



Entre la fraternidad y la violencia. Un caso de neo-chamanismo urbano

Betty Sánchez Sarmiento

Director

Eduardo Restrepo

Requisito parcial para optar el título de Magíster en Estudios Culturales

Maestría en Estudios Culturales
Facultad de Ciencias Sociales
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá
2015



Torres Pacheco, Laura Camila. Vivificar. 2013. Acrílico sobre pared.

Agradezco...

A las palabras y la voluntad de los seres humanos que se materializaron en esta tesis y a quienes fuimos parte en este proceso de adscripción voluntaria a una práctica espiritual como el yajé, la cual devino en una forma de esclavización consentida. Quienes en el coraje de la veracidad transitamos por un camino de des-conversión y entendimiento de las relaciones de poder y sujeción, sobre y desde nosotros mismos.

De manera muy especial a mi esposo y amigo Luis Fernando Sierra, a nuestras familias quienes me recordaron desde ellos la fuerza de enfrentar los momentos difíciles, mantener la serenidad en los momentos angustiosos y con su amor sostenerme al desfallecer al sufrir diversas pérdidas. A Eduardo Restrepo, por su escucha, por las pausas necesarias en momentos de duelo, el entendimiento en los silencios, en mostrarme cotidianamente la confianza depositada en mí y su permanente insistencia en el relatar lo vivido. A las personas que de manera incondicional me brindaron su tiempo, su abrazo y apoyo cuando más lo necesité. A los compañeros en este viaje de la vida, mi familia, mis amigos y colegas, quienes de forma absoluta estuvieron y han estado fortaleciendo este proceso.

Contenido

Introducción

1. El *yajé* un hito en mi vida
2. Activación y estrategias de una etnicidad ficticia
3. ¿Territorio ancestral? Invención de lo cotidiano
4. “Justicia propia” y dominación masculina
5. Cuerpos, fluidos y fuerzas peligrosas espirituales
6. Violencias y violaciones

Conclusiones

Referencias citadas

Siglas y acrónimos

CPCPB	Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito
FC	Fundación Carare
ATCC	Asociación Trabajadores Campesinos del Carare
DAS	Departamento Administrativo de Seguridad
ONG	Organización no gubernamental
IPS	Instituciones Prestadoras de Salud
OG	Orlando Gaitán

Introducción

En esta investigación busco describir la experiencia que tuve durante doce años de mi vida. En las siguientes líneas compartiré, a través de palabras, los aprendizajes que se labraron en mi cuerpo, durante ese tiempo mi existencia osciló entre la fraternidad, el dominio, la subordinación, la violencia y la esclavitud humana. Fui parte de una “comunidad de paz” cuyas relaciones de poder eran autoritarias y violentas; su accionar estaba justificado, en gran parte, por ficciones e invenciones sobre lo indígena y el sentimiento de ser parte de una aparente experiencia de paz reconocida del país. Creía que pertenecía a una “Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito” y a una Fundación que trabajaba en pro de comunidades especialmente las más vulnerables. Esta organización instituida como Fundación y como comunidad estaba cimentada en la supuesta reapropiación de rituales de lo indígena como tomas de *yajé*, *mambe* de coca y *ambil* en ámbitos urbanos y periurbanos, y cuyo líder era la figura de un “Premio Nobel Alternativo de Paz” formado entre fusiles, Orlando Gaitán. Hoy llamo a todo esto neo-chamanismo urbano.

Desde una perspectiva histórica, la categoría neo-chamanismo se desprende de aquello que ha sido llamado chamanismo. Como tal, el concepto de chamanismo en su artificialidad – *como categoría es una invención antropológica*- habla más del enraizamiento cultural de dicha disciplina y de sus formas de mirar que de las realidades que ésta pretende estudiar (Lombardi y Hamayon, 2003).

Fui parte de lo que puede entenderse, junto con Galinier, Lagarriga y Perrin (1995), como neo-chamanismo, movimiento que actúa en el mundo posmoderno guiando a almas perdidas del habitante de la aldea global. Me sentí participe de una manifestación de una de las inquietudes colectivas, de los habitantes del contexto urbano, que fomentaba sentimientos latinoamericanos indigenistas. Me hice seguidora de un neo-chamán, figura preestablecida, sustancialista y construida como categoría artificial de lo indígena. Siguiendo a Stefanoni (2012) y Fonet (2012) los cuales aseguran que al nombrar a algo como “indígena”, no se da cuenta de ninguna identidad concreta, los "nombres" son indicadores de las formas en que se piensa una época y del rumbo que se le impone.

De esta manera, describiré a través de prácticas rituales como la ingesta del *yajé*¹, como se encuentra la emergencia y la revitalización de un indigenismo, en reverberaciones en las que en nombre de lo indígena se activaron figuras étnicas cargadas de influencias racionalistas, vitalistas, místicas y de fascinaciones occidentales. Asimismo, de acuerdo con Stefanoni (2012), estuve más cerca de una identidad global a menudo construida en el mundo de las ONG's, de los organismos internacionales y de otros espacios alejados de la vida popular y subalterna realmente existentes de las comunidades indígenas y de sus prácticas rituales como la ingesta de *yajé*. En las nominaciones de estas categorías, uno de los más grandes problemas fue la exotización de lo étnico, desde allí se partió para inventar una tradición.

Detallaré cómo, por profundos fervores, se instalaron figuras emblemáticas y míticas como un “médico tradicional indígena”, un autodenominado “taita”, “abuelo”, “premio Nobel de paz alternativo”. Este neo-chamán se convirtió en un héroe, un santo, un padre, un sanador, que posibilitó una estética de lo comunal y sirvió de receptáculo de su expresión, como una de las “formas” vacías o matrices que permiten a cada cual reconocerse como tal y comulgar con los demás” (Maffesoli, 1990). Este héroe idealizado que, haciendo uso de los términos de Webster (1993), encarnó la fuerza externa, sagrada, perteneciente a lo divino, se actualizó como un gurú autoritario, carismático, líder espiritual, a quien se le llegó a tener gran devoción.

En un primer momento mostraré las particularidades de este grupo, conformado por académicos, trabajadores de clase media y alta, médicos, abogados, arquitectos, indígenas, comerciantes, extranjeros, familias, estudiantes universitarios, jóvenes y niños. También señalaré las formas organizacionales, Fundación, IPS y Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito –CPCPB- que posibilitaron poner en práctica estrategias y tácticas que garantizaron mayor acceso a recursos (contratos con instituciones del Estado), cuotas más altas de poder, legitimidad en la interacción con instituciones académicas, otras organizaciones o comunidades étnicas y a nivel político, así como un mayor estatus del

¹ A lo largo del texto he optado por emplear el término *yajé* con j en la medida en que corresponde a la fonética del castellano y no *yagé* con g que corresponde a la fonética anglosajona.

grupo y del neo-chamán.² Evidenciaré cómo estas formas organizacionales tuvieron como uno de sus objetivos darle legitimidad y autoridad al neo-chamán a partir del discurso del “rescate de lo étnico” y de apropiación de la figura de un premio Nobel alternativo de paz. Lo anterior repercutió en posicionamientos ficcionales, estratégicos, redituables económicamente y de acceso a diversas formas de poder dentro del grupo y fuera de él por parte del neo-chamán.

Luego me referiré a los actos performativos, es decir, prácticas orientadas a través de ritualizaciones repetitivas, que se fueron sedimentando en un terreno fijo, creándose contextos regulados y normativos (Butler, 2002). Describiré como dentro de la ceremonia del *yajé*, se construyeron rituales dentro de rituales³ que de forma repetitiva instauraron la perpetuación de un orden y la celebración de la redundancia de prácticas entendidas como emblemáticas de comunidades indígenas en la búsqueda de una mayor identificación de aquello que se instaló como lo étnico (García Canclini, 1990). Mostraré cómo se produjo un territorio (neo-malocas) dentro de ficciones chamánicas exóticas, teniendo como figura central a OG como neo-chamán, quien dio sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenaron la producción de la realidad sobrenatural y natural de la CPCPB (Fericgla, 1998).

De igual manera, describiré cómo se generaron los roles y prácticas rituales de la CPCPB, que estaban fundamentadas en principios de separación e individuación. Explicaré cómo se fueron construyendo modelos verticales y referentes jerárquicos, que se insertaron en sentidos económicos y políticos bien localizados con unos ambiguos “retornos” a lo que se entiende como la vivencia de una comunidad indígena a través de la ingesta del *yajé*, *el*

²*Cfr.*: Chamán acusado de violador en serie, en rezos y negocios con Distrito. *El Tiempo*. 2015 19 de junio <http://www.eltiempo.com/bogota/chaman-acusado-de-violacion-y-contratos-con-el-distrito/15925898> (30/07/2015)

³Se detallará la centralidad de las prácticas rituales como dispositivos de control al interior de este grupo neo-chamánico, no solo a través de la ceremonia del *yajé*, acto ritual, central y más importante de la CPCPB, sino con las apropiaciones y adaptaciones de prácticas rituales católicas, las pretendidamente indígenas (mambeaderos), así mismo como las prácticas rituales fundamentales para la estructura interna de las diversas organizaciones como la Fundación Carare y CPCPB, para organizar los vínculos entre los participantes, los protocolos internos, los espacios y prácticas terapéuticas, el establecimiento del control sobre los cuerpos y las prácticas sobre sí en la vida cotidiana de los pertenecientes a esta Fundación y Comunidad.

ambil y *mambe* de coca. Expondré cómo se asignaron roles, socializaciones y estilos de vida de mujeres, hombres, niños y niñas vinculados a este grupo comunitario, la cual colapsa la noción igualitaria de comunidad.

Posteriormente me centraré en los discursos de saber-poder del neo-chamán que atravesaron los cuerpos, como también en las prohibiciones, censuras, rechazos, proscripciones y tabúes sobre el cuerpo, que se instituyeron como elementos estratégicos de poder y de saber. Lo cual me llevó a numerosos rituales y actuaciones públicas, produciendo distintas escalas espaciales, estableciendo regímenes de verdad y de autoridad. Así mismo, describiré las formas de disciplinamiento establecidas por el neo-chamán que se solidificaron a través de la hiperitualización⁴ en la vida cotidiana de los pertenecientes a esta CPCPB a través de la ingesta de plantas como el *yajé*, el *mambé* de coca y el *ambil* y de las normas, convenciones, coacciones y obligaciones, el control y las reglamentaciones sobre los contactos corporales y las prácticas sexuales, basadas en una diferenciación, dentro de los opuestos de la matriz heterosexual, hombre-mujer, femenino-masculino (Foucault 1990; 1993; 2007). Así develaré un entramado de dispositivos de control y manipulación de la voluntad no solo ejercido por el neo-chamán, sino por el grupo y por cada uno de los miembros, que actuaban sobre las personas que pertenecíamos a la CPCPB.

El recorrido anterior fue indispensable para adentrarme en la lógica de dominación y la asimilación de esta dominación, junto a los sistemas de control propios de la coerción masculina “ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado” (Bourdieu, 2000:12). Finalmente se describen las relaciones de dominación y ejercicio de la violencia ejercida en este grupo por parte del neo-chamán, los presuntos abusos sexuales a mujeres de diversas edades (menores de edad, jóvenes, adultas) en los espacios entendidos como “terapéuticos” (dentro y fuera de la ceremonia de *yajé*). En la última parte de este estudio acudo a entrevistas realizadas por mí en el marco del trabajo investigativo con las presuntas víctimas de abuso sexual las cuales no hacen parte del material probatorio.

⁴ Hiperritualización, que se instala en la excesiva ritualización de la vida cotidiana, desde los actos de saludar, comer, bañarse, dormir, trabajar, tener o no relaciones sexuales, entre otros.

El neo-chamán, en este momento se encuentra bajo medida de aseguramiento en la cárcel de Villeta, Cundinamarca bajo cargos de acceso carnal o acto sexual en persona puesta en incapacidad de resistir⁵. Para este estudio no retomaré categorías jurídicas, sino que recurriré al termino de violación trabajado por Segato entendiéndolo como “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables” (Segato 2003: 22). Este término demarca el horizonte de trabajo con los testimonios de las mujeres, buscaré detallar las prácticas de representación como atavíos y ritos terapéuticos (dentro y fuera de la ceremonia del yajé), en los cuales se perpetuó la sumisión voluntaria de todos los miembros pertenecientes a CPCPB y que se consolidaron en el amparo para el ejercicio, según el relato de algunas mujeres, de las presuntas violaciones y de este modo visibilizar este tipo de violencia en el país, como aporte a un campo de estudio en el cual los trabajos de investigación sobre neo-chamanismos y violencia son relativamente escasos.

En el año 2012 decidí distanciarme de este grupo neo-chamánico al escuchar las historias y relatos de mujeres de las presuntas violaciones a las que habían sido sometidas. Me retiré de la Fundación Carare, así como de la CPCPB, lo cual me permitió tener una observación distante de este grupo. Esta distancia me hizo ver cómo este grupo encarnaba muchos de los componentes del neo-chamanismo urbano, comencé a revisar diversos trabajos de investigación al respecto y encontré una ausencia en el abordaje de las relaciones de poder, la construcción de subjetividades y los ejercicios de violencia que pueden permear a algunos grupos neo-chamánicos insertos en la ingesta de *yajé*, lo cual me llevó a la escritura de este trabajo.

