

“Bebiendo los cabellos de Dios”. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia¹

Juan Camilo Perdomo Marín

Antropólogo

Investigador independiente

Dirección electrónica: juancaperdo@hotmail.com

Perdomo Marín, Juan Camilo (2019). “Bebiendo los cabellos de Dios”. Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia”. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, vol. 34, N.º 57, pp. 147-173.

Texto recibido: 01/03/2018; aprobación final: 20/10/2018

DOI: <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v34n57a08>

Resumen. El presente artículo busca comprender la sobredeterminación de relaciones que median en la reproducción, movilización y consolidación de las ceremonias de yagé en Colombia. Para ello se propondrá una *matriz teórico-metodológica* desde una lógica post-plural que invita a conceptualizar estas prácticas rituales con base en tres escalas entrelazadas pero autónomas: *creencias, intereses y marcos de enunciación*. A partir de este modelo multi-escalar se podrá comprender la interrelación en fricción entre las creencias animistas, los umbrales de la economía capitalista y las encrucijadas contemporáneas de la representación étnica que compone este fenómeno.

Palabras clave: antropología post-plural, ceremonias de yagé, creencia, interés, marcos de enunciación.

“Drinking God’s hair” Theoretical-methodological approaches to yagé ceremonies in Colombia

Abstract. This article seeks to understand the overdetermination of relationships between the reproduction, mobilization and consolidation of ayahuasca ceremonies in Colombia. To do this, a

1 El presente escrito es un artículo de reflexión producto la investigación de mi tesis de pregrado en antropología (2016). Deseo agradecer a Duván Rivera y a los evaluadores por sus atentos y constructivos comentarios.

theoretical-methodological matrix will be proposed from a post-plural logic that invites to conceptualize these ritual practices based on three intertwined but autonomous dimensions: beliefs, interests and frames of enunciation. From this multi-scalar model, it will be possible to understand the interrelation in friction between animistic beliefs, capitalist economy thresholds, and contemporary crossroads of the ethnic representation composing this phenomenon.

Keywords: post-plural anthropology, ayahuasca ceremonies, belief, interest, frames of enunciation

« Bebiendo los cabellos de Dios » **Approches méthodologiques et théoriques des cérémonies du yagé en Colombie.**

Résumé. Cet article cherche à comprendre la surdétermination des relations qui assurent la reproduction, la mobilisation et la consolidation des cérémonies du yagé en Colombie. À cette fin, une matrice théorique-méthodologique sera proposée à partir d'une logique post-plurielle invitant à conceptualiser ces pratiques rituelles sur la base de trois échelles imbriquées mais autonomes: les croyances, les intérêts et les cadres d'énonciation. À partir de ce modèle multi-scalaire, il sera possible de comprendre l'interrelation dans la friction entre les croyances animistes, les seuils de l'économie capitaliste et les carrefours contemporains de la représentation ethnique qui compose ce phénomène.

Mots-clés: anthropologie post-plurielle, cérémonies yagé, croyances, intérêts, cadres d'énonciation.

“Bebendo dos cabelos de Deus”. **Aproximações teóricometodológicas às cerimônias da ayahuasca**

Resumo. O artigo procura compreender o excesso de determinação de relações que mediam na reprodução, mobilização e consolidação das cerimônias da ayahuasca na Colômbia. Para isso se apresentará uma matriz teórico-metodológica desde uma lógica pós-plural que convida a conceitualizar estas práticas rituais com base em três escalas entrelaçadas, mas autônomas: crenças, interesses e marcos de enunciação. A partir deste modelo multi-escalar se poderá compreender a inter-relação em fricção entre as crenças animistas, os umbrais da economia capitalista e as encruzilhadas contemporâneas da representação étnica que compõe este fenômeno.

Palavras-chave: antropologia pós-plural, cerimônias de ayahuasca, crença, interesse, marcos de enunciação.

Puedo estar siendo infantil o ingenuo, pero en mi inocencia todavía creo en la ciencia como la búsqueda no de innovación sino de verdad. Y por verdad no me refiero al hecho en vez de la fantasía, sino al unísono de la experiencia y la imaginación en un mundo para el que estamos vivos y que está vivo para nosotros. Esta es una verdad que no llega después de la ciencia, en su registro orgulloso de descubrimientos y logros, sino antes de la ciencia, en el reconocimiento más humilde de que nosotros mismos estamos en deuda, durante nuestra propia existencia, con el mundo que buscamos conocer.

Tim Ingold

La diáspora del yagé

Las ciencias sociales se enfrentan de manera general a diversos problemasteórico-metodológicos en la construcción de su objeto de estudio. Si los modelos analíticos simplifican la realidad social con el fin de comprenderla, ¿cómo desarrollar la sensibilidad etnográfica para que un fenómeno estudiado “hable por sí mismo” sin imponer sesgos conceptuales que reduzcan su complejidad? ¿Bajo qué tipo de estrategias metodológicas es posible delimitar una práctica social si se reconoce que esta no se encuentra aislada en escenarios locales, sino que es directamente afectada por el influjo de procesos globales? ¿A partir de qué criterios se discriminan los datos y las relaciones pertinentes en medio del abundante material investigativo? A continuación, se abordarán estas preguntas a partir del estudio de la movilización contemporánea de las ceremonias de yagé en Colombia.

Contexto comprensivo

Varios años de experiencias personales en estos ritos, junto con diálogos con médicos yageceros y diversos participantes de las ceremonias, condujeron a diversos interrogantes existenciales y académicos que se condensarán en las reflexiones del presente escrito. Por medio de la observación participante, dibujos, entrevistas, fotografías y una detallada revisión documental, estudié en los departamentos de Caldas y Putumayo la gran cantidad de relaciones enmarañadas en dichas prácticas. Pero ese proceso investigativo, antes de brindarme respuestas claras, constantemente desafió, de forma productiva, los marcos teórico-metodológicos con los contaba. A continuación, se identificarán brevemente las características centrales de dichos ritos para dimensionar la complejidad de su estudio.

En términos generales, las ceremonias de yagé son escenarios interculturales emergentes que se han difundido a lo largo de Colombia en las últimas dos décadas, principalmente por medio de curanderos pertenecientes a las comunidades indígenas del pie de monte amazónico, los cuales han construido y consolidado dentro del territorio nacional amplias redes de pacientes urbanos y campesinos y, a su vez, por fuera de este, en centros de retiro o ritos periódicos en Estados Unidos y Europa.

Al comparar la ejecución de estos rituales en la región amazónica, en sectores rurales del país y en ciudades capitales, es posible identificar que su composición estética y sus lógicas sociales varían en diversa medida. Aun así, debido a su ramificación común, es posible rastrear en medio de dicha heterogeneidad unos marcos prácticos parcialmente comunes. Estos ritos tienden a comenzar con una breve introducción discursiva por parte de los médicos yageceros sobre los efectos del brebaje y la cosmovisión en el que está inserto el rito, luego le hacen un breverazo

al yagé y, seguidamente, lo reparten al público. A los pocos minutos de tomar esta bebida se manifiestan sus efectos de purga física (vómito y/o diarrea), acompañados de profundos estados sinestésicos. En medio del trance los chamanes velan por la protección de todos los asistentes entonando cantos ceremoniales y esparciendo humo de sahumero, para al final, como cierre ritual, realizar *limpias espirituales*.³

La búsqueda de nuevas experiencias espirituales y medicinales ha incentivado la demanda y la receptividad contemporánea de estos ritos por parte de un público general y académicos. Normalmente, en las ciudades capitales que se encuentran en el centro del país, las personas tienden a participar en estas ceremonias a razón de que buscan, por un lado, visiones en el trance (conocidas como “pintas”), las cuales interpretan como un medio de revelación de conocimiento interior; y por el otro, prevención o cura de enfermedades y traumas psicológicos, los cuales, consideran, no son tratados efectivamente por la medicina occidental (Uribe, 2002; Losonczy y Mesturini 2010).⁴ Por ello, “no se espera ningún cambio sustancial en el mundo, sino una transformación subjetiva del individuo en sí mismo” (Caicedo, 2013: 296). En contraste, en comunidades indígenas estos ritos tienen un uso social más diversificado, a partir de las limpiezas, y las tomas de yagé y otros bebedizos, los ritos de los médicos yageceros se encaminan hacia la protección de lugares y objetos, la resolución de cuestiones amorosas y dificultades económicas, la eliminación de maleficios y problemas mentales, prever el futuro, entre otros.

Por su parte, para los médicos yageceros estas ceremonias poseen una gran complejidad. En el marco del chamanismo, esto es, un conjunto de prácticas que median las agencias de entidades no-humanas para intervenir el mundo social, el yagé, junto con el performance ritual que activa sus propiedades, permitiría el tránsito entre mundos espirituales para invocar el poder de lugares, antepasados, animales, dioses y espíritus para obtener *protección* de embrujos, *curación* para resta-

2 De forma común, el brebaje de yagé se compone en Colombia de la mezcla, hervida o cocinada, del bejuco de *Banisteriopsis Caapi* con una planta con alta concentración de Dimetil-triptamina (DMT) como la *Diplopterys cabrerana* (Chagropanga). Para conocer las dificultades en la definición y el estudio del yagé véase Tupper y Labate (2014).

