmáticos y axiológicos. En esta clase de texto no opera la oposición ficción/realidad tan claramente como parece darse en la cultura occidental. (Niño, 2008e, pp. 24-25)

Asimismo, el texto rítmico chamanístico es indivisible en la comunidad y en los entornos ceremoniales, puesto que es la manifestación de una cosmovisión que transporta siglos de conocimiento y sabiduría propia del indígena, que mezclado con algunas visiones y creencias apprehendidas del “mundo moderno”, por lo tanto, Niño (2008f) determina que: “el etnotexto estaría afiliado en un sentido general por su objeto, en tanto texto de performance oral y de origen comunitario; por su tema, en tanto texto de orígenes, fundaciones, ordenación simbólica de conductas” (p. 25).

2.2 CASTORIADIS Y LOS IMAGINARIOS

“La historia de un simbolismo es un estudio apasionante y que, por lo demás, se justifica plenamente, porque es el modo mejor de introducirse en lo que se ha llamado filosofía de la cultura. Las imágenes, los arquetipos, los símbolos se viven y se valoran diversamente: el producto de estas actualizaciones múltiples constituye en gran parte los estilos culturales. Si se desprecia este fundamento espiritual, único de los distintos estilos culturales, la filosofía de la cultura quedaría condenada a ser un estudio histórico y morfológico, sin validez alguna para la condición humana en cuanto tal. Si las imágenes no fueran también apertura hacia lo trascendente, acabaríamos por ahogarnos en cualquier cultura, por grande y admirable que la supongamos.” MIRCEA ELIADE

Se entiende que la importancia de los imaginarios socioculturales radica en la unión y articulación de las diferentes cosmovisiones en una misma comunidad, que tratan de armonizar y

mantener las diferentes creencias y pensamientos. Castoriadis (1986a) en su libro *Los Dominios del Hombre*, señala: “Los imaginarios sociales son la fuerza y potencia de significaciones imaginarias y de instituciones, que llevan a mantener unida y animada a la sociedad” (p. 12). Además, explica: La asociación de las sociedades en tiempos y espacios concretos, por lo que siempre son contextualizados, les es propia una historicidad caracterizante, no son la suma de imaginarios individuales, sino una suerte de reconocimiento colectivo, y son así, comunes, porque se producen en el marco de las relaciones sociales, en condiciones históricas favorables para que sean socialmente instituidos, determinados y colectivizados. (Castoriadis, 1986b, p. 25)

Por lo tanto, los imaginarios socioculturales son creadores de existencia y realidades, y se constituyen sobre los fundamentos inventivos y productivos de la mente (imaginación) y el registro de imágenes en la conciencia e inconsciencia colectiva de los individuos.

Castoriadis destaca al fomentar la cohesión social por medios abstractos, estableciendo la existencia de la sociedad en la medida en que ésta está representada en las mentes de los individuos, en donde existen estados personales que se explican enteramente por la naturaleza psíquica del individuo, y por categorías de representaciones que son esencialmente generales y que traducen ante todo *estados de colectividad*, que dependen de cómo la sociedad está constituida y organizada, desde su morfología, el imaginario social de su nacionalidad, las fronteras de un Estado-nacional, sus instituciones sociales, directivas y expresivas, valores, moralidad, estética, actividades económicas, formas de divertirse, etc. Entre estas dos formas no existe delimitadamente una distancia que separe lo individual de lo social, de la misma manera que no se puede deducir la sociedad del individuo, ni el individuo de la sociedad. No existe entre ambas categorías una oposición, pues lo que denominamos individuo es la sociedad en su forma más concreta. (Castoriadis 2004, citado por Cangas, 2008, p. 23)

Castoriadis (2007a) en *La institución imaginaria de la sociedad*, establece magistralmente la “hermandad” entre lo simbólico y lo imaginario de la siguiente manera:

El componente imaginario de todo símbolo y de todo simbolismo, a cualquier nivel que se sitúen. Recordemos el sentido corriente del término imaginario, que por el momento nos

bastará: hablamos de imaginario cuando queremos hablar de algo «inventado» –ya se trate de un invento «absoluto» («una historia imaginada de cabo a rabo») o de un deslizamiento, de un desplazamiento de sentido, en el que unos símbolos ya disponibles son investidos con otras significaciones que las suyas «normales» o canónicas («¡No es lo que imaginas!», dice la mujer al hombre que le recrimina una sonrisa que ella intercambia con otro hombre). En los dos casos, se da por supuesto que lo imaginario se separa de lo real, ya sea que pretenda ponerse en su lugar (una mentira) o que no lo pretenda (una novela). (p. 118)

Además, Castoriadis señala que jamás se verá nada desde todos los lugares posibles a la vez; cada vez, veo desde un sitio determinado, se observa un “aspecto”, y se ve una «perspectiva». Y yo veo significa yo veo porque soy yo, y no veo solamente con mis ojos; cuando veo algo, toda mi vida está ahí, encarnada en esa visión, en ese acto de ver. Todo esto no es un “defecto” de nuestra visión, es la visión (Castoriadis 2007b, p. 36). Es muy clara la idea sobre la cual el imaginario es una mirada, un pequeño vistazo que varía según la perspectiva y posición del investigador, y en esa observación se desplegará todo lo que abarca al ser, pues su intelecto y la subjetividad estará jugando un papel vital. Así es como Richard Kroner (1961) en el libro *Von Kant bis Hegel* señala: el papel fundamental de la imaginación, en el sentido más radical, había sido claramente visto por la filosofía clásica alemana, por Kant, pero sobre todo por Fichte, para quien la *Produktive Einbildungskraft* es un «Faktum del espíritu humano» que es, en último análisis, no fundamenteable y no fundamentado y que hace posibles todas las síntesis de la subjetividad. Esta es al menos la posición de la primera *Wissenschaftlehre*, en la que la imaginación productiva es aquello sobre lo cual “está fundamentada la posibilidad de nuestra conciencia, de nuestra vida, de nuestro ser para nosotros, es decir de nuestro ser como Yo (Kroner, 1961 citado por Castoriadis, 2007, p. 136)

Es imposible entender lo que fue y lo que es la historia humana relegando la categoría de lo imaginario. Por eso mismo, el ser humano se ha encargado de establecer representaciones mentales que le ayudan a comprender mejor su posición en la sociedad, el hombre ha estado rodeado de imaginarios desde su nacimiento, estos le ayudan a interpretar y a digerir algunas situaciones que rebasan su intelecto y de esa manera debe dejar fluir su subjetividad, Castoriadis (2007c) presenta un ejemplo sobre la importancia de lo imaginario en un ejemplo bastante elemental: un icono es un objeto simbólico de un imaginario, pero está investido de otra significación imaginaria cuando los fieles rascan su pintura y la beben como medicamento. Una bandera es un símbolo con función

racional, signo de reconocimiento y de reunión, que se convierte rápidamente en aquello por lo cual puede y debe perderse la vida y en aquello que da escalofríos a lo largo de la columna vertebral a los patriotas que miran pasar un desfile militar. (p. 121)

La bandera nacional de un país cualquiera representa esa conexión íntima del individuo con la pertenencia a un determinado lugar, por la cual la sociedad está dispuesta a perder su propia vida. Esta posibilidad se detalla claramente en los partidos de fútbol, en donde un seleccionado canta con fervor y efervescencia su himno nacional, pues es lo que identifica a ese grupo de jugadores frente a su contrincante y por ende marca una significación imaginaria. Castoriadis (2007d) plantea acertadamente que: Las relaciones profundas y oscuras entre lo simbólico y lo imaginario aparecen enseguida si se reflexiona en este hecho: lo imaginario debe utilizar lo simbólico, no sólo para «expresarse», lo cual es evidente, sino para «existir», para pasar de lo virtual a cualquier otra cosa más. El delirio más elaborado, como el fantasma más secreto y más vago, están hechos de «imágenes», pero estas «imágenes» están ahí como representantes de otra cosa, tienen, pues, una función simbólica. Pero también, inversamente, el simbolismo presupone la capacidad imaginaria, ya que presupone la capacidad de ver en una cosa lo que no es, de verla otra de lo que es” (p. 118)

Por otra parte, en concordancia con lo anteriormente mencionado el profesor Héctor Rodríguez (2001a) en el libro *Introducción a la teoría de los imaginarios sociales* plantea que: “los imaginarios sociales son, por consiguiente, interpretaciones, organizaciones mentales y construcciones de realidades”. (p. 98) además, el académico define que para el autor (Castoriadis) la imaginación es: en primer lugar, el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional. En segundo lugar, la propiedad fundamental del ser humano es la imaginación libre y desfuncionalizada, es «creación». Y la existencia de la creación presupone un «imaginario radical» en la sociedad que transforma lo ya creado, lo ya dado, lo ya instituido. (Castoriadis, 1994, citado por Rodríguez 2001b, pp. 20-21)

Castoriadis propone que existe una forma instituida (social) de pensar, pero mediante la acción «creadora» de los imaginarios sociales es posible, individual y socialmente, cambiar ese pensamiento instituido en nosotros socialmente y propiciar transformaciones fundamentales en el orden del pensamiento y de la vida. (Castoriadis, 1994, citado por Rodríguez, 2001c, p. 22)

En ese orden de ideas, Castoriadis afirma que "la psique de cada ser humano no está ni puede estar nunca completamente socializada ni ser totalmente conforme a lo que las instituciones le exigen: Por esta razón las imágenes, los símbolos expresan el movimiento del espíritu en su infinita capacidad creadora de sentido de la vida individual y colectiva; constituyen territorios imaginarios que crean «realidades» y que en su dinámica y relación con el funcionamiento social (siempre programado, ordenado, vigilado, prospectado y prospectivo), construyen redes simbólicas e imaginarias hacia una dimensión humana, más allá de la "fisis social. (Castoriadis, 1994, citado por Rodríguez, 2001d, p. 23)

En correspondencia con lo mencionado, el simbolismo, las representaciones mentales y los imaginarios sociales se establecen en los elementos de unión e integración de las prácticas, sociales y espirituales, al hombre en su ser social- ser síquico- ser histórico y cultural. El simbolismo es el elemento de relación entre la complejidad del ser humano y las prácticas sociales. El «ser humano» no se agota en lo social, pues está constituido por estructuras profundas múltiples en su vida síquica individual y social. (Rodríguez, 2001, pp. 22-23)

Por otra parte, García Canclini (1982) ha dicho acertadamente que uno de los papeles fundamentales de la cultura popular consiste en resignificar las relaciones sociales de producción a través de prácticas simbólicas que transforman el modelo de producción, reproducción social y consumo en un nuevo modelo de lo que son las relaciones sociales y de cómo reformularlas. Los pacientes llegan a los curanderos de diferentes culturas populares creadas dentro de la dinámica del capitalismo, resignifican las relaciones sociales del capitalismo que los agreden y los violentan, en marcos de experiencias que son manejables y comprensibles para ellos, lo cual se expresa en códigos de salud y enfermedad que, a su turno, crean implícitamente un modelo de relación cuerpo-poderes de la historia. Recordemos que los pueblos indígenas han acogido la religión católica y han hecho una gran conjunción con sus símbolos divinos, en este aspecto el libro *Culturas híbridas* desarrollado por García Canclini (1990) se postulan los entrecruzamientos simultáneos de tradiciones indígenas, hispánicas y modernizantes en los países latinoamericanos. (p. 71) Como lo atestigua Pollak-Eltz: el centro (de cada culto) consiste casi siempre en un cuarto de modestas dimensiones donde se encuentra la parafernalia del culto y un altar; sólo unos pocos centros ocupan

verdaderas capillas. En el altar hay estatuas o litografías de los espíritus más importantes, agua bendita, botellas de ron, flores, velas de diferentes colores y tamaño. (Pollak-Eltz, 1985 citado por Pinzón, Suárez y Ariza. 2004, p. 283)

Aunque el escenario que describe la antropóloga es en territorio venezolano bien puede aplicarse al contexto en el cual participe, pues es claro que el sincretismo religioso permeó toda Latinoamérica.

Por esta razón, García Canclini (1990) remite a la incertidumbre acerca del sentido y el valor de la modernidad que deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces sociales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan, además de proponer ver su libro como una ciudad, busca estudiar la ciudad por poseer esas mismas características que busca combinar en su estudio, es más, es la ciudad la que parece inspirarlo a ese estudio. Es en la ciudad donde lo transnacional se combina con el trueque de lo campesino. (pp. 14-16) Por consiguiente, el profesor argentino interpreta la hibridación cultural como “una interpretación útil de las relaciones de significado que se han reconstruido a través de la mezcla”. Por ello, cuando hablamos de chamanismo, debemos pensar en él como un arte curativo en constante hibridación y alteración. Pinzón, Suárez, y Ariza (2004) afirman la doble existencia de cuerpos en los Sibundoy les permite articularse con lo cristiano de las religiones populares y con lo indígena salvaje de la historia de los ancestros (p. 278)

En este sentido, el ritual de 'limpia y cierre' comporta este doble movimiento. 'Limpiar' su cuerpo-chagra, lo cual mantiene vivo el 'curiyacto' -la corona de poder indio- y 'limpiar' su cuerpo bautizado de cristiano, utilizándose el uno al otro para tal fin. Lo cristiano 'limpia' lo salvaje, y a la inversa, lo salvaje 'limpia' lo cristiano. Los dos 'limpian' las emanaciones de los otros poderes de las historias que, por virtud del quehacer chamánico, han entrado en su sí-mismo”. En igual forma, esta estrategia se manifiesta en los discursos de los chamanes, frente al discurso de la iglesia: respecto a las nociones y las representaciones, el taita Juan, chamán Kaméntsa nos relata su experiencia de subir al cielo, previa ingesta de una de las variedades de yagé, cielo huasca: yo he volado hasta el cielo, y allá encontré unas bancas, así como hay bancas aquí. Entonces había que poco de remedios y un señor, o sería un santo, que estaba parado en la puerta, y lo estaba viendo,

se apeó y me dijo: '¿Usted por qué vino?' Y yo le dije: 'Pues yo vine a pasearme no más'. Y me contestó: 'Pero no es tiempo suyo. ¡No es hora de que venga usted! Pero usted parece que conoce muchos remedios, puede escoger aquí, aquí hay, venga'. Y me mostró todo el jardín. Era pedazos, pedacitos y había todo remedio allí y cogió y me regaló un armario, ¡encerrado en puro cristal! (Pinzón, Suárez, y Ariza, 2004, p. 265)

Alhena Caicedo (2013) afirma en la tesis *La alteridad radical que cura* que el “chamanismo yagecero más que un contenido cultural es más bien una estrategia de intervención intercultural” (pp. 300-301). En efecto, los imaginarios son una red compleja, pues diría García Canclini (1990) que “hoy existe una visión más compleja sobre las relaciones entre tradición y modernidad. Lo culto tradicional no es borrado por la tradición de los bienes simbólicos” (p. 17). Puesto que lo moderno occidentalizado observaba de reojo las practicas indígenas, hoy nos damos cuenta de los avanzados sistemas astronómicos, astrológicos, agrícolas, matemáticos, físicos que habían desarrollado sus antepasados, como lo resume E. Reichel: el ciclo anual indígena relaciona generalmente determinadas posiciones de los astros al régimen de lluvias, nivel de los ríos, recursos y fases de agricultura, pesca, recolección y caza y formas de organizar el trabajo. El ciclo ritual, engranado al ciclo anual, refleja las diferencias de oferta y demanda ambiental y las tensiones socio-políticas, que acompañan las diferentes fases ecológicas. La oferta ambiental se reparte en variadísima disponibilidad de recursos, todos de corta duración. (Reichel, 1988, p. 165)

En el libro *Estudios etno-antropológicos andinos. mitos- ritos y simbolismos funerarios* de Héctor Rodríguez (1993) presenta un miedo a la muerte de manera inherente en el mundo occidental, aspecto que no comparte el indígena, pues estos los despiden con grandes festines, bebidas embriagantes, además se cree que la muerte trae fecundidad y el agro, asimismo contribuye a un bienestar socio-económico y familiar. Para ejemplificar mejor la idea de lo invisible captado en toda cultura primitiva, Rodríguez (1993) expresa: la muerte entre los indígenas ni siquiera se debe a circunstancias naturales, sino a la acción malévola de los brujos, los cuales mediante actos mágicos de diverso orden introducen en el cuerpo de su enemigo a los malos espíritus causantes de las enfermedades y la muerte. (p. 70)

En medio de estas tensiones se constituyen las relaciones complejas, nada esquemáticas, entre lo hegemónico y lo subalterno, lo incluido y lo excluido. Ésta es una de las causas por las que la

modernidad implica tanto procesos de segregación como de hibridación entre los diversos sectores sociales y sus sistemas simbólicos (Rodríguez, 1990, p. 34). Tal vez tenía razón Julio Verne cuando pensó que todo lo que el hombre es capaz de imaginar, es susceptible de existir.