Consideré necesario comprender la experiencia vivida en esta Fundación y forma grupal comunitaria CPCPB, razón por la cual se utilizaron diversos tipos de fuentes tales como: transcripciones de conversatorios, relatorías, publicaciones realizadas por la FC, tesis académicas de estudio sobre OG, entrevistas, charlas informales y otros documentos que se

⁵ Código Penal. Delitos Sexuales. Artículo 207. “Acceso carnal o acto sexual en persona puesta en incapacidad de resistir. El que realice acceso carnal con persona a la cual haya puesto en incapacidad de resistir o en estado de inconsciencia, o en condiciones de inferioridad síquica que le impidan comprender la relación sexual o dar su consentimiento, incurrirá en prisión de doce (12) a dieciséis (16) años”. Con el agravante, que en las denunciadas hay mujeres menores de edad.

convirtieron en referencias de apoyo (periódicos, revistas, páginas de internet). Tomé, como foco de observación, un período de casi una década, desde inicio del año 2000 hasta entrado el 2012, período en el que pude constatar los cambios rituales y sobreposiciones de prácticas discursivas en las ceremonias de *yajé*, así mismo dar cuenta de la emergencia de diversas conformaciones grupales como la creación de la Fundación Carare hasta llegar a la Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito –CPCPB-. Esto sirvió para indagar sobre esquemas de segmentación, inferiorización e instrumentalización de unos seres humanos sobre otros. Sin perder de vista las experiencias y las diversas realidades vividas por las personas que una vez pertenecieron y luego salieron de este grupo. Para el trabajo de investigación decidí narrar esta historia junto a las experiencias de estas personas. Esto me permitió entender y acercarme al entramado de relaciones de poder y de las prácticas discursivas (paradojas, conflictos y formas representacionales).

No solo opté por una práctica intelectual, sino por una intervención y vocación política concreta, a través del acompañamiento a las víctimas en este proceso. He realizado seguimiento al proceso penal, sobre todo en las audiencias antes del inicio del juicio oral, teniendo en cuenta que es un proceso público. El caso, en este momento, se encuentra en audiencia preparatoria, fase donde se decretarán las pruebas, que podrán ser practicadas en el juicio oral. De acuerdo a lo anterior los testimonios o relatos que se utilizan en esta investigación son con fines netamente investigativos y de reflexión académica y no hacen parte del material del proceso.

Este estudio de la CPCPB hace parte de un fenómeno más amplio de urbanización y elitización de neo-chamanismos, en relación con la ritualización de plantas maestras como el *yajé*. En las ciudades, proliferan estos neo-chamanismos que se han alimentado de estereotipos de las llamadas “tradiciones milenarias indígenas”, vistas como estables, sin contradicciones, que aseguran que “sanar” y son “terapéuticas” para la vida. En estos neo-chamanismos se reinstalan relatos, mitos y creencias que provienen de aquello que en apariencia se construye como lo indígena, como un fenómeno que cada vez más compite o dar respuestas a los cánones de vida establecidos por el sistema moderno capitalista, dando rutas frente al problema del individualismo y, asimismo, genera diversas prácticas que se

insertan con sentidos económicos y políticos bien localizados con unos ambiguos “retornos” a lo indígena pero dentro de relaciones de poder, de modelos verticales y horizontales, generándose procesos de aislamiento y cerramiento de grupo que pueden derivar en grupos con riesgo de deriva sectaria, fenómeno que es necesario dilucidar dentro de las experiencias urbanas contemporáneas.

Capítulo 1

El yajé un hito en mi vida



Hernández Arévalo,
Magda. 2009
Guacamava. Dibuio

Recurro a mi experiencia personal para dar cuenta de una vivencia, de unas prácticas inscritas en lo que considero se puede llamar neo-chamanismo. El año 2000 fue para mí un tiempo en el que decreté la fecha y la forma de mi muerte. Era el año en el que dejaría de existir, el siglo cambiaría, todo lo sólido se desvanecía. En ese año, justo cuando presencié un eclipse solar, publico mi primer artículo en una revista indexada, me gano una beca de investigación y viajo a Brasil y México, países que siempre quise conocer, empiezo a ser reconocida como investigadora social por mi trabajo con jóvenes. El año en el que decido suicidarme, también experimento mi primera toma de *yajé*.

Desde los cinco años tuve, según el diagnóstico de una psicóloga, ideaciones suicidas, reiteradas veces intenté suicidarme. Cuando cumplí 21 años presenté una sobredosis de Valium 100 miligramos. En este intento mi madre llegó en el momento justo, según lo que me contó, llamó a un médico y por teléfono le pidió que le describiera mi estado, se evidenció que mi tráquea estaba cerrándose, e iba a dejar de respirar. El médico le dice a mi mamá que me abra la boca, introduzca sus dedos para no permitir que me ahogue, meta una cebolla larga dentro de mi tráquea para inducir el vómito y al final me haga un lavado rectal. Después me llevan de emergencia al hospital más cercano, allí estuve inconsciente durante unos días. Recuerdo al despertar, ver al lado derecho de mi cama unos claveles rojos bermellón y pensar, ¿esto es la muerte? Al mover la cabeza, veo, a mi lado izquierdo sentado junto a mi cama la silueta de una persona. Esa imagen me hizo comprender que no estaba muerta. Recuerdo decir en voz alta: –aún no me he ido.

Me invadió un profundo vacío, no podía casi ni hablar. Aún sentía los efectos del Valium, todos mis movimientos eran lentos, no podía saborear nada de lo que comía, me sentía hueca, me encontraba sin emociones. En el tiempo que estuve en el hospital, aún recuerdo

el discurso del médico que me atendió, hablándome de la belleza y de la importancia de la vida, que estaba muy joven para desear no vivir. Le dije: –usted no entiende.

El médico bajó su cabeza, aferró sus manos a la baranda de la cama, me miró fijamente, percibí su gesto como un reproche, dio media vuelta y salió de la habitación. Después de este intento, en mis discursos sociales y académicos fui posicionando al suicidio como opción de vida. Decidí no realizar más intentos suicidas, sino que planeé una fecha, el año 2000, ese sería mi fin. En 1999, inicié las gestiones y planeación, del cómo, el cuándo y el dónde realizaría este suicidio. Ya había hecho los planes para mi entierro y pensaba que aquellos que me amaran no fueran a sentir culpa, ni responsabilidad al respecto. Durante una década hablaba cotidianamente con mi familia y amigos, de esta opción de muerte. Les señalaba como para mí era una elección de vida, tratando de quitarle el peso a este acto de discursos médicos que lo demarcaban como una enfermedad y a los discursos sociales que lo entienden como lo abyecto de la vida social.

En esta búsqueda y formas de trabajo disciplinar, me encontré con docentes, profesionales de la salud, médicos, psicólogos, estudiantes, servidores públicos, quienes participaban en experiencias de ceremonias de *yajé* en la ciudad con diferentes taitas. Sus historias sobre sus propias curaciones físicas o las curaciones de sus propios parientes de enfermedades terminales, se insertaban en narrativas que daban un hálito de esperanza a lo que la medicina facultativa establecía un límite o una caducidad. Estas experiencias vividas sobrepasaban los diagnósticos terminales y establecían otras rutas posibles de curación.

En el 2000, fui invitada a una toma de *yajé* en la ciudad, por una amiga que era funcionaria del Ministerio de Salud y Protección Social, y trabajaba con indígenas en el área de VIH-SIDA. Esta amiga conocía mi deseo de morir, también ambas nos encontramos en una construcción de esos “otros”, ambas resonábamos en la idealización de los pueblos indígenas a quienes considerábamos como un legado importante en formas de curación alternativas, establecíamos un reconocimiento de respeto y una fuerte vinculación con la naturaleza. En ese momento esta amiga me habla del *yajé*, de la ayahuasca, del llamado “remedio”. Ella me aseguraba que el *yajé* era “lo único que me haría cambiar de forma de

pensar sobre la muerte y la vida”, me señaló cómo la experiencia de tomar *yajé* transforma la vida, le da un sentido. En las ceremonias de *yajé*, me dijo “se realizan curaciones tanto de enfermedades físicas como de trastornos del espíritu”.

Junto a estas aseveraciones, había personas que daban testimonios de curaciones milagrosas, como el de una psicóloga que había sido diagnosticada con cáncer de útero y, por intermedio del *yajé*, había quedado en embarazo. La medicina alopática había determinado que debía abortar. Ella establecía que había sido curada en las tomas de *yajé* gracias a la ayuda de un “aprendiz” de taita, Orlando Gaitán:

En diciembre 29 de 1999 me diagnosticaron cáncer de útero: adenoma moderadamente diferenciado. En ese momento el médico tratante me dijo que debía hacerme la histerectomía (sacarme el útero). Cabe anotar que se investigó mi útero debido a que yo llevaba dos años intentando quedar embarazada y ya había tenido una niña 5 años atrás; en ese proceso investigativo por no embarazo, primero se hizo una biopsia simple y luego con legrado para tomar varios fragmentos y diagnosticar ampliamente. Yo no me realicé inmediatamente la cirugía y el 12 de febrero del 2000 al amanecer del 13, fuí a tomar *yajé* donde me encontré con Orlando Gaitán, quien allí era el aprendiz o ayudante o seguidor del taita que dirigía la ceremonia que era Antonio Jacanamijoy [...] En esa toma de *yajé* en febrero de 2000, OG me propuso que él me ayudaba con ese cáncer, que él hablaba con el taita Antonio para una tratamiento económico, ya que cobraba como un millón o millón y medio, no recuerdo con exactitud [...] Al nacer mi hijo bien, y con toda "la ayuda" recibida de Orlando Gaitán, ya trabajando con él y Lirio, hablábamos de las maravillas del *yajé* con otras personas, casi diariamente, y de las concepciones de la salud y la enfermedad desde lo indígena. Para mí en ese momento fue muy fácil asimilar que la cura se dió allí y a través de Orlando Gaitán.

Así, decidí ir en compañía de mi amiga funcionaria del Ministerio de Salud y de Protección Social, a tomar *yajé* con el taita Antonio Jacanamijoy, representante y líder de la comunidad inga de Santiago en el Alto Putumayo, con sus hijos y aprendices. Allí conocería a Orlando Gaitán el aprendiz del taita Antonio Jacanamijoy. Esta fue mi primera toma, se realizó en Bogotá en la casa de Andrea Echeverri, casa antigua, cargada de imágenes católicas, las cuales me recordaron los procesos de evangelización de los indígenas, los legados de las presencias de los misioneros de los Franciscanos en el siglo XVI y posteriormente a finales del XIX y XX de las misiones de los capuchinos en

Sibundoy⁶, quienes establecieron el sometimiento de las creencias, la proscripción de los rituales y la instalación del imaginario medieval del *maleficus maleficarum*. Fervor diabólico del catolicismo que se incorporó en los médicos tradicionales de ese territorio y que fueron vistos como la encarnación del demonio.

En mis referentes aparecían las imágenes del libro clásico de Richrd Evan Schultes de *Las plantas de los dioses*, con imágenes de sabedores Ingas, Siona, Cofan, Kamentsá. Fotos de blanco y negro cargadas de una cierta aureola de superioridad y autoridad de este conocimiento. El lugar dado en mi imaginario a aquellos que representaban la vinculación del conocimiento con la naturaleza, se puede parecer a una frase de Quintín Lame: “la sabiduría viene de la naturaleza”. Ello estuvo muy presente en mis clases como estudiantes de antropología de la Universidad Nacional y me acompañó fuertemente en relación a lo indígena y se exacerbó en esta ceremonia cargada de imágenes de raigambres diversas y parafernalias de lo étnico.

Me llamó la atención que como ofrecimiento al taita Antonio debía llevar aguardiente, cigarrillos y realizar un pago por la toma. Lo anterior hacía aparecer nuevamente los procesos de colonización en el bajo y alto Putumayo, donde el licor fue una impronta establecida por los conquistadores para un borramiento de saberes e imposición de formas de consumo, la caja de cigarrillos dejaba en mis manos materializado la transformación de una planta de conocimiento y de poder para las comunidades como el tabaco, inserta y transformada en redes modernas de producción y consumo generadas por el gran mercado de las multinacionales tabacaleras como expresión de la llamada civilización. Dudé en dar estos presentes al taita. Al final cedí, lo entendí como parte del protocolo de la toma de esa noche.

En ese momento en la ceremonia se dio *yajé* en una totuma mediana, mi boca se llenó de un almizcle espeso, denso, casi no lo pude pasar, acompañado de una copa de aguardiente ambas sustancias se entremezclaban. Esa noche gané una cercanía con uno de los “aprendices” del taita Antonio Jacanamijoy, quien posteriormente se auto nominaría como

⁶ *Cfr.*: Wade, Davis. (2013). *El río: exploraciones y descubrimientos de la selva amazónica*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.

“taita”, al igual que se denominaría a sí mismo como uno de los últimos descendientes de una extinta comunidad indígena del país, y se otorgaría individualmente el título de “Premio Nobel alternativo de paz”.

Vendrían otras tomas de *yajé*, estas marcarían un hito en mi vida, ya que en una de ellas experimentarí una experiencia cumbre entre la vida y la muerte. Esta experiencia se dio en una casa en el barrio San Luis en Bogotá, ya sin la presencia del taita Antonio Jacanamijoy, ceremonia de *yajé* que sería dirigida por Orlando Gaitán y que en esa noche se presentaría ya no como “aprendiz” de un taita sino como “taita”. Esto me marcaría. En la toma tuve la oportunidad de reflexionar y actuar sobre mis padecimientos, mis dolores psíquicos, las heridas que cargaba de mi historia familiar, educacional y personal, del abandono afectivo, que me llevaban a la opción del suicidio. Experiencia después de la cual se aliviaría mi padecimiento anímico, el vacío, la angustia y hasta hoy, dejaría de tener ideaciones suicidas y optaría por vivir. Se iniciaría lo que este neo-chamán llamaría por años “voy a preñarlos de lo indígena” para que el “pensamiento se preserve”.

¿Preñados de lo indígena?

Esa noche, cuando entro al baño de la casa, se impuso una vivencia de realidad sensible, que no era racional, ni mensurable. Sentí cómo los átomos de mi cuerpo se vinculaban a las paredes, pisos, superficies del baño, de la casa, de la ciudad, del planeta, del cosmos. Mientras respiraba y exhalaba lentamente, trataba de tener una configuración de mi cuerpo, le pedí al *yajé* que me diera un referente físico. Pensé en la taza del baño, (ya que me encontraba allí) la pude visualizar materialmente, y me aferré físicamente a ella. Comencé en mi mente a hacer miles de preguntas sobre la existencia de lo espiritual, de si verdaderamente dios existía, del significado de la existencia, qué era la muerte, pero la experiencia corporal tomó más fuerza, no podía pensar. La voz nuevamente me decía: no tienes la capacidad de entender las respuestas. Has planeado morir. Vas a morir esta noche.