3 Las limpiezas son un medio ritual para activar y guiar las propiedades curativas del yagé con el fin de retornar el balance espiritual en las personas enfermas, y para evitar que el cuerpo quede expuesto a fuerzas espirituales negativas en medio del trance. Las limpiezas consisten en la realización de cantos, acompañados por el sonido de instrumentos musicales (principalmente armónicas) y el resoplar rítmico de la *huaira* (ramo de hojas de *Pariana Stenolemma Tutin*), en medio de una alta concentración en torno a intensiones curativas. A partir de este performance, se colocan cuarzos en sus manos, se sopla un concentrado líquido de plantas al paciente (por ejemplo, de semillas de *Cyperus Nige* -Chonduro-) y se le succionan la cabeza, la espalda y las extremidades pretendiendo extraer energías espirituales dañinas.

4 Vale la pena aclarar que al viajar a las ciudades, la dosis y la concentración del brebaje disminuye por motivo de precaución ante pacientes desconocidos y para facilitar su transporte.

blecer un balance corporal perdido, y *conocimiento* sobre el mundo social y la vida personal. Además, a través de las visiones del trance serían enseñados los cantos rituales (los cuales recitan de forma cíclica como mantras), y surgirían imágenes de los pacientes que indicarían sus estados de salud (Taussig, 1993; Garzón, 2004; Pinzón, Suárez y Garay, 2004).

Muchas de las cualidades nombradas son compartidas, aunque con variaciones parciales, entre los diferentes chamanismos yageceros de la Amazonía.⁵ Por este motivo, diversas comunidades indígenas consideran a esta bebida como un pilar sagrado de sus cosmovisiones y la denominan como una "planta maestra". De hecho, en mi trabajo de campo en Putumayo, conocí una historia mítica de su origen, la cual describe cómo algunos cabellos de la corona de Dios cayeron a la tierra y, a partir de estos, creció el bejuco del yagé. De allí el título del presente artículo. Es de resaltar que las lógicas rituales que identificaron algunas investigaciones anteriores a la difusión contemporánea de estas prácticas, todavía operan en la actualidad. El efecto de trance es interpretado por los médicos yageceros como un medio de conexión y negociación con diversos mundos espirituales (Landong, 1979, 2013), lo cual permitiría identificar personas, pérdidas y entidades que causan enfermedades, y cómo curarlas (Taussig, 1993). Además de ser un medio para modificar la realidad material al transformarse en animales (Reichel-Dolmatoff, 1979). Pero uno de los cambios de estos ritos parece estar relacionado actualmente con un propósito introspectivo por parte de asistentes que buscan la curación y el conocimiento individual, mientras que en el pasado eran realizados de forma comunitaria con el fin de vincularse con planos alternativos de realidad.

Ahora bien, es necesario señalar que la transformación contemporánea más marcada es que la hibridación de estas prácticas chamánicas ha aumentado ampliamente. Esto se ve manifestado en que los diferentes médicos yageceros comúnmente se expresan en sus cotidianidades, y componen altares, combinando en diversos grados simbologías católicas ("nos encomendamos a Jesús y los Santos"), animistas ("invocamos la fuerza del jaguar"), conservacionistas ("es urgente proteger la naturaleza"), multiculturalistas ("es necesario respetar las tradiciones indígenas"), académicas ("necesitamos conocer nuestras cosmovisiones"), e, incluso en ciertos casos, orientales y Nueva Era ("se alinean los chakras").⁶

Las ceremonias de yagé son un potente caso para abordar las dificultades teórico-metodológicas a las que se enfrentan actualmente las ciencias sociales, debido a que las extensas y heterogéneas trayectorias históricas y geográficas que componen su hibridación ritual, son producto de entrelazamientos en fricción entre

5 Véase por ejemplo la investigación de Brabec de Mori (2015) en Perú.

6 Es un movimiento cultural contemporáneo que propende por la unificación de múltiples religiones y prácticas espirituales, como por ejemplo el chamanismo, el hinduismo, el catolicismo, el budismo, etc.

lo local y lo global.⁷ Por lo anterior, es necesario preguntar: ¿cómo se pueden contrastar los datos recolectados producidos en campo?, y ¿cómo saber si se enfocan las herramientas de investigación correctas en las relaciones ante un objeto de estudio que aparentemente es tan difuso?

Para dimensionar la complejidad de estas prácticas, es fundamental comprender que las ceremonias de yagé no poseen una identidad positiva; es decir, un valor por sí mismas (por lo que tendrían un significado verdadero y un origen definido), sino que tendrían una *identidad nodal* porque serían un epicentro material y discursivo que aglutina afectos, goces, componentes psicoactivos, concepciones animistas, sistemas económicos de intercambio, propiedades curativas, estereotipos primitivistas, connotaciones sagradas, representaciones artísticas, reivindicaciones políticas, reflexiones existenciales, etc. Por lo tanto, se resignificarían constantemente al ser un conglomerado de diversas trayectorias sociales, en esta medida, si estas prácticas chamánicas son un nodo en el que coexisten (a veces aparentemente de forma contradictoria) diversas creencias y experiencias, ¿con base en qué énfasis analítico se puede delimitar, ordenar, discriminar y comparar la información recolectada-producida en campo? ¿qué dimensión se podría enfocar para tener una mirada más reflexiva y abarcadora de este fenómeno, las creencias animistas y los intereses materiales que subyacen al ritual, o los marcos discursivos en negociación entre el médico yagecero y sus pacientes?

Reflexión metodológica

El contexto investigativo, constituido a partir del trabajo de campo y de los valiosos aportes etnográficos del estado del arte,⁸ será conceptualizado por medio de una matriz multi-escalar. Dicha herramienta permitirá, por un lado, identificar el conglomerado de relaciones que transversalizan estos ritos con el fin de objetivar y problematizar el estatus ontológico de las categorías bajo las cuales se analizan dichas prácticas (como lo son “tradición”, “creencia”, “representación” y “sujeto”) y, por el otro, enfatizar que el estudio del sincretismo es un medio ineludible para poder entender el campo de fuerzas en el que emergen estos ritos.

La hibridación de estas prácticas chamánicas pone en serios aprietos los instrumentos metodológicos, porque comúnmente se parte de la premisa de que el proceso investigativo debe identificar una especie de *sistema cultural*, el cual estaría compuesto por *unos principios básicos que delimitan un fenómeno, otorgándole*

7 Para ampliar el concepto de *fricción*, véase: Tsing 2005.

8 Véase: Ramírez, 1997; Uribe, 2002; Garzón, 2004; Pinzón, Suárez y Garay, 2004; Caicedo, 2007, 2009, 2010, 2013; Cajigas-Rotundo, 2007; Torres, 2007; Perilla y Corredor, 2009; Ronderos, 2009; Alfí, 2011; Sarrazín, 2012, 2015; Avellaneda, 2013; Flórez, 2013; Tangarife, 2013; Briceño, 2014. Torres, 2007

una coherencia interna a los elementos que articula; premisa que sobrevive desde el causalismo funcionalista en el que las partes actúan para mantener mecánicamente, o como efecto de, un todo.

Pero la identidad nodal de las ceremonias de yagé sugiere que en estas prácticas rituales hay un "exceso" en los datos; es decir, un desbordamiento de relaciones que solamente es posible desglosar reconociendo su multiplicidad interna. Respondiendo a este tipo de problemáticas, Marilyn Strathern ([1991] 2004) sostiene que la antropología ha tomado un viraje de un énfasis *plural* a uno *post-plural* (Figura 1). Desde una lógica *plural* se seleccionarían entre los diversos abordajes posibles de *un mismo fenómeno* (porque este se encontraría autocontenido y, por lo tanto, sólo poseería una identidad), que pretenden alcanzar una mirada totalizante, la cual *delimita, aísla y decanta* los datos a partir de niveles jerárquicos. En contraste, desde un enfoque post-plural no existiría una totalidad unificada a razón de que un fenómeno social sería *múltiple en sí mismo*, cada elemento se articularía con otros, pero, a su vez, formaría parte de otras relaciones y, por lo tanto, escalas con su propia complejidad.⁹

Strathern nos invita, de esta manera, a pensar un fenómeno social en términos de un circuito heterogéneo que es sostenido por relaciones que se retroalimentan y operan como una extensión de las otras, pero que nunca agotan su particularidad fusionándose. Si bien este circuito múltiple no es una entidad auto-delimitada, tampoco sus relaciones se ramifican infinitamente (como si todo se conectara con todo), porque establecen fronteras de desconexión en la medida en que "si tomamos ciertos tipos de redes como híbridos socialmente expandidos entonces podemos tomar a los híbridos como redes condensadas. Esa condensación funciona como una suma o una parada" (Strathern, 1996: 523).

De esta forma, su propuesta se encamina a pensar bajo una lógica de *conexiones parciales* a partir de una articulación que no es "ni singular ni plural, ni uno ni demasiados", sino "un circuito de conexiones en vez de una unión de partes" (Strathern, [1991] 2004: 54). Por consiguiente, no existirían totalidades cerradas (núcleo-sistema-estructura) que formen y ordenen plenamente un fenómeno, sino ensambles múltiples que lo integran contingentemente. Por lo tanto, para investigar las ceremonias de yagé es esencial identificar las dimensiones diferenciales que lo entretejen, lo cual conlleva a reconocer que estas prácticas no preexisten a sus interacciones.