2.3 EL TAITA-CHAMÁN COMO REPRESENTACIÓN DEL HÉROE

“Cuando un hombre empieza a aprender, nunca sabe lo que va a encontrar. Su propósito es deficiente; su intención es vaga. Espera recompensas que nunca llegarán, pues no sabe nada de los trabajos que cuesta aprender. Pero uno aprende así, poquito a poquito al comienzo, luego más y más. Y sus pensamientos se dan a topetazos y se hunden en la nada. Lo que se aprende no es nunca lo que uno creía. el conocimiento no es nunca lo que uno espera. Cada paso del aprendizaje es un atolladero, y el miedo que el hombre experimenta empieza a crecer sin misericordia, sin ceder. Su propósito se convierte en un campo de batalla.” CARLOS CASTANEDA

El chamanismo y sus prácticas han sido un enigma para el hombre moderno, sus inicios en América del sur se remontan a siglos antes de la llegada de los españoles. Según Terence McKenna (1993) “el chamanismo es la práctica tradicional de sanación, adivinación y expresión teatral del Alto paleolítico, basada en la magia natural desarrollada aproximadamente en un periodo que va de unos diez mil a cincuenta mil años.” (p. 28). Asimismo, Mircea Eliade (1976) diría que la palabra chamán se origina del vocablo siberiano “shaman” que tiene como significado hombre-dios-medicina. (p. 49). El vocablo tungu original xaman contiene la raíz scha, “saber”, por lo que chamán significa “alguien que sabe” o “sabedor”. Por otra parte, don Juan el indio yaqui que realizó la iniciación de Carlos Castaneda, lo definiría como: hombre de conocimiento y Campbell lo llamaría “el héroe”.

El antropólogo colombo-austriaco Reichel-Dolmatoff explica la iniciación del taita desde el punto de vista de la comunidad Desana, en ella se destaca la ciencia empleada por el aprendiz en su proceso de sabedor. En *El chamán y el jaguar* Reichel-Dolmatoff (1978), hace el seguimiento de los devenires payé. Aquí se trata sólo de destacar el papel de las plantas en el proceso: también el nocivo aprende a seleccionar y combinar las diferentes plantas narcóticas y a preparar yagé de

distintas clases; aprende a recoger hierbas medicinales y mágicas en la selva que sirven para atraer presas al cazador o hacen enamorar locamente a una mujer, o que matan a un enemigo. Hay hierbas para curar enfermedades, envenenar peces y también hierbas aromáticas con que se puede friccionar el cuerpo o que se llevan en el cinturón cuando se baila durante una reunión. El payé futuro debe aprender todos sus diferentes usos. (p. 87)

por lo tanto, el Taita-chamán para curar y hacer el bien como para dañar y generar enfermedades, debe conocer lo bueno y lo malo de las plantas para poder defenderse y de esta manera conocer a profundidad la ciencia ancestral

Es muy clara la postura del sufrimiento en el proceso iniciático, pues mediante la privación y la aflicción se prueba la voluntad y la fortaleza del taita en el proceso de aprendizaje. En una conversación con Joseph Campbell, el periodista Bill Moyers documentó las respuestas del famoso mitólogo en el libro *El poder del mito* (1988), el siguiente fragmento corresponde a una de sus intervenciones, en la cual habló sobre el sufrimiento, destacando por sobre todo la figura del chamán: en una ocasión, hablando del tema del sufrimiento, mencionó juntos a Joyce y a Igjugarjuk. “Quién es Igjugarjuk?”, le dije, casi sin poder pronunciarlo. “Ah”, respondió Campbell, “era el chamán de los caribú, una tribu al norte de Canadá, quien decía a los visitantes europeos que la única verdadera sabiduría “vive lejos de los hombres, en la gran soledad, y sólo puede obtenerse mediante el sufrimiento. Únicamente la privación y el sufrimiento abren la mente a todo lo que permanece oculto para los demás”. (p. 13)

Asimismo, el chamán inga Sebastián, en el libro *Mundos en Red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*, refiere lo siguiente:

Para aprender a conocer el mundo de las plantas y del poder hay que gastarse toda la vida. Eso no es fácil, hay que pasar por tres etapas: paciencia, conciencia y ciencia. Lo primero es aguantarse por muchísimo tiempo la ocasión para iniciarse. Hay que pasar por tratos muy duros. Los taitas que enseñan lo dejan a uno días o y a veces semanas durmiendo a la intemperie en ajeno. Lo dejan a uno soportar tormentas de lluvia y rayos por mucho tiempo. Lo hacen ir a

lugares casi inaccesibles, caminar jornadas interminables, desvelarse noches y noches sin tomar yagé, todo para saber cuánta fuerza de voluntad y deseo de aprender tiene uno. Si uno se muestra débil o se le quiebra la voluntad, nunca empieza el verdadero camino. Y eso que es lo más fácil. Después, para tener conciencia hay que tomar mucho y distintas clases de yagé. Eso es pa'guapos. Uno ve cosas horribles y dura horas viéndolas y esas pintas se dan cada rato. El mundo tiene lo malo. Hay que luchar con todas las fuerzas de lo malo. Lo hacen vomitar, llorar, desesperarse, y es uno solo el que tiene que mostrar coraje, porque si no es a uno al que le sale, el taita ayuda a calmarlo, pero eso lo debilita ante él. Hay que aprender viviendo, sintiendo, hasta la misma muerte de uno. Cuando uno ha visto lo malo y sentido las pintas más linditas, y puede tener toda esa calma y saber, empieza la ciencia. Esto no termina nunca. Hay que conocer y conocer por las pintas todas las cosas, tomar poder para curar, para defenderse, para evitar desgracias, para conocer el futuro. ¡Tantas planticas que hay para todas esas cosas! Sembrarlas, cuidarlas con esmero como si fueran hijos de uno pa' que crezcan y se vuelvan convenientes. (chamán inga Sebastián, en entrevista Ariza, Pinzón y Suárez 2004. p. 146)

Ese individuo, casi siempre es de una edad avanzada, es conocido popularmente como Chamán en gran parte del mundo, Mamo en las comunidades de los Arhuacos y Koguis (norte de Colombia), en el departamento de Nariño y Putumayo se denomina Taita o Curaca, también se le llama coloquialmente como brujo en (*Las enseñanzas de don Juan*) o hechicero, éste establece los lazos entre el mundo visible y los reinos invisibles, es el intermediario de las fuerzas que gobiernan el cosmos y de la “otra realidad” que se manifiesta en la vida diaria de sí mismo y de su propia comunidad, para ilustrar a ese personaje enigmático, Bidou y Perrin (1988) en *Lenguaje y palabras chamánicas* aseguran:

En las sociedades indígenas de América un personaje llama la atención por el aura de misterio que lo acompaña: es el chamán, a la vez sabio, filósofo, médico, sacerdote, adivino, y hechicero (...) Las fórmulas, los cantos, las oraciones del chamán recorren los caminos de la creación con palabras que no describen únicamente las cosas, sino que las tocan concretamente, en sus constituciones, que las desmenuzan en principios elementales constituyentes de todo ser. (pp. 5-7)

Ese sujeto tan misterioso y llamativo dentro de la cosmovisión occidental, representa al médico del alma, pues se ha curado a sí mismo y con su poder ayudar a la sociedad para que logré

transformar su enfermedad en su propia medicina. La iniciación o proceso ritual del taita es un enigma, pues en muchos casos se sigue por herencia familiar, pero en otros es un designio divino. Eliade (1976), dijo sabiamente: el chamán, cuya vocación es señalada por alguna circunstancia extraña (un sueño, una enfermedad, un rayo) inicia su difícil aprendizaje, que puede durar muchos años y que se caracteriza por la experiencia iniciática de sufrimiento, muerte y resurrección ritual, vivida particularmente a través de rigores como el ayuno, dietas estrictas, veladas interminables, abstinencia sexual, dominio de la caza, la pesca y las artes cotidianas, conocimiento de las plantas medicinales y consumo de plantas psicotrópicas. En este tiempo, el iniciado aprende cantos, bailes, rezos, mitos y, en general, la cosmogonía y la historia de su pueblo. (p. 116)

En *El héroe de mil caras*, Campbell (1959a), se presenta al “iniciado temerario” como un ser guiado por su voluntad o por la de algún espíritu maligno o benigno: el héroe puede obedecer su propia voluntad para llevar al cabo la aventura, como hizo Teseo cuando llegó a la ciudad de su padre, Atenas, y escuchó la horrible historia del Minotauro; o bien puede ser empujado o llevado al extranjero por un agente benigno o maligno, como Odiseo, que fue transportado por el Mediterráneo en los vientos del encolerizado dios Poseidón. La aventura puede comenzar como un mero accidente, como la de la princesa del cuento de hadas; o simplemente, en un paseo algún fenómeno llama al ojo ocioso y aparta al paseante de los frecuentados caminos de los hombres”. (p. 40)

En otro bello fragmento Campbell, continua la explicación fantástica del camino dificultoso del héroe, en nuestro caso el héroe este representando por la figura iniciática del chamán: el héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos. (Campbell, 1959b, p. 25)

Podemos decir que cuando el taita regresa por su viaje espiritual, trae consigo la sanación para sus hermanos y muchas veces la cura para graves enfermedades físicas, mentales y espirituales, todos esos secretos le han sido revelados en “el más allá”, por espíritus aliados. En ese orden de ideas, se destaca la figura del héroe espiritual encarnada en el taita, pues ha atravesado el umbral de la muerte, y es un vencedor de lo “desconocido”, conquistando gracias a su gallardía, la

revelación y cura de las enfermedades y maleficios que perturban a sí mismo y a su comunidad, el taita se baña de poder y podrá seguir transitando el infinito, logrando morir y renacer constantemente, trayendo mensajes multidimensionales de armonía y de buen vivir. En dicho proceso, en donde experimenta una muerte simbólica, él mismo establece vínculos y comunicación con seres de diferentes mundos o dimensiones, pues mediante su esfuerzo y disciplina ha logrado purificarse del mundo contaminado y ha resucitado como un nuevo hombre, capaz de tener la fuerza y voluntad necesaria para entrar y salir de los reinos espirituales, este transitar por lo desconocido le otorga dones poderosos para sanar y predecir en muchos casos el futuro, tal como lo afirma Campbell (1959c):

El héroe, por lo tanto, es el hombre o la mujer que ha sido capaz de combatir y triunfar sobre sus limitaciones históricas personales y locales y ha alcanzado las formas humanas generales, válidas y normales. De esta manera las visiones, las ideas y las inspiraciones surgen prístinas de las fuentes primarias de la vida y del pensamiento humano. De aquí su elocuencia, no de la sociedad y de la psique presentes y en estado de desintegración, sino de la fuente inagotable a través de la cual la sociedad ha de renacer. El héroe ha muerto en cuanto a hombre moderno; pero como hombre eterno -perfecto, no específico, universal- ha vuelto a nacer. Su segunda tarea y hazaña formal ha de ser volver a nosotros, transfigurado y enseñar las lecciones que ha aprendido sobre la renovación de la vida. (p. 19)

Dennis Mckenna y Terence Mckenna en el libro *The invisible Landscape* (1975) plantean lo siguiente: el chamán se transforma desde un estado profano a un estado sagrado del ser. No sólo logra su propia sanación a través de su transmutación mística: a partir de ahora esta investido con el poder de lo sagrado y por lo tanto puede curar a los demás. Es muy importante que recordemos esto: que el chamán es algo más que un enfermo o un loco; es un hombre enfermo que se ha curado a sí mismo y debe convertirse en un chamán con el fin de seguir sano. (p. 10)

Recordemos que: “Los antiguos pueblos americanos como tantos otros pueblos ancestrales, consideraban como causa de enfermedades a los pecados, los maleficios, la entrada al cuerpo de malos espíritus errantes o por no cumplir con la norma que su cultura les imponía”. (Perkins 2001, citado por Sastoque 2009, p. 26). Por esta razón, el taita no puede limpiar a otro si él no está limpio.

Para lograr tal fin, éste debe tener espíritus auxiliares, los cuales lo apoyan y auxilian en sus diferentes pruebas, así su progreso es incesante y se convierte según Eliade en *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1976), “en un especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al cielo o descendimientos al infierno” (p. 2).

En esos viajes espirituales que se desarrollan durante su trance o visión, también puede transformarse en un animal de poder, así lo expresa el cronista Fray Pedro Simón: (...) hubo siempre entre ellos (los pueblos indígenas) tan grandes hechiceros que cuando querían se convertían en leones, osos y tigres y despedazaban los hombres como estos animales verdaderos, pero todo debió de ser ilusiones que les ponía el demonio, como sobre quien tenía tanto señorío. (Fray Pedro Simón citado en Revista Bolívar 2012, p. 78)

En correspondencia Castaneda en *Las enseñanzas de don Juan* (2000a) afirma: don Juan usó la palabra "diablero". Más tarde supe que ése es un término usado sólo por los indios de Sonora. Denota a una persona malvada que practica la magia negra y puede transformarse en animal: en pájaro, perro, coyote o cualquier otra criatura. (p. 4)

Recordemos que la figura del chamán en el ritual es trascendental, pues es el encargado de guiar a los pacientes en su travesía hacia el infinito, además de ayudarlos a observar cuál es el daño o enfermedad física, mental o espiritual que le está perjudicando. Sin esta protección él individuo no podrá volver de su viaje, por esta razón es muy importante saber con quién se va a realizar una ceremonia de la planta sagrada de ayahuasca (yagé). En *Las enseñanzas de don Juan* se narra de una manera peculiar el uso de un guía en el mundo invisible, al respecto Carlos Castaneda (2000b) escribe lo siguiente:

Te quedas solo, sin guía. Si muere antes de que empieces la brujería, puedes suspenderla, pero entonces también tienes que dejar para siempre a la yerba del diablo. Si la lagartija muere estando en tu hombro, ya empezada la brujería, tendrías que seguir adelante, y eso es de veras la locura.

- ¿Por qué es la locura?
- Porque en tales condiciones nada tiene sentido. Estás solo, sin guía, viendo cosas aterradoras, sin sentido.
- ¿Qué quiere usted decir con "cosas sin sentido"?
- Cosas que vemos por nosotros mismos. Cosas que vemos cuando no tenemos rumbo. Significa también que la yerba del diablo está tratando de librarse de ti, empujándote al abismo. (p. 102)

Son bastantes los relatos y anécdotas que nos narran sobre los “malos viajes”, esto ocurre cuando personas inescrupulosas que no tienen la sabiduría e idoneidad necesaria para manipular las plantas sagradas se aventuran a repartir remedio y otra clase de medicinas ancestrales, recordemos que el taita debe seguir cierto proceso de iniciación que conlleva un duro aprendizaje del mundo de las plantas. Como se dijo anteriormente el poder del taita está en su capacidad de entrar y salir del mundo espiritual o “del más allá” y por supuesto un inexperto que desconoce esos secretos producirá en sus pacientes consecuencias nefastas. Christian Vergara Oliva (1996), en el artículo La Conciencia Enteogénica afirma que durante siglos, chamanes y jefes religiosos o espirituales del norte y sur de América han usado enteógenos como llaves bioquímicas que los llevaban a niveles de intuición más profundos o más altos. (p. 39) Asimismo, Castaneda (2009) afirma: los brujos podían localizar esos lugares, porque perciben con todo el cuerpo ínfimas emanaciones de energía en los alrededores. La energía de los brujos, derivada de la reducción de su imagen de sí, les permite un mayor alcance a sus sentidos. (p. 63)

Es por esta razón que el aprendizaje chamánico nace en la capacidad de unir o mezclar todos los conocimientos adquiridos, de saberlos manejar según el contexto, y de producir ceremonias “compresibles” para los participantes, además de diferenciar frente a estos saberes y estas puestas en marcha del poder y fuerza, su propia identidad como chamán y sujeto.

Ahora bien, los componentes poderosos y misteriosos que contiene el vegetal (ayahuasca) produce una expansión de los sentidos ordinarios, que conlleva una multiplicidad de instancias vitales como la percepción, la cognición, las emociones, la consciencia y la sensación propia de la percepción de la identidad. Por contraste con otros agentes, los efectos de los enteógenos dependen mucho del entorno y de las expectativas de quienes las usan. William Blake (1980) escribió “Si

las puertas de la percepción se depuraran todo aparecería al hombre tal como es: infinito”. (p. 222). Es por esa razón, que para transitar el infinito y no perderse en la inconmensurable oscuridad cósmica el papel guía del taita es vital. En los textos herméticos podemos encontrar valiosos ejemplos de la relación maestro- discípulo, en donde la valía y enseñanza del guía es trascendental, esto lo encontramos en los diferentes textos de Hermes Trismegisto, especialmente en el *Corpus Hermeticum*:

Voy a explicarte Tat, el siguiente discurso para que no continúes siendo profano en el misterio de un Dios que sobrepasa toda denominación. Reflexiona sobre esto y veras como aquél que permanece invisible para la mayoría llegara a ser para ti muy evidente. El Uno es inengendrado, imperceptible e invisible. Pero puesto que engendra la imagen de todas las cosas, se manifiesta en y a través de ellas y sobre todo a quienes él quiere mostrarse... Si estás dispuesto a verlo, levanta tus ojos al sol... El Sol es el más poderosos de los dioses celestes, al que todos los demás ceden paso como a su rey y soberano, de un astro tales dimensiones, mayor que la tierra y el mar, que soporta, llevando sobre sí mismo, a los astros menores en sus orbitas (Trismegisto, tratado V. 1-3. Citado por AMA audiolibros. 2020).