Acepté esta realidad. Cerré los ojos, de forma dramática me aferré a esa taza de baño, pensé que me iban a decapitar, se me impuso una percepción de un dios castigador, me

sentí en un juicio, culpable, y con una sentencia de muerte. Me preparé para el patíbulo, ya teniendo conciencia de mi cuerpo físico, coloqué la cabeza sobre la taza y acepté morir. El tiempo se hizo infinito. Comencé a sentir en las falanges de los dedos mis manos, emociones, imágenes de violencia, de muerte, suicidios. De mi cuerpo físico se extendía una línea paterna desde la cual sentía cómo parientes lejanos, mujeres, había tenido problemas siquiátricos y se había suicidado. Esta línea se extendía varias generaciones. Mientras experimentaba esto en las falanges de mis dedos, al mismo tiempo de forma infinita, sentía imágenes de selva, naturaleza, ríos, cascadas. De forma paralela sentía ambas experiencias. Esto lo fui experimentando en las falanginas, falangetas, en el carpo, metacarpo. Estas imágenes y emociones, las fui sintiendo en los huesos de todo mi cuerpo. Las percibía instaladas en la esencia de los huesos. En ese momento personas que requerían el baño, golpeaban la puerta. Me encontraba anonadada, ya que esta especie de escaneo sensible, estaba en proceso. Sentía que el *yajé* me daba permiso de salir, pero se me decía que volviera a entrar. Dejaba entrar a la persona. Esperaba. Cuando volvía a entrar al baño, me aferraba nuevamente a la taza, y continuaba en la parte que había quedado. Este proceso duró toda la noche hasta la madrugada. Cada parte de los huesos de mi cuerpo fueron revisados y experimente esta experiencia paralela. Lo último fue el ADN de mi cabello. Al terminar el *yajé* me indicó que debía pararme del piso y salir del baño. Salí de allí repitiendo y sintiendo que iba a vivir. Una mujer psicóloga me había cuidado toda la noche. La sentí como mi mamá. Al salir del baño me senté junto a ella, la miré a los ojos y le dije que iba a vivir. OG se acercó donde yo estaba, me preguntó por un amigo que había ido conmigo esa noche, que estaba ofuscado y quería pelear. Le respondí: –él lo resolverá.

Miré a OG con un gesto de infinito agradecimiento, le dije: ¡voy a vivir! Él me ubicó en una silla cerca de la mesa del *yajé*. Estuve allí sentada hasta el amanecer. OG me cantaba en un idioma que no entendía, movía la *waira*, al mismo tiempo un indígena inga se acercaba y me aplicaba aceites de aromas dulces en los brazos, en la cabeza. Mientras el *yajé* me decía: –levántate y da el primer paso.

Yo no sabía cómo hacerlo, me sentía como un bebé que acaba de nacer. Las horas pasaban ya era mitad de mañana, yo seguía allí sentada, no podía levantar ni la cabeza. OG continuaba con cantos y con la *waira*. Hasta que tomé la decisión de levantarme, dar el primera paso, volver a empezar a caminar. Me levanté, casi no podía hablar. Saludé al Orlando Gaitán. Le dije que volvería. Él respondió con una sonrisa. –Nos veremos hija.

Salí a la calle y sentía que todo tenía vida, los cristales de los carros, los semáforos, el cielo. Me invitó mi amiga del Ministerio de Salud a un desayuno y podía percibir con gran intensidad los sabores del jugo de naranja, el olor del café, la textura de la leche en mi boca. Me subí a una buseta para ir a casa, las varillas, los asientos, el respirar de las personas, la calidez, ya casi al medio día estaban no afuera de mí, sino haciendo parte de mi cuerpo. Me sentí profundamente reconciliada y enamorada de la vida.

Durante los años 2002 y 2004, Orlando Gaitán me indicaba que compartiera esta experiencia antes de iniciar algunas de ceremonias de *yajé*, en conferencias en espacios académicos sobre el tema o en eventos de aquellos que iniciaban el camino de aprendices en la finca el Sol Naciente en el municipio de San Juan de La Vega, en el departamento de Cundinamarca. Por supuesto era un relato que compartía con las personas que llegaban por primera vez a las ceremonias o a las cuales invitaba para que conocieran al neo-chamán.

Entendí que, a través de la propia experiencia existía una posible ruta de ayuda al sufrimiento humano y al mío propio. Así mismo, vi la posibilidad de establecer mediaciones con ese otro conocimiento, ya que académicos, médicos, políticos y algunos representantes de autoridades de comunidades étnicas, establecían en sus relatos que la ingesta posibilitaba el encuentro de la vivencia de una familia, del sentirse parte de un ser en común, donde se podían generar unas relaciones de igualdad, paridad, interlocución y de encuentro con otras personas, donde era posible el pensar de manera distinta, no necesariamente en una vinculación de sometimiento, sino de un saber-hacer desde lo experiencial.

Inicialmente, participé en muchas tomas de *yajé* con el neo-chamán, como una persona que buscaba una forma de medicina alternativa. En el transcurso de los años fui sumergiéndome más en ello, teniendo sutiles cambios en mi cuerpo. Esto sucedía a medida que las formas de hacer las tomas variaban. Los rituales en relación al *yajé* con este neo-chamán fueron transformándose con los años: la música, los atavíos, los usos de los objetos, la construcción y los manejos de los espacios, los roles, cada año fueron mutando.

En ese momento entendía al neo-chamanismo en los ámbitos urbanos, de acuerdo a la experiencia que viví en las tomas de *yajé*, como la emergencia de experiencias espirituales, de sanación, posibilitadoras de nuevas terapias que buscan solventar “la crisis del ser humano: el dolor, el miedo, la enfermedad, el poder y la muerte” (Poveda, 1997: 15); ruta de la cual me hice partícipe con más fuerza y la que me hizo que me hiciera parte del grupo de seguidores del neo-chamán. Consideraba que estaba siendo parte de un movimiento que apostaba por la intervención y transformación social de modelos hegemónicos dominantes, visibilizar experiencias de la subalternidad. Incorporé en mí existencia este camino de “iniciación al chamanismo”, el neo-chamán nos indicaba que el chamanismo era “un lenguaje universal, ordenado, perfecto y dirigido por el espíritu”.

[...] el único lenguaje universal que tiene el pensamiento en los seres humanos por ejemplo, o sea es el lenguaje del espíritu, o sea es la comunicación del espíritu, es lo que hace que el espíritu se comunique con el cuerpo, con todos los seres, porque yo a través... lo que el chamán hace [...] por ejemplo es con cualquier idioma, con cualquier lenguaje, con cualquier dolor, con cualquier sentimiento, puede hacer una mediación a través del pensamiento, porque el pensamiento reconstruye las imágenes, se pueden ver las imágenes, o sea el pensamiento es el que llega a la visión, es el que le da vida a todo esto.⁷

⁷ Cfr.: Sánchez-Sarmiento, Betty. 2006. Transcripción de la charla de Edgar Orlando Gaitán sobre las nociones de “Pensamiento y Conciencia” realizada el miércoles 26 de abril del 2006. Bogotá. P 35.

Capítulo 2

Activación y estrategias de una etnicidad ficticia



Hernández Arévalo,
Magda. 2009, Águilas
Dibuio

La etnicidad del neo-chamán la configuramos junto a otros profesionales. Reprodujimos una mirada que desde un Occidente se dirige hacia lo “otro” como extraño, exótico y distinto. Posicionamos y activamos junto a las prácticas discursivas del neo-chamán su lugar étnico. Debido a que gran parte de nosotros teníamos el “conocimiento experto” le dimos legitimidad a su etnicidad desde el discurso. Podría decirse que esta activación del neo-chamán partía de cierta intensidad ya que era el efecto de las experiencias vividas en el ámbito de la curación.

El neo-chamán tuvo heterogéneos modos de hacerse visible, procesos ambiguos de darse y crearse legitimidad. Jugó con varias estrategias. Una de estas fue utilizar a los testimonios de los profesionales que habíamos tenido experiencias trascendentes en las ceremonias de *yajé* realizadas por él. Inicialmente en Bogotá, en el año 2000, éramos un grupo de diez personas, cuya base eran profesionales, científicos sociales, médicos alopáticos entre otros. Los pertenecientes a este grupo inicial de personas, teníamos diversas afectaciones emocionales, enfermedades físicas y en algunos casos enfermedades mentales que hicieron que nuestros testimonios estuvieran atravesados por discursos dramáticos, romantizados o llenos de estremecimientos frente a curaciones milagrosas. Una particularidad que comenzaron a tener los testimonios fue la fascinación por el neo-chamán, ya que todos habíamos sentido ser curados o sanados con sus remedios a través de sus ceremonias de *yajé*.

Podría decirse que nuestros testimonios tenían certeza y partían del fervor a una verdad. Por ejemplo en el testimonio de una amiga médica alopática estaba el haber sido curada de cáncer en la médula, una psicóloga contaba haber sido sanada de cáncer en el útero, un médico decía deberle la vida de su hijo de un año al neo-chamán, un estudiante de sistemas

que había tenido problemas por estados mentales violentos, llegó a manejar y controlar estas emociones de rabia, según decía, gracias al acompañamiento del neo-chamán, una historiadora relataba que en ceremonias de *yajé* a través de la mediación del neo-chamán, ayudaba a su hermano con problemas siquiátricos, una filósofa con ideaciones suicidas (igual que yo) nombraba el encuentro de un sentido a su vida a través del *yajé*.

Nuestros relatos de curaciones milagrosas, ejercieron una fuerte influencia en otras personas, amigos, familiares, conocidos, e instituciones. Nuestros testimonios hicieron que con los años el grupo inicial de diez personas se ampliara a quinientas. Sentí que pertenecía a una ruta milagrosa de sanación, donde la medicina alopática dejaba de dar respuesta y en las plantas como el *yajé* y otras se encontraba una cura a los males más crónicos y terminales ¡Había encontrado esperanza y respuestas efectivas! ¡Podían curarse las personas de cáncer agresivos, ya en metástasis! ¡Había alguien en el mundo con la bondad de transmitir este conocimiento de curación!

Fue un hito vital, encontrarme con un remedio como el *yajé*, el cual ayudaba a curar enfermedades, físicas, psíquicas y espirituales. Fue importante ver en las tomas de *yajé* un escenario, un campo de ejercicio de una práctica tradicional indígena, que en ese momento construí desde unos ideales emancipatorios, así como desde una “idealización de los mundos indígenas donde los chamanes se convierten en paradigma de sabiduría y en modelos ejemplares del desarrollo sostenible” (Caicedo, 2011; Sarrazin, 2012) y donde se podía crear alternativos modos de vida comunitaria.

Para mí, ese otro étnico lo vivía en la “diferencia, entre lo familiar y lo extraño, lo conocido y lo desconocido, lo desarrollado y lo subdesarrollado, lo mayoritario y lo minoritario, lo central y lo periférico” (Rutherford, 1990: 22 citado Barzucó, 2006: 36). Así que quedé capturada por esta forma de pensar y entender a un “otro”. Lo posicioné junto con otros como “taita”. Ya estaba en mí la vivencia de los actos de curación milagrosos, percibía que el neo-chamán pertenecía a una cultura para mí altamente desarrollada como “los taitas”, a lo cual se le sumaba que el neo-chamán había crecido en la selva del Carare, fue campesino en donde según sus relatos su rol de “taita” había estado

oculto. El neo-chamán al activarse en el rol de “taita”, recurría a un marcador étnico potente, al que se le sobreponía el lugar de médico, guía espiritual y herbolario. De esta manera, en una sola persona se fue configurando mi reverencia y un gran romanticismo, hacia aquel que se fungía, también como líder social y premio nobel.⁸ Por supuesto con su respectiva eficacia en el mundo real y con su correspondiente carga de dimensión emotiva.

Este posicionamiento de “taita”, tuvo reverberación en espacios académicos. Asumí cierta urgencia de hacer visible la fantasía (que construí con otros) de un “taita” vinculado a lo milagroso, a un dominio moral, a una relación con la naturaleza y a una espiritualidad positiva. Más aun, me sumergí en las representaciones erróneamente creadas, en la romantización, peligrosa de esencializar la “nobleza primitiva”, me zambullí en la nostalgia naturalizada del estereotipo de lo exótico selvático, fijado en una figura como era el neo-chamán. Me ubiqué políticamente en la recuperación de filosofías antiguas, en alguna medida neo-chamánicas (New Age).⁹

Igualmente junto a otros profesionales nos fuimos vinculando a investigaciones y trabajos intelectuales, los cuales se fueron combinando con la acción social, insertando en esas apuestas las experiencias vividas en el *yajé*. Así creía establecer un acercamiento con otras realidades, generando modos dialógicos en la investigación e intervención, a fin de que una experiencia que me había marcado profundamente como el *yajé*, pudiese ser vivida, experimentada por los demás.

Compadrazgos y relaciones comerciales con autoridades indígenas

Una estrategia más del neo-chamán fue utilizar lo étnico de una forma instrumental, entendida como un recurso cultural y político. En este caso el neo-chamán establecía

⁸ De estas figuras de líder social y nobel alternativo de paz se hablará más adelante.