9 Holbraad y Pedersen (2009) señalan que, bajo la lógica de Strathern, todo "es a su vez más y menos que si mismo. "Más" porque lo que luce como una "cosa" en la metafísica pluralista resulta, postpluralmente, estar compuesto de otras cosas -infinidad hacia adentro y "menos" porque a la vez también contribuye a la composición de otras cosas -infinidad hacia afuera" (374). Todas las traducciones del inglés son elaboraciones propias.

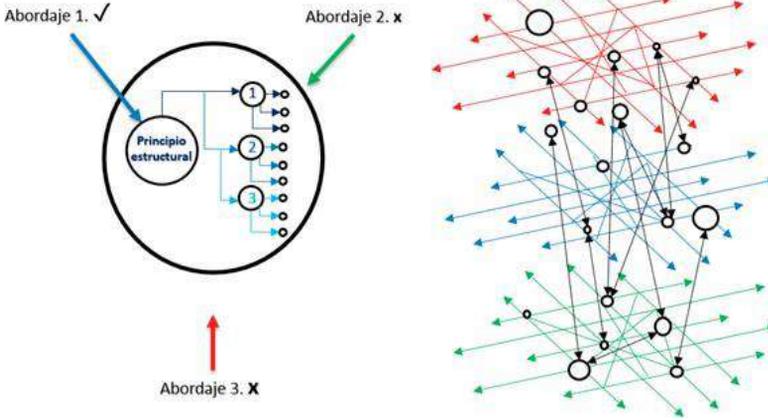


Figura 1 En la izquierda, vemos un énfasis *plural* en contraste con uno *post-plural* al lado derecho. Las líneas negras representan la delimitación del fenómeno, y las flechas de colores sus posibles dimensiones de análisis

Fuente: elaboración propia.

Matriz analítica

Para identificar, seleccionar, relacionar y dar sentido a la información del contexto investigativo desde una lógica post-plural, es necesario reconocer que los datos en estos ritos chamánicos, aunque se interconecten, no se ordenan bajo una estructura sistemática general, puesto que establecen por sí mismos sus propias escalas de comparación de forma contingente al condensar relaciones que los asocian y diferencian parcialmente de las demás, confiriéndoles así un valor específico.

Bajo la premisa anterior, se desarrolló inductivamente una matriz de análisis multiescalar para abordar las ceremonias de yagé, la cual se compone de tres dimensiones indicadas como necesarias y discernibles por los datos recolectados y producidos en campo. De este modo, se permite que el conjunto de información no sea preordenada por los instrumentos teórico-metodológicos, sino que esta guíe sus marcos comprensivos. Cada una de las dimensiones es representada por aros que se encuentran enganchados en un nudo borromeo, lo cual da cuenta de su autonomía, interconexión y complejidad. Estas escalas son: **creencias**: haciendo referencia a las entidades consideradas como existentes en estos ritos. **Intereses**: los motivos por los cuales se realizan dichas prácticas. **Marcos de enunciación**: los procesos comunicativos entre los participantes de las ceremonias. Desde una lógica post-plural, cada una de estas escalas de análisis no existe en sí misma, sino que sólo puede ser comprendida en relación a las demás.

Escalas lógicas

A continuación, se expondrá un sustento teórico introductorio para robustecer deductivamente las relaciones inductivas de cada dimensión, esto a partir de un orden lógico que opera como marco metodológico para, en la tercera parte de este texto, articularlo con el entendimiento etnográfico de las ceremonias de yagé. Vale la pena señalar que la escritura que se encontrará de ahora en adelante podrá parecer fragmentaria, pero esta forma es un medio necesario para pensar en la lógica anti-funcionalista de las conexiones parciales entre escalas autónomas que se yuxtaponen en fricción sin formar un todo unificado.

Ejes de análisis

Creencias

Existen concepciones sobre el mundo que no se pueden comprender en comunidades no modernas a partir de la oposición cultura/naturaleza, pero, como se mostrará más adelante, tampoco escapan plenamente a dichos lenguajes.

Es altamente problemático extrapolar este binarismo –producido por el naturalismo moderno– al entendimiento de la realidad social de otros grupos humanos, porque en diversas sociedades se considera que las entidades no-humanas poseerían *capacidades latentes de agencia*. Es decir, las cualidades de temperamento, intencionalidad y dotar de significado al mundo no serían exclusivas de los seres humanos. De esta forma, desde una *lógica animista*, lugares, plantas, animales y fuerzas sobrenaturales podrían intervenir en el mundo e, incluso, en ciertos casos tendrían una vida social propia (Bird-David, 1999; Arhem, 2001).

Pero vale aclarar que ser animista no implica poseer un conjunto sistemático de representaciones abstractas transmitidas generacionalmente, sino que, a partir de prácticas activas de interacción con un ambiente (Ingold, 2000) y objetos rituales (Santos-Granero, 2008; Severi, 2011), estas creencias se sostendrían y tomarían consistencia, dando paso así a sus marcos discursivos.

Intereses

Según Bourdieu, existirían causas concretas que guían la conducta humana. Desde un punto de vista crítico al economicismo, sostiene que podemos encontrar unas motivaciones concretas para participar en los diferentes campos sociales que denomina como *Illusio*, intereses producidos históricamente en los espacios sociales de interacción particulares que no se limitan a lo económico (Bourdieu y Wacquant, 2005). La *Illusio* sería, entonces,

“el opuesto mismo de la ataraxia: es estar preocupado, tomado por el juego. Estar interesado es aceptar que lo que ocurre en un juego social dado importa, que la cuestión que se disputa en él es importante (otra palabra con la misma raíz que interés) y que vale la pena luchar por ella” (174).

Ahora bien, en clave de lo anterior, es necesario rastrear las condiciones políticas en las que emergen las identidades étnicas para no suponer que su representación es transparente. Las poblaciones indígenas han sido afectadas a lo largo de su historia, especialmente moderna, por profundas problemáticas socioambientales. Los proyectos extractivistas en sus territorios, desde los primeros procesos coloniales, han generado conflictos en la distribución de tierras que acarrearán violencia y pobreza. Ante este panorama, diversas comunidades indígenas se han articulado con programas estatales, universidades, y ONG ambientales y defensoras de derechos humanos, plegándose estratégicamente al estereotipo del nativo ecológico para poder visibilizar sus conflictos y demandas sociales (Ulloa, 2008). En esta medida, su representación identitaria se encontraría parcialmente afectada por una *Illusio*; la búsqueda de beneficios particulares en términos de prestigio, derechos políticos y bienestar material.

Marcos de enunciación

Es sumamente común que los chamanes y líderes políticos de las comunidades indígenas, traduzcan constantemente sus concepciones sobre el mundo a través de medios expresivos modernos para hacer concebibles sus cosmovisiones ante pacientes, activistas, académicos y funcionarios estatales. Para comprender la importancia y la ejecución recurrente de estos mecanismos, podemos considerar que, según Hanks y Severi (2014), no habría esquemas cognitivos innatos ni universales en los sujetos, ni tampoco principios ontológicos particulares que delimiten plenamente una cultura, sino múltiples procesos cognitivos implicados en la traducción entre diferentes contextos de significación.

Lo anterior conlleva reconocer que los procesos de traducción no se limitarían al lenguaje por dos motivos. Primero, este proceso no sólo se reduciría a palabras, sino que también abarcaría “valores, teorías, artefactos de una cultura a otra” (Hanks y Severi, 2014: 8). Y segundo, porque habría elementos no-lingüísticos implicados, por ejemplo, cuando las “palabras son traducidas en imágenes, música en palabras, y gestos en objetos” (Hanks y Severi, 2014: 8). De hecho, dentro de una cultura, por ejemplo, en medio de la ritualidad chamánica, encontraríamos múltiples procesos de traducción que median entre los diferentes contextos de comunicación de sus integrantes. De este modo, no existirían *creencias fijas y totalmente sistemáticas*, sino múltiples procesos comunicativos posibilitados por procesos activos de traducción.

Subdimensiones analíticas

A continuación, se identificará cómo coexistirían tres subdimensiones que emergerían contingentemente a partir de la articulación en tensión entre las principales dimensiones de análisis, lo cual evidenciaría que "las formas sociales son en sí mismas de escalas variables, entre las cuales los agentes sociales se deslizan sin esfuerzo en un proceso interminable de recontextualización" (Hastrup, 2005: 141).

Memoria como instrumento político

Articulando las creencias y los intereses. La memoria social no es de una rememoración objetiva del ascenso lineal de la historia, sino que es producto de una elaboración política del pasado. Por ejemplo, Rappaport (2000) expone cómo la comunidad Nasa Yuwe (Colombia) construye activamente su pasado, no por una simple confusión histórica, sino como una forma de elaborar metáforas sociales que operan como "un arma para enfrentar su situación de subordinación social" (Rappaport, 2000: 29). El pasado sería, en esta medida, construido desde el presente; cada generación reinterpretaría, actualizaría y rearticularía el conocimiento de su historia por medio de imágenes míticas para comprender su realidad actual y desarrollar estrategias de cohesión social, defensa y reivindicación de sus derechos territoriales.