También encontramos la misma enseñanza en una gran obra de la literatura universal, pues en la *Divina Comedia* de Dante, el poeta florentino es guiado en su descenso al infierno y posteriormente en el purgatorio por el poeta romano Virgilio, siendo éste su maestro por los diferentes anillos que componen estas etapas, por último, es orientado por Beatriz en su travesía en el paraíso. Campbell describe alegóricamente las etapas de la transformación del espíritu humano conectado con el viaje interior, exactamente igual a la depuración y limpieza que debe realizar el taita a sí mismo y a sus congéneres. En *el héroe de las mil caras* (1959) se describe el proceso de transmutación que debe sufrir la carne y el espíritu del iniciado, para poder llegar a esferas trascendentes y así poder obtener poder y sabiduría, el mitólogo plantea que: en la *Divina Comedia* de Dante hay una descripción exhaustiva de los diferentes estadios. El “Infierno” es la miseria del espíritu ligada al orgullo y a las acciones de la carne; el “Purgatorio” es el proceso de transmutar la carne en experiencia espiritual; el “Paraíso” es el grado de la realización espiritual. (Campbell, 1959c, p. 203)

Además, en correspondencia con las teorías mencionadas anteriormente, hay una composición de autoría de Jhon Muchavisoy, hijo del taita, en la cual se destaca el papel del nativo, en ella se describe el designio divino de un hombre que ha sido elegido para seguir la senda ancestral de ser un sabedor, la canción se titula “camino ancestral”, la letra se relaciona íntimamente con lo observado anteriormente. Además, se describe de forma muy simbólica las virtudes principales del guerrero, el cual decide seguir esa senda sagrada, pues la humildad y el amor le lo guiarán junto con las fuerzas espirituales a su destino. Al respecto, la travesía del héroe se sintetiza en el texto de la siguiente canción, pues obedece a la aceptación de un viaje complejo, lleno de dificultades y obstáculos que debe enfrentar y sobrepasar, principalmente para transformar su vida y traer un mensaje a su comunidad:

Hace un tiempo allá en la selva un nativo se encontró
Navegando por el río fue siguiendo su destino
Desde el cielo sus estrellas una luz apareció
Abuelo trueno con su voz, un mensaje le entregó
Comprendiendo la selva le dará la ciencia divina y la ciencia ancestral
Conociendo en el mundo espiritual las plantas medicinas que curan la humanidad
El nativo muy contento aceptando su misión
Ambihuasca coronó y se hizo sabedor
Con sus plumas y su waira en un viaje emprendió
Enseñando el amor, la humildad y el perdón.

Cuando escuché por primera vez la canción, pensé en la relación de un destino presagiado, el chamán es elegido por una mano desconocida que lo dota de poder y sabiduría para ayudar a la humanidad, es un viajero de los infinitos mundos, que, aunque son intangibles, en las tomas de yagé se vuelven más reales y verdaderos que este plano material. Un ejemplo del viaje del chamán, lo describe Campbell en *El héroe de las mil caras*:

El shamán de los siberianos se viste para la aventura con un atavío mágico que representa un pájaro o un reno, el principio de la sombra del mismo shamán, la forma de su alma. Su tambor es un animal, su águila, reno o caballo; se dice que vuela o cabalga en él. El bastón que lleva es

otro de sus ayudantes. Y lo ayuda una multitud de familiares invisibles. Un antiguo viajero que se aventuró entre los lapones nos ha dejado una descripción vívida de la terrorífica acción de uno de estos extraños emisarios del reino de la muerte. Ya que el otro mundo es el lugar de la noche eterna, el ceremonial del shamán debe tener lugar después del anochecer. Los amigos y vecinos se reúnen en la choza sombría y débilmente alumbrada del paciente y siguen atentamente las gesticulaciones del hechicero. Primero conjura a los espíritus ayudantes; éstos llegan, invisibles para todos menos para él. Dos mujeres, vestidas para el ceremonial, pero sin cinturones y llevando tocas de lino, un hombre sin toca y sin cinturón, y una joven no adulta, son sus asistentes. El shamán se descubre la cabeza, se suelta el cinturón y los cordones de los zapatos; se cubre la cara con las manos y empieza a girar en variados círculos. Repentinamente, con gestos muy violentos, grita: “¡Equipad al reno! ¡Listo para embarcarse!

Toma un hacha y empieza a golpearse con ella cerca de las rodillas y la mueve en dirección a las tres mujeres. Saca del fuego leños ardiendo con sus manos desnudas, pasa tres veces alrededor de cada una de las mujeres y finalmente cae, “como un muerto”. Durante todo ese tiempo a nadie se le permite tocarlo. Mientras reposa en trance, debe ser vigilado tan estrechamente que ni una mosca debe posarse encima de él. Su espíritu ha partido y ve las montañas sagradas, con los dioses que las habitan. Las mujeres que lo atienden cuchichean una con la otra tratando de adivinar en qué parte del otro mundo se encuentra ahora. Si mencionan la montaña en que se encuentra, el shamán mueve una mano o un pie. Por fin empieza a volver en sí. Con voz baja y débil dice las palabras que ha escuchado en el otro mundo. Las mujeres empiezan a cantar. El shamán despierta lentamente, declarando la causa de la enfermedad y la forma de sacrificio que debe hacerse. Entonces anuncia la cantidad de tiempo que tomará el paciente para sanar. (Campbell, 1959d, p. 62)

Finalmente, el chamán se transforma en un individuo que trasgrede las imposiciones ortodoxas sobre el quehacer médico, y realiza durante toda su vida un aprendizaje cognitivo que implica una entrega absoluta a ese oficio y que abarcará la totalidad de su vida. Con respecto al bejuco sagrado, es en el libro *El bejuco del alma*, de Schultes y Raffauf (1994), donde se afirma que fue el botánico británico Richard Spruce el primero en identificar, hacia 1851, la planta del yagé y su consumo ritual en la Amazonía noroccidental. ayahuasca es la denominación en lengua quechua de

Banisteriopsis caapi (aya: “espíritu, ancestro, muerto”; huasca: “soga, enredadera”), entre las comunidades indígenas amazónicas, yagé es una palabra cofán (también se encuentra en otras fuentes escrita como yajé), y es utilizada por indígenas de la Amazonia y Andes colombianos, ecuatorianos y en regiones peruanas cercanas a las fronteras de estos dos países. Este vegetal es la base de una importante bebida enteógena, consumida en la parte occidental del valle de la Amazonia y por tribus aisladas de Colombia y Ecuador en la vertiente del Pacífico. La corteza del bejuco es preparada en agua fría o hirviendo, se toma sola o junto con varias plantas, especialmente con las hojas de *Diplopterys cabrerana* (chagropamba) conocida como ocoyajé. Según los botánicos y demás científicos el componente visionario de la planta es la dimetiltriptamina (DMT), este es el principio operante enteógeno del vegetal. La DMT se encuentra de manera natural en el cerebro humano, esta sustancia es la que nos permite soñar todas las noches.

Por otro lado, el Taita Oscar Mojomboy (2009) define al yagé como: La religión propia indígena, la tradición, la cultura, para nosotros el libro sagrado es el yagé, algo malo que uno haga y vera que tiene su castigo interno espiritual, que es más duro que lo castiguen por ahí en la cárcel o que le den juete entonces la parte espiritual es más dura.” (Mojomboy, entrevistado por Sastoque, p. 18).

Es con el uso terapéutico del yagé que el sabedor puede atacar y combatir los males de sus pacientes, el taita Edgar Gaitán (2004) dice: “el chamánico trabaja para sanar los espíritus de la soberbia, la mentira, el odio, la pereza, el egoísmo, la ambición” (pp. 10- 11) por lo tanto Caicedo en *La alteridad radical que cura* (2013) afirma que “no se espera ningún cambio sustancial en el mundo, sino una transformación subjetiva del individuo en sí mismo”. (p. 296) De la misma manera, Ochoa & García (2007) postulan:

Las ceremonias de yagé tienen como parte de su misión sanar al ser humano pero a la vez ayudarlo a despertar conciencia que lo integre a la motivación por formarse mediante hábitos saludables y comportamientos constructivos con su entorno más próximo; lo conduce a la interiorización de sus propias raíces, recuerdos, anécdotas e historias; lo trasporta espiritualmente por momentos incomprensibles en su vida para ayudarlo a dar claridad y

complementar su proceso formativo como ser humano; la condición de la existencia humana es formarse, integrarse, convertirse en un ser espiritual capaz de romper con lo inmediato y lo particular y ascender a la universalidad mediante el trabajo compartido y la reflexión filosófica sobre sus propias raíces. (p. 47)

Por su parte Weiskopf (2002), en el libro *Yajé: el nuevo purgatorio*, complementa: mediante las visiones que produce, les permite a sus curanderos localizar y exorcizar las causas ocultas de las enfermedades, las cuales se les atribuyen a intervenciones desde el mundo de los espíritus. También lo utilizan para la búsqueda de animales de caza, vengarse de sus propios enemigos o de los de la comunidad, encontrar objetos perdidos, atraer la lluvia, predecir el futuro, etc. (p. 10)

Es en ese momento en donde Xavier Lozoya (1988) resalta que: la medicina tradicional en nuestros pueblos no es una polvorosa momia azteca, inca, maya o mapuche, que queremos descifrar y rescatar para la posteridad. Es un proceso vivo, dinámico, cambiante, renovador, que se nutre de la constante yuxtaposición de dos culturas en pugna, donde una, detenta el poder y es ley, universalidad y permiso. La otra es defensa, autopreservación y sobrevivencia. (Lozoya 1988, citado por Pinzón, Suárez, y Ariza. 2004, p. 377)

La medicina tradicional hace parte de un conjunto de prácticas culturales de cada comunidad, la cual está dirigida a prevenir y curar ciertas dolencias del cuerpo colectivo e individual. Los médicos tradicionales (taitas) se distinguen por ser sabedores de un conocimiento secreto de las plantas que, unido con técnicas chamanísticas, los hace ser personajes relevantes en el interior de su comunidad y en muchos casos son figuras de respeto y admiración en otros lugares. Gran parte de ese saber botánico se lo deben a la ayahuasca, que es responsable de que el taita pueda visualizar la enfermedad y dolencia tanto física, mental o espiritual de sus pacientes, en donde posteriormente les revela la correspondiente cura para la misma. En su ceremonia de sanación, se emplea los soplos, los cantos, el sahumerio (mezcla de hierbas entre ellas: ruda, romero, etc.) y los rezos pertinentes. Luego, el medico tradicional entra en contacto con el mundo intangible y las fuerzas espirituales.

Los padecimientos van desde un dolor leve hasta enfermedades del corazón y maleficios, se atienden los males del espíritu y del cuerpo, se cura y se protege contra envidias (mal de ojo), se recomienda baños con ciertas plantas para limpiar de malas energías, para la suerte, para atraer el amor y dinero. En correspondencia, Sylvia Marcos (1985) en el libro *El reto de las medicinas populares* declara que:

Los sistemas de conocimiento forjan nuestro pensamiento, influyen en nuestros conceptos de causalidad y guían nuestras percepciones sensoriales. En todo momento estamos sumergidos en un sistema de conocimiento que organiza la forma en que conceptualizamos el mundo material que nos rodea para "ajustarse" a este sistema cognoscitivo. Cuando estamos frente a la medicina popular y tradicional, si somos suficientemente perceptivos, podemos discernir el sistema de conocimiento subyacente íntimamente ligado a su cosmología (...) la medicina tradicional tiene su propio sistema de clasificación, sus categorías especiales, sus herramientas médicas, sus vínculos particulares entre la enfermedad y la salud. (p. 4) Es por esta razón que el medico tradicional establece correspondencias entre su sistema de curación, en donde su diálogo permanente con las fuerzas que mueven y nutren la tierra, Reichel-Dolmatoff (1968b) dice:

En (la naturaleza) cada sonido, cada forma, cada actitud que asuma un animal: cualquier fenómeno meteorológico, cualquier árbol o roca transmiten continuamente los mismos mensajes. Sea un tronco hueco, un hormiguero, la fruta de un árbol o las gotas que escurren por la superficie de la roca... El silbido de una (sic) ave, el color de una hoja; nubes negras que aparecen sobre el horizonte o el mosquito que zumba monótonamente comunican las normas culturales. Nadie se puede escapar de estas voces silenciosas. (p. 192)

Podemos decir que las señales de la naturaleza proceden de los diversos mundos espirituales, que nos son desconocidos y nos dirigen por alguna razón. Por esa razón surge una íntima relación entre el mundo vegetal y el organismo humano se manifiesta en particular en que algunas plantas producen sustancias que pueden influir en las profundidades de la mente y del espíritu del hombre. Los efectos maravillosos, inexplicables y hasta pavorosos de estas plantas aclaran lo importante que fueron en la vida religiosa de las culturas antiguas y la veneración como drogas mágicas y sagradas con que son tratadas aún por ciertos grupos nativos que han conservado sus tradiciones

(Evans y Hoffmann, 1993). Los efectos en la percepción y el estado alterado de conciencia se disparan con la ingesta de la poción mágica.

La etimología de la palabra “ayahuasca” nos dice que viene del quechua, la cual significa la “soga de los muertos”. Montaigne escribió que quien le enseña al hombre a morir, le enseña a vivir, y eso es exactamente lo que nos produce el remedio natural, nos enfrenta a nuestra propia oscuridad y demonios. La forma en que la planta crece ha sido una fuente de varios misterios, pues su forma de churo cósmico se la ha relacionado como la “escalera a los cielos”, o “cabello de Jesucristo”, así se describe en un bello documental, realizado con la comunidad kofán. La forma ondulada del yagé, muy similar a un cabello, es porque nuestro Señor Jesucristo se sacó un cabello de la corona y lo sembró, de ahí salió la planta del yagé, entonces cuando creció, el Señor tomó y conoció muchas cosas divinas y sagradas, como la planta no lo indica a nosotros, entonces dijo que esto quedará para los pueblos indígenas, que usen el yagé para el conocimiento y orientación de su mismo pueblo (Kofanes: el ritual del yagé, 2017).

Además, dice Gilbert Durand (1993), que él cree que Eliade “está en lo cierto cuando relaciona los mitos de la vegetación a las leyendas relativas de la cruz” (p. 13) porque existen varias leyendas cristianas que relacionan a las plantas con poderes curativos milagrosos. Por otro lado, Hugo Jones (1979) diría que: “es un bejuco continuo que se extiende hasta el principio de los tiempos... y se lo compara con un cordón umbilical que vincula a los seres humanos... con el pasado mítico.” (Jones, 1979 citado en Schultes & Raffauf, 2004. p. 33).

El uso de la ayahuasca cada vez más difundido y conocido a lo largo del mundo, ha permitido conocer de cerca su preparación y sus distintas clases, aunque algunos dicen que sus combinaciones son infinitas, según don Jerónimo, taita del Valle de Sibundoy, dijo al respecto: yo conozco algunos, no a todos, conozco el inti-huasca que es el yagé del Sol; el caya-huasca, el yagé de la Luna; el quinde-huasca, el yagé de la culebra, el amarun-huasca del dragón; el curi-huasca, el yagé del oro; está el huaira-huasca, yagé aire, está el sacha-huasca, que es el yagé silvestre; está el ámbar que es el yagé transparente, conozco el cielo-huasca, el yagé con el que uno sube al cielo; también el cuco-huasca, que es con el que se ve todos los demonios y los monstruos y está el

ánima-huasca, con el que uno puede ir al purgatorio (don Jerónimo *en entrevista*, Ariza, Pinzón y Suárez 2004. pp. 150-151).