⁹ En el neo-chamanismo hace parte la Nueva Era la cual nace del movimiento contra-cultural surgido a partir de mayo del 68 bajo el ideal de transformar el mundo a partir de la transformación de la propia conciencia, aquí diversos discursos y prácticas tendrán como punto el reconocerse como propuestas alternativas al modelo dominante (Caicedo, 2007). La Nueva Era pone de manifiesto tanto la apertura, circulación y reforzamiento de nuevos discursos alternativos como la elaboración de técnicas de consumo cada vez más sofisticadas de lo étnico (Fericgla, 1998; Caicedo, 2007).

relaciones comerciales con autoridades indígenas, con ellos hacía compadrazgos y generaba vínculos de amistad. Lo cual repercutía en beneficios simbólicos y materiales. Por ejemplo en las ceremonias de *yajé* siempre estaba acompañado de autoridades indígenas que en algunos casos él presentaba como sus maestros. El neo-chamán nombró como sus maestros a Antonio Jacanamijoy indígena Inga, al taita Juan Yaiguaje indígena Siona quien vive en Mocoa, y al abuelo Francisco Piaguaje (Montagut, 2004; Sansón, 2005; Briceño Robles, 2014).¹⁰

Con la sola presencia de estas figuras, el grupo de seguidores le dábamos aun mayor legitimidad étnica. En los años que estuve junto al neo-chamán, no vi, ni estuve presente en los momentos que él señalaba de sus iniciaciones con el taita Antonio, ni con el taita Juan Yaiguaje o el abuelo Pacho. Pero sí estuve en los espacios de conversación en los cuales el neo-chamán hacía referencia a sus maestros, sus iniciaciones. Recuerdo el relato de cómo el taita Juan Yaiguaje, era su amigo, compadre y fue quien le dijo: "usted no es ningún blanco, es un indígena", le dio *waira* y autorización para dar *yajé*, así como dispuso donde el neo-chamán debía hacer la neo-maloca (Briceño Robles, 2014: 62).

[...] ya después con taita Antonio, el *yajé* me mostró y empecé derechito y cumpliéndole, cuando ya conocí a taita Juan; me descolgaba para donde él, yo me daba cuenta que taita Juan sí lo guía a uno, o sea le da una guía más como programada; taita Juan está cantando y le enseña el canto, taita Antonio no, usted tiene que pegársele a ver si le aprende, él le enseña, que el *yajé* le muestre, que el *yajé* le enseñe; con taita Juan, es más profundo él le canta y le corrige, no haga esto, es un maestro muy lindo taita Juan, en la parte del *yajé*, él me mira, y me descubre un acumulado de conocimiento del Carare [...] me dice taita Juan usted no está como para que se quede así no más, yo lo veo que usted está curando muy bien así que no se esconda [...] taita Juan se paró y me dijo: "usted no es ningún blanco, es un indígena", dijo, me lanzó; todos a mirarme y hay que bien, yo le consigo el *yajé*, yo le consigo remedio, p` que, cosa que no había visto antes en otras comunidades [...] pero con los sionas fue muy lindo, muy hermoso, p` mí no ha habido ninguna restricción ha sido un acogimiento lindo y seguí, seguí bajando a Mocoa, allá me reuní con otros taitas, de Santa Rosa, y otros de Mocoa; estaba dando *yajé* en la casa de ellos mismos y llegaron a tomar conmigo y a cantar se dijo y a curar y ellos que este remedio para qué es, que yo hacía, enséñeme, yo le enseño, tranquilo yo hago

¹⁰ Es importante señalar que la mayoría de referencias en los documentos académicos señalados son relatos de Orlando Gaitán, en ninguna de las tesis referenciadas aparece una entrevista con los taitas y abuelos señalados por él como sus maestros.

esto, y esto, lo que yo fui aprendiendo le mostraba [...] antes había recibido a taita Oscar yajé y por la mañana me llama y me dice: toque luina, cante le doy yajé para que lleve, y cure la gente, usted tiene buen corazón mi taita, ya me dijo él, y nos fuimos p`a arriba, hacer una reunión, un evento, estaban con el siete taitas; ahí mi compadre Juan se paró y me presentó; ya no era un desconocido para la comunidad y a dar yajé y a curar, a lo último que fue, ya fue bonito así, ya se reúnen los taitas, nos reunimos todos; ya me asumían como uno más de los de ellos y les di yajé a ellos, entonces mi compadre Juan me pone el yajé: vas a curar el yajé, es que con taita Juan [...] él viene aquí, yo voy allá, él se está aquí un mes, dos meses. (Montagut, 2004: 59)

En ese tiempo de romanticismo, nunca le pregunté al taita Juan sobre esta iniciación y empoderamiento. No lo creí necesario. Di por hecho que el neo-chamán contaba una historia verdadera sobre su proceso iniciático chamánico, los permisos que le habían dado y las autorizaciones correspondientes para ser taita. Tanto así que estos relatos del neo-chamán, muchos de los seguidores profesionales, los replicaron en sus tesis de maestrías o pregrado. El neo-chamán era un sujeto “étnico nuevo” que emergía, como un salvador y el cual había que visibilizar en el mapa de lo étnico en Colombia. Este “otro étnico”, se fue inventando y produciendo, a través de presencias, gestos, detalles, anécdotas, simbologías y testimonios que vivimos durante varios años.

Ya después de pasados 14 años, entrevisté a uno de los colaboradores del taita Juan, en relación a lo que el neo-chamán afirmaba, sobre su iniciación e institución como taita. El colaborador (antropólogo) me señaló:

La relación del taita Siona Juan Yaiguaje con Orlando Gaitán fue netamente comercial que es muy distinto a ser su maestro en el *yajé*. Ser discípulo de un taita es de mucho tiempo. El taita Juan, reconoce como único discípulo suyo, a Edgar Ruiz. Él es quechua del Perú. Lo que el taita Juan estableció con Orlando fue una vinculación de compadrazgo, una relación comercial, que es muy distinto. Ya que el taita Juan llegó a ser padrino de uno de los hijos de Orlando. Por supuesto estaba el asunto de ayudar a Orlando en los trabajos que éste realizaba terapéuticos. El taita Juan ayudaba como médico tradicional en lo que se necesitara. Lo complicado es que todo el mundo utiliza la imagen del taita y la voz del taita nunca está.¹¹

¹¹ Entrevista colaborador del taita Juan, Bogotá, 2015.

En una entrevista sostenida por la antropóloga Alhena Caicedo (2015)¹² con el taita Siona Juan Yaiguaje, éste reiteraría no haber sido maestro del neo-chamán, haría énfasis que no había iniciado al neo-chamán como taita. También el taita Juan subrayaría la diferencia entre una relación de intercambio de *yajé* y ser maestro de alguien para ser taita. Señalaría que sostuvo relaciones de intercambio de *yajé* con el neo-chamán y con el tiempo por esta vinculación comercial, se volvieron compadres, ya que es padrino de uno de los hijos menores del neo-chamán. Por cuestión de dineros (ya que le quedaron mal en unos pagos) el taita Juan decidió suspender este negocio con el neo-chamán¹³.

Posteriormente, aproximadamente en el 2009 en las ceremonias de *yajé* y los “círculos de palabra”, se verían autoridades como el abuelo Víctor Martínez Huitoto, *mamos* de la Sierra Nevada y *chyquys* de los muiscas (sacerdote, según algunos movimientos de reetnización actuales). De igual forma el neo-chamán utilizó el acompañamiento de figuras de autoridad de ciertos grupos indígenas, como instrumentos para justificar sus profundos y primordiales anclajes a una “autenticidad” étnica. Así mismo, el neo-chamán a lo largo de estos años, para darse mayor legitimidad, buscó ser respaldado por médicos y enfermeros alopáticos vinculados a reconocidos hospitales en Bogotá, docentes y estudiantes de reconocidas universidades del país, sobre todo de las áreas de la salud, de las ciencias sociales y las ciencias políticas para reforzar este lugar de autoridad de médico tradicional indígena.

Dentro de las alianzas estratégicas con diversas comunidades indígenas, el neo-chamán le daría “cusma”¹⁴ al hermano del *mamo* que se había quedado en la finca que pertenecía a la Fundación Carare. Este indígena ya haría parte de la CPCPB. Lo vería con su ropa tradicional de la Sierra y sobre ella la “cusma” de “iniciado Carare” También supe que en una ceremonia de *yajé* en el mar, el neo-chamán junto a su indumentaria de “taita

¹² *Cfr.*: Caicedo, Alhena. 2015. “Documento de caracterización antropológica Fundación Carare”. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá. Es clave anotar que la antropóloga Alhena Caicedo realizó una entrevista al taita Juan Yaiguaje sobre la supuesta iniciación de OG como taita.

¹³ *Ibidem*

¹⁴ “Cusma” prenda o bata que para la CPCPB señala el inicio de camino en el chamanismo.

amazónico”, se colocaría el *totosoma*¹⁵ y usaría el *poporo*¹⁶ y la mochila arhuaca, objetos sagrados de las comunidades de la Sierra Nevada. Esta imagen saldría en redes sociales.



Foto tomada del grupo en Facebook *Yajé Cura para el Cuerpo y el Alma 2*.
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=193811034098622&set=o.261332637331672&type=3&theater>Dirección electrónica. (3/03/2014)

Buscando lo étnico primordial ¿El último Carare?

Otra estrategia del neo-chamán era el reclamo de una autenticidad esencial, de un carácter étnico primordial basado en sus lazos de parentesco con su bisabuela, a veces la nombrada abuela, Salomé Pineda, subrayando como referencias identitarias de lo indígena, lo biológico, ya que la abuela era indígena Carare, poseedora de conocimientos de medicina tradicional indígena y con lengua indígena Carare (Montagut, 2004; Sansón, 2005), lo cual daba cuenta de su “indudable etnicidad”.¹⁷ También el neo-chamán nos contaba que los nietos y bisnietos de la abuela Salomé Pineda, Quiroga, Gaitán, Camacho, Pineda y otros mestizos, existía la descendencia Carare, tanto así que vinculaba a la Asociación de

¹⁵ *Totosoma* gorro blanco que usan los indígenas Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta

¹⁶ El *poporo* según Paternina (1999) es un calabacito hueco donde se echa cal, la cual es extraída con un palo y luego llevada a la boca para mezclarla con la hoja de coca. Dentro de los Wiwas, Koguis y Arahucos el *poporo* representa la madurez sexual y es una alegoría del acto coital entre el hombre y la mujer.

¹⁷ En el Ministerio del Interior no se registra OG como indígena en el sistema de Información Indígena de Colombia. Cfr: <http://siic.mininterior.gov.co>. (12/21/2015)

Trabajadores Campesinos del Carare -ATCC- con esta ascendencia indígena Carare (Amaya-Panche, 2012). En los discursos del neo-chamán, se encontraba el recurso a una etnicidad primordial, una existencia de carácter ontológico (Bazurco, 2006; Restrepo, 2004). El neo-chamán instituía como prueba, sus raíces biológicas, al ser bisnieto, y con la herencia o predisposiciones genéticas para curar, ya que venía dotado desde su crianza como indígena: “La abuela Salomé manejaba todos los conocimientos de la parte espiritual. Mi abuela era como un reservorio, como una garantía del guardar, un archivo de un todo en la parte cultural, porque las mujeres mantenían eso; siempre en el Carare fueron las dueñas del conocimiento, siempre, siempre” (Orlando Gaitán 2003 citado Montagut, 2004: 53).

De igual manera el neo-chamán esgrimía su etnicidad asociada al lugar geográfico de su nacimiento, con sus correspondientes experiencias, sentimientos y representaciones; concepción esencialista, la cual a través de los relatos del neo-chamán se convirtió en un absolutismo étnico, tanto así que se le llamaba “*el último de los Carare*, o resulta más apropiado decir el *único* de los Carare porque a partir de él toda la cultura, todo el pueblo, todo el pensamiento Carare puede recrearse” (Sansón, 2005: 113). El neo-chamán nos decía que él “llevaba consigo toda la memoria de su pueblo”. En los discursos del neo-chamán, relataba estar dotado de este saber espiritual, como señala Montagut (2004:55) “en este caso espiritual quiere decir que el conocimiento les es dado, llega al sujeto por vía divina y tiene una responsabilidad sobre él [se refiere al conocimiento del neo-chamán]”. Es decir nos decía el neo-chamán que su conocimiento estaba más allá de lo humano, en el ámbito de las conexiones misteriosas, innatas e inmutables, es decir estaba referido a lo divino (Briceño- Robles, 2014). En él estaba encarnada la espiritualidad del pensamiento ancestral Carare. Este saber, según contaba el neo-chamán, se le reactivaba aún más con la ingesta del *yajé*, ya que “a través del *yajé*, se podía hacer recuperación de este pensamiento espiritual ancestral Carare”.

Es importante anotar que los Yareguies, incluyendo los Carare, desaparecieron a mediados del siglo XX. Teniendo hasta el momento únicamente vestigios arqueológicos de su existencia.¹⁸

Los indígenas llamados Carares y Yarigués ocupantes ancestrales de las tierras de la llamada Concesión Mares lograron mantenerse como grupo enfrentando las contingencias de la colonización. Sin embargo, hacia el año de 1950, cuando se dio la reversión de la Concesión al Estado colombiano, ya no se dieron informes de la presencia de indígenas en la Región. La única deducción posible a propósito de este hecho es que en el corto periodo de 20 años, correspondiente a la presencia de la compañía petrolera en su territorio, los indígenas hubiesen sido exterminados. Y su desaparición se produjo de forma callada, sin dejar memoria, al menos de los factores que la determinaron.¹⁹

En relación la lengua Carare a mediados del siglo XX, Sergio Elías Ortiz, historiador de las lenguas indígenas colombianas, consideraba que la lengua opón-karare, que se hablaba en el río Carare, afluente del Magdalena, era un idioma muerto que probablemente pudo haberse extinguido en la primera mitad del siglo XX.²⁰ La desaparición de la lengua Carare se encuentra documentada en su texto *Lenguas y Dialectos Indígenas de Colombia* de la Academia Colombiana de Historia, publicado en 1965 en la página 380. “También Sergio Elías Ortiz presenta una lista de vocablos de 1878 elaborada por Geo Von Lengerke (1827- 1882), en la que aparecen dos vocabularios del *opone* y del *karare*, donde nombra que se trata de reliquias de una lengua y un pueblo hoy extintos”.²¹ Estrada (*s.f*) señala que

¹⁸ Cfr.: Velásquez Rodríguez, Rafael Antonio. 2013. Los Yaregués: Resistencia en el Magdalena Medio santandereano. *Revista Credencial Historia* (284). <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/agosto-2013/yareguies> (25/07/2015)

¹⁹ Cfr.: Roldán, Roque *et al.* 1999. Minería en territorios indígenas de Colombia, Perú y Venezuela. Santafé de Bogotá. *Alianza del Clima – Onic – Cecoin, Disloque*. P. 42. Citado Velásquez Rodríguez, Rafael Antonio. 2013. Los Yaregués: Resistencia en el Magdalena Medio santandereano. *Revista Credencial Historia* (284). <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/agosto-2013/yareguies> (25/07/2015)

²⁰ Cfr.: Estrada, Hortencia. *s.f.* “Apuntes para el análisis de la situación de lengua Carare”. Instituto Caro y Cuervo. <http://www.lenguasdecolombia.gov.co/content/apuntes-para-el-an%C3%A1lisis-de-la-situaci%C3%B3n-de-la-lengua-carare> (25/07/2015).