Por lo tanto, la memoria social compondría un pasado particular para legitimar un conjunto de demandas, inculcar normas, aprender de luchas sociales y repartir posiciones en el campo social. En el contexto étnico, esto se evidencia en el hecho que, en muchos casos, elementos considerados como tradicionales son en realidad innovaciones, préstamos o legados coloniales, a partir de los cuales construyen sus identidades diferenciales.

Racionalidad económica de las prácticas antieconómicas

Articulando los intereses y los marcos de enunciación. Bourdieu (2006) permite comprender que la efectividad de las prácticas religiosas depende necesariamente de que su interés político sea directamente ocultado por sus oficiantes y participantes. En esta medida, los discursos no serían un medio transparente de comunicación, sino escenarios en tensión sostenidos por relaciones de poder.

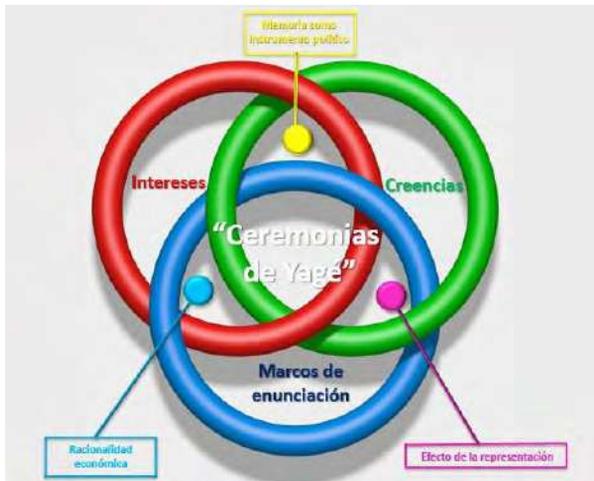
Con base en lo anterior, se puede afirmar que existiría una racionalidad económica que impulsaría a que los grupos étnicos traduzcan sus concepciones sobre la naturaleza a través de representaciones estereotípicas como nativos ecologistas. En este sentido, no se podrían entender sus creencias sin considerar cómo habría intereses *que deben ser ocultados* para darle efectividad a sus discursos identitarios y, por tanto, incentivarían los procesos de comunicación entre diferentes contextos de significado.

Efecto de la nominación

Articulando los marcos de enunciación y las creencias. Esta subdimensión busca señalar que la identidad no es enteramente anterior a su proceso de representación, sino que sería en gran medida efecto de esta. Por ello, para Taussig (1993) no existe un vínculo causal entre lo representado y la representación, sino una relación mutuamente constitutiva. Esta idea la podemos entender por medio de la investigación de Cayón y Turbay (2005), que expone cómo las comunidades indígenas del Bajo Caquetá (Colombia) mezclan sus discursos míticos con categorías de pensamiento, no necesariamente indígenas (como medioambiente, sostenibilidad, participación democrática, entre otras), en la elaboración de planes de ordenamiento territorial como si sostuvieran una unidad lógica:

Este va y viene entre la cosmología indígena y los conceptos occidentales testimonia la capacidad del sistema simbólico indígena para absorber los cambios en una estructura coherente; sin lugar a dudas, los nuevos modelos reflejan las situaciones de contacto, pero que a los ojos de los indígenas siguen siendo esencialmente los modelos que regían la sociedad en tiempos primordiales. (Cayón y Turbay, 2005: 105)

A partir de este ejemplo, se puede considerar que las *creencias* de las comunidades indígenas no preexistirían a sus procesos de representación, debido a que categorías externas tenderían a naturalizarse como si estuvieran dadas de antemano en estas, lo cual transforma sus concepciones sobre el mundo al generar una impresión de coherencia ante el sincretismo discursivo.



Gráfica 2. Dimensiones teórico-metodológicas propuestas.

Fuente: elaboración propia.

Operacionalización analítica

Este apartado pretende ampliar la caracterización de las ceremonias de yagé para que sus detalles logren ser entendidos a la luz de la matriz analítica. En esta medida, busca responder a lo que Grimson (2016) considera es la tarea de la antropología: “contribuir a comprender no sólo cada uno de los puntos de vista, sino también las lógicas de constitución de los puntos de vista” (137). Por tanto, la exploración investigativa en este trabajo se sustenta –y trasciende– en la descripción etnográfica para identificar el conjunto de relaciones que componen dichos ritos. Esto por medio de la deconstrucción post-plural de las oposiciones global/local, estructura/ agencia, todo/parte, debido a que solo se encontraría una fricción entre ambas dimensiones, la cual no lograría formar ningún polo. De este modo, no se verán a las identidades como expresiones de una alteridad radical que habita mundos excluyentes, o la manifestación de una pérdida y asimilación cultural, ni tampoco dramatizaciones guiadas por la mercantilización neoliberal de la diferencia, sino como escenarios en tensión entre la creatividad y los constreñimientos socio-históricos que delimitan sus posibilidades de existencia.

Creencias

Ahora se buscará comprender las lógicas de significación de estas prácticas chamánicas. Según Hanks y Severi (2014), un ritual formaría ontologías particulares, entendidas como “una forma plural y no sistemática de activar constantemente diferentes formas de pensamiento” (13), ya que por medio de este, se transformarían las propiedades de las entidades del mundo. Inspirándonos en las investigaciones realizadas sobre las cosmologías amerindias (Santos-Granero, 2008; Brabec de Moric, 2013), se puede afirmar que las lógicas rituales de las ceremonias de yagé se estructuran, de forma general, a partir de diversos procesos cognitivos enmarcados por *prácticas animistas de subjetivación y objetivación*. La subjetivación refiere a la habilidad de *nominar e invocar* relaciones con entidades no humanas, reconociendo sus capacidades de afectar el mundo social. Y la objetivación, a la facultad de *hacer ver y sentir* las relaciones interactivas que se entretajan con fuerzas no humanas.

Por su parte, los discursos ceremoniales serían prácticas de *subjetivación* a razón de que estos, al introducir el rito o algún otro tipo de narración mítica en la cotidianidad, serían un medio *metafórico* de dar a conocer la capacidad de agencia de entidades no humanas; en otras palabras, identificarían la posibilidad de que fuerzas espirituales puedan perturbar a las personas.

El humo de sahumero, los altares y los trajes chamánicos, serían producto de prácticas de *objetivación* porque, primero, el humo dispersado simbolizaría una suerte de barrera que generaría protección espiritual. Segundo, la composición de los altares (conformados por íconos de santos católicos y animales, piedras, fotos

de familiares, decoraciones rituales, instrumentos musicales, recuerdos de viajes, murales y pinturas de trances, etc.), representaría las relaciones y esencias del mundo a partir de las cuales se enfocarían las intenciones curativas del chamán. Y tercero, el traje visibilizaría el conocimiento chamánico acumulado y, por consiguiente, el poder espiritual estaría encarnado en elementos estéticos como collares de dientes y semillas, coronas de plumas, diseños con chaquiras, etc. Bajo esta lógica, las fuerzas espirituales tendrían una expresión física de modo *metonímico*, materializando así, en diferentes formas, relaciones sociales con entidades no humanas y propiedades sobrenaturales que pueden ser activadas.

Por último, los cantos serían simultáneamente una potente práctica de *subjetivación* y *objetivación*, porque, por un lado, dan a conocer el poder de agencia de entidades no humanas al invocar el poder de animales (como el jaguar), antepasados, lugares (como puntos cardinales) y otros seres espirituales (conocidos como elementales) para sanar a las personas. De esta forma, como señala Taussig (1993), “el cantor está cantando una copia de la forma-espiritual, y en virtud de lo que yo llamo la magia de la mimesis, está trayendo el espíritu al mundo físico” (105), por lo que el sonido imitaría miméticamente lo invocado, pero simultáneamente lo constituiría en el mundo real. A su vez, los cantos estarían acompañados de un potente performance ritual que materializaría, en el cuerpo del chamán, el poder espiritual conjurado al momento en que este se balancea al ritmo de su música ceremonial. Dicha objetivación de fuerzas la percibimos más claramente en la limpia, ya que se busca extraer energías negativas del paciente al cantar, danzar, succionar, atragantarse, soplar y contorsionarse alrededor de este.

Las prácticas animistas de subjetivación y objetivación sostendrían, de esta forma, las ceremonias de yagé para los médicos yageceros, porque ambas compondrían activamente un marco de acción e interpretación en la medida que el discurso y el contexto artefactual –mediados por el performance corporal– daría un sentido y orden imaginario a su trance ritual.

Memoria como instrumento político

Las ceremonias de yagé se han transformado a través de su viaje por la Amazonía y, contemporáneamente, por fuera de esta. Si bien, como sostienen los médicos yageceros, el uso ritual del bejuco de *Banisteriopsis caapi* en el suroriente amazónico de Colombia podría ser ancestral, este pareciera tener pocos siglos de desarrollo porque no hay evidencias antiguas de su preparación en el registro arqueológico ni etnohistórico de la región (Samorini, 2014). Sumada a estas transformaciones, en Colombia, los médicos yageceros han ampliado su repertorio chamánico tomando prestado prácticas rituales de otras comunidades indígenas, las cuales integran a sus ceremonias. Por ejemplo, se han usado sustancias como yopo, rapé, kambó,

mambe, marihuana, entre otros,¹⁰ y las representan como parte del uso tradicional, ofreciendo así un mayor repertorio de productos espirituales a sus pacientes, con el fin de aumentar su prestigio como conocedores de plantas ante los demás chamanes.