La aventura es siempre un pasar más allá del velo de lo conocido a lo insondable de lo desconocido; las fuerzas que cuidan la frontera son peligrosas; tratar con ellas es temerario, pero la amenaza desaparece para aquel que es avezado y muestra gallardía. En cuanto a la reacción orgánica del cuerpo frente a la entrada de la poción chamánica, Weiskopf (2002) indica: el yagé es, por encima de todo, un fuerte purgante que provoca ataques de vómito y diarrea, acompañados de náuseas, escalofríos, perturbaciones mentales, etc., bastante miedosas. A veces la pérdida del autocontrol normal es tan fuerte que el tomador puede imaginar que está a punto de morir. Pero generalmente no es tan violento para la persona que goza de buena salud física y mental. En todo caso, la purgación tiene un propósito curativo. (p. 10)

El efecto del trance es interpretado por los médicos yageceros como un medio de conexión y negociación con diversos mundos espirituales (Landong, 1979, p. 23), lo cual permitiría identificar personas y entes que causan enfermedades, y cómo curarlas. Asimismo, Weiskopf (2002) enfatiza que: cuando finalmente se pueden evacuar los desechos responsables de esta agonía, uno habrá atravesado un proceso de humillación de sí mismo, el cual todas las religiones enseñan de una manera abstracta, pero que solamente el yagé, en mi experiencia personal, puede traérselo a uno a casa. (p. 14)

Leyendo esta analogía del proceso decadente en el que ego (el “yo” y los yoes) se ven atacados, recuerdo un versículo bíblico que nos muestra tal cual el proceso descrito anteriormente, en Filipenses 2:8: “Estando en la condición de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz”. Esto se evidencia en el trabajo de Campbell, en donde dice que el héroe debe ser obediente a su destino, don Juan diría que el infinito le guiará al encuentro con lo trascendente, en *El héroe de las mil caras* Campbell (1959e) manifiesta:

Con las personificaciones de su destino para guiarlo y ayudarlo, el héroe avanza en su aventura hasta que llega al “guardián del umbral” a la entrada de la zona de la fuerza magnificada. Tales custodios protegen al mundo en las cuatro direcciones, también de arriba a abajo, irguiéndose en los límites de la esfera, actual del héroe, u horizonte vital. Detrás de ellos está la oscuridad,

lo desconocido y el peligro; así como detrás de la vigilancia paternal está el peligro para el niño, y detrás de la protección de su sociedad está el peligro para el miembro de la tribu. La persona común está no sólo contenta sino orgullosa de permanecer dentro de los límites indicados y las creencias populares constituyen la razón de temer tanto el primer paso dentro de lo inexplorado. Así los marinos de las atrevidas carabelas de Colón rompieron el horizonte del espíritu medieval, navegando, como lo pensaban, en el océano sin límites del ser inmortal que rodea el Cosmos, como una interminable serpiente mitológica que se muerde la cola, y, sin embargo, tuvieron que ser convencidos y empujados como niños, porque temían los fabulosos leviatanes, las sirenas, los reyes dragones y otros monstruos de las profundidades”. (p. 50)

Es por esa razón que el paciente, taita o iniciado sabe que: cada sesión es un profundo encuentro con la vida, la muerte y el reino de los espíritus, una experiencia por naturaleza fuerte y por lo tanto traumática también. Es por eso que el tomador se vuelve “guerrero”, no contra los demás sino contra los enemigos que esconde dentro de su ser, los falsos yos, los cuales imponen su tiranía al hacerlo ciego a las verdaderas dimensiones de la conciencia humana. (Weiskopf, 2002, p. 53)

Para aquellos que no han rechazado la llamada, el primer encuentro de la jornada del héroe es con una figura protectora (a menudo una viejecita o un anciano), que proporciona al aventurero amuletos contra las fuerzas del dragón que debe aniquilar. (Campbell, 1959f, p. 46)

En mi opinión, el hecho de que la planta (ayahuasca) exista es un milagro y la prueba fehaciente de un más allá, además de mostrarnos dimensiones desconocidas y los caminos infinitos que nos esperan nos deja muchas preguntas a veces sin respuestas, pero el yagecito nos guía, nos enseña a ser pacientes, a resignarnos y confiar en algo más grande y sublime (Dios, padre, espíritu eterno, creador, sol y lo incognoscible para los científicos) que nuestro pequeño “yo”. Don Juan diría el infinito te guía, el judío te dirá Yahvé te bendice, el cristiano anuncia que el Señor lo guía y es su salvador, el musulmán ora en la mezquita esperando en que Alá lo conduzca por el camino correcto. Como dicen los Vedas: “La Verdad es una, los sabios hablan de ella con muchos nombres”.

3. IMAGINARIOS SOCIOCULTURALES EN LA MÚSICA MEDICINA

Los textos de la música medicina recopilados en las diferentes “tomas”, en las cuales tuve la fortuna de participar, se hicieron con el debido permiso del Taita, quien guía la ceremonia desde el principio hasta el final, a través de las siguientes etapas: en primer lugar, con anterioridad al ritual, se recomienda abstenerse de comer carnes rojas y lácteos con un mínimo de tres días, así como también hacer dieta de pensamientos (envidia, negativos, ira, etc.) el ayuno es importante para que el remedio trabaje mejor, por último, privarse de contacto sexual con una semana de anterioridad, todo esto para reservar la poderosa energía que se desprende en el coito. Para las mujeres se aplica las mismas instrucciones solo se agregaría que no deben asistir a la ceremonia si se encuentran en su periodo menstrual. Debo mencionar que las anteriores recomendaciones se hacen con anterioridad al ritual, esto se realiza por medios virtuales. Al llegar al sitio de concentración, hay alrededor de 20 personas, al estar el grupo completo viajamos al lugar donde se realizaron las tomas, este sitio se encuentra muy cerca de la ciudad de Pasto. La ceremonia como tal empezó con algunas palabras por parte del taita y de su acompañante, en las cuales se daban instrucciones sobre alguna eventualidad o problema que se presente con algún paciente, según el entorno alguna vez se daba para contar algún chiste o anécdota por parte de los médicos tradicionales, todo con el respeto que amerita la ocasión.

Posteriormente se brinda la medicina de rapé, que es una mezcla de tabaco y otras plantas finamente molidas, las cuales forman un polvo que se introduce en las fosas nasales con una herramienta hecha en madera que es similar a un pequeño tubo, este polvo terapéutico sirve para limpiar el aparato respiratorio y la glándula pineal. Antes de la “toma”, se observa a los colaboradores del taita haciendo rondas con un potente sahumerio, el cual dicen ellos sirve para alejar las malas energías que están al acecho. Luego, se separan en dos grupos a hombres y mujeres, esto se hace según la explicación del taita por la energía de cada género, que es diferente y tiende a generar choques energéticos. Primero se brinda el remedio a los hombres, después a las mujeres. Pasadas 1 o 2 horas el bejuco empieza su efecto en mí y los demás asistentes, la purga orgánica se desarrolla con vómito y diarrea, inmediatamente los lamentos y la búsqueda de ayuda de algunos es más recurrente, la limpieza espiritual y mental empieza a hacer su misterioso trabajo, seguidamente el Taita y sus acompañantes empiezan a tocar la sagrada música medicina, la

armónica, la guitarra, el tambor penetran en todos los sentidos del cuerpo, y permite atravesar las fronteras de la percepción. Lo mágico de las melodías nos regala paz y tranquilidad, nos recuerda lo que debemos cambiar o mejorar, poco a poco el amanecer se deja vislumbrar. Los cantos, los rezos, las limpiezas a algunas personas son frecuentes y con ello llega la sanación. En algunos lapsos de “cordura” logré grabar audios y videos que son la fuente primaria del trabajo.

3.1 CREACIONES ARTÍSTICAS A PARTIR DE LA MÚSICA Y ORALIDAD

La música y la danza son infaltables en las ceremonias con el yagé, puesto que, gracias a las canciones el paciente puede sanar conflictos internos a través de los mágicos sonidos de los diferentes instrumentos, así como también con la armonía y fortaleza que otorgan las canciones. Todo empezó con una búsqueda insaciable del ser, el presagio ya estaba marcado hace mucho tiempo atrás, tal vez debía cumplir aquel refrán popular que anuncia: todo hombre es una profecía por cumplirse. Recuerdo que dice Aristóteles que todo hombre por naturaleza desea saber, así fue como ese deseo por averiguar qué es la vida y la muerte fue el puntal inicial para buscar la planta maestra. Aún recuerdo los relatos de mis familiares alrededor del fogón contando historias de miedo, siendo niño me interesé siempre por las figuras fantasmagóricas, el mundo del más allá, el mal aire y otras anécdotas que generaron en mí una curiosidad inimaginable, aunque nunca pensé en que fueran reales, la curiosidad creció más y más, así fue como la intriga me apresó y la tomé como pretexto académico que me llevó a transitar los caminos infinitos del yagé.

Asimismo, Santiago López (2016) en su tesis doctoral titulada “La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España”, destaca: en las ceremonias de yagé un elemento fundamental es la música y los cantos, hacen parte de los elementos que guían el proceso de trance; diferentes chamanes abocados a este ritual los utilizan y combinan con palabras y silencios, para algunos de estos, los cantos reciben el nombre de anent (plegarias), entre otros ícaros, para algunos grupos espirituales himnos o llamadas. (p. 307).

Los ícaros son la principal herramienta de mediación del curandero entre los ‘espíritus’ y los participantes, y mediante los ícaros el chamán transmite las ‘energías’ que canaliza, ya sean de las plantas que ha dietado, mediante el icaro específico para cada planta, u otros ícaros que permiten

canalizar ‘espíritus del ‘alto astral’. [...] los icaros también son descritos como “cantos de poder (p. 308)

En ese mismo orden, en el libro *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual* de Omar Garzón (2004) se resalta la valía del canto en el ritual de esta forma: a los cantos en el yagé se les han atribuido usos distintos que varían con cada comunidad. En general, a través de los cantos se invoca la realidad del “mundo esencial o divino” al que los hombres cruzan por medio del yagé. Algunos son empleados para curar y otros como medio de contacto con espíritus curadores, así como con otras entidades espirituales y animales. Entre los taitas “El canto es la forma de hablarle al yagé, de pedirle, de llamarlo. (p. 81)

Asimismo, Mónica Briceño en su trabajo de grado titulado “Las coordenadas del cielo. Músicas en las ceremonias de yagé del taita Orlando Gaitán” (2014) señala que:

A través de los ícaros se entra a la comprensión de un sistema de pensamiento y una práctica con múltiples manifestaciones que interactúan de diversas formas. Como acción de gran poder son interpretados sólo en algunos contextos ya sea como acceso a la experiencia extática o en medio de ella, y son entonados por quienes están autorizados para ello, no obstante, esta incipiente definición no alcanza a reunir las múltiples perspectivas del contexto estudiado y la complejidad de sentidos que lo entrecruzan. Un primer acercamiento, podría sugerirnos abordarlo como un acto de enunciación, de entonación, del pensamiento y del sentir; un segundo momento, nos llevaría a desentrañarlo como conjunto de términos sonoros, como producción de sonidos organizados rítmicamente, que incorporan la voz o cualquier otro instrumento musical, dotado de un contenido textual latente o patente, “conformado por oraciones, peticiones, narraciones y agradecimientos. (p. 93)

Las canciones de música medicina recopiladas están compuestas en el género musical llamado sanjuanito, recordemos que este ritmo musical es autóctono del Ecuador, nació y se popularizó a comienzos del siglo XX, se dice que este género es originario de la provincia de Imbabura. El "sanjuanito" tiene origen preincaico, es decir que existió antes de la conquista española. Posteriormente, con la llegada de los españoles se expandió por muchos países, entre ellos

Colombia y Perú. Es de gran acogida en la zona andina, principalmente en Nariño y en el alto putumayo. Las raíces de su denominación nos trasladan a la conjetura de que el nombre de Sanjuanito es propio a la zona del cantón Otavalo, ubicado en la provincia de Imbabura, consistiendo en una de las danzas principales (y quizá, el espectáculo central) de las festividades en honor a San Juan Bautista, celebración que tiene lugar todos los 24 de junio, coincidiendo con el ritual indígena del Inty Raymi. Este ritmo musical transmite alegría, emoción y tranquilidad que motiva a los asistentes a danzar formando círculos, tomados de las manos, girando constantemente. En cuanto a la estructura musical, es fácilmente reconocible por contar con una base de música Indígena, entre estos instrumentos se encuentran: la guitarra, la quena, charango, el tambor, las maracas, etc.

3.2 HERMENÉUTICA DEL TEJIDO ORAL



Ilustración 3 Taita Hipólito

A continuación, se presentan las canciones de música medicina, las cuales fueron recopiladas en diferentes ceremonias en las que pude participar, posteriormente realicé la selección de las mismas debido a su aporte reflexivo e interpretativo. El Taita comenta que cuando el reloj marca las 3 a.m. el tiempo se detiene y el mundo de abajo y nuestro mundo formaban uno solo, con esto se refiere al mundo material y el espiritual, por esta razón mi celular se detenía y no respondía a

mis órdenes. En otras ceremonias, cuando el amanecer tallaba el cielo y el trance disminuía podía sacar mi celular y grababa, siempre con el consentimiento de los asistentes. En las canciones recopiladas se puede apreciar claramente que son una muestra del gran sincretismo que los indígenas han adoptado, pues la inclusión de vocablos como Dios, Jesucristo, la Virgen María, con los simbolismos y creencias propias de su comunidad, son recurrentes dando lugar a una interacción cultural que demuestra la permeabilidad mutua que se establece en las ceremonias y cantos. Los siguientes textos son de autoría del Taita Hipólito Muchavisoy, posteriormente se continuará con los tejidos orales de Nicolas Losada.

En la canción titulada “Selvas y ciudades”, compuesta por 26 versos libres, interpretada en ritmo de Sanjuanito, se refiere a la selva como creación divina y la ciudad como creación del hombre, similar a lo planteado por los cátaros y los gnósticos, quienes creían que el mundo material era creación de satán y que Dios habría creado el mundo celestial y espiritual. La selva provee al ser humano del remedio en este caso la planta del yagé. El sincretismo religioso es notorio en el texto, el cual se evidencia para purificar el cuerpo y el espíritu; se necesita la intermediación de un ser sobrenatural que nos ilumine en ese viaje a lo incognoscible, de esta manera la sanación es posible con la ayuda de los remedios ancestrales que se utilizan en el ritual, tales como el rapé, el humo del sahumerio, etc. Dichos elementos como el rapé es un polvo utilizado en la mayor parte de la Amazonía que se utiliza para despejar la mente y establecer conexión del cuerpo con el espíritu, limpia las fosas nasales y nos ayuda a expulsar las “cucarachas” de la cabeza. Su composición es principalmente con tabaco y otras plantas selváticas. El tabaco cumple una función muy significativa en la ceremonia chamánica puesto que se utiliza en todo momento, siendo una herramienta fundamental para realizar las limpiezas y los barridos energéticos. Además, se destaca el concepto de la naturaleza de vital importancia para un buen vivir, pues es la encargada de otorgarnos el misterio de estos remedios naturales. Esta composición nace a partir de una visión en la que el taita observa a Cristo, según su relato, la divinidad le encomienda la misión de salir de la selva y comenzar a repartir el remedio por el mundo para ayudar a sanar a la humanidad.

Se puede observar claramente que hay un imaginario curativo, medicinal, religioso, teológico, histórico, mitológico, y ecológico. Se destaca el concepto de “taita Inti” el padre sol y de “mamakilla” la madre luna, estos astros son de enorme importancia en la programación de sus

rituales, de cosecha, de sanación, de plegarias, etc. También se puede inferir la bendición de nuestra madre tierra, nuestra Pachamama simboliza a la Virgen María, que es dadora de vida y nos proporciona salud y armonía. Además, el concepto de Dios se repite varias veces, dando a entender la creencia en una fuerza suprema, también denominada Gran espíritu. He aquí el texto completo de la canción:

Voy por el mundo selvas y ciudades,
Mares y naciones,
Bendición de Dios padre creador.

Dios padre de los cielos, de todo el universo,
De nuestra madre tierra,
Bendición de Dios padre creador.

Nuestra hermana luna y también Taita Inti,
Abuelito arcoíris,
Bendición de Dios padre creador.

Abuelitas piedras, el corazón del fuego,
Ilumina nuestras mentes,
Bendición de Dios padre creador.

Cristo nuestro hermano, guía mi destino,
Alumbra mi camino oh Cristo redentor,
Yagecito poderoso, sana nuestros cuerpos,
Purifica nuestras almas,
Bendición de Dios padre creador.

Montañas y lagunas, mares y los ríos,
Agüita das la vida,
Bendición de Dios padre creador.

Tabaquito curanderito, enséñame a curar,
Líbrame de los malignos,
Bendición de Dios padre creador.

Coquita sanadora, alimenta nuestras almas,
Llévanos a la luz,
Bendición de Dios padre creador.