²¹ *Ibidem*.

“la lengua indígena opón-carare se extinguió en la primera mitad del siglo XX y que actualmente solo existen listas de palabras de las dos variantes dialectales”.²²

Frente a esta realidad académica, de la extinción de indígenas Carare y desaparición de la lengua, el neo-chamán, junto a otros profesionales, decidimos “recuperar” el pensamiento y la lengua Carare. Por ejemplo se construyó con una filósofa un canto de curación de *yajé* a partir del libro de Hernando Ayala Olave, *Caminos de Historia en el Carare-Opon*, Bogotá, 1999 (canto citado en Montagut, 2004; Sansón, 2005). Los más fervorosos seguidores a través de tesis, tomas de *yajé*, optaron por hacer esta “recuperación” del pensamiento Carare e irlo adaptando a través de diversas prácticas en nuestras vidas. Es importante anotar que el *yajé* no está en las prácticas culturales de los indígenas Carare, pero el neo-chamán nombraba que el *yajé* era quien lo había visibilizado, además la bisabuela desde pequeño le hablaba del *yajé* y cómo en algún momento de su vida se encontraría con esa planta y reactivaría lo que había en él de indígena Carare (Montagut, 2004): “le cuento, cuando yo estaba allá (en Carare) hacía a veces el papel de curandero, por decir algo, pero se hacía casi como un secreto, porque en nosotros no es como hoy en día; a mi [sic] me sacó [sic] esto a la visibilidad fue el *yajé*, o si no yo no me hubiera puesto a esto” (Montagut, 2004: 55).

El *yajé* fue una forma en la que el neo-chamán justificaba, su ascendencia, ya que su cuerpo y características biológicas son más las de un mestizo, sumado a que el nombre y

²² Para ver listas de palabras de las dos variantes dialectales, opone (u opón) y carare (o karare) *cfr.*: Pineda Giraldo, Roberto. 1958. Vocabulario Opón-Carare. En: *Homenaje al profesor Paul Rivet*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia. Editorial ABC; Legerke, Geo Von. 1878. Palabras del dialecto de los indios de Opone. Palabras indias dictadas por un indio de la tribu de Carare. En *Zeitschrift für Ethnologie*, T. 10. P 306, Berlín. De igual forma para profundizar en la extinción del idioma Carare *Cfr.*: Ortiz, Sergio Elías. 1965. *Lenguas y dialectos indígenas de Colombia*. Tomo I, 3 Capítulo II: Karib. Bogotá: Ediciones Lerne; Patiño Rosselli, Carlos. 1991. Español, lenguas indígenas y lenguas criollas en Colombia. En: *El español de América hacia el siglo XXI. Presencia y destino*. Pp 145-207. Vol. I. Bogotá: Encuentro internacional sobre el español de América I. Instituto Caro y Cuervo; Gobernación de Santander. Secretaria de Planeación. 2006. “Documento de análisis, caracterización y divulgación histórica, geográfica social, cultural y turística del núcleo de desarrollo Opón-Carare. Recopilación para los Municipios de Landázuri, Cimitarra y Puerto Parra”. Bucaramanga.

apellidos Edgar Orlando Gaitán Camacho no dan cuenta de sus raíces étnicas. Así sus relatos de pertenencia étnica estaban asentados a una cultura esencial, fijada en el tiempo y en el espacio a través de su auto referencialidad. El neo-chamán establecía que solo él hablaba la lengua Carare, la cual no se podía enseñar a nadie ya que era una lengua sagrada. Me sorprendió que no se establecía transmisión oral de persona a persona de esta lengua, ni que hermanos o familiares la hablaran. Con el tiempo el neo-chamán señaló que en las ceremonias de *yajé*, todos los “ayudantes” en ceremonia en el momento de los “rezos del *yajé*” y en el momento de la “curación” debíamos repetir los cantos que él hacía supuestamente en lengua Carare (Briceño Robles, 2014).²³ Yo repetía sin saber lo que significaban estos cantos.

De esta manera, el neo-chamán se presentaba como quien guardaba los últimos vestigios de los indígenas Carare, era médico tradicional indígena, herbolario, sobandero y partero. También era un buen momento político en la agenda mundial, ya que según la UNESCO²⁴ era posible revivir lenguas extinguidas, en caso que exista documentación adecuada, un anciano que haya aprendido la lengua siendo niño, así que contábamos con vocabularios, un hablante de la lengua Carare y portador de la “tradición”. Esto era una gran motivación para el grupo (posterior-CPCPB-) de recuperar y revivir esta lengua y los pensamientos Carare.

Opté por lo que dispusiera el neo-chamán para esta recuperación de lo étnico, accedí a lo que él indicara, creí en cada palabra que relataba. No establecí filtros por mi fervor y creencia. Junto a un grupo de profesionales urbanos, de clase media-alta, fue muy atrayente apoyar y acompañar una “revitalización” del pensamiento ancestral indígena Carare. Estaba la posibilidad de la reetnización y de encarnar lo indígena, frente a lo que la

²³Según fuentes confidenciales se espera un concepto técnico sobre los cantos y textos que Orlando Gaitán dice que son en lengua Carare. El Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional realizará con un grupo interdisciplinario, con un profesional especializado en fonética acústica y forense un estudio de las grabaciones de uno de los cantos. Así como se revisarán los escritos realizados por el neo-chamán en lengua Carare, que aparecen en tesis de pregrado y maestría de Montagut (2004), Sansón (2005) y Briceño Robles (2015).

²⁴Cfr.: Preguntas frecuentes sobre Lenguas en Peligro de Extinción <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/endangered-languages/faq-on-endangeredlanguages/> (12/07/2015)

academia veía como una cultura extinta, nosotros podíamos junto con un supuesto “sabedor”, reactivarla. El neo-chamán nos decía que en el pensamiento y acciones ¡Podíamos ser indios ¡más que los mismos indios; “Usted es más india que otros, que cualquier indio que hay en otros lugares, que esté tiznada de blanco es otra cosa”,²⁵ “los indígenas vienen hacia lo que tiene la ciudad y los blancos y mestizos van hacia la selva. Se están intercambiando los papeles, ahora los mestizos somos los indígenas”. El neo-chamán relataba, que la bisabuela le decía: “el indio se guardó en el otro (el conquistador) para mantenerse y salir hoy con la cara del blanco a hablar y pensar como el indio” (Amaya-Panche, 2012:126).

Así ese “otro” silenciado e invisible, marginalizado, que se encarnaba en el neo-chamán me daba la posibilidad política de transformar regímenes de representación. Esta identidad étnica se convirtió en una manifestación poderosa de experiencia para el grupo, llegamos a sentirnos profundamente vinculados a lo que el neo-chamán contaba que era lo Carare. Lo que nos decía correspondía a contenidos culturales subjetivos que son parte del estereotipo de lo étnico, una integral y holística de las relaciones con la naturaleza, basadas en una *ética y estética de la existencia*, asentada en el respeto y en la enseñanza de la naturaleza.

Todavía más, nos adentramos en escribir una re-etnicidad dentro de ficciones, reinventiones y reinterpretaciones en la interacción con otros portadores de tradiciones y asimilando convenciones culturales de otros grupos, que fuimos adoptando. Sin olvidar que estábamos influenciados por un contexto mistificado, onírico e introspectivo de primera mano, como lo eran las ingestas de *yajé* que realizábamos cada ocho días y donde se daban las más profundas revelaciones del neo-chamán de la misión que teníamos como grupo y posteriormente lo que se llamaría CPCPB.

Apropiación de una figura internacional como el Premio Nobel Alternativo de Paz

Otra estrategia del neo-chamán, sumada a las anteriores, fue el apropiarse de una figura internacional como haber sido ganador en 1990 del premio *The Right Livelihood Award*,

²⁵ Cfr.: Sánchez-Sarmiento, Betty. 2006. Transcripción sobre chamanismo y curación. Realizada por el neo-chamán el 8 de mayo de 2006, Bogotá. P 29.

Premio Nobel Alternativo de Paz, premio que fue otorgado a la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare -ATCC- y el cual nunca se le da a una persona en particular. Obviamente nunca se puso en duda que el neo-chamán fuera premio nobel, tanto así que en eventos académicos, con instituciones del estado era presentado de esta manera,²⁶ así como en diversas tesis (Montagut, 2004; Sansón, 2005; Quinche, 2011; Amaya-Panche, 2012; Briceño Robles, 2014). Así mismo, se logró un hermanamiento en el año 2011 con la ATCC (Amaya-Panche, 2012). Es decir, a la figura étnica se le sumaban vínculos con figuras potentes de nobel de paz y líder social: figuras asociadas a una historia personal heroica, un líder en busca de la paz en medio del conflicto armado, un mediador, un sembrador de paz. Estas figuras fueron los instrumentos apropiados para generar aún más autoridad y credibilidad dentro de los que pertenecíamos al grupo (posterior Fundación Carare y luego CPCPB). El neo-chamán estaba entre los marginales que habían sufrido a manos de grupos dominantes. Era perteneciente a sectores subalternos, ya que había sido campesino, colono, en una relación de desigualdad, entre la diferencia y la resistencia a órdenes violentos. En este relato del neo-chamán se percibía como grupos al margen (campesinos), tendrían papel relevante y el neo-chamán estaría en el centro del protagonismo en estos relatos.

En el grupo a través del vínculo con el neo-chamán, comenzamos a ser parte y a sentir como propia una de las experiencias de paz más reconocidas a nivel nacional e internacional, la ATCC²⁷ de Cimitarra, Santander. Los símbolos, las acciones sociales de la

²⁶ Se realizaron diversos eventos en los cuales al neo-chamán se le presentó como “taita” y “ganador del premio nobel alternativo de paz” Cfr.: Evento: Semana de culturas de Paz. Universidad Nacional de Colombia: “Premio Nóbel Alternativo de la Paz del 90 hablará en la UN” http://historico.agenciadenoticias.unal.edu.co/articulos/analisis/analisis_20080522_paz.html (2/02/2015). También: “En Sogamoso, indígenas celebraron el comienzo del año solar” <http://www.altanto.info/onic/busqueda.html?x=164019> (2/02/2015). Así mismo en: “Chamanes colombianos se reúnen para revisar cómo la humanidad puede vivir mejor” <http://www.que.es/ultimas-noticias/sociedad/200908190049-chamanes-colombianos-reunenrevisar-como.html> (2/02/2015).

²⁷ Cfr.: Comunicado a la Opinión Pública y Medios De Comunicación <http://www.atccvidaypaz.org/index.php/noticias/item/122-aclaracion-a-la-opinion-publica>. (12/06/2015). La Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare, ATCC en esta página oficial debido a los comunicados de presa donde se imputa a Orlando Gaitán como presunto abusador sexual, realiza este comunicado “con el fin de aclarar una serie de información que los medios de comunicación masivos realizaron el pasado 5 de junio acerca del PREMIO NOBEL

ATCC tuvieron resonancia en cada uno de nosotros. De esta forma se incorporó otra figura al neo-chamán, además de “taita”, campesino, era un “premio nobel alternativo de paz” lo cual nunca se puso en duda.

El neo-chamán relataba de forma emotiva que en la década de los 80-90 en territorio del Carare-Opón existía una fuerte presencia de la guerrilla, la cual a través de un progresivo adoctrinamiento de los pobladores (la mayoría colonos), obtenía un control sobre el territorio. Este control territorial comienza a ser disputado, por los paramilitares y el Ejército Nacional (Amaya- Panche, 2012). De esta manera aparece la guerra que asola la región del Carare, la cual residía en el enfrentamiento entre tres grupos, la guerrilla, el ejército nacional y los paramilitares.

Otra estrategia del neo-chamán fue el recurrir a figuras vinculadas a las culturas tradicionalmente marginadas, como el haber sido campesino, capital simbólico importante y signo de distinción dentro de un contexto de personas urbanas con apuestas por lo subalterno y preocupado por la reactivación de tradiciones campesinas e indígenas, tanto su saber y técnicas. Así, los discursos del neo-chamán exhibían esta figura, de campesino, que eran capturadas por sus relatos a través de diversas peripecias, en contextos de represión extrema en medio del conflicto armado.