Es de agregar que diversas minorías étnicas en Colombia han comenzado a realizar ceremonias de yagé como un medio estratégico para fortalecer sus procesos de reetnización, adaptando sus lógicas en torno a los marcos sociales propios. De esta forma, buscan acumular marcadores para consolidar una identidad diferencial, ello con el fin de cohesionar a sus comunidades, acceder a derechos y beneficios ante el Estado y organizaciones internacionales, y a un público que demanda una nueva espiritualidad.

Para comprender este sincretismo móvil, se requiere identificar que la composición ritual de estas ceremonias mostraría sus transformaciones, por lo que su forma narraría su biografía. Por ello, su estética híbrida sostiene las diferentes trayectorias históricas anudadas que evidencian que estas prácticas han sobrevivido a las prohibiciones coloniales, se han mezclado con el catolicismo y se han desplazado de la Amazonía al resto del mundo en medio de los procesos de globalización, a causa de su identidad inacabada (Taussig, 1993; Ramírez, 1997; Pinzón, Suárez y Garay, 2004).

Es necesario considerar que la ritualidad chamánica se encuentra siempre abierta a constantes resignificaciones para poder articularse con nuevos contextos sociales, puesto que, si se cree que esta poseería una esencia o autenticidad, no se podría explicar su amplia difusión geográfica y su vitalidad actual. Por tanto, si la capacidad de respuesta de las ceremonias de yagé al devenir histórico ha permitido su persistencia ingeniosa hasta la actualidad, en consecuencia, su constante reinvencción es la condición necesaria de su mantenimiento, y por ello es fundamental suspender los juicios críticos o celebratorios a su hibridación actual. Por este motivo, las ceremonias de yagé no tendrían cualidades inmanentes, sino que sus características serían producto de una condensación dinámica de un conjunto heterogéneo de relaciones históricas.

De igual manera, es necesario analizar que el hecho de que los médicos yageceros consideren las innovaciones rituales de sus ceremonias como prácticas tradicionales, responde a una concepción particular de tiempo. Según Clifford (2013), se debe problematizar la oposición académica entre tiempo *lineal* y tiempo *cíclico* en el estudio de los pueblos indígenas –donde, respectivamente, el pasado sería

10 Todas estas son potentes sustancias psicoactivas. El yopo y el rapé son sustancias pulverizadas que se esnifan; el primero consiste en la preparación pulverizada de las semillas del árbol *Anadenanthera peregrina*, y el segundo es a base de tabaco. Por su parte, el kambó es la secreción de la rana *Phyllomedusa bicolor*, la cual se asimila por medio de su aplicación en pequeñas quemaduras en la piel. El mambe es la hoja de coca junto con ceniza de yarumo que, de forma pulverizada, se absorbe por medio de la salivación de la boca.

algo lejano y perdido, por un lado, y la historia se repetiría bajo la misma forma, por otro—. El autor propone, en cambio, considerar el tiempo como un escenario *generativo* enmarcado en coerciones históricas, a partir de las cuales se explica el camino al presente sin que sus transformaciones representen una ruptura con la continuidad de una tradición; así, “una visión de la historia unificada produce por lo tanto prácticas históricas entrelazadas. La tradición y sus muchos sinónimos cercanos [...] denotan procesos interactivos, creativos y adaptivos” (Clifford, 2013: 29). En este sentido, en las prácticas indígenas, como las ceremonias de yagé, se encontrarían continuidades en medio de transformaciones, puesto que existiría una *dirección histórica* con múltiples caminos temporales. Por consiguiente, el “chamanismo yajecero más que un contenido cultural es más bien una estrategia de intervención intercultural” (Caicedo, 2013: 300-301).

Intereses

Para enfocar el análisis en torno a los beneficios detrás de las ceremonias de yagé, es preciso indagar en el valor por participar en ellas. Dicho coste es nombrado comúnmente como “aporte” por los pacientes y los médicos yajeceros, debido a que estos últimos expresan abiertamente que no quieren enriquecerse con estas prácticas. Por ello, se elimina “el carácter lucrativo de la transacción monetaria para reemplazarlo por una suerte de donación voluntaria y filantrópica necesaria para entrar en el escenario ritual colectivo de la toma” (Caicedo, 2013: 150-151). De hecho, los médicos señalan que el materialismo moderno habría perturbado negativamente el equilibrio existencial de sus pacientes, por lo que su intención sería movilizarse por el país para sanarlos física y espiritualmente.

Esta difusión de las ceremonias ha integrado paulatinamente la economía yajecera con el mercado mundial, por lo que dicho proceso obliga a interrogarnos acerca de la medida en la que su comercialización responde a una voluntad altruista de los médicos yajeceros o, si al contrario, responde a dinámicas capitalistas de enriquecimiento.

Caicedo (2013) señala que, a pesar de que las dinámicas tradicionales de las ceremonias se mantengan y se reinventen, la articulación con el mercado ha conducido a “la urbanización (deslocalización) y la elitización (nuevos consumidores de otra clase social). Lo que a su vez ha provocado la simplificación y estandarización de las prácticas en un proceso fundado en la construcción de marcadores culturales-mercancía” (240). Por ello, en diversos casos las demandas contemporáneas por parte de un público —con concepciones esencialistas de “lo indígena”—, terminan fetichizando las ceremonias de yagé al descontextualizar su especificidad cultural.

Vale agregar que estas experiencias son parciales; simultáneamente, se puede encontrar que, si bien estas ceremonias se readaptan y mimetizan en los contextos a los que viaja, no están totalmente desprovistas de los mundos y creencias indí-

genas en las que están insertas, pues eso conduciría a una *alienación* del yagé y lo reduciría en una simple mercancía. Además, aunque hay productores de yagé especializados por la complejidad de su preparación –la mayoría de los médicos yageceros elaboran el brebaje ocasionalmente–, no hay *acumulación* de capital en pocas manos en su proceso de distribución, dado que este es un mercado heterogéneo y descentralizado.

Lo anterior no implica que, por su altruismo los médicos yageceros establezcan relaciones exteriores al capitalismo¹¹. Ellos no son agentes totalmente desinteresados o indiferentes a la integración con el mercado; claramente existen unas condiciones materiales de subsistencia en las comunidades indígenas que incentivan la realización de las ceremonias. Los médicos yageceros *toman y son tomados por el mercado*, porque tienen nuevas necesidades sociales, como el apoyo de las carreras universitarias de sus hijos, el mejoramiento de sus viviendas, la construcción de sus propias malocas, el deseo de diversificar su alimentación, la ampliación de sus tierras, o poseen alguna otra ambición material, etc. Por ello responden al aumento de la demanda de estas prácticas, articulándose estratégicamente, aunque con recelo, al mercado global, viajando a las ciudades centrales del país y del extranjero, adaptando sus *ritos* para hacer inteligibles las ceremonias a sus nuevos públicos, y ampliando sus *viviendas* para alojar a un mayor número de pacientes.

Racionalidad económica de las prácticas antieconómicas

Es sumamente llamativo que para los médicos yageceros, estas ceremonias se realizan como prácticas marcadamente desinteresadas de lo económico, ya que en diversos casos adecúan su pago a la capacidad adquisitiva de sus pacientes, por lo que reciben “aportes” fluctuantes o, incluso, objetos, como medios de desembolso. Sumada a esta cualidad, dichos médicos, comúnmente antes o después de las ceremonias, regalan plácidamente sustancias consideradas sagradas, como tabaco, rapé, ambil y mambe, sin pedir nada a cambio.

Estas cualidades dificultan, en gran medida, la posibilidad de identificar cómo se establece el valor del yagé, pues su recolección, preparación, movilización, distribución y su rito, no serían suficientes para explicar su precio. Se puede argumentar que tras este altruismo, operaría una racionalidad económica invisible. Siguiendo a Bourdieu (2010), en el caso del comercio de *arte alternativo*, es válido sostener que “las conductas más “antieconómicas”, las más visiblemente “desinteresadas” e incluso aquellas que en un universo “económico” ordinario serían las más despia-

11 De hecho, el capitalismo no se enriquece de la homogenización, sino a partir de la diversificación del consumo porque, como señala Tsing (2015), este es una máquina de traducción que opera haciendo diferentes medios de vida commensurables en forma de capital, por lo que “las formas de valor capitalista florecen incluso a través de grandes circuitos de diferencia” (133).

dadamente condenadas, encierran una forma de racionalidad económica (incluso en el sentido restringido)” (154).

En estas prácticas rituales, consideradas explícitamente como *alternativas a la mercantilización* de la sociedad, el desinterés económico cumple la función indirecta de convocar y articular un público pequeño y estable que genera rentabilidad económica a largo plazo debido a que, extrapolando los postulados de Bourdieu, estas ceremonias podrían ser entendidas como “universos de creencia que pueden funcionar porque llegan a producir inseparablemente los productos y la necesidad de los productos por medio de prácticas que son una denegación de las prácticas ordinarias de la “economía”” (Bourdieu, 2010: 163). Por ejemplo, las ceremonias de yagé son un espacio en el que los médicos yageceros ofrecen gratuitamente las sustancias mencionadas, lo cual puede incentivar al desarrollo (no necesariamente calculado) de un público especializado que más adelante pagará para obtener estos bienes simbólicos, generando así un *habitus de consumo espiritual*. No se busca un beneficio económico inmediato, sino que se renuncia temporalmente a este, porque al negar paradójicamente un interés, este se satisface a largo plazo y ello es más efectivo cuando se ignora.¹²

De esta forma, el capital simbólico de los médicos yageceros, piénsese en su carisma generado por su desinterés, tiene la *posibilidad latente* de transformarse eventualmente en capital económico. Por ello, la generosidad convoca ganancias económicas en el futuro, por lo que “puede pues preguntarse si el desinterés no tiene una función interesada en tanto que componente de la inversión inicial exigida por toda empresa profética” (Bourdieu, 2006: 66).