La canción titulada “Planta de la vida”, compuesta por 14 versos que riman en consonancia, también en ritmo de Sanjuanito, se refiere a la planta sagrada como planta de la verdad, de la paz, del amor, en ella se puede percibir conceptos cristianos que han permeado la cosmovisión del indígena, dando apertura al sincretismo. También se advierte las nociones de un imaginario metafísico, pues se plantea una ciudad “eterna”, a la cual se accederá luchando por la verdad y purificando el espíritu. Hay un mito sobre el origen del yagé que manifiesta que cuando Jesucristo estuvo en la tierra, sembró uno de sus cabellos y este permeó la tierra y de esa manera nació el yagecito, esa historia es difundida por varias comunidades yageceras que en su mayoría son devotos católicos. Se dice que el yagé fue un regalo de Dios con las comunidades indígenas, para que estos puedan acceder a la sabiduría ancestral a través del yagé. Recuerdo que en una de mis experiencias pude observar ángeles y demonios, y me revelaron como estas entidades tienen una influencia en nuestra vida, incitándonos o aconsejándonos de distintas maneras, su influencia en nuestras decisiones, acciones y pensamientos son mucho más grande de lo que creemos. Al comentar mi experiencia al mayor me dijo que era algo muy normal, que solo había tenido contacto directo con seres del mundo espiritual. Ese instante fue un punto de quiebre en todo lo que había creído hasta entonces. Inmediatamente entendí el porqué del altar, pues me quedo claro que las imágenes de santos, ángeles, colmillos, collares, amuletos, cuarzos, y demás potestades ejercen protección al taita y a los asistentes. Esto demuestra aún más la profundidad de la mixtura del ritual. A mi parecer la planta es un espíritu que nos muestra la verdad de nosotros mismos, que nos hace reflexionar y pensar acerca de nuestro comportamiento, nos libera y nos transforma otorgándonos paz y reconciliación con el Creador y con nosotros mismos. Con respecto al símbolo del agua, el profesor Osvaldo Grand (2007) a en su libro *Mito y arte indígena en los Andes*

manifiesta: la figura mítica del agua generadora de vida, acepción recurrente en la mitología andina, permitió construir ritos de múltiples implicaciones, apareciendo en los del nacimiento, iniciación, matrimonio y muerte; y, en circunstancias especiales, en otras festividades perpetuadas hoy en carnavales, conmemoraciones de semana santa, de Corpus Christi y en infinidad de fiestas patronales, en donde son comunes los baños rituales. (pp. 63-64)

Con lo anterior, se evidencia la trascendencia de un imaginario ecológico, medicinal, curativo, teológico y metafísico. El texto de la canción, es el siguiente:

Planta de la vida, planta de la verdad
Planta de la paz y tranquilidad
Nos ayuda a cambiar, planta del amor
Planta del yagé, nos dejó el Señor
Ayúdame señor a luchar por la verdad,
Así llegaré a su ciudad la eternidad
Vivo muy feliz, porque creo en Dios
No tengo temor, porque existe Dios. (bis)

Con tan buenas miradas que brindas hoy,
Ya puedo saber hacia dónde voy
Dios me perdonó porque yo pedí,
No volveré a pecar y así prometí
Mi promesa fue con el corazón,
Vivo muy feliz tengo la razón.

La canción “Jesucristo aleluya”, en ritmo de sanjuanito, corresponde a una Oración en la religión católica, en donde repite el estribillo “Jesucristo aleluya, aleluya gloria a Dios”. El título nos muestra nuevamente el poderoso sincretismo religioso, es de conocimiento popular que cuando se ingiere un enteógeno se sufre una “resurrección” o un nuevo nacimiento. Recordemos que, el vocablo "enteógeno" proviene de los términos griegos éntheos que significa "dios dentro de nosotros" o "dominado o tomado por un dios", y “génos” que significa "creación, origen". Por lo

cual, podemos deducir que la palabra significaría "devenir divino de adentro" o "generar un dios dentro de sí mismo". Por esta razón, nuestro cuerpo natural y espiritual padece una transformación radical, al tener a lo divino dentro de nosotros estimula una limpieza de orden psíquico y orgánico, que necesariamente lleva a un nuevo nacimiento, a una mejor manera de vivir, pensar y actuar. En las tomas se implora y se pide muchas veces la ayuda divina para aliviar las terribles visiones a las que nos somete el remedio, en lapsos de tiempo literalmente nos encontramos en el infierno, en el cual estamos rodeados de abismos y sombras que no nos permiten salir de ese estado desesperante. Es ahí en donde se invoca a San Miguel Arcángel, para que nos ayude a combatir esa pesadilla en la cual estamos sumergidos, la espada y el escudo de esta potestad nos defiende de los dardos mágicos de la oscuridad, que somos nosotros mismos, el mal que nos ataca es el representado por nuestras propias conductas negativas, los vicios, la pereza, pensamientos destructivos, lujuria, etc.

El yagé ataca al ego. La liberación llega cuando observamos que la luz del amanecer derrotó a la oscuridad de la noche. Es por esto, que muchos mitos cosmológicos engendrados en las cultura egipcia, romana, mitraica y cristiana relacionan a la trascendencia con lo solar o con la luz, el mismo nacimiento de Jesús, así como también el del dios solar persa Mitra y del egipcio Osiris, relacionan al 25 de diciembre como una fecha de mucha importancia debido a la fiesta de la "Saturnalia", fecha del dios invicto, porque es el solsticio de invierno, a partir de ese momento los días duran más que la noche, es el triunfo de la luz frente a la oscuridad, es el triunfo del bien frente al mal. Nos damos cuenta que es una fecha análoga en muchas deidades. Por esta razón se solicita a la divinidad, en nuestro caso a Jesucristo para que ilumine ese camino lleno de obstáculos y dificultades para llegar a conocer la luz y la verdad que reina en los cielos. San Miguel Arcángel es una figura bastante importante en el simbolismo utilizado en los rituales, pues ejerce protección a los pacientes y otorga fortaleza para enfrentar el combate con la oscuridad, pues a través del yagé nos conectamos con un mundo desconocido lleno de obstáculos y peligros. El imaginario religioso, teológico, histórico, medicinal y curativo. El texto de la canción, es el siguiente:

Jesucristo muéstrame el camino de luz y verdad,
Jesucristo aleluya, Jesucristo resucitó.
Yagecito sana nuestros cuerpos,
Mi alma, mi mente, mis ojos, mi lengua.

Jesucristo resucitó, Jesucristo nos liberó,
Jesucristo aleluya, aleluya gloria a Dios.
Virgencita danos la paz, danos amor, armonía,
Jesucristo resucitó, Jesucristo nos liberó.
Jesucristo aleluya, aleluya gloria a Dios,
San Miguel Arcángel, enviado de Dios.
Milicia divina librárnos del mal,
Jesucristo resucitó, Jesucristo nos liberó,
Jesucristo aleluya, aleluya gloria a Dios.

La canción titulada “Fe verdadera”, corresponde a un sincretismo religioso, en ritmo sanjuanito, armonizado con un imaginario teológico, metafísico y curativo donde se resalta la figura de un Señor-Dios omnipresente que vela por los asuntos humanos, al cual el aprendiz-iniciado y el chamán oran y piden constantemente mediante sus rezos ayuda sobrenatural para lograr su propósito ya sea curativo o cognitivo. La paz, el amor, la tranquilidad son los remedios que nos regala el Creador mediante la medicina natural. Además, el sabedor conoce muy bien que la humildad, la caridad y la fe verdadera serán los vehículos capaces de transformar su vida y en consecuencia la de su entorno cercano. La antítesis del hombre prudente, Campbell (1959g) lo describe como “un tirano que es orgulloso y eso es su perdición. Es orgulloso porque piensa que su fuerza le es propia; así, está en el papel del payaso, que equivoca la sombra con la sustancia; su destino es ser engañado” (p. 188). Es así que el guerrero de la luz agradece constantemente, pues sabe que su poder le ha sido conferido por el Padre celestial, para que luche férreamente contra su propia engaño y egocentrismo, el guerrero reconoce que su camino está invadido por el amor, por esta razón se entrega enormemente agradecido porque entiende su misión en este plano.

El nombre de Jesús es nuevamente tomado en este texto. Schultes y Hofmann (1979) arrojan un dato muy interesante que se encuentra en su libro *Plantas de los Dioses* en este se afirma que: los nativos de los Estados Unidos consideran “sagrado” al peyote; la “medicina” es un “mensajero” divino que permite la comunicación directa con Dios sin la intercesión de un sacerdote. Para muchos peyotereros, por ende, el cacto es el representante terrenal de Dios. “Dios les dijo a los delawarenses hacer bien antes de que enviara a Cristo a los blancos, quienes lo mataron”, así lo explicó

un indio a un antropólogo. “Dios hizo el peyote. Es su poder. Es el poder de Jesús. Jesús vino a la Tierra después del peyote [...] Dios [a través del peyote] dice a los delawarenses las mismas cosas que Jesús dijo a los blancos. (pp. 459- 460) la letra de la canción, es la siguiente:

Sé que vamos a llegar,
Sé que vamos a llegar,
Si seguimos caminando sin dar paso atrás. (Bis)
Con la fe verdadera,
Con un amor sincero,
Con nuestras esperanzas siempre puestas en ti. (Bis)
¡Oh Señor de los cielos, oh padre celestial!
Te pido que me ayudes en este largo caminar. (Bis)
Hoy te quiero agradecer
Hoy te quiero agradecer
Por esa paz del alma que tú me viniste a dar. (Bis)
¡Oh mi señor Jesús, oh padre celestial!
te pido que me ayudes en este largo caminar. (Bis)
Gracias Señor te doy por todo lo que soy,
por todo lo que tengo, lo que veo y lo que soy. (Bis)



Ilustración 4 Altar a Cristo

Altar a Cristo y a la Virgen en donde se observan remedios ancestrales. (Fuente: investigación)

La canción “Soldado de Cristo” compuesta por 14 versos con rima consonante, en ritmo de sanjuanito, nos da muestra del sincretismo religioso, en donde el guerrero que representa al taita-chamán, es un individuo protegido con armadura, escudo y lanza en mano, debe defender el resultado de su trabajo (escala iniciática) de las llamas del fuego negativo. Comprende muy bien que para conocer el mundo espiritual debe controlar las pasiones viles de su cuerpo, la sombra que todos llevamos dentro es el “enemigo” a conquistar o mejor dicho es el hermano rebelde que necesita disciplina. Una vez sometido al rigor del remedio, es consciente de las múltiples dimensiones que lo rodean, sabe que para investigar esos mundos debe prepararse orgánica, mental y espiritualmente, el Taita recomienda la oración para solicitar ayuda sobrenatural en el combate con la oscuridad, de esa manera tendrá amigos o aliados invisibles que le proporcionen las herramientas necesarias para su propia transformación.

A medida que el camino de luz muestra sus frutos y dones a quien lo merece, la oscuridad propone un despiadado y feroz combate en contra del aprendiz, el cual debe encargarse de controlar tal embestida, su contraataque consistirá en orar con una fe inquebrantable, de corazón, de esa manera, los cielos tendrán misericordia y otorgarán al neófito las herramientas necesarias para seguir combatiendo en esa batalla eterna entre la luz y la oscuridad. La plegaria fortalecerá su espíritu. El guerrero no es el ganador de las cosas hechas sino de las cosas por hacer. Es por eso que cada vez que se prepara para cruzar el umbral a lo desconocido, desenvaina la oración, espada de luz para enfrentar la batalla y con el corazón firme espera la manifestación del oscuro “yo”. Vemos que tanto en el caso del filósofo como del alquimista el objetivo es el mismo: la Verdad. No obstante, sería un error establecer una identidad entre el filósofo y el alquimista. El filósofo se vale de argumentaciones para elaborar su pensamiento. La alquimia, como todo saber de tipo místico, no puede conceder tal crédito a la razón. Todo tipo de mística pone en cuestión la capacidad del hombre y de su raciocinio para explicar la realidad. Por decirlo de otro modo necesita del auxilio o la ayuda de una potencia mayor o de Dios. el Taita-chamán orando, pide a la divinidad que le revele los secretos de la “realidad”, posteriormente se dirige a beber el misterioso remedio (yagé) al que acudirá para experimentar después de la oración. El imaginario religioso, teológico, curativo, medicinal, mitológico e histórico. La letra de la canción, es el siguiente:

Somos soldados de Cristo,
Valientes guerreros del amor,
La guerra no se ha terminado,
Si una batalla perdiste por error.
Vamos buscando la corona pues no está en esta tierra,
Está cerca del sol.
Recoge tus armas, valiente guerrero y lucha por valor,
Florecerán los desiertos,
Dando sus frutos nuevas semillas de amor,
Y crecerán fuentecitas formando torrentes en cada corazón.
Escucha valiente guerrero, si quieres la victoria cultiva la oración,
El enemigo es más fuerte cuando encuentra solo y vacío el corazón.
No teman soldados en la lucha, que de lo alto viene armadura y protección,
Cinturón, con lanza y escudo y en tus días brilla la espada del amor.
Abismos y sombras se espantan al escuchar la voz de nuestro capitán.
Pues tiene el rugir de los mares y a su mando están tormenta y tempestad.

En la canción “Señor de los milagros” compuesta por 23 versos que riman en consonancia, interpretada en ritmo de sanjuanito, dando lugar a un claro sincretismo religioso, curativo, medicinal, histórico, mitológico, curativo, medicinal y teológico, en donde la figura de Jesús es muy importante, recordemos que varias leyendas indígenas relacionan a los cabellos de Jesucristo como la materialización del yagé. Además, el sentido de la resurrección es vital en las ceremonias de remedio, en este trance el paciente puede atravesar los diferentes cielos e infiernos, posteriormente en su regreso al plano terrenal se puede decir que sufre una transformación muy parecida a un “nuevo nacimiento”, pues nunca más volverá a ser igual. El simbolismo del infierno se conjuga en la ceremonia de yagé, ya que el iniciado deberá sufrir ciertas etapas para probar su compromiso y voluntad. Karl Kerényi (2006) estudioso de los misterios clásicos, señala que: “en la época prehomérica la imagen del inframundo fue pensada como un laberinto” (p. 166). Por esta razón, la pérdida de sentido, de identidad y orientación es común en las ceremonias. En el esoterismo islámico se dice que “Iblís” (en árabe, إبليس), es el nombre del diablo, y este nombre significa "privado de toda bondad". Según los eruditos es aquel que produce desesperación en el

ser humano, situación que se presenta frecuentemente en los rituales yageceros y que resalta aún más la presencia del infierno en estos contextos ceremoniales.

Por otra parte, los espíritus revelan la verdad de un Dios-hombre crucificado que simboliza la victoria de la vida sobre la muerte, ese ser que predicó y realizó milagros se lo reconoce como el amor infinito y como rey del cosmos, es a él a quien se le pide y se le ruega por las necesidades humanas, Swedenborg (2002), en *Del cielo y del infierno*, al respecto señala: antes de nada, tenemos que saber quién es el Dios del cielo, pues todo lo demás está en función de eso. En todo el cielo, nadie es reconocido como Dios salvo el Señor. Los ángeles dicen lo que él mismo enseñó, a saber, que es uno con el Padre, que el Padre está en él y él en el Padre, que quien le ve a él ve al Padre, y que toda santidad procede de él. Con frecuencia he hablado de este asunto con los ángeles, y su firme testimonio ha sido que en el cielo no pueden dividir a lo Divino en tres, porque conocen y perciben que lo Divino es uno y que esta “unidad” está en el Señor. (pp. 107-108)

Así como el místico sueco, en sus múltiples conversaciones con espíritus le develaron los secretos más fascinantes para el alma humana, fue Dante, el poeta italiano que en su obra la *Divina comedia*, relata hechos semejantes, espíritus infernales y angélicos reconocían la naturaleza de un poder divino representado en forma humana. Ambos tenían una postura teológica, la cual postulaba un Dios supremo, justo y misericordioso de aquel que pide perdón y cambia su vida. la letra de la canción, es la siguiente:

Jesús que venció en la cruz,
Hable y responda por mí,
Y tus benditos milagros anda apiádate de mí.

Señor de los milagros ¡oh Padre celestial!,
Ayúdame en esta vida ayúdame a avanzar,
Señor de los milagros ¡oh Padre celestial!,
Ayúdame en esta vida ayúdame a avanzar.

Perdóname los pecados las faltas que cometí,
Yo quiero seguirte Padre, yo quiero servirte a ti.

Perdóname los pecados las faltas que cometí,
Yo quiero seguirte Padre, yo quiero servirte a ti.

En esta vida Señor, yo no puedo estar sin ti,
Tú eres mi santa luz que ilumina mi existir.
En esta selva Señor, yo no puedo estar sin ti,
Tú eres mi santa luz que ilumina mi existir.

Ilumina mi camino, ilumíname Señor,
Para ayudar a todos para ayudar con amor,
Ilumina mi camino, ilumíname Señor,
Para ayudar a todos para ayudar con amor.

Hoy esperamos en ti Señor de los milagros,
Tú sanas a los enfermos y nos das tu bendición,
Hoy esperamos en ti Señor de los milagros,
Tú sanas a los enfermos y nos das tu bendición.