Nació hace 31 años en La Granja, una vereda de Sucre (Santander). Apenas hizo quinto de primaria y a las [sic] 12 años ya estaba tumbando guayacanes a puro serrucho, porque no tenían motosierra. Cuando tenía 19 años, ya había estallado esa guerra pavorosa que dejó a los colonos en mitad del fuego, y se tuvo que ir del rancho porque lo iban a matar. Viajó a Bogotá y vendió baratijas en Las Ferias y en San Victorino. El 1981, regresó, pero se devolvió en la siguiente flota porque todo estaba peor. Entonces, en Guateque (Boyacá) hizo dos cursos de líder campesino y validó hasta segundo de bachillerato. Luego volvió a Bogotá, a trabajar de albañil. Después, se ganó un chance. Con los 80 mil pesos del premio compró una caseta para vender cachivaches. A comienzos del 86 fue a Cimitarra al bautizo de un sobrino Franklin, se reencontró con su novia, Beatriz Mateus, se casó con ella y se

ALTERNATIVO DE PAZ, PARA LA ATCC recibido en ESTOCOLMO en 1990 por el señor Edgar Orlando Gaitán Camacho ya que esa época él era el representante de la Asociación. Y ratificamos o aclaramos que en ningún momento el premio era de título personal sino a título colectivo de la ATCC, por el proceso que se lleva en la región del carare. Exigimos, una pronta y publica aclaración de estos medios, para que rectifiquen el gran daño causado a nuestro proceso”.

quedó. Entonces, empezó a trabajar como administrador en la finca de Josué Vargas, el hombre que se inventó la paz en la región.²⁸

Nótese que en esta publicación periodística de *El Tiempo*, se instala al neo-chamán con una historia, anclada a figuras tradicionales, siendo colono, administrador de finca, comerciante, rebuscador, líder campesino, con escasa educación, quinto de primaria y vinculado a una figura importante de paz de la región de Cimitarra Santander, pero mostrado en el relato en una posición de desventaja. Esta publicación periodística y otras, junto a los discursos del neo-chamán, subrayaban como en una zona de guerra como el Carare se apuntaba a la construcción de la paz en la región sin excluir a nadie y ni siquiera a los opositores o quienes criticaban el proceso y donde el neo-chamán era una figura central.

El neo-chamán nos contaba cómo cada grupo armado mató, torturó y sometió a cientos de campesinos inocentes. Describía cómo era el pan de cada día los bombardeos, las masacres, los desplazamientos forzosos y las desapariciones. Era tal la violencia que los muertos se veían flotar en el río Carare. Las amenazas que sufrió, hicieron que tuviera que irse del territorio. El ejército los obligaba a asistir a reuniones, los carnetizaban, controlaban la salida y entrada de alimentos, o la movilidad por el territorio. En una de las reuniones convocadas obligatoriamente por el ejército (momento en que los campesinos se encontraban entre bandos polarizados, guerrilla y ejército), éste les dijo a los campesinos, que debían tomar una decisión, unirse al ejército, unirse a la guerrilla, abandonar la zona o prepararse para morir. Estas fueron las cuatro alternativas que les dieron. En ese momento, se unieron, alrededor de cincuenta campesinos (esta cifra variaba cada vez que contaba el relato que a veces llegaba a dos mil). En esa reunión todos los campesinos y colonos unidos le dijeron al ejército, que no aceptaban condiciones, ni de la guerrilla, ni del ejército, que preferían morir allí mismo. Si era así que los mataran a todos. Desde ese momento la fuerza fue la unión de los campesinos, el no reconocer a ninguno de los actores armados como enemigos opto por la vía de la *no violencia*, del diálogo y la paz.

²⁸ *Cfr.*: Un Nobel Hecho Entre Fusiles, *El Tiempo*. 1990, 21 de octubre.

Un grupo de campesinos cuyo líder espiritual taita Orlando Gaitán, chamán de la comunidad indígena y Premio Nobel alternativo de Paz, quien en “medio del humo del tabaco y tomando el yajé celebran a principios de enero el inicio del año solar” nos enseña que los colombianos si podemos hacer revolución pacífica. Además, nos enseña que este grupo ha mantenido su posición de “no a la guerra” y salidas negociadas a los conflictos.²⁹

Como se evidencia en el texto citado, este título internacional de premio nobel alternativo de paz, aumentó de forma duradera la valía del neo-chamán y acrecentó la confianza hacia él. Sumado a lo anterior en las conversaciones con el neo-chamán, se repetiría este relato heroico, siempre como hecho central, el haber logrado la paz en la región del Carare y el estar junto al líder y fundador de la ATCC Josué Vargas Mateus, el cual era una referencia importante del neo-chamán, un padre para él. Era estremecedor el escuchar cómo un grupo de campesinos se enfrentaron sin armas a los paramilitares, solo con sus palabras, la voluntad y la unión de todos los campesinos y colonos de la región, ya que “donde iban uno iban todos”. Luego la historia del asesinato de Josué Vargas Mateus, en la plaza de Cimitarra en febrero de 1990 junto con Saúl Castañeda, Miguel Ángel Barajas (líderes fundadores de la ATCC) y la periodista Sylvia Duzán y la pervivencia de la valentía de quienes quedaron como líderes para conseguir la paz.

Por medio de estos relatos, establecí un vínculo muy fuerte con la figura de Josué Vargas, quien el neo-chamán mostraba como un ser potente, fuerte, lleno de valor, un hombre sin miedo. El neo-chamán se vinculaba a esta fuerza y valentía, se posicionaba como un líder que promulgaba el diálogo y el entendimiento. Así en el grupo, el neo-chamán se fue dotando de esta figura heroica de movimientos sociales campesinos, la cual fue amparada por los discursos de periódicos nacionales y de la región del Cimitarra Santander de la década del 90, donde esta experiencia de paz aparece como parte de una “verdad profunda y conmovedora”, en una región azotada por tantos años de “violencia, de terror, de miseria y de silencio”. Estos campesinos, en palabras de los periódicos, aparecen como “armados

²⁹ *Cfr.*: Mendoza Vega, Lilia. 2009. Resolución y manejo de conflictos: ¿Cuestión del pensamiento o del sentimiento? *Dimens. Empres.* (2) Vol 7: 21 – 24. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3990289> (12/07/2005).

apenas de su fe y sus palabras”, donde “lograron convencer a la guerrilla, a los paramilitares y al ejército de que la paz era posible”.³⁰

Con el tiempo el título de premio Nobel, lo enarbolábamos en diferentes espacios institucionales, académicos (universidades), científicos (Academia Nacional de Medicina), en publicaciones y tesis en los cuales se le otorgaría este lugar de “nobel”, “taita”, médico tradicional indígena, guía espiritual y último indígena Carare (Montagut, 2004; Sansón, 2005, Quinche ,2011; Amaya-Panche, 2012; Briceño Robles, 2014). Se trabajó con el tiempo el grupo de profesionales (y los profesionales que se unirían en los siguientes años), el arte de escuchar sus palabras, y sin dudar hacerlas vida, es decir, establecimos una relación de jerarquía entre un sabio y sus seguidores. Así mismo, nos encontramos en unas relaciones de poder. Algunos de nosotros nos acostumbramos a comportarnos como personas inferiores al neo-chamán, ya que lo sobredimensionamos en su valía. Además, nos convertimos en un grupo eficaz de la reactivación de la etnicidad del neo-chamán.



³⁰ Cfr.: Labradores de paz, Vanguardia Liberal. 1990, 28 de febrero, p 6; Asesinada en Cimitarra periodista de la “BBC”, *El Tiempo*, 1990, 27 de febrero, p 8A.

Foto: Orozco, Adolfo. 2008. Instalación mándala sobre “Recuperación de Pensamiento Carare” dirigida por Betty Sánchez Sarmiento. 2008. Plazoleta del Átomo. Pontificia Universidad Javeriana. Tamaño 6 mt x 6 mt³¹

Formas organizacionales para activación de la etnicidad

El grupo de profesionales crece, nos institucionalizamos como una Fundación en el 2003, cuyo objetivo, tal como aparece en sus estatutos, es “el fortalecimiento del bienestar y el mejoramiento de la calidad de vida del ser humano, las comunidades vulnerables y su entorno desde una orientación espiritual, con todos los saberes culturales, disciplinas científicas y tecnológicas y, campos de acción posibles”.³² Esta figura jurídica de la Fundación Carare, nos permitió ser más eficaces, tuvimos mejor rendimiento, creamos escenarios efectivos de visibilidad del neo-chamán. Cada profesional bien entrenado fue abriéndole al neo-chamán espacios en diferentes campos. Los médicos en la Academia Nacional de Medicina, los docentes e investigadores en universidades e instituciones donde lo presentamos como autoridad, los políticos en vinculaciones con cuotas políticas a partidos, indígenas en alianzas compadrazgos con comunidades, los policías para ayudar a traer el *yajé* sin problemas a la ciudad. Esto aseguró un trabajo efectivo en diferentes frentes y ámbitos de poder de acuerdo a la especificidad y posición de cada profesional o seguidor del neo-chamán. También se estableció una sujeción al poder del neo-chamán ya que él era quien guiaba y orientaba cada proyecto que se realizaba en la Fundación.

Posteriormente junto a la FC, se conforma, en diciembre del año 2008, un Instituto Prestador de Salud (IPS) Maya Pija. En ese momento los miembros de la Fundación, unos pocos se hacen socios de la IPS mientras la mayoría nos convertimos en usuarios de la IPS. Cuando se llega a tener alrededor de 500 miembros, el neo-chamán establece que debíamos

³¹ Esta fue una de las instalaciones que realicé en la Pontificia Universidad Javeriana con la intención de revitalizar y recuperar el pensamiento de los Carare, en una de las publicaciones de la FC, se señala: “Estos mandalas dirigidos por Betty Sánchez son creados como parte de las clases que dicta en la universidad Javeriana, los crean con arenas de colores, hojas, pétalos y diversos materiales, colaboración con sus alumnos o personas de la Fundación Carare”. *Cfr.:* Mandala Círculos Sagrados. *s.f. Revista Taorayina*. Fundación Carare. P 50.

³² Objetivo tal como aparece en la constitución de la FC, en el acta del 6 de noviembre de 2003 e inscrita en la Cámara de Comercio el 5 de diciembre de 2003, bajo el número 00066999 del libro I de las entidades sin ánimo de lucro.

volvernos una comunidad cerrada. En el 2010 se conformaría la Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito.

Quienes eran miembros adherentes de la FC debían dar una aporte anual de \$20.000, los que éramos miembros gestores adherentes dábamos \$60.000, si trabajábamos en los proyectos apartábamos el 10% del salario, así mismo hacíamos donaciones en trabajo (troja de tiempo), en dinero o en especie de acuerdo a las actividades desarrolladas. De igual forma algunas personas firmábamos un recibo de pago, por sumas mayores a las que se nos daba, ya que se establecía que era una forma de ayudar a personas que no tenían las hojas de vida o títulos y necesitaban trabajar. Así, establecíamos solidaridad y ayuda con la situación económica de otras personas. Durante esos años sentí que estaba siendo parte de un grupo y de un fenómeno ideológico anticapitalista, por las formas “solidarias” en que se manejaban el dinero, sumado al hecho que algunos como yo, no pagamos el *yajé* durante muchos años (en mi caso empecé a pagarlo desde el 2010 hasta el 2012 cuando decidí retirarme).

Habíamos dado un paso aún mayor, teníamos un “taita” de la CPCPB, “premio Nobel” y algunos de los seguidores comenzaron a llamarlo “abuelo-taita”. Además entendíamos y nos posicionábamos como son “una muestra viva del pensamiento de la cultura Carare contemporánea” (Amaya-Panche, 2012: 17). Es decir, en ese momento ya estábamos posicionados históricamente, firmemente situados localmente, regionalmente y nacionalmente. Habíamos logrado hermanamiento con una de las experiencias de paz más antiguas del país la ATCC, por un trabajo con personas en condición de discapacidad la Fundación ganó un premio de la OEA,³³ también establecimos lazos con comunidades muiscas. En ese momento nos constituimos como CPCPB:

Luego de diez años de práctica de la medicina ancestral de Taita [se conserva la mayúscula tal como está en texto original] Orlando Gaitán y de siete años de existencia de la Fundación Carare, en la Laguna de Tota, en

³³ Reconocimiento por parte del Departamento de Programas Jurídicos Especiales de la OEA y el Consejo Nacional para la Integración de las Personas con Discapacidad (CONADIS) en el II Encuentro Internacional de Proyectos Inclusivos Exitosos 2010. El cual se realizó bajo el Lema "Compartiendo Experiencias Exitosas, avanzamos juntos hacia una Sociedad Inclusiva" llevado a cabo el día 15 de Diciembre del 2010 en la ciudad de Lima-Perú.

Boyacá, Colombia, en el año 2010, la Comunidad de Paz Carare se reconoce como tal en este lugar sagrado. Tras realizar registros (bautizos) de niños con nombres Carare, así como de entregar sus aprendices de medicina a la Laguna: los empoderados en Medicina Ancestral, y de consolidar sus estantillos a partir de dos ejes estructurantes: padre y madre, la Comunidad se declara como tal (Amaya-Panche, 2012:67)

El grupo de personas que asistíamos a ingestas de *yajé*, y que posteriormente conformaríamos una Fundación y luego una CPCPB, estábamos instalados en un “pensar bonito y vivir en el espíritu”. Nos fundamentábamos en principios de experiencias de paz del país y en reglamentos y éticas de manejo de ayahuasca y en “pensamientos ancestrales”. Los principios de la comunidad de paz Carare estaban asentados en el respeto por la dignidad humana, en “no recocer al otro como enemigo”, en la “mediación cultural y espiritual”, en el “no reconocimiento del uso de las armas o de la violencia en todas sus expresiones como una forma de interacción válida”, y en la promesa, de ser defensores de la paz, la vida, el trabajo y del “pensamiento ancestral”. Todos estos principios estaban orientados hacia el rescate de una identidad étnica y ancestral, que había sido violada, invisibilizada y extinta de los Carare.