Conforme a lo anterior, vale la pena volver a cuestionar si en esta racionalidad económica operaría o no el capitalismo. Para responder dicho interrogante, se puede formular la hipótesis de que el yagé es pericapitalista. Este concepto, desarrollado por la investigación de Tsing (2015) sobre el comercio internacional de hongos Matsutake, expone cómo un elemento se encontraría simultáneamente por dentro y por fuera del capitalismo. En el caso estudiado, el yagé sería atravesado por relaciones capitalistas en la medida en que, al movilizarse a lo largo del planeta inevitablemente, debe tomar la forma de valor dominante; por lo tanto, el yagé se traduciría en dinero como mercancía de intercambio. En el marco de esto, habría

12 El desconocimiento de los intereses y capitales tras las ceremonias, es necesario para su efectividad. Comúnmente, entre los consumidores recurrentes de yagé, se habla de que hay que esperar a que llegue el momento de participar, de que “el remedio llame a las personas”. Esto lo podemos interpretar, desde una lógica bourdiana, señalando que participar en estos ritos depende de poseer un conjunto de disposiciones compartidas que posibilitan o bloquean su acceso. Se requeriría: un capital social para poder articularse a las redes de personas que convocan estas ceremonias, un capital económico para costear la experiencia ritual, un capital cultural para comprender de forma general las lógicas de la ceremonia, y un capital corporal (que se acumula) para poder sobrellevar los efectos fisiológicos y psicológicos del trance.

un interés en los médicos yageceros por obtener beneficios económicos de estas ceremonias, y por ello se adaptarían a la demanda del mercado, tal como se señaló en el apartado anterior.

Sin embargo, a su vez, el yagé no podría ser enteramente eclipsado por el capitalismo porque tendría una lógica económica propia, la del "don", la cual trasciende su mercantilización inmediata. Existirían expectativas de reciprocidad entre los médicos yageceros y sus pacientes que no se limitarían a alcanzar beneficios económicos directos, como las señaladas por Marcel Mauss (1979) en el ensayo sobre los dones, en relación a la obligación de recibir y devolver regalos como lógica de sociedades no modernas. De este modo, tal como en los estudios clásicos de la antropología sobre el intercambio Kula en Nueva Guinea, los objetos "no solo tienen valor en uso e intercambio de productos; pueden tener valor a través de las relaciones sociales y reputaciones de las cuales son parte" (Tsing, 2015: 122). Así, los lazos afectivos que se tejen en medio de estos ritos se podrían convertir en apoyos altruistas que trascienden, sin escapar, de lo económico.

Si un elemento es múltiple en sí mismo desde la lógica post-plural, entonces *el yagé* puede habitar simultáneamente *la economía del don y la economía de la mercancía*, y, por lo tanto, coexistirían en estas ceremonias diferentes sistemas de valor. Las ideas expuestas ayudan a comprender que es erróneo considerar *a priori* estas prácticas rituales sólo como escenarios secuestrados por la industria cultural capitalista o, de forma opuesta, exclusivamente como prácticas altruistas decolonizadoras de la ontología moderna, porque esto no permitiría entrever la amplia complejidad detrás de ellas.

Esta investigación encuentra, más bien, que estas ceremonias seconstituirían mediante procesos de reinención que entremezclan inevitablemente su mercantilización y su impugnación al naturalismo moderno. Ninguna de estas dos fuerzas en tensión podría eclipsar esta práctica, porque, de hecho, se necesitarían mutuamente. Estas ceremonias no tendrían la fuerza suficiente para *movilizarse* dentro y fuera del país sin los recursos de su mercantilización y, a su vez, no podrían *consolidarse* si no proponen una ontología alterna al naturalismo que sustenta su lógica animista y demandan sus pacientes. En consecuencia, no se deben criticar o celebrar los intereses materiales de los médicos yageceros, porque estas ceremonias, que operan como prácticas económicas sofisticadas que niegan su carácter económico –cualidad que es común a todas las prácticas religiosas–, les permiten sostener a sus familias y construir creativamente nuevos escenarios interculturales.

Marcos de enunciación

Ahora se analizará la traducción de las creencias y las expresiones animistas entre los médicos yageceros y sus pacientes. Por un lado, comúnmente pacientes e investigadores, tienden a acercarse al médico yagecero que más se ajuste con el imaginario

exótico elaborado en documentales, reportajes, etnografías y comerciales, debido a que, entre más encaje con esas ideas, es considerado más auténtico y real, tal como señala críticamente Ramos (1994) con el concepto de “indio hiperreal”. Por otra parte, los chamanes aprenden a leer las expectativas que tienen de ellos los asistentes a sus ceremonias y responden parcialmente a dichos estereotipos, a razón de que parte de la eficacia simbólica de sus ceremonias depende de que su ritualidad encaje en una mínima medida en esos imaginarios, compuestos por estéticas y discursos preestablecidos por representaciones nacionalistas y académicas enmarcadas por el multiculturalismo y el medioambientalismo sobre lo indígena. De este modo, los médicos yageceros remarcan con sus pacientes las fronteras retóricas y estéticas como un *otro* exótico, porque estos demandan su *alteridad* y, a su vez, resaltan su *mismidad* para generar lazos de confianza y afecto (Perdomo-Marín, 2018).

Respecto a lo anterior, es lógico sostener que la representación identitaria se encuentra mediada por relaciones de poder, en la medida en que esta posee un uso parcialmente estratégico. Por este motivo, Losonczy y Mesturini (2010) señalan que la mutación en estos ritos de una improvisación ritual que buscaba la solución de problemas sociales o familiares, a un chamanismo guiado por el énfasis contemporáneo en la sacralidad personal en una lógica cristiana, devela un dinamismo en el que “los chamanes más codiciados dentro de las redes de comercialización contemporánea del “chamanismo” agregan a su capacidad para movilizarse, la facultad de reinterpretar el ritual, acomodándolo a una multitud de expectativas y lenguajes” (180).

Bajo la lógica anterior, es posible observar que los trajes chamánicos (coronas de plumas, collares de chaquiras y semillas, pieles de animales), no son sólo la manifestación de un conocimiento espiritual, sino que pueden considerarse como *herramientas políticas eficaces* que los médicos yageceros resaltan y adaptan performativamente a los imaginarios esperados para así asegurar su prestigio, el cual condiciona su imagen como interlocutores legítimos ante el Estado, universidades, ONG y redes indígenas, y el acceso a beneficios materiales y simbólicos otorgados por sus pacientes. A razón de ello, “si el chamanismo yajecero se alimenta del poder de la diferencia, la producción de esa diferencia será la condición misma de su existencia” (Caicedo, 2013: 299).

De este modo y siguiendo una lógica post-plural, los elementos rituales son “más” y “menos” que sí mismos, porque un mismo elemento posee un valor en diferentes escalas de análisis: en la ritualidad animista como mediador de mundos espirituales y en la performatividad política como mediador de mundos institucionales. Así, este entendimiento “no solo ve las relaciones entre cosas sino las cosas como relaciones” (Strathern, 1995: 19).

Pero es ineludible aclarar que la adaptación del ritual a sus pacientes es, de hecho, un *medio activo de traducción*. Los médicos yageceros tienden a comunicar las lógicas ceremoniales en las categorías de su público para hacer claras sus concep-

ciones animistas. De este modo, resignifican sus categorías, estéticas, objetos y prácticas, simplificándolas o complejizándolas. De esta forma, expresan sus concepciones míticas utilizando parcialmente los lenguajes de pacientes y funcionarios institucionales. Es por esto que Pinzón, Suárez y Garay (2004) sostienen que el aprendizaje chamánico yace en "la capacidad de articular los múltiples y diferentes conocimientos adquiridos, de saberlos contextualizar, de producir series rituales inteligibles para los participantes de turno y distinguir, frente a estos saberes y estas puestas en marcha del poder, su propia identidad como individuo y como chamán de un grupo"(145).

Por consiguiente, en los médicos yageceros no existen creencias estáticas ni una identidad dramatizada a causa de que, a través de la diplomacia chamánica, traducen constantemente sus lógicas animistas, proceso que transforma inevitablemente sus propias concepciones sobre el mundo. Podemos aclarar estas ideas a partir del movimiento Chipko de India. Sus líderes, integrantes e intelectuales, sostiene Garb (1997), adaptaban constantemente sus lenguajes políticos rearticulando, por ejemplo, nuevas apuestas ambientales con principios tradicionales. Frente a estos procesos comunicativos, el autor señala que "en lugar de ver a las traducciones como ocurriendo entre esferas existentes de movimientos, deberíamos ver estas traducciones como una de las principales formas en que dichas esferas y movimientos se constituyen y reconstruyen constantemente. Un movimiento como Chipko puede ser visto como una densa capa de tales traducciones posibles" (Garb, 1997:276).