En la canción “Gracias Señor” compuesta por 22 versos que riman en consonancia, en ritmo de sanjuanito, se evidencia una vez más un sincretismo religioso, astronómico, teológico y metafísico, también se puede decir que corresponde a una Oración de agradecimiento en la religión católica. En varias culturas se tiene la cosmovisión de relacionar a taita Inti como la fuerza suprema (Dios), pero en estos versos se intuye un Ser que está más allá de todo lo creado, es decir que dista de lo pensado por los panteístas, además refuerza el imaginario del ser humano como proyección o reflejo de lo divino. Se alaba y se agradece constantemente al amor como base y propósito primigenio de todo el universo, en donde está implícito el sacrificio del Dios viviente en ayuda de sus criaturas, Campbell *El poder del mito* (1988g) afirma que: “en diferentes culturas pueden hallarse historias comparables, historias de creación, de nacimientos virginales, encarnaciones, muerte y resurrección, segunda venidas y días del juicio” (p. 21). En las grandes religiones monoteístas se le ha otorgado al Creador características similares al humano, tanto judíos, musulmanes y cristianos reconocen a un Señor-Dios, a quien alaban y agradecen toda su bondad,

y piden que su destino sea guiado por el más alto orden para no cometer errores en su camino terrenal. Jorge Luis Borges, en el poema “Ajedrez” refiere que el hombre es un jugador de ajedrez, el cual está predestinado por una mano invisible: “También el jugador es prisionero de otro tablero/de negras noches y de blancos días. /Dios mueve al jugador y éste, la pieza. / ¿Qué dios detrás de Dios la trama empieza de polvo y tiempo y sueño y agonía?”. El texto de la canción “Gracias señor”, es el siguiente:

Te doy gracias Señor por la tierra y el sol,
Y queremos cantar la grandeza de tu amor. (Bis)

Gracias porque me hiciste a tu imagen Señor,
Y quieres que yo siga tu ejemplo en el amor. (Bis)

Conduce mi destino protegido del mal,
Como llevas los ríos para salir al mar. (Bis)

Grande es el descubrimiento de la ciencia y la verdad
Nos da el poder supremo a toda la humanidad. (Bis)
Sin miedo a la injusticia ni a ninguna maldad,
Seamos conquistadores del bien y la verdad. (Bis)

Seguro y protegido con el poder de Dios
Jamás será rendido y al fin tendrá su amor.” (Bis)

En la canción “El rey de los cielos” compuesta por 26 versos libres, en ritmo sanjuanito, se demuestra un vasto sincretismo religioso, metafísico y teológico. En efecto, Campbell (1959f) plantea que: “La cruz del Salvador del mundo, a pesar de la conducta de sus sacerdotes profesos, es un símbolo mucho más democrático que la bandera nacional.” (p. 94) De esta manera, podemos visualizar la permeabilización del cristianismo en la cosmovisión del taita y su comunidad, pues como afirma Castoriadis: “lo que denominamos individuo es la sociedad en su forma más concreta” (Castoriadis, citado por Cangas, 2008, p. 23). En la búsqueda de sanación y sabiduría,

se le implora a Dios y a la naturaleza los elementos necesarios para dejar de sufrir y que se nos dé la oportunidad de un nuevo renacer. Es morir con el remedio en una noche eterna y profundamente oscura para volver nuevamente con los rayos del sol, totalmente transformado, sabiendo que la vida verdadera no reside en lo terreno. Es en ese preciso momento que el hombre se da cuenta de su propia miseria y de cómo debe resarcir esos errores y seguir el camino de la verdad eterna, que fue enseñado por tantos maestros a lo largo de los siglos. Campbell (1959g) señala que: abandonar la unión al yo mismo y eso es lo difícil. El individuo debe tener fe en la misericordia del Padre y debe confiar en esa misericordia. Por lo tanto, el centro de la creencia se traslada fuera del apretado anillo del dios demoníaco, y los ogros temibles desaparecen.” (p. 79)

El anterior mensaje está explícito en todas las religiones del mundo y enseñanzas ceremoniales han contemplado la idea de suprimir el ego y desarrollar el de la participación. La ayuda sobrenatural que contribuye a ese trabajo de destrucción está vinculada a Cristo, que siempre es un símbolo importante en los textos, recordemos que evangelio de origen proviene del griego “evanghélion”, que expresa “buena noticia”, que se relaciona con la felicidad expresada en un hombre renovado. Por último, en todo ahínco místico la aspiración final es la disolución de la gota de agua del “yo” en el océano del “Todo”. El texto de la canción, es el siguiente:

Tenemos un padre Rey de los cielos,
Nos da oportunidades no da prosperidad. (Bis)

Nos libra de males, nos da sabiduría,
Nos sirve la espada para defender la verdad. (Bis)

Ayuda a los pobres, ayuda a los ricos,
En este mundo ayuda a la humanidad. (Bis)

Vive en los mares, vive en los cielos,
En este mundo vive hasta la eternidad. (Bis)

Si Cristo su hijo vive con nosotros,

Nadie nos podrá vencer.
Si Jesucristo vive con nosotros,
Siempre podemos triunfar.

La música, los cantos y también las danzas, son signos que dicen:

¡Te alabamos Señor! (Bis)
Poderes divinos de la naturaleza,
Ayudan al hombre para convivir mejor. (Bis)

Por medio de visiones revela el futuro,
El hombre que busca por los siglos la vida,
Hoy vayan y anuncien a toda criatura.

Palabras de Cristo, vivan en felicidad,
Si Cristo su hijo vive con nosotros,
Nadie nos podrá vencer. (Bis)
Si Jesucristo vive con nosotros,
Siempre podemos triunfar.

En la canción “Samuy Mama” compuesta por 15 versos libres, en ritmo sanjuanito, es de autoría de Nicolas Losada, ayudante del taita, se evidencia el imaginario religioso, astronómico, curativo, metafísico, teológico, filosófico, ecológico, además se hace referencia a los detalles que se experimenta durante el viaje, en donde la naturaleza multidimensional de uno mismo y el potencial de transformación y evolución de la conciencia se conectan a fuentes extrañas en el universo. La toma de yagé es la cita en la cual se expanden mis sentidos y puedo interconectarlos para establecer el diálogo directo con todo lo existente simultáneamente. Se logra la multi-presencia mirando a través del remedio. Hay caminos de llenos de geometría, de luz, de círculos, de triángulos que me engullen y me hacen caer en un vacío cósmico. Al desvanecerse el ego, el hombre sufre una desmaterialización para convertirse en geometría- pintura. Es en ese momento donde se puede observar lo eterno e infinito en todo lo que nos rodea, es allí que tengo el privilegio de estar en contacto directo con la luna, el sol y las estrellas, que dan testimonio de la armonía de esa sinfonía

perfecta. Hay varios creyentes intelectuales que sugieren que hay una mano creadora que ha construido todo el insondable universo, hay varios que afirman que Dios es un geómetra eterno. Tomando las palabras de Copérnico, Thomas Kuhn (1957) señala que:

Medité mucho sobre esta incertidumbre de la tradición matemática en el establecimiento de los movimientos del sistema de las esferas. Por fin empezó a provocarme el hecho de que, a pesar de que en otros aspectos se investigaba con un cuidado meticuloso sobre los puntos más mínimos relativos a las órbitas, los filósofos naturales no podían ponerse de acuerdo de ninguna manera sobre cualquier teoría determinada sobre el mecanismo del Universo, el cual fue forjado para nosotros por un Creador supremamente bueno y ordenado (Copérnico, citado por Kuhn, 1957, p. 141) El texto de la canción, es el siguiente:

Sol, luna y estrellas, universo, tierra, mares, ríos, lagos, ven pinta y cura,
Poderosa selva pinta, guacamayo, tigre, boa, ven pinta y cura,
Los abuelitos cantan, las abuelitas danzan, alrededor del fuego adorando a taita Dios,
Suma pinta yagecero pinta ayahuasca.

Reflexión, reflexión, cambio vida espiritual,
Suma pinta chagro vida, chagro chuma pinta, ayahuasca yagecito conectando con el cosmos,
Abuelito fuego ilumina nuestras almas, limpiando, armonizando nuestros cuerpos con amor,
Espíritus de selva lleguen, pinten mostrando transformando la energía del cuerpo.

Sana cura sana yagecito de mi alma, mostrando visionando nuestra naturaleza,
Sana cura sana yagecito de mi alma, mostrando la verdad de un Dios que pinta ya,
Padre rey bendito te entrego nuestras almas, cambia nuestras mentes, limpia el corazón,
Samui mama y taita auca yachay cuna conocimiento del mundo espiritual, cosmos celestial.

Energía universal, llega pintando colores del mundo de mi dios,
Figuras geométricas me enseñan relación de la perfección de dios en todo el cosmos,
Sana cura sana yagecito de mi alma, ambihuasca poderosa ven pinta y cura.



Ilustración 5 Limpieza energética.

Limpieza energética con diversos remedios naturales, se observa la inhalación de tabaco para soplar y ahuyentar el aura negativa. (Fuente: investigación)

En la canción “Azul” compuesta por 35 versos libres, en ritmo de sanjuanito, es de autoría de Nicolas Losada, en ella se plantea un imaginario religioso, metafísico y filosófico. Hermes Trismegisto en la *Tabla de esmeralda* plantea que “lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo, a fin de realizar los milagros del Uno.” (Trismegisto, en *tabla de esmeralda* citado por BBC mundo, 2016a). Es así, como en ese pequeño fragmento se sintetiza el sistema esencial de la alquimia y de los filósofos herméticos: el cielo es un espejo de la tierra y todas las cosas se corresponden entre ellas. En el mismo libro encontramos la siguiente cita en latín: *Ascendit a terra in coelum, iterumque descendit in terram, et recipit vim superiorum et inferiorum*. Lo anterior se traduce en: Sube de la tierra al cielo, y de nuevo desciende a la tierra, y recibe la fuerza de cosas superiores e inferiores. (Trismegisto, en *Tabla de esmeralda* citado por BBC mundo, 2016b). Se entiende que el alquimista y el chamán, ascienden al insondable universo a través del pensamiento pulido, ordenado y con técnicas meditativas, reconociendo su propia pequeñez, pero a la vez como parte del Todo, tomando conocimiento secreto que le permite avanzar en su proceso de aprendizaje. El discípulo o aprendiz de brujo será el encargado de

descifrar esos símbolos para continuar con su propia travesía que está establecida para y hacia el Creador.

Édouard Schuré (1889) plantea en su *Los Grandes Iniciados* “El microcosmo-hombre es ternario por su constitución (espíritu, alma y cuerpo), imagen y espejo del macro-cosmos-universo (mundo divino, humano y natural)” (p. 16). Esto corresponde a la misma postura tomada por los filósofos herméticos y los alquimistas, que basan sus ideas en el hombre como criatura esculpida por el más grande conocimiento. En las visiones con el yagecito tuve varias nociones bastante parecidas a la chispa divina que recorre el cuerpo de cada mortal, así como también vibra en cada corazón lo más pequeño y lo más grande de toda la creación. El texto de la canción, es el siguiente;

La vida es el cielo azul,
Y los sueños son un rayo de luz.
Que iluminan el camino,
Y nos muestran el destino. (Bis)

Un ave que se lanza sin miedo,
Desde el cielo azul al horizonte eterno,
En su corazón sólo existe el amor,
Es su guía y su Maestro interior. (Bis)

Abre tu pensamiento,
Tan sagrado y tan divino,
Universo infinito,
El sendero a ti mismo,
Mira el firmamento,
Eso es lo que llevas dentro,
Cada estrella es un sueño,
Sólo tienes que escogerlo,
Y comienzas a sentirlo,
Cómo fluye tu destino. (Bis)

Cómo el Ave por la vida
Encontró a su Creador. (Bis)

En la canción “*Yo que no creía*” compuesta por 34 versos que riman en consonancia, interpretada en ritmo de sanjuanito, se plantea un imaginario religioso, metafísico, curativo, teológico y ecológico. El yagé produce un efecto muy misterioso, el cual consiste en humillar al paciente, el concepto de doblegar el “yo” está implícito en todas las religiones. El bejuco nos ayuda a detectar los problemas internos y externos que debemos mejorar o fortalecer. La medicina natural interactúa como un intermediario entre el problema vital (físico, mental o espiritual) del individuo que mediante la visión hace posible el contacto con la raíz de aquel conflicto. Es así, que al “bajar” del viaje, el paciente observa claramente la causa de su malestar. Varios afamados botánicos reconocieron la reverencia de muchos pueblos aborígenes hacia las plantas maestras, ya que percibían en la naturaleza un regalo divino. En cada ceremonia de yagé, el individuo se prepara física y mentalmente para un nuevo viaje a lo insondable, en donde la waira y la armónica producen efectos poderosos en el trance cósmico, el batir de la waira de abajo hacia arriba conjugado con las palabras indescifrables del taita, ejercen una limpieza energética que saca del cuerpo las malas energías y las expulsa hacia la tulpá, en donde el fuego transmuta esa pesadez espiritual, asimismo, la armónica nos traslada a un viaje a lo profundo del inconsciente en donde podemos ver retazos de toda nuestra vida como relámpagos que se consumen y nos hacen entrar en una despersonalización o pérdida de identidad, que hace valorar la vida y aferrarnos a ella con fuerza, por eso el ego, el “yo” tiembla ante una nueva cita con lo desconocido, sabe que debe someterse ante lo incognoscible que lo moldea, sabe muy bien que el amor es el mar donde el intelecto se ahoga.

Campbell (1959h), expresa: la divinidad misma se convirtió en objeto de su terror, porque obviamente, si uno es el dios de sí mismo, entonces Dios mismo, la voluntad de Dios, la fuerza que ha de destruir nuestro sistema egocéntrico, se convierte en un monstruo. El individuo es hostigado, de día y de noche, por el ser divino que es la imagen del yo vivo dentro del laberinto cerrado de nuestra propia psique desorientada. Los senderos que llevan a las puertas se han perdido; no hay salida. El individuo sólo puede aferrarse a sí mismo furiosamente, como Satán, y estar en el infierno. O doblegarse, dejarse aniquilar por fin, en Dios. (p. 41)

Por esa razón, el hombre contempla que la única salida a sus tormentos mortales es dejarse guiar por las estrellas y tratar de dominar al máximo sus apetitos animales, que aúllan desde lo más recóndito de su propia sombra. El texto de la canción, es el siguiente:

Cierro mis ojos y comienzo a escuchar,
Cierro mis ojos y comienzo a mirar,
Que algo a lo lejos se comienza a acercar,
Algo a lo lejos se comienza a acercar,
Todo mi pasado comienza a revelar,
Todos mis errores comienzo a mirar,
La armónica y la wayra me llevan más allá,
Yo que no creía comienzo a llorar,
Darme yo cuenta de toda mi verdad,
Al sentirme vacío en la oscuridad.

En ese momento escucho una voz,
Me dice hijo mío no llores por favor,
Levanta la cabeza y ven conmigo hoy,
Que te voy a mostrar lo que es estar con Dios,
Alzo la mirada y veo a mis hermanos cantando, danzando a mi Dios,
Se acerca un amigo y me dice compañero parece alabemos al Señor,
Yo cantaba, yo danzaba y pensaba en qué momento mi vida se transformó.

Yo oraba y yo alababa y daba gracias a,
Los cielos por mostrarme cual era mi error,
Yo cantaba, yo danzaba y pensaba en qué momento mi vida se transformó,
Yo oraba y yo alababa y daba gracias a
Los cielos por mostrarme cual era mi error

Yo que no creía estaba de rodillas orando y pidiendo perdón,

Gracias Yagecito por mostrarme la verdad y darle sentido a mi existir. (Bis)

Yo cantaba, yo danzaba y pensaba en qué momento mi vida se transformó,
Yo oraba y yo alababa y abrazaba a mis hermanos lloraba de la emoción. (Bis)

Yo que no creía estaba de rodillas orando y pidiendo perdón,
Gracias Yagecito por mostrarme la verdad y darle sentido a mi existir. (Bis)



Ilustración 6 Waira o Huairasacha

Utilizada en la limpieza energética. (Fuente: investigación)

En la canción “Ha llegado la medicina” compuesta por 59 versos libres, interpretada en ritmo de sanjuanito, se plantea un imaginario religioso, espiritual, metafísico, curativo, medicinal, histórico y ecológico. Se observa la veneración de los cuatro elementos primarios de la naturaleza: fuego, agua, aire, tierra. Es notable la presencia del agua como fundamento esencial de todo ser vivo, que coincide con lo expresado por el filósofo griego Tales de Mileto quien creía que el agua era el elemento primero de todas las cosas que existen. El agua es el elemento que dio comienzo al universo, una idea que los griegos llamaban arjé (del griego ἀρχή, fuente, principio u origen). Asimismo, el fuego es considerado por los indígenas como un abuelito que sana con su poder de transmutar la energía densa a energía liviana o pura, fue Heráclito, el filósofo de Éfeso que atribuía las leyes que rigen los diversos fenómenos al hecho de que el fuego, alma del mundo, es también una inteligencia eterna y ordenadora. Anaximandro diría que el fuego es lo que abarca todo el

universo y también corrige al individuo que se ha separado del conjunto o totalidad. Todas las grandes culturas han dotado al fuego de un poder inconmensurable, en Las Escrituras se dice: “Dios es Espíritu; y los que le adoran, en espíritu y en verdad es necesario que adoren.” Por esta razón, el fuego aclara el pensamiento, vivifica el espíritu y nos lleva a un “nuevo nacimiento”, que trae sabiduría para un buen vivir. En la alquimia también es visible la valía del fuego y la luz, Fulcanelli en su libro *El misterio de las Catedrales* (1967) nos dice que: María, madre de Jesús, era de la rama de Jesé. Ahora bien, la palabra hebrea Jes significa el fuego, el sol, la divinidad. Ser de la rama de Jesé equivale, pues, a ser de la raza del sol, del fuego. Como la materia tiene su origen en el fuego solar, tal como acabamos de ver, el mismo nombre de Jesús se nos presenta en su esplendor original y divino: fuego, sol, Dios. (p. 28)

Se constata de esta manera el símil de la Virgen María y la Pachamama como símbolos sincréticos dadores de armonía, de paz y luz. Los elementos utilizados en la ceremonia como las plumas, los amuletos, las walkas, son objetos que sirven para la protección de los participantes, de acuerdo al grado de iniciación, son más abundantes y de colores muy llamativos. La letra de la canción, es la siguiente:

Ha llegado la medicina,
La ciencia de la vida,
Ella viene de la montaña,
Es fuego que todo aclara,
Con cantos y con wairas,
Con plumas y con walkas.