Encusmados, ayudantes, aprendices y discípulos

En las ceremonias de *yajé* realizadas en la Finca el Sol Naciente de la Fundación Carare y posterior CPCPB, tuve diversos roles: fui, dentro de esta organización grupal, “encusmada”.³⁴ De acuerdo a la forma que tomaba la Fundación y los rituales que se asumían dentro de las ceremonias de *yajé*, cambié de “cusma” cuatro veces. Transité del color blanco, luego al verde, nuevamente al blanco y, por último, al azul, así como en la variedad de bordados y estilos de las mismas. Las dos primeras que tuve (verde y blanca)

³⁴El término de “encusmado” inicialmente se daba a personas que habían mostrado respeto por los planteamientos establecido en las ceremonias, habían dado muestras de transformaciones internas y externas, sobre todo de fidelidad a los lineamientos del neo-chamán. Cuando se conforma la Fundación Carare y llega a tener 300 miembros, la mayoría de los participantes de la ceremonias de *yajé* se vuelven miembros adherentes de la Fundación, a quienes con el tiempo el neo-chamán los “encusma”. En este grupo de personas se van a encontrar médicos, psicólogos, enfermeros, profesionales de ciencias sociales, artistas, personas pertenecientes a comunidades étnicas como los Muiscas, los Arahucos y los Kamsa, mujeres cabeza de hogar, familias de comerciantes, entre otros.

fueron en forma de bata médica para las mujeres, con botones delanteros y bolsillos al frente, a diferencia de la “cusma” de los hombres, la cual era más una prenda de algodón, sin cuello, ni mangas, ni bolsillos, que los cubría hasta las rodillas. Estas dos primeras batas con bordados en la espalda de iconografía católica, con la virgen rodeada de flores de borrachero y en la parte frontal al lado izquierdo, el logo de la Fundación.

La tercera “cusma”, fue una prenda de algodón, sin cuello, con media mangas, ni bolsillos, que me cubría hasta las rodillas y en el centro la copa de *yajé* en la parte frontal el bordado de la corona cofán y dentro de ella una copa de *yajé* y la cuarta “cusma” nuevamente con diferencias para los hombres y para las mujeres, en la parte de atrás para los hombres se encontraba bordada en el centro una la liana del *yajé*, al lado izquierdo de esta, una planta de borrachero con flores y al lado izquierdo la planta de tabaco, al frente dos guacamayas mirándose, sujetando en sus picos dos mochilas con la imagen de una abeja, la de las mujeres variaba en la parte de atrás, ya que no estaba la planta de tabaco, sino la de maíz.

Las dos primeras me fueron obsequiadas por el neo-chamán, las últimas tenían un costo de 30 y 40 mil pesos. La imagen del maíz aparece en las “cusmas” de las mujeres ya que en este tiempo la Fundación se había acercado a trabajo con las comunidades muiscas de Cundinamarca y el maíz era símbolo representativo de ellas y de las prácticas rituales que estábamos adoptando dentro de la comunidad. La indicación era que siempre debíamos tener dos “cusmas” para el trabajo de las ceremonias.

Se me colocó en el lugar de “ayudante” durante el año 2001 hasta el 2010. En este escenario, mi rol de mujer/ayudante/aprendiz estuvo asentado en una sujeción voluntaria a quien será establecido por mí como una autoridad a la cual debía obediencia, en este caso a quien consideré como mi guía espiritual. A esta persona la entendí al mismo tiempo como un “padre espiritual”, mi consejero, quien podía orientar mi existencia, y a través de sus enseñanzas yo recreaba un lugar de cuidado con el hogar, la familia. Se me hizo entender la importancia de la preeminencia del mundo doméstico, mi rol de esposa, posible madre, y el manejo de la respetabilidad sexual. Pensé que al seguir estas orientaciones a cabalidad, me daba un lugar representativo en el mundo social de la comunidad, en el orden cultural y

simbólico de ella. Obviamente dentro del dominio de lo naturalizado de los cuerpos y de lo femenino dentro de un régimen heterosexista, y correspondiendo a ideas y valores sexuales anclados en la moral católica.

Cuando salí de la comunidad, me enteré, que mi “guía espiritual”, les afirmó a personas que fueron cercanas durante años a mí, que mi opción sexual era el lesbianismo. Ser nombrado como homosexual o lesbiana en este contexto era considerado como una perversión, hacía parte de un fracaso espiritual y de una enfermedad que se transmitía generacionalmente.

En momentos de las ceremonias de *yajé*, en algunos conversatorios o tertulias en la casa del neo-chamán, se hacía chistes y referencia a personas homosexuales y lesbianas como la encarnación del mal. Estas personas no sólo atentaban contra las normas “naturales” de la heterosexualidad, sino que amenazaban el orden social de la comunidad, e incluso la vida e integridad de la humanidad. Le escuché al neo-chamán decir en una ocasión que su abuela (la cual era la constante referencia a su origen indígena) le había dicho que “los homosexuales eran un peligro para el proyecto de la humanidad”, “si el mundo quedara en mano de ellos, se acabaría, porque no se tendrían hijos”.

En las redes de la comunidad, sin yo saberlo, se me ubicaba en lugar abyecto, una persona que necesitaba redención y ser curada de este mal de la homosexualidad. En una reunión de solo “ayudantes”, después de hablar de mi curación³⁵ y del por qué me encontraba allí, dijo: “Betty al igual que (nombre de otra mujer en ese tiempo cercana) han tenido que superar la vergüenza”.

Relacioné esta consideración de quien entendía como “guía espiritual”, referida a mi vida anterior fuera de la comunidad. Hoy no estoy segura si este comentario hacía referencia a mi supuesta opción sexual lésbica. Cuando me casé, algunos lo consideraron como un proceso de curación, de resolver mi relación con los hombres y mi “enfermedad” de lesbianismo.

³⁵ Esta curación ya fue relatada en el Capítulo 1. El *yajé* un hito en mi vida.

En la comunidad la institucionalización del matrimonio como regla social, llevaba a que se incentivaran los casamientos dentro de los “encusmados”, como una forma de asegurar la transmisión de los conocimientos y saber hacer del pensamiento ancestral indígena. Entre en esta forma de institucionalización, el día de mi matrimonio que fue realizado en una ceremonia de *yajé* en el mar, antes de oficializar esta unión ante la comunidad, por parte de nuestros padrinos se nos dijo al oído que “el taita dice, que lo piensen bien, porque si hoy se casan y luego se separan, esto acarreará la muerte de alguna persona de su familia”. Fue impactante, ya que en un día tan importante para mí, se me daba un decreto de muerte.

Como se ha descrito en este grupo se acentuaban las prácticas sexualizadoras, que inculcaban como imperativo la heterosexualidad, con la función de mantener la forma hegemónica de la misma a través de los casamientos entre los pertenecientes al grupo, para asegurar, por un lado, la permanencia en el grupo, y por otro los modos de producción del mismo.

Los sistemas de representación que organizaban la vida cotidiana del grupo, tenían correspondencia con los roles que yo desempeñaba en la ceremonias de *yajé*, en mis ámbitos cotidianos, laborales o en mi relación con mi familia. El ser “encusmada”, era el sello simbólico de optar por ser perteneciente a la llamada CPCPB, el rol que desempeñaba en la ceremonia, tenía para mí equivalencias y correspondencias con los principios y ordenanzas de la CPCPB. Los discursos de la comunidad y que se replicaban en las ceremonias de *yajé*, se adoptaron términos del ámbito terapéutico de la medicina alópata, como de culturas indígenas pertenecientes al consumo de *yajé* y de otras raigambres religiosas que reforzaban el imaginario indígena, donde se privilegiaba una relación entre un médico o sanador y una persona que quería y necesitaba ser curada.

De los discursos médicos alópatas se adoptó el término de “paciente”, para nominar a quienes llegaban a una ingesta de *yajé* remitidos por los médicos de la IPS o algunos

remitidos por el neo-chamán,³⁶ o que simplemente por curiosidad asistían a una ingesta de *yajé*, se establecía esta relación terapéutica.³⁷ Este modo de enunciación del otro como “paciente”, se hacía desde un lugar de un sujeto autorizado, médico, instituido con saber poder occidental, el cual se reforzaba con el discurso de un saber poder supuestamente chamánico: dos matrices discursivas que reclamaban un lugar de poder sobre el cuerpo del otro y daban viabilidad en este contexto a su posible intervención.

Los términos de “ayudantes”/ “aprendices”³⁸ y el de “discípulo” (más de raigambre católica), se mantuvieron desde el 2001 hasta el 2009. Todos “ayudantes”, “aprendices” y “discípulos” eran “encusmados”. Los que tenían mayor jerarquía eran los “discípulos”, luego seguían los aprendices y por último los “ayudantes”. Estos términos hacían referencia en un primer aspecto a un lugar de poder de sanación y ayuda a otros, en relación a ese “paciente”. En una segunda instancia, demarcaban una relación de cercanía o distancia con el guía y maestro, en este caso con el neo-chamán. Esta relación de proximidad y de cercanía, daba un lugar físico, social, simbólico y de poder. El lugar más distante, y bajo de la pirámide, era aquel en que una persona no tenía “cusma”, en el medio se encontraba el “ayudante/ aprendiz”, y en la cúspide, estaba el “discípulo”, quienes debíamos seguir, pedir ayuda, y orientaciones en todos los aspectos de nuestras vidas al neo-chamán. Estas relaciones estaban asentadas en la obediencia voluntaria a las indicaciones, mandatos y consejos del neo-chamán, dentro del camino de aprendizaje de ser “sanadores”, “curanderos yajéceros” dentro del conocimiento ancestral indígena.

Por ejemplo, “no tener cusma” era el rango de aquel que aún no pertenecía a la CPCPB ni en el camino de aprendizaje de la “medicina tradicional”. La “cusma” se convertía en marcador de pertenencia, ese saber-poder de curación, un modo de adquirir estatus, pero también de organizar los roles de los ayudantes dentro de la ceremonia de ingesta de *yajé*,

³⁶ Dependiendo de la época, estas consultas se llevaban a cabo en la casa del neo-chamán, luego cuando se funda la IPS en un consultorio, donde se establecían como consultas espirituales.

³⁷ Ver descripción de forma de organización y operación de la IPS en el Capítulo 2. Activación y estrategias de una etnicidad ficticia.

³⁸ Términos que las comunidades embera-chami-kofán del Putumayo utilizan. Ver en Carvajal (2010). Sobre el trance, el éxtasis y los estados alternos de conciencia en el chamanismo de tierras bajas, una visión desde los embera-chami y kofán del Putumayo. En: Boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, Vol. 24 N. 41, Medellín. Pp. 207-222.

así como el recordatorio de los principios de la comunidad que debían vivirse fuera y dentro de la ceremonia.

Dentro de lo que se conformó como comunidad había un discurso basado en un principio de semejanza, de igualdad, bajo la consigna de “todos somos uno en la unidad”; pero que en las prácticas e interacciones sociales del grupo, se establecían ámbitos claros de diferencia según se tenía un lugar, dinero, o representatividad social o política fuera o dentro de la comunidad y de distinción a través de las “cusmas”.

El cuerpo era el campo de aprendizaje, el referente simbólico de los lugares que cada uno ocupábamos en la comunidad. Una de las analogías anatomofisiológicas que se establecían en la comunidad para dar cuenta del lugar del “aprendiz”, “ayudante” o “discípulo”, es que constituíamos el cuerpo de la comunidad. En la cabeza estaba el neo-chamán. Los “ayudantes”, “aprendices /iniciados”, “discípulos /empoderados”, serían las manos de ese cuerpo. Si esas manos no estaban conectadas a la cabeza (que era el neo-chamán), estas manos no realizarían la función que debía llevar a cabo a la perfección.³⁹ Las conexiones de este cuerpo como el sistema nervioso central, representaban la “escucha” y la “atención”, cualidades que permitían tener esa conexión con el “maestro”, “eran las redes nerviosas, los hilos conductores, que conectaban la mano con la cabeza”, cabeza que era el neo-chamán⁴⁰.

La definición de “ayudante” dentro de la comunidad era:

El que inicia un camino para ser guía de sí mismo y de los otros. Se encuentra en constante aprendizaje y transformación. Tiene la disposición, el entendimiento y la capacidad para cumplir con el rol que le ha sido entregado. Cumple su rol a través del servicio mismo en la recreación de la vida y en cada tarea con el manejo de la enfermedad, que es simultáneamente la de él mismo, de la comunidad, de la sociedad y de la

³⁹ *Cfr.*: Montagut, Claudia María. 2006. Transcripción de la charla del conversatorio sobre las nociones de discípulo, aprendiz, ayudante. 30 de agosto de 2006. Bogotá.

⁴⁰ *Ibidem*

humanidad. A través del manejo de la enfermedad se aprende a ser ayudante.⁴¹

Mientras que el “aprendiz”:

Aprende y se compromete consigo mismo y con el sentido de la misión. El aprendiz no deja de ser ayudante porque es lo que le permite desde lo terreno acercarse a lo espiritual. A través de la escucha al maestro y del control de sí mismo, puede conocer y aprehender el lenguaje del pensamiento ancestral y está en la capacidad de indicar este camino. El maestro recrea en el aprendiz la lealtad y la fidelidad.⁴²

Más aún el “discípulo”:

Comprende lo que le ha sido enseñado, se ha transformado, tiene el control y un manejo del lenguaje desde el espíritu. Su sentir, su pensamiento, su palabra y su acción son consecuentes y perfectas, el maestro es en él y él, es en los demás. Los que se entregan al servicio del camino en el espíritu hacen de la delicadeza, la humildad, la prudencia, la comprensión y la misericordia consigo mismo y con los otros, su camino en la salvaguarda de la vida. Están guiados por la visión, tienen la capacidad de escuchar, ser obedientes, confiar y hablar desde el ejemplo.⁴³

Estos términos de “ayudantes”/ “aprendices” y de “discípulos”, y posteriormente de “iniciados” y “empoderados”, hacían parte de un dispositivo heterogéneo de formas de poder sobre el ejercicio del conocer y manejar la enfermedad, que se materializaban en los roles que se tenían en la ceremonia para ayudar, acompañar y curar a los “pacientes”. Roles que establecían relaciones no igualitarias de ejercicio de ese poder de curación, y de

⁴¹ Cfr.: Montagut, Claudia María. Sánchez-Sarmiento, Betty *et al.* 2010. *Sendero de la Eternidad*. Bogotá: Fundación Carare. ISBN 978-958-99086-2-4. P 87. En este libro los términos de “ayudante”, “aprendiz”, “discípulo” fueron retomados de los conversatorios y posteriormente en círculos de palabras desde el año 2001 hasta el 2011 realizados en Bogotá, Vega (Cundinamarca) y Cispatá (Córdoba) con diferentes personas no indígenas y con la presencia durante el año 2007 hasta el 2011 de un abuelo indígena Witoto Muruy. Con estos conceptos y otros, se publicó un libro de la Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito CPCPB, del cual fui autora junto con otros dos historiadores y un filósofo. Libro que se publicó en el año 2010 y se sacó una reimpresión en el año 2011. Se dejó un registró en la contraportada de este libro, que dice “La fuente de estos conceptos es el pensamiento ancestral indígena representado en el Taita Edgar Orlando Gaitán [neo-chamán], Cacique Víctor Martínez Taicom Witoto Muruy, Abuelo Arturo Rodríguez Witoto Muinane y Taita Juan Yaiguaje Siona”. Estos indígenas nombrados aquí, venían en diferentes ocasiones, algunos le vendían *yajé* al neo-chamán, acompañaban la toma de *yajé*, o hacían presencia en diversos eventos de la Fundación Carare y de la CPCPB.

⁴² *Ibidem*

⁴³ *Ibidem*

interacciones dentro de la comunidad. En el deber ser de los discursos de la comunidad estos debían asumirse bajo el imperativo del control de uno mismo, del examen de conciencia permanente, del “hacer caso” ya que “no hacer caso es desobediencia, qué es desobediencia. Puede traer rebeldía, probar al otro, desconfianza”⁴⁴, así mismo se nos establecía el acceso a un “pensamiento ancestral indígena”, bajo la guía y gobernanza del “padre de la comunidad”. El “guía” establecía “si yo tengo un seguidor, un “aprendiz”, un “discípulo”, es otro hijo, les digo que es un hijo carnal”.⁴⁵

Así, estos roles estaban compuestos por resignificaciones de enunciados indígenas, basados en el aprender el lenguaje del “pensamiento ancestral” en términos del neo-chamán:

Para poder adentrarnos un poquito en el concepto que tenemos de lo que sería curación o sanación desde nosotros, nosotros miramos que esa limpieza que hacemos es como, el... como dicen ustedes la sanación, como esa sana - acción de organizar, de ordenar las cosas cómo deben estar, dónde deben estar ya para lo que deben estar [...] Cuando desde el chamanismo empieza uno a querer mirar que hay enfermedad, que hay desequilibrio dijéremos, para nosotros la enfermedad es desequilibrio, es porque hay un desorden o ha habido algo que altera ese orden, ese orden eh... con sus roles establecidos. Entonces entramos a mirar qué es lo que está pasando. Sería casi como un diagnóstico se podría decir desde la mirada no indígena, como un diagnóstico a ese cuerpo, decimos a ese cuerpo porque ese cuerpo es como el referente también de ese espíritu, porque en ese cuerpo hay recreado también unos receptores ¡sí! que son los receptores de lo que llamaríamos ese concepto de espíritu, pues por eso en el cuerpo muestra a través de unos signos, a través de unos síntomas, a través de unos comportamientos, dijéramos también del ser humano, que hay algo que no está bien, que hay algo que ese orden establecido eh... está haciendo como un corto y que ha sido también manejado desde lo material, desde lo muy humano.⁴⁶

⁴⁴ *Cfr.*: Sierra, Luis Fernando. Relatoría tertulia: Hacer Caso. 18 de noviembre de 2009. Lugar: Casa Barrio Polo. Bogotá. P 1.

⁴⁵ *Cfr.*: Sierra, Luis Fernando. Relatoría tertulia: El saludo, qué hacer y qué no hacer. 5 de Mayo de 2010 Lugar: Casa Barrio Polo. Bogotá. P 2.

⁴⁶ *Cfr.*: Sánchez-Sarmiento, Betty. 2006. Transcripción sobre chamanismo y curación. Realizada el 8 de mayo de 2006, Bogotá. Pp 8, 11. Charla dada por el neo-chamán en la clase de Estados alterados de conciencia en el Edificio Fernando Barón, sala 409, en la Pontificia Universidad Javeriana.

Los “ayudantes” entrabamos en un reconocimiento y lectura de ese desequilibrio de los cuerpos, inicialmente haciendo un trabajo de revisión y cuidado de uno mismo, para así poder sanar a otro, y prestarle un servicio. De igual manera, para que esto fuera impecable correspondía en el actuar a virtudes morales cristianas como la humildad, la prudencia, la misericordia, la lealtad y la fidelidad, y ser consecuentes en todas nuestras acciones con la posición filantrópica y “la misión de salvar la humanidad” o “la salvaguarda de la vida”. Estas virtudes dentro de las dinámicas de lo que se llamó la CPCPB se fueron viviendo multiplicidad de relaciones de fuerza, de tensión, de ambigüedades como se trabajará más adelante.

De igual manera, estos roles demarcaban juegos de poder ligados a una construcción de sentido de diferencia. Una comunidad que era cerrada, distinta al resto de la humanidad. Dentro de la dicotomía, de los pertenecían a la comunidad y los que no pertenecían a ella. Los llamados por el neo-chamán “los elegidos”. Estos “elegidos”, tanto “ayudantes”, “aprendices”, como “discípulos”, tomábamos diversas posiciones de sujetos dentro de este entramado de roles. Teníamos como objetivo especialmente en la ceremonia de *yajé*, ser mediadores con aquellos novatos en relación a la ingesta de esta sustancia.

Como he ido describiendo, el cuerpo estaba atravesado por diversos discursos, que llevaban a numerosas actuaciones públicas, que se producían a distintas escalas espaciales, en mi caso, bajo una delegación absoluta del control y regulación de los procesos de mi vida por parte del guía espiritual. Podría decirse que por momentos me consideré con cierto halo de superioridad en términos espirituales, ya que según mi “guía espiritual”, yo (y otros) simbolizaban una fuerza divina y sagrada, que a través de mis acciones cotidianas, dentro y fuera de la ceremonia del *yajé*, orientaban a otros hacia el camino de la perfección tanto en el sentir, el pensar, el hablar y al actuar, bajo la guía y vigilancia del neo-chamán, “padre espiritual” de la comunidad. Ya que el “maestro” (neo-chamán) era quien representaba esa fuerza divina, y que para algunos encarnaba a Jesús, según lo que nos decía el neo-chamán: “él estaba en mí, en todos nosotros y nosotros a través de él estábamos en los demás”.

Dentro de las narrativas construidas en relación a los “ayudantes/aprendices” o los “discípulos”, tanto en mujeres como en hombres, en palabras de nuestro “guía”, debíamos tener la disposición de ayudar a otros, de entregarnos a la labor que se requiriera, cualquiera que ella fuese: esta podía ir desde en el rol de lavar los baños de la casa del neo-chamán o los baños de la finca, servirle de cierta forma la comida que a él le gustaba, los desayunos, almuerzos, entre cenas y comidas, estos últimos roles desempeñados por nosotras las mujeres. En el ámbito de los roles de los hombres, igual desempeñaban diversas acciones, veamos el relato de un “empoderado” terapeuta:

Empecé como aprendiz de terapia, tenía que estar trabajando todo el día, pero no devengaba nada inicialmente. El primer pago que recibí fue por el trabajo de despojos.⁴⁷ Después aprendí a hacer todas las terapias que allá se enseñaban y empecé a hacer terapias en la finca... En ese tiempo se pasaban los pacientes a un baño con plantas, después a la curación con el taita y luego a la terapia [con los terapeutas asignados para ello]. Luego de unos años, se me dio la labor de estar encargado de los remedios, tenía que llevar los remedios de Bogotá a la finca fuera de la ciudad. Ya cuando llegaba allí, debía alistar el consultorio, hacer el inventario. Si había que hacer una terapia se hacía, o un despojo. Ya cuando empezaba la ceremonia ayudaba a la gente que estaba muy mareada o vomitando. Tenerlos para que no se fueran a caer, ayudarles en lo que se pudiera. En la curación del taita, se tenía también una labor de acompañamiento, ya fuera con la música o estar pendiente en cualquier cosa que se necesitara y después estar en la parte de terapias para realizarlas. Ya en la mañana vender los remedios. La labor terminada once u una de la tarde del sábado desde el viernes a las tres o cuatro de la tarde que empezaba uno a irse de Bogotá a la finca.⁴⁸

Otro aspecto a tener en cuenta dentro de los discursos del grupo, en la relación con los “pacientes” y entre los de la comunidad, era una vinculación de “espejo”, ya que el “paciente” se nos decía que “mostraba no solo su enfermedad sino la enfermedad, o las dificultades, de uno mismo”. Por ende, la persona ubicada en el lugar de “paciente”,

⁴⁷ El “despojo” consistía en un ritual que se hacía prendiendo un círculo de alcohol en el piso y colocando el “paciente” en el centro. El “ayudante”, con sus manos, efectuaba ademanes de desprender del cuerpo las malas energías. En las brasas de carbón se colocaba el incienso de la resina de copal, con el humo del copal se “limpiaba” todo el cuerpo de la persona, se le pedía al “paciente” que se volteara. En algunos casos, algunos “pacientes” tendían a desmayarse y el “ayudante” debía estar alerta para sostener a la persona. Después de este ritual la persona ya estaba lista para entrar a la zona donde podía pasar la noche en la ceremonia y donde debía esperar, junto a todos los de la comunidad, a que el neo-chamán llegara para poder entrar a la neo-maloca.

⁴⁸ Entrevista profesional del área de la salud, hombre, “aprendiz”, luego “empoderado”. Bogotá.2014.

enseñaba y mostraba, las propias afectaciones y debilidades, era el “vernos desde el otro”. El neo-chamán dentro de esta vinculación de espejo con el “paciente”, le sumaba una frase que le decía su abuela “indígena”, “cuando el culo quiere cuero, él mismo lo solicita”, frase que devela una impronta de castigo.

Posteriormente en el 2010-2011, aparecerían los términos de “iniciados” y “empoderados” respondiendo según estableció el guía espiritual a un “cambio de tiempo”, “el nuevo orden”, “según el calendario solar maya del inicio de un nuevo periodo para la humanidad”, recurriendo a la metáfora del encuentro entre el águila y el cóndor que representan los pueblos originarios del norte y del sur respectivamente. Enunciado que dio legitimación mística para la emergencia de nuevos rituales, reglas inscritas a ellos, y lugares de sujetos que personificábamos estos discursos, en los roles de lo que se llamaron los “iniciados” y “empoderados”. Cada uno de estos términos, al igual que los anteriores términos (“ayudantes”, “aprendices”, y “discípulos”, los de “iniciados” y “empoderados”), se asentaban en la jerarquización, la diferencia, la oposición y distinción frente otros.

En el 2010 se me ubicó como “iniciada”. Los roles que desempeñé en las ceremonias se le fueron sumando otros de acuerdo a los nuevos rituales que se instauraron dentro de la ceremonia, unos rituales Murui y otros Muisca. Lo que permaneció, fueron los tiempos y jornadas extensas de trabajo en la ceremonia de *yajé*. Estas jornadas de trabajo abarcaban horarios desde las seis de la tarde del día viernes, hasta las doce del mediodía del sábado.

Empoderados e iniciados

El nombre de “empoderado” fue un criterio creado en 2009 y se institucionalizó para el reordenamiento administrativo de la Comunidad de Paz de Pensamiento Bonito, y como un rango de control sobre otras personas, en este caso de los “empoderados” antes llamados “discípulos”, “ayudantes” o “aprendices”. Este reordenamiento partió de un evento simbólico llevado a cabo y luego otro evento en la Laguna de Tota, en Boyacá, otro en el

mar en el año 2010⁴⁹ y un último en la neo-maloca central de la Finca el Sol Naciente en el mismo año. En estos tres eventos, tanto dentro del mar, como dentro de la laguna y en la neo-maloca, se realizaron “los empoderamientos”. Estos consistieron en “entregar” aprendices de medicina y chamanismo a la laguna, al mar y al territorio de la Finca el Sol Naciente en el “empoderamiento de la palabra del pensamiento ancestral de la comunidad Carare”. Con estos actos quedaban “empoderados” en “medicina ancestral” y serían considerados chamanes y terapeutas. Así mismo se llevó a cabo, lo que se llamó “registros de niños”, a quienes se les otorgó nombres Carare, se entendían como bautizos, así como matrimonios, y en un momento anterior la entrega del libro del *Sendero de la Eternidad* a la Comunidad de Paz de Pensamiento Bonito que se estaba formando en ese momento (Amaya-Panche, 2012: 67).⁵⁰

Se establecía por el neo-chamán como atributos de los “empoderados” “avanzados espiritualmente”, algunos tenían una antigua pertenencia al grupo, o eran personas que desarrollaban un servicio especial a la fundación, como abogados, médicos, arquitectos, investigadores sociales, politólogos, profesores universitarios, funcionarios de entidades distritales o estatales, al igual que supuestos indígenas de comunidades muiscas y que hacían parte importante del posicionamiento de ella en ámbitos oficiales de trabajo de intervención. Otros, daban aportes económicos significativos o realizaban trabajos de alto impacto social y voluntariado en diversos ámbitos sociales.

También se constituyó, el término de los “empoderados” dentro de la convención de un “grupo de medicina”. Así, eran considerados por el colectivo como personas de un alto referente espiritual y con un régimen de veracidad dentro de los discursos biomédicos y psicológicos. Dentro de este grupo, los “empoderados” eran médicos alópatas (cardiólogos, especialistas en medicina laboral y en terapias alternativas) y otros profesionales relacionados con el área de la salud (psicólogos, fisioterapeutas, enfermeros/as jefe,

⁴⁹Se me dio un certificado de este “Encuentro sobre crecimiento personal y empoderamiento de la palabra en el pensamiento ancestral de la comunidad Carare”. Fundación Carare. Tolú, Coveñas. Enero 24 al 31 del 2010”.

⁵⁰ Se retoma la tesis de maestría de Lady Johanna Amaya “Legado y Contribución del Pensamiento Carare a la Construcción de Paz en Colombia”, la cual tiene como fuente principal a Orlando Gaitán.

bacteriólogas y auxiliares de enfermería) y personas de diferentes estratos sociales, profesiones y raigambres culturales (historiadores, antropólogos, abogados, vendedores