De la misma forma, operarían las estéticas y los discursos en las ceremonias de yagé. Los agentes, prácticas y creencias rituales no preexistirían a estos procesos de traducción, sino que tomarían una identidad contingente a partir de la interacción con los participantes.

Efecto de la representación

Si bien en el chamanismo es necesario cierto mimetizaje con los pacientes, no hay una adopción transparente de categorías; de hecho, en los procesos de traducción intercultural hay amplios malentendidos, los cuales son en cierta medida *productivos*,¹³ porque permiten construir la impresión de unidad y esencia ante la heterogeneidad y contingencia de estas prácticas.

Aunque los problemas semánticos se relacionan directamente con relaciones de dominación, en ciertos casos, los malentendidos son el sostén mismo de las prácticas sociales. Hanks (2013) señala que en las ceremonias de curación y adivinación en las comunidades Maya de Yucatán, no hay un entendimiento común ni una empatía compartida, sino que, al contrario, existiría un amplio desconocimiento por parte de los pacientes frente a la complejidad de las lógicas rituales; estos poseerían

13 Véase en Tsing (2005) un potente ejemplo en el caso del activismo ambiental en Indonesia.

una idea sumamente general e incompleta, por lo que “las acciones y palabras de los hmèen son parcialmente inteligibles pero en última instancia opacas” (Hanks, 2013: 267). Por lo tanto:

Cuando el hmèen habla a los espíritus como un chamán, activa un universo entero de suposiciones y creencias sobre las cuales el conocimiento del paciente es irregular en el mejor de los casos. Cualquiera que sea la relación entre él y el chamán, no se basa en “intercambiar lugares” y entendimiento mutuo, sino en el co-compromiso en el acto ritual. (Hanks, 2013: 266)

De esta forma, para que una experiencia sea significativa no sería necesaria la intersubjetividad entre sus participantes, sino sólo la participación sensible en un contexto común. Por esto, Hanks concluye que “en vez de ser una pre-condición de la interacción, la intersubjetividad es un producto ocasional” (2013: 275).

En las ceremonias de yagé se encuentran las mismas cualidades del ejemplo anterior en relación a las fricciones discursivas entre los participantes. Las creencias de los médicos yageceros no reflejan de forma transparente las concepciones de mundo de sus comunidades, puesto que los chamanes resignifican constantemente sus creencias por su rol social como traductores entre mundos espirituales y políticos; si bien esto influencia parcialmente a sus comunidades, no es plena su adopción, pues estas poseen otras disposiciones de vida que sedimentan creencias parcialmente diferentes. A su vez, la relación entre los médicos yageceros y sus pacientes reproducen continuamente el mismo principio de asimetría del conocimiento ritual. Sumado a esto, en los trabajos de campo se encuentran discrepancias marcadas frente a las expectativas, los significados y las experiencias por parte de los diferentes participantes de las ceremonias de yagé, puesto que el trance es interpretado a partir de la fricción global/local entre las diferentes trayectorias que movilizaron la bebida ritual (composición ritual: sincretismo) y al individuo a participar (creencias previas: representaciones globales sobre lo indígena y la naturaleza).

Si bien no hay una inconmensurabilidad radical entre las creencias de los médicos yageceros y sus pacientes, la *ilusión de tener el mismo referente comprensivo* de las ceremonias –omitiendo entre sus participantes las connotaciones ontológicas específicas de, por ejemplo, la naturaleza, el cuerpo, los espíritus, la muerte, etc.–, hace significativa la experiencia ritual al sostener la ilusión de intersubjetividad y, en consecuencia, de colectividad.

Las ceremonias de yagé sólo logran movilizarse entre diferentes contextos sociales en la medida en que, de forma nodal, engloban y condesan experiencias y significados de públicos heterogéneos al ser imaginadas como un *objeto común*, lo cual delata cómo su densidad simbólica depende de su vacuidad. Así, se naturaliza la articulación de múltiples narrativas al imaginar una unidad que omite la particu-

laridad estética y discursiva de los elementos involucrados en el sincretismo ritual, y oculta el dinamismo constitutivo de estas prácticas chamánicas.

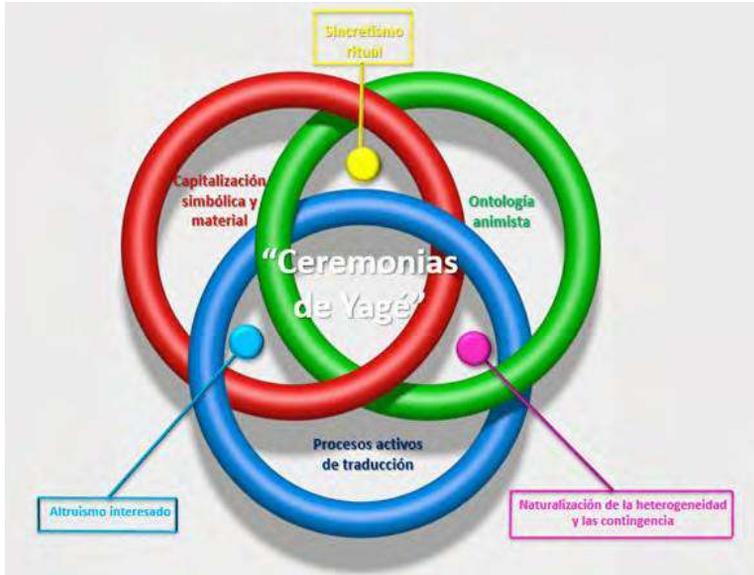


Figura 3. Matriz analítica aplicada a las ceremonias de yagé

La matriz multiescalar desarrollada a lo largo de este artículo (Figura 2), respondió a un llamado post-plural en el que la multiplicidad de los datos mismos invita a identificar sus diferentes escalas de análisis que se relacionan como “una constelación de elementos, cada posición genera una mayor elaboración con un efecto creciente y decreciente en las constelaciones de las posiciones anteriores” (Strathern, [1991] 2004: 108). Bajo esta lógica, se puede afirmar que las ceremonias de yagé se reinventan y se movilizan en el país porque son producto de una articulación heterogénea y contingente entre diversas trayectorias globales que le otorgan el sostén simbólico y material local a dichas prácticas, delimitando e incentivando así sus experiencias posibles. Estos ritos son, de este modo, producto de un ensamblaje de relaciones sociales inestables e impredecibles en confluencia.

Conclusión

Este escrito no es una elaboración propia, sino una amplia conversación entre sensaciones, afectos, canciones, sustancias, objetos, lugares, trances, médicos yageceros, teorías, pacientes, amigos, etc. Por lo tanto, estas ideas no pretenden clausurar las discusiones académicas en torno a estas ceremonias, sino que buscan abrirlas hacia a nuevos focos de análisis y problematización.

Bajo una estructura comprensiva post-plural, se sustentó que no es posible explicar una práctica solamente aislando el plano discursivo de las creencias de las personas involucradas, pues las concepciones sobre el mundo sólo tienen sentido en el marco de otras relaciones sociales en las que se encuentran insertas. Así, se perdería la capacidad de comprender este fenómeno si no se hubiese identificado que las *creencias* no se pueden sostener enteramente sin la búsqueda de algún tipo de beneficio parcial que las impulsen y sin procesos de traducción que las hagan inteligibles. Asimismo, no se podrían encontrar *intereses* por fuera del campo histórico de concepciones sobre el mundo y medios de expresión disponibles. Y, simultáneamente, sería imposible explicar el mimetismo de los *marcos de enunciación* si no se consideran los beneficios posibles de construir puentes de comunicación entre diferentes comprensiones de la realidad. Si bien, las ceremonias de yagé surgen en medio de la fricción global/local entre estas dimensiones, no son reductibles a ellas, ya que este entrecruzamiento de relaciones no las predetermina causalmente, sino que genera en ellas propiedades emergentes.

Esta investigación evidenció, además, que los médicos yageceros no necesitan aprender únicamente lenguajes míticos intrincados, compuestos por los nombres de lugares y seres espirituales que convocan en la tarea de intervenir el mundo material, sino que también deben esforzarse por combinarlos efectivamente con lenguajes de pacientes y académicos para poder ser considerados como médicos tradicionales. Hay, por tanto, un conjunto de expectativas elaboradas por estereotipos primitivistas y ambientalistas a los que responden para obtener beneficios de su apropiación y reproducción, por lo que, si no se adaptan a las exigencias de su mercado expresivo, pueden perder su prestigio y ser excluidos. De esta forma, la identidad y el conocimiento chamánico surgen parcialmente a partir del desarrollo de habilidades de traducción y colaboración con agentes no indígenas.

Los argumentos desarrollados a lo largo del texto problematizaron el imaginario de que las personas son seres autocontenidos y plenamente autorreflexivos o, de forma opuesta, condicionados por estructuras sociales. Encontrar cómo coexisten sincréticamente creencias aparentemente opuestas en una misma persona, señala la multiplicidad interna del sujeto, o más bien, la imposibilidad de su unidad en la medida en que este se encuentra atravesado por múltiples fuerzas históricas y, por consiguiente, sus discursos podrían parecer contradictorios, ya que esta articulación no posee una coherencia natural.

El sujeto es, entonces, una amalgama dinámica de relaciones, debido a que Strathern ([1991] 2004) trae a colación la imagen de cyborg desarrollada por Donna Haraway, un híbrido entre lo natural y lo cultural, lo humano y lo mecánico, que no posee una identidad delimitada. Bajo esta lógica, el sujeto es entendido siempre como un *sujeto parcial*, por lo que Strathern sostiene que “para ser feminista es necesario ser también algo más. El feminismo yace en ‘la diferencia que hace’ a otros aspectos de la identidad propia” (34). Parafraseándola, se podría afirmar que

para ser animista es necesario ser algo más. Por ello, en los trabajos de campo no se encuentra una sistematicidad estática en las creencias, ni una unidad lógica entre lo que se dice y se hace. A razón de esto, la sobredeterminación de relaciones que constituyen al sujeto, implican que las concepciones animistas de los médicos yageceros no serían necesariamente opuestas a la búsqueda de beneficios económicos y los procesos de mimetizaje e hibridación ritual, sino parte y sostén de sus identidades.

Referencias bibliográficas

- Ali, Maurizio (2011). "Dejé el chianti por el yagé. Notas etnográficas sobre una hibridación indígenometropolitana". En: *Cuadernos de Antropología*, N.º 21. pp. 1-24.
- Avellaneda, Carlos (2013). "Embellecer lo que el más allá hace presente: pintura, pinta o visión y el valle de Sibundoy". En: *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*, vol. 8, N.º 11, pp. 68-83.
- Arhem, Kaj (2001). "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noreste de la Amazonia". En: Descola, Phillipe y Pálsson, Gísli (coords.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, pp. 214-236. Siglo xxi Editores, México.
- Bird-David, Nurit (1999). "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology". En: *Current Anthropology*, vol. 40, N.º 1, pp. 67-91.
- Briceño Robles, Mónica Sofía (2014) *Las coordenadas del cielo: Músicas en las ceremonias de yagé del taita Orlando Gaitán*. Tesis maestría. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Bourdieu, Pierre (2006). "Génesis y estructura del campo religioso". En: *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. xxvii, N.º 108, pp. 29-83.
- Bourdieu, Pierre (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo xxi Editores, Argentina.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo xxi Editores, Argentina.
- Brabec de Moric, Bernd (2013). "Shipibo Laughing Songs and the Transformative Faculty: Performing or becoming the other". En: *Ethnomusicology Forum*, vol. 22, N.º 3, pp. 343-361.
- Brabec de Moric, Bernd (2015). "Sonic Substances and Silent Sounds: An Auditory Anthropology of Ritual Songs". En: *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 13 N.º 2, pp. 25-42.
- Caicedo, Alhena (2007). "Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación". En: *Revista Nómadas*, N.º 26, pp. 114-127.
- Caicedo, Alhena (2009). "Nuevos Chamanismos Nueva Era". En: *Universitas humanística*, N.º 68, pp. 15-32.
- Caicedo, Alhena (2010). "El uso ritual de yagé: patrimonialización y consumo en debate". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 46, N.º 1, enero-junio. pp. 63-86.
- Caicedo, Alhena (2013) *La alteridad radical que cura. Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia*. Tesis de doctorado. École Des Hautes Études en Sciences Sociales, París.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo (2007) "Estéticas de re(ex)sistencia. Por las sendas de la decolonización de la subjetividad". En: *Revista Nómadas*, N.º 26. pp. 128-137.

- Cayón, Luis y Turbay, Sandra (2005). “Discurso Chamánico, Ordenamiento Territorial y Áreas Protegidas en la Amazonía Colombiana”. En: *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 10, N.º 1, pp. 88–125.
- Clifford, James (2013). “Among Histories”. En: *Return. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, pp. 13-49. Harvard University Press, Boston.
- Flórez, Irina (2013). “Pintando la sangre y el cuerpo con los colores del yagé: aprendizajes mestizos en Bogotá”. En: *Maguaré*, vol. 27, N.º 2, pp. 91-125.
- Garb, Yaakav (1997). “Lost in Translation. Toward a Feminist Account of Chipko”. En: Scott, Joan W.; Kaplan, Cora y Keates, Debra (eds.), *Transitions, Environments, Translations. Feminisms in International Politics*. Routledge, Nueva York y Londres.
- Garzón, Omar Alberto (2004). *Rezar; soplar, cantar: análisis de una lengua ritual desde la etnografía*. Abya-Yala. Quito.
- Grimson, Alejandro (2016). “Desafíos para las antropologías desde el sur”. En: *Intervenciones en estudios culturales*, N.º 3, pp. 135-149.
- Hanks, William (2013). “Counterparts: Co-presence and ritual intersubjectivity”. En: *Language & Communication*, N.º 33, pp. 263–277.
- Hanks, William y Severi, Carlo (2014). “Translating worlds The epistemological space of translation”. En: *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, N.º 2, pp. 1–16.
- Hastrup, Kirsten (2005). “Social anthropology. Towards a pragmatic enlightenment?” En: *Social Anthropology*, vol. 13, N.º 2, pp. 133–149.
- Holbraad, Martin y Pedersen, Morten Axel (2009). “Planet M: The Intense Abstraction of Marilyn Strathern”. En: *Anthropological Theory*, vol. 9, N.º 4, pp. 371-394.
- Ingold, Tim (2000). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge, Londres.
- Landong, Esther Jean (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.
- Landong, Esther Jean (2013). “La visita a la casa de los tigres: la contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 49 N.º 1, pp. 129-152.
- Losonczy, Anne-Marie y Mesturini, Silvia (2010). “La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América”. En: *Religião e Sociedade*, vol. 30, N.º 2, pp. 164-183.
- Mauss, Marcel (1979). “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas”. En: *Sociología y antropología*, pp. 153-263. Editorial Tecnos, Madrid.
- Perilla, Deisy y Corredor, Juanita (2009) “La toma de yagé en Bogotá: ¿religión, ritual o estilo?”. En: *Revista UIS Humanidades*, vol. 37, N.º 2. pp. 53-68.
- Perdomo-Marín, Juan Camilo (2018). “Todas las tradiciones inmutables se transformaron anteayer. Tras la (re)invención del chamanismo”. En: *Sociedad y religión* vol. xxviii, , N.º 50, pp. 12-36.
- Pinzón Castaño, Carlos; Suárez, Rosa y Garay, Gloria (2004). “Antropologías del Valle de Sibundoy”. En: *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo xxi*, pp. 139-198. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Ramírez, María (1997). “El chamanismo: un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región Amazónica colombiana”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, N.º 23, pp. 167-184.
- Ramos, Alcida (1994). “The hyperreal indian”. En: *Critique of Anthropology*, vol. 14, N.º 2, pp. 153-171.

- Rappaport, Joanne (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Universidad del Cauca, Popayán.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1979). *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Siglo xxi Editores, México.
- Ronderos, Jorge (2009). "Rituales del yagé en zonas urbanas del eje cafetero: prácticas y dinámicas de interculturalidad y mentalidades emergentes". En: *Cultura y Droga*, año 14, N.º 16, pp. 119-140.
- Samorini, Giorgio (2014). "Aspectos y problemas de la arqueología de las drogas sudamericanas". En: *Cultura y Droga*, vol. 19, N.º 21, pp. 13-34.
- Santos-Granero, Fernando (2008). "Introduction. Amerindian constructional views of the world". En: Santos-Granero, Fernando (ed.), *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, 1-29. University of Arizona, Tucson.
- Sarrazín, Jean Paul (2012). "New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena". En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 48, N.º 2, pp. 139-162.
- Sarrazín, Jean Paul (2015). "Representaciones sobre lo indígena y su vínculo con tendencias culturales globalizadas". En: *Anagramas*, vol. 14, N.º 27, pp. 163-184.
- Severi, Carlo (2011). "The arts of memory Comparative perspectives on a mental artifact". En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, N.º 2, pp. 451-485.
- Strathern, Marilyn ([1991] 2004). *Partial Connections*. Altamira Press, Walnut Creek.
- Strathern, Marilyn (1995). "The Relation: Issues in Complexity and Scale". En: *Pamphlet*, N.º 6. Prickly Pear, Cambridge.
- Strathern, Marilyn (1996). "Cutting the Network". En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, N.º 3, pp. 517-535.
- Tangarife, Hugo (2013). *El ritual del yagé como performance. Un análisis comparativo entre dos contextos culturales diferentes (Kamsá y Kofán)*. Universidad de Caldas, Manizales.
- Taussig, Michael (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.
- Tupper, Kenneth y Labate, Beatriz (2014). "Ayahuasca, Psychedelic Studies and Health Sciences: The Politics of Knowledge and Inquiry into an Amazonian Plant Brew". En: *Current Drug Abuse Reviews*, N.º 7, pp. 71-80.
- Tsing, Anna (2005). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press, Princeton.
- Tsing, Anna (2015). *The mushroom at the end of the world. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. University Press, Reino Unido.
- Ulloa, Astrid (2008). "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales". En: de la Cadena, Marisol (ed.), *Formaciones de Indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, pp. 279-317. Envió Editores. Popayán.
- Uribe, Carlos Alberto (2002). "El Yagé como sistema emergente: discusiones y controversias". En: *Documentos del Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales (CESO)*, N.º 33, Bogotá.