Ha llegado la medicina,
La vida se renueva,
Los cuerpos se fortalecen,
Es agua que refresca,
Estas raíces secas,
Y todo se reverdece,

En mi alma y en mi mente,
La conciencia hoy florece.
Abuelito yagecito,
Que llegas danzando,
Al ritmo del canto ancestral.

Abuelito yagecito,
Que llegas curando,
Con wairas sanando el mal,
Abuelito yagecito,
Que llegas danzando,
Al ritmo del canto Ancestral.
Abuelito yagecito,
Que llegas curando,
Con wairas sanando el mal.

A lo lejos vienen cantando,
Ancestros de mis abuelos,
Vienen levantando el rezo,
Pa' que todos despertemos,
A la vida sagrada,
La tierra hoy nos llama,
A volver a nuestra casa.

Nosotros escucharemos,
Y todos recordaremos,
El camino a la morada,
De la paz y la enseñanza,
Y juntos como hermanos,
Iremos caminando,
Hacia el nuevo comienzo.

Levanta tu alma,
Al cielo y recibe,
La luz que da vida del sol,
Siente la energía,
Que trae sabiduría,
Y enseña a fluir en amor. (Bis)

Medicina poderosa,
Que me llevas a conocer,
La magia de la vida,
El amor y la alegría,
La ciencia del espíritu,
Y mi Dios. (Bis)



Ilustración 7 Fuego sagrado

Incienso y palo santo que nos ayuda a liberar y transmuta los malos pensamientos. (Fuente: investigación)

En la canción “Paso a paso” compuesta por 33 versos que riman en consonancia, interpretada en ritmo de sanjuanito, se proyecta un imaginario espiritual, metafísico, esotérico, curativo y ético. En el texto se destaca el agradecimiento y el respeto por el milagro de la vida, además de recordarnos que esta existencia es un préstamo que tarde o temprano debemos devolver. Muchas

veces con la ingestión de yagecito, el hombre experimenta una apoteosis que lo hace portador de una chispa divina, en otras palabras, se reconoce como un pequeño tentáculo de la Gran existencia y se siente liberado de sí mismo. Carlos Castaneda en su libro *El conocimiento silencioso* (2009) propone que el trabajo del brujo es retornar al espíritu, la brujería es un viaje de retorno. Retornamos al espíritu, victoriosos, después de haber descendido al infierno. Y desde el infierno traemos trofeos. El puro entendimiento es uno de esos trofeos. (p. 64) Se entiende que la finalidad de la travesía chamanística es un regreso a lo esencial de la existencia.

A continuación, en el epílogo del libro *El hacedor*, que se encuentra en *Poesía completa* (2013), de Borges, se plantea la idea del individuo como su propio fin: un hombre se propone la tarea de dibujar el mundo. A lo largo de los años puebla un espacio con imágenes de provincias, de reinos, de montañas, de bahías, de naves, de islas, de peces, de habitaciones, de instrumentos, de astros, de caballos y de personas. Poco antes de morir, descubre que ese paciente laberinto de líneas traza la imagen de su cara. (Borges, 2013, p. 79)

Ese reconocimiento de lo trascendente que nos habita interiormente causa muchas veces pánico y temor, lo que se denomina comúnmente como: “mal viaje”. Édouard Schuré en su libro *Los Grandes Iniciados* (1889) señala la experiencia iniciática de la que ningún aprendiz se salva: al contemplarlas por vez primera, se experimenta el deslumbramiento, el escalofrío de lo infinito. Los abismos de lo inconsciente se abren en nosotros, mostrándonos la sima de donde salimos, las alturas vertiginosas a que aspiramos. Embelesados ante esta inmensidad, pero atemorizados del viaje, deseamos no existir más, ¡llamamos al Nirvana! Luego, nos damos cuenta de que esta debilidad es lo que el cansancio del marino presto a soltar el remo en medio de la borrasca. Alguien ha dicho: el hombre ha nacido en un hueco de onda y no sabe nada del vasto océano que se extiende ante él y a sus espaldas. Eso es verdad: pero la mística trascendente empuja nuestra barca hacia la cresta de la ola y allí, siempre azotados por la furia de la tempestad, percibimos su ritmo grandioso; y la mirada, midiendo la bóveda del cielo, reposa en la calma del firmamento azul.” (p. 16). La letra de la canción, es la siguiente:

Paso a paso,
Aprendemos que el camino es despacio.

Paso a paso,
Aprendemos que el camino es sagrado.

Paso a paso,
Aprendemos que la vida es prestada.

Paso a paso,
Aprendemos que la vida es sagrada.

Paso a paso,
Vamos conociendo el milagro,
Luz divina que el Creador nos ha entregado.

Paso a paso,
Vamos conociendo el milagro,
Luz divina que el Creador nos ha entregado.

Paso a paso,
Reconocemos que fluimos con la luz del universo,
Paso a paso,
Reconocemos que somos parte del gran misterio.

Paso a paso,
Aprenderemos que solo somos una estrella en el cielo,
Paso a paso,
Aprenderemos que solo somos una estrella en el cielo.

Paso a paso,
Vamos conociendo el milagro,
Luz divina que el Creador nos ha entregado.

Paso a paso,
Reconocemos que fluimos con la luz del universo.
Paso a paso,
Reconocemos que somos parte del gran misterio.
Paso a paso,
Aprenderemos que solo somos una estrella en el cielo.
Paso a paso,
Aprenderemos que solo somos una estrella en el cielo.

En la canción “El sapito” compuesta por 28 versos que riman en consonancia, interpretada en ritmo de sanjuanito, se proyecta un imaginario mitológico, espiritual, metafísico, medicinal, curativo y ecológico. Se sabe que mediante el yagé el individuo puede acceder a “otras” realidades, en donde las plantas, animales y otras especies toman dimensiones y movimientos desmesurados, que aturden y maravillan a la vez, en este caso es un sapo que habla y da la bienvenida a un mundo espiritual en el cual debemos desprendernos de lo material para investigar ese mundo sobrenatural, ya dijo Hamlet que: "hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que supone nuestra filosofía".

La misión que se ha destinado para el sabedor es un regalo, pero también una responsabilidad muy grande, en donde la disciplina y la constancia serán claves en su proceso. En el libro *El héroe de las mil caras* (1959I), Campbell resalta nuevamente el desapego y la lucha permanente del héroe por destruir su propia “imagen”: es en esta prueba donde se abre la posibilidad de que el héroe derive esperanza y seguridad de la figura femenina protectora, por cuya magia es protegido al través de todas las aterradoras experiencias de la iniciación en el padre que hace desfallecer al ego. Porque ya que es imposible confiar en el rostro aterrador del padre, la fe del individuo debe centrarse en otra parte (la Madre Bendita) y con la seguridad de esa ayuda, el individuo soporta la crisis, sólo para descubrir, al final, que el padre y la madre se reflejan el uno al otro y que son en esencia los mismos.” (p. 79)

El camino del yagé es complejo para una persona que no está encaminada en un proceso de liberación del “yo” y de las tentaciones carnales, pero estoy seguro que quien se aventure a

emprender ese viaje mitológico, regresa transformado y disuelto con más ganas de seguir adelante.
El texto de la canción, es el siguiente:

Caminando por el bosque,
Me encontré a un sapito que decía:
Que el camino de medicina,
Era más de lo que yo llegue a creer,
Que de mí mismo me olvidaría,
Y en el mundo espiritual yo entraría,
Sin orgullo y sin apego,
La verdad de este mundo yo vería. (Bis)

Solitario caminando,
Valorando el calor de mi familia,
Ayudando y sanando,
Por amor a la misión y a mis hermanos. (Bis)

El sapito también me dijo:
Que mi alma el dolor conocería,
Y así yo sentiría,
Lo que sufren mis hermanos en la vida,
Que muchas veces yo caería,
Y en mi alma la humildad se sembraría,
De mis errores aprendería,
A ser fuerte y valiente en esta vida. (Bis)

Solitario caminando,
Valorando el calor de mi familia,
Ayudando y sanando,
Por amor a la misión y a mis hermanos. (Bis)

Y esto dijo el sapito,
Y saltando muy feliz se despedía,
Yo contento de escucharlo,
Cogí mi rumbo con mi hermosa medicina. (Bis)



Ilustración 8 Limpieza

El sabedor ingiere un bebedizo realizado con plantas calientes, se le denomina chondur, utilizado principalmente para restablecer el equilibrio energético. (Fuente: investigación)

En la canción “Corona de yagé” compuesta por 24 versos que riman en consonancia, interpretada en ritmo de sanjuanito, se proyecta un imaginario espiritual, metafísico, histórico, medicinal, mitológico, curativo y ecológico, astrológico. El Taita-chamán para obtener su corona debe sufrir un proceso de iniciación, el sabedor debe hacerse un guerrero, es decir, un hombre de conocimiento capaz de poner en práctica lo que conoce. Su sabiduría ha sido obtenida en sus relaciones con la naturaleza, especialmente con las guacamayas, el jaguar, la anaconda, el tigre. En el artículo titulado: “Lo Desconocido y lo Incognoscible: lectura teológica de la iniciación de Carlos Castaneda” de autoría de Philippe Rausis se propone lo siguiente: los gusanos, los pájaros, los árboles, podrían, todos, contarnos cosas inimaginables si solamente fuéramos capaces de tener la velocidad de saber pescar su mensaje (...) Debemos pues, quedarnos en buenos términos con todas las cosas vivientes de este mundo. Por eso debemos hablar con las plantas que vamos a matar y disculpamos también por hacerlas sufrir (...) Si no, las plantas, los gusanos que hemos matado

inútilmente, se volverán contra nosotros, nos causarán desgracias y enfermedades. (Castaneda, citado por Philippe Rausis, s.f. p. 16)

De esa forma, las plumas de la guacamaya recogen poder y sabiduría en sus vuelos hacia los cielos, por esta razón, cuando el taita ya puede repartir medicinas ancestrales, llega su coronación que consiste en otorgarle una bella corona decorada con plumaje de aves que simboliza su aprendizaje chamánico. La letra de la canción, es la siguiente:

Me contaron mis abuelos que hace tiempo,
A la tierra llego un ave desde el cielo,
Rondaba por las tribus de mi pueblo,
Danzando con la música del viejo.

Que su vuelo refrescaba las mañanas,
Y su aura era mágica y dorada. (Bis)

Cada vez que bajaba la cascada,
De sus plumas arcoíris se formaban,
Que sus ojos parecían dos estrellas,
Y su pico media luna que formaba,
Que su vuelo refrescaba las mañanas
Y su aura era mágica y dorada. (Bis)

Cuando el taita de la tribu se encontraba,
En su chuma en medio de la montaña,
En un árbol la gran ave se posaba,
Y brillaba como inti en las mañanas. (Bis)

De repente el ave vuela hacia el cielo,
Y una nube lo envuelve con poder,
Los árboles danzaban, el viento cantaba,

Y una corona se vio allí nacer. (Bis)

El taita cantaba al yagé,
Alabando el misterio del pinte,
El ave que entregaba su ser,
Y una corona se vio allí nacer. (Bis)



Ilustración 9 Acompañantes del Taita
Pacientes e investigador, al día siguiente de la ceremonia ancestral.

4. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

A continuación, se hace una breve síntesis de los aspectos significativos del proceso de investigación en torno a los “Imaginarios socioculturales en los cantos del yagé”. Asimismo, se exponen los principales resultados del trabajo de grado que permiten llegar a las conclusiones de todo el proceso. Finalmente, las recomendaciones pertinentes hacia la apertura de futuros campos de investigación sobre los imaginarios socioculturales de la ayahuasca.

4.1 CONCLUSIONES

El trabajo de grado no es una elaboración individual, sino una amplia conversación- reflexión en donde las sensaciones, pensamientos, temores y alegrías, canciones, remedios, objetos, lugares, amuletos, crucifijos, la “chuma”, los yageceros, el Taita, teorías, conceptos, amigos, los pacientes y compañeros de aventura, etc. Fueron parte esencial de todo el proceso interpretativo. De esta manera, estas ideas no pretenden clausurar las discusiones académicas en torno a estas ceremonias, sino más bien mostrar la riqueza inefable que pulula en los rituales de yagé. Así como también, es probable que no se haya tocado aquí muchos aspectos importantes y significativos del chamanismo y la ceremonia como tal, por lo tanto, es muy relevante la apertura de la temática ceremonial y sagrada para continuar con su búsqueda e investigación, pues dada la contribución y riqueza que aporta a las ciencias humanas, es necesario retomar y seguir construyendo líneas que nos conduzcan a lo conocido y desconocido de estos rituales, pues dada su conexión con lo trascendente es indudable y evidente su importancia.

Además, se puede pensar, que la ceremonia sagrada de yagé es una clase de compilación de la medicina tradicional de los pueblos andino-amazónicos del suroccidente colombiano. En este se puede evidenciar el sincretismo religioso y cultural, igualmente sobre las relaciones del entorno natural y sobrenatural. La relación entre lo trascendente (sagrado) y lo humano (profano), ha sido tratada desde múltiples perspectivas, en diversos tiempos y espacios, por ende, es necesario que estudios posteriores puedan profundizar en estas categorías fundamentales para la comprensión del ser y su dependencia de un poder supremo que muchas veces escapa a nuestra psique. Finalmente,

con esta investigación se intenta potenciar la experiencia de la fe. Poner al individuo en contexto de su propia realización y de la manera cómo éste puede comunicar su intimidad en la sabiduría inefable de un Dios que se “entrega y que baja”, a través de la poción chamánica para “darse a conocer”.

4.2 RECOMENDACIONES

Una vez concluida la investigación, se considera importante dejar en claro que se debe seguir investigando sobre un tema vasto y complejo como lo es el chamanismo en toda su amplitud, pues es necesario generar nuevos conceptos e interpretaciones diversas para lograr comprender y entender un poco mejor lo relacionado con esta poderosa planta y su entorno ceremonial. Por esta razón, la recomendación más relevante tal vez sea la prolongación de investigaciones que indaguen y exploren sobre los rasgos mágico-religiosos y sociales emergentes en estos misteriosos rituales, no solo por el hecho de enunciarlos o de procurar hacer una aproximación a la temática, sino para reencontrar el sentido mismo de la propia existencia.

Por otra parte, el investigador de la complejidad humana no puede acceder a su objeto de estudio con los mecanismos que en ocasiones le sirven para someter y colonizar la naturaleza. De la misma manera que no puede afrontar a los fenómenos humanos sin considerar que él mismo es un mundo de fenómenos distintos y como puede producir simpatía y de igual manera desestimación. Con lo mencionado anteriormente, es notorio el camino que aún falta recorrer, la travesía continua dentro de las urdimbres del yagé, puesto que hay muchas voces que aún no salen de la oscuridad y es necesario escucharlas. Estoy convencido que las investigaciones por venir darán testimonio de esa íntima hermandad de todos los seres humanos con todos los organismos del cosmos, y reconociendo al hombre como un pequeño eslabón esencial dentro de la Gran existencia, siguiendo a Durand en su libro *Ciencia del hombre y tradición. El nuevo espíritu antropológico* (1999), propone: “conoce primero a los dioses, conoce tu universo cósmico y cultural y te conocerás a ti mismo.” (p. 228)

GLOSARIO

Como en el proceso de investigación se encontró un importante léxico de lenguas indígenas, en especial del quechua, que aparecen en los textos de las canciones, se vio la necesidad de incluir un glosario que traduzca y explique las temáticas de esas palabras en su contexto. Las palabras que se encontraron sumergidas en las canciones, son las siguientes:

Amarun-huasca: el yagé del dragón.

Auka: del quechua que traduce guerrera.

Ayahuasca: del quechua que traduce sogas de los espíritus.

Caya-huasca: el yagé de la luna.

Cielo-huasca: el yagé con el que uno sube al cielo.

Chagro: es una planta conocida científicamente como *diplopterys cabrerana*, junto con la ayahuasca forman la famosa bebida enteógena.

Chuma: borrachera o pinta.

Cuco-huasca: el yagé con el que se ven demonios.

Curi-huasca: el yagé del oro.

Curiyacto: del quechua que traduce corona de oro.

Huaira-huasca: el yagé aire.

Huairasacha. Del quechua que traduce hojas del viento. Está conformado por hojas de *Olyra latifolia* (especie nativa de América y África), que son hojas organizadas en forma de ramillete o abanico y que al ser agitadas realizan la labor de una escoba, es decir, barren. Se emplea en rezos y cantos de la ceremonia de tomas de yagé como herramienta de sanación. Esto se hace alrededor del enfermo, de atrás hacia delante. La Huairasacha es utilizada por el Taita como espada para curar y limpiar.

Icaro: canto de poder, en la lengua cocama-cocamilla del pueblo amazónico cocama la palabra ikara significa «canto», aunque en este pueblo el término mariri es utilizado para referirse a los cantos mágicos.

Inga: del quechua que traduce inca.

Inti: del quechua que traduce el Sol.

Killa: del quechua que traduce luna.

Kofan: en su lengua significa gente de verdad

Mama: del quechua que traduce madre; mamá; término respetuoso para referirse a la esposa de alguien que ha prestado servicio en el cabildo, ejemplo: mama ñaña.

Pinta: visión otorgada por las plantas sagradas de conexión se muestra como parte esencial y de sentido de cada ser y cosa en el mundo.

Quilla: del quechua que traduce luna.

Quillasinga: del quechua que traduce “nariz de luna”.

Quinde-huasca: el yagé de la culebra.

Rumi: del quechua que traduce piedra.

Sacha-huasca: el yagé silvestre.

Samuy: del quechua que traduce ven o venga.

Taita: del quechua que traduce papá.

Tulpa: del quechua que traduce fogón.

Taita: del latín que traduce padre.

Walkas: del quechua que traduce Collares.

Yachay: del quechua que traduce saber, conocer.

Yagé: es una palabra cofán (también se encuentra en otras fuentes escrita como yajé), y es utilizada por indígenas de la Amazonia y Andes colombianos, ecuatorianos y en regiones peruanas cercanas a las fronteras de estos dos países.

Waira: del quechua que traduce viento.

BIBLIOGRAFÍA/ CIBERGRAFÍA

- Aguilar, L. A. (2004). *La hermenéutica filosófica de Gadamer*. México: Revista Electrónica Sinéctica, núm. 24. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente Jalisco.
- Arango, R. y Sánchez, E. (2006). *Los Pueblos Indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación de Colombia.
- Arráez, Morella, Calles, Moreno de Tovar y Liuval (2006). *La Hermenéutica: una actividad interpretativa*. Caracas, Venezuela: Sapiens. Revista Universitaria de Investigación, vol. 7, núm. 2, diciembre, p.p. 171-181. Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Disponible: <https://www.redalyc.org/pdf/410/41070212.pdf>
- Arteta, R. C. (2017). *Hermenéutica, pedagogía y praxeología*. Barranquilla: Universidad Libre Seccional Barranquilla. Editor: Sandra Irina Villa Villa. Recuperado de: <https://docplayer.es/83219192-Cristobal-arteta-ripoll-hermeneutica-pedagogia-y-praxeologia.html>
- Arteta, R. C. (2015). *La Primacía de la Pregunta en el Acto Educativo*. Barranquilla: Amauta, revista científica. Vol. 13, Núm. 26. Recuperado de: <http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/Amauta/article/view/1327>
- Asensi, M. (1987). *Theoria de la lectura. Para una crítica paradójica*. Madrid: Hiperion.
- Ateneo Mercantil de Valencia. (2019). Enigmas de Jesús de Nazareth. video documental. [Recurso digital de YouTube]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=1CSS9SJ89V0&list=LL&index=33&t=587s>
- Bidou, P y Perrin, M. (1988). *Lenguaje y palabras chamánicas*. Quito: ABYA-YALA. pp. 5 – 7.
- Blake, W. (1980). *Poesía completa*. Argentina: Ediciones Orbis, S.A.
- Bogt, T., Mulder, J., Raaijmakers, Q. y Gabhainn, S. (2010). *Moved by music: A typology of music listeners*. *Psychology of Music*, 39, 147-163.
- Borges, J. L. (2013). *Poesía completa*. Bogotá D.C., Colombia: Penguin Random House Grupo Editorial.

- Borges, J. L. (1995). *Borges oral*. Buenos Aires: Emecé editores/ Editorial de Belgrano.
- Briceño, R. M. (2014). *Las coordenadas del cielo. Músicas en las ceremonias de yagé del taita Orlando Gaitán*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/45136/1/52815100.2014.pdf>
- Caicedo, A. (2013). *La alteridad radical que cura. Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia*. [Tesis de doctorado]. París: École Des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (1988). *El poder del mito*. Barcelona: Emecé Editores, c/E. Granados.
- Cangas, O. D. (2008) *Los imaginarios Sociales de la Identidad Nacional en Ciudad Juárez*. [Tesis de doctorado] México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Recuperado de: <http://erecursos.uacj.mx/bitstream/handle/20.500.11961/36/Los-imaginarios-sociales-de-la-identidad-nacional-en-Ciudad-Juarez.pdf?sequence=12&isAllowed=y>
- Castaneda, C. (2000). *Las enseñanzas de don Juan: una forma yaqui de conocimiento*.
- Castaneda, C. (2009). *El conocimiento silencioso*. Editorial Planeta Mexicana S.A.
- Castoriadis, C. (1986). *Los Dominios del Hombre: Encrucijadas del laberinto II*. Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo Pensable (Las Encrucijadas del Laberinto IV)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores - 1ª. Ed.
- Cazeneuve, J. (1972). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Chate, S. (2017). *La identidad cultural de los pueblos indígenas y su influencia sobre el rol del psicólogo*. [Trabajo de grado Psicología]. Cali – Colombia: Universidad de San Buenaventura Colombia, Facultad de Psicología. Recuperado de: http://bibliotecadigital.usb.edu.co:8080/bitstream/10819/5701/3/Identidad_cultural_indigenas

- Clifford, J. y Marcus, G. (1991). *Writing Culture: The poetics and politics and Ethnography*. Traducción de José Luis Aforeno Ruíz. Primera edición. Madrid, Gijón: Júcar.
- Cordero, M. C. (2012). *Historias de vida Revista: una metodología de investigación cualitativa*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico. Revista Griot (ISSN 1949-4742) Volumen 5, Número. 1, diciembre 2012. Recuperado de: https://www.uv.mx/psicologia/files/2017/12/historias_de_vida_una_metodologia_de_investigacion_cualitativa.pdf
- Corominas, J. (1990). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Gredos, S.A., "Biblioteca Románica Hispánica, V. Diccionarios, 2", 3ª ed., 5ª Reimp. (1ª ed. 1961), pp. 425 y 577.
- Corredor, J. y Perilla, D. (2009). *La toma de yagé en Bogotá: ¿religión, ritual o estilo? Notas de una experiencia donde lo religioso es también una forma de sanar*. Bucaramanga: Revista UIS de Humanidades Vol. 37. No. 2. Julio – diciembre. Universidad Industrial de Santander. Recuperado de: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistahumanidades/article/view/964/1327>
- <http://erecursos.uacj.mx/bitstream/handle/20.500.11961/36/Los-imaginarios-sociales-de-la-identidad-nacional-en-Ciudad-Juarez.pdf?sequence=12&isAllowed=y>
- Cuesta, J. (1991). *Teoría hermenéutica y literaria*. Madrid: Visor.
- Durand, G. (1983). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus.
- Durand, G. (1999). *Ciencia del hombre y tradición*. Barcelona: Paidós. El nuevo espíritu antropológico.
- EcuRed. (s.f.). *Ritmo y danza del sanjuanito* [Recurso en línea] Recuperado de: https://www.ecured.cu/Danza_del_San_Juanito#:~:text=Muy%20popular%20a%20inicio%20del%20siglo%20XX%2C%20es%20un%20g%C3%A9nero,todo%20el%20norte%20del%20Per%C3%BA.
- Evans, R. y Hoffmann, A. (1993). *Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los Alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Fray Pedro Simón. (2012). en *Noticias Historiales II*. Colombia: Ediciones de la Revista Bolívar. pp. 227 – 276.
- Friede J. (1955). *Documentos Inéditos para la historia de Colombia: coleccionados en el Archivo General de Indias de Sevilla*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Gadamer, H. G. (1960). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme 1998. Versión digital. Recuperado de: http://medicinayarte.com/img/gadamer-verdad_y_metodo_ii.pdf
- Galindo (2016). *Taita, una joya lingüística prerromana de mañegos y lagarteros*. En Sierra de Gata Digital - El Primer Digital de la Tierra. Recuperado de: <https://sierradegatadigital.opennemas.com/articulo/a-fala/taita-joya-linguistica-prerromana-manegos-y-lagarteros/20160314105130020066.html#:~:text=El%20estudioso%20Julius%20Pokorny%2C%20en,en%20el%20extremo%20suroccidental%20de>
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana, Cuba: Casa de las Américas.
- García Canclini, N. (1990) *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo, S.A. de C.V.
- García, N. (1994). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo, S.A. de C.V. Recuperado de: https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf
- Garzón, O. A. (2004). *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Granda, O, (2007). *Mito y Arte indígena en los Andes*. Pasto – Colombia: Universidad de Nariño. Maestría en Etnoliteratura: Travesías, p. 63-64.
- Guzmán de Hernández, M. (1990). *Aprestamiento 2*. Bogotá: Universidad Santo Tomas de Aquino.
- Hermes Trismegisto, *Tabla de esmeralda* en BBC mundo (2016). *Qué es la tabla de esmeralda y por qué fue tan influyente*. Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-37364158>

- Hernández, Carlos; Rocha, Alfredo y Verano, Leonardo. *Las competencias como posible objeto de evaluación: elementos teóricos*. Bogotá: Serie de investigación y evaluación educativa, SNP-ICFES.
- Kerényi, K. (2006). *En el laberinto*. Madrid: Siruela. Colección: El Árbol del Paraíso. Traducido por: María Brigitte Kiemann.:
- Kuhn, T S. (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*: Volumen 16 de A Harvard paperback: Science. Harvard University Press. ISBN: 9780674171039
- Landong, E. J. (1979). *Yajé among the Siona: Cultural Patterns in Visions*. En: Browman, David y Schwarz, Ron (Eds.), *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*, pp. 6380. Mouton Pub, The Hague.
- Liñán, O. (2014). *Sobre el origen mitológico del yagé*. Colombia: razón pública.com – para saber de verdad lo que pasa en Colombia. Recuperado: <https://razonpublica.com/sobre-el-origen-mitologico-del-yage/>
- López P. S. (2016). *La vida como proceso de sanación: prácticas chamánicas del alto Amazonas en torno a la ayahuasca en España*. [Tesis doctoral] Madrid – España: Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid.
- Lozoya, X. (1991). *La medicina tradicional y la atención a la salud en la América latina*. En Carlos Pinzón, Rosa Suarez, y gloria Garay (Ed). *Otra América en construcción*. Bogotá: Ican 46 Ica- Universidad de Ámsterdam.
- Machado, V. M. (2017). *Aplicación del Método Hermenéutico. Una mirada al horizonte*. Recuperado de: <https://redsocal.rededuca.net/aplicacion-del-metodo-hermeneutico>
- Mas de Aguilar (2017). *El ayuno chamánico*. Recurso de Facebook. Recuperado de: https://www.facebook.com/masdeaguilar/posts/1222491341183053/?_rdr
- Mckena, T. (1993). *El manjar de los Dioses: la búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*. Barcelona: Ediciones Paidós. Recuperado de: <https://www.libroesoterico.com/biblioteca/Varios/140949384-El-Manjar-de-Los-Dioses.pdf>

- Marcos, S. (1985). *El reto de las medicinas populares*. Ifda, Ciudad Editorial Dossier 70.
- Martin, L. (1992). *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América latina (1492-1988)*. La Habana – Cuba: Casa de las Américas.
- Mckenna, D y Mckenna, T. (1975). *The invisible Landscape*. Nueva York: Seabury Press
- Ministerio de Cultura. (2010). *Ingas, el pueblo viajero*. Bogotá – Colombia. Disponible en: <https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Inga.pdf>
- Ministerio de Cultura (s.f.). *Quillasinga, los hijos de la luna*. Bogotá – Colombia. Recuperado de: <https://bit.ly/3aWMWpd>
- Ministerio del Interior (s.f.). *Resguardo indígena*. Bogotá – Colombia. Recuperado de <https://www.mininterior.gov.co/content/resguardo-indigena>
- Ministerio del Interior (s.f.). *Cabildo indígena*. Bogotá – Colombia. Recuperado de <https://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>
- Mircea, E. (1976). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Niño, H. (2008). *El etnotexto: las voces del asombro*. Bogotá, Colombia: Revista Folklore americano. Universidad Distrital “Francisco José de Caldas”.
- Ochoa, R. F., & García, M. V. (enero- abril de 2007). *La formación como principio y fin de la acción pedagógica*. Obtenido de Revista Educación y Pedagogía Vol. XIX- p. 47: http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/7041/1/OchoaRafael_2007_formacioncomoaccionpedagogica.pdf
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. México: Fondo de Cultura Económica.
- Palacio L. B. (2014). *El arte de la alquimia*. [Revista digital] En Testimonios de un discípulo. Recuperado de: <http://www.testimonios-de-un-discipulo.com/El-Arte-de-la-Alquimia.pdf>
- Pacheco, C. (1992). *La comarca oral. La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas – Venezuela: 1º edición, La Casa DE Bello - Talleres de Anauco Editores, C.A.

- Pinzón, C., Suárez, P. y Ariza, G. (2004). *Mundos en Red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Programas de Medicina y Antropología, Facultad de Ciencias Humanas y Departamento de Salud Pública.
- Rausis, Philippe-Emmanuel. (1992). *Lo Desconocido y lo Incognoscible: lectura teológica de la iniciación de Carlos Castaneda*. México: Revista mexicana de ciencias políticas y sociales, ISSN-e 0185-1918, Vol. 37, N°. 147. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5167839>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1968). *Desana*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. Bogotá: siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P (2006). *¿Qué es un texto? En: Del texto a la acción*. Argentina: Fondo de Cultura económica.
- Rodríguez H. (2001). *Ciencias humanas y Etnoliteratura: introducción a la teoría de los imaginarios sociales*. Pasto: Universidad de Nariño, Ediciones Universidad de Nariño.
- Rodríguez, H. (1992). *Estudios Etno-Antropológicos Andinos, Mitos- Ritos y Simbolismos Funerarios*. San Juan de Pasto: Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño.
- Sastoque, A. (2009). Desde lo más profundo de la existencia: arte, chamanismo y curación. [Tesis de maestría Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Artes]. Recuperado de: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/4666/tesis96.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Schultes, R. E- Evans y Raffauf, R. (1994). *El bejuco del alma*. Biblioteca básica de cultura colombiana. Bogotá: Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia.
- Schuré, E. (1889). *Los Grandes Iniciados*. México: Digitalización y Arreglos Biblioteca Upasika “Colección Esoterismo II”. Recuperado de: https://eruizf.com/lecturas/martinistas/edouard_schure/edouard_schure_00_los_grandes_iniciados.pdf
- Sistema Nacional de Información Cultural (s.f.). *Colombia Cultural*. Bogotá – Colombia. Recuperado de <https://bit.ly/2YronvG>

- Švob-Đokić, (2008). *Nada. Espacios culturales abiertos en busca de nuevas fronteras*. Barcelona: Revista CIDOB d'Afers Internacionals. pp.: 57-65.
- Swedenborg, E. (2002). *Del Cielo y del Infierno*. Madrid: Ediciones Siruela, S.A.
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1984). *Introducción a los Métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós Ediciones.
- Taita Edgar Orlando Gaitán Camacho (2004). *El Chamanismo y la Medicina Indígena*. Bogotá D.C. Colombia.
- Taita Jhon Muchavisoy (2020). *Camino ancestral, taita Jhon Muchavisoy e hijo canción medicina*, [Recurso digital de YouTube]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=G8dEsWnPnNY>
- Tandioy Jansasoy, Francisco. (1997). *Diccionario Inga*. (edición interina en el nuevo alfabeto) Comité de Educación Inga de la Organización.
- Taussig, M (1993). *Mimesis and alterity. a particular history of the senses*. Routledge, Nueva York.
- Torres, William (2007). "Huairasacha". En: *Cultura y Droga*, N.º 12. pp. 27-34.
- Torres, D. & Legarda M. (2018). *La resistencia en el territorio indígena de Mapachico tiene rostro de mujer*. [Tesis de Maestría] Cali – Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, Repositorio Institucional- Pontificia Universidad Javeriana.
- Torres, L. E. (2016). *La Música como un Medio Alternativo de Comunicación Ligado a la Revolución y la Reconfiguración Social*. México: Universidad Autónoma del Estado de México Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Recuperado de: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/49199/Tesis0.pdf?sequence=3>
- Urbina, F. (2010). *El arte de la sabiduría indígena*. Bogotá: Cuadernos de Literatura. V.14. – No. 27, enero – junio. 170 – 185.
- Vergara, C. O. (1996). *La Conciencia Enteogénica*. Chile: Revista Alteridades Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, p.p. 39 – 47.
- Yensen, R. (1998). *Hacia una medicina psiquedélica: reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Barcelona: Los libros de la Liebre de Marzo.

Van Dijk. Teun. La ciencia del texto. México: Era, 1985. p. 22.

Vergara, C. (1996). *La Conciencia Enteogénica*, [Revista digital] México: Universidad Autónoma Metropolitana. Departamento de Antropología. Rev. Alteridades. No. 6 pp. 39 – 47.
Recuperado de: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/541>

Weiskopf, J. (2002). *Yajé: el nuevo purgatorio*. Bogotá D.C. Colombia: Villegas Editores S.A.

Zhuangzi (s.f.) *Sueño de la mariposa* (minicuento). En Ciudad Seva. Recuperado de:
<https://ciudadseva.com/texto/sueno-de-la-mariposa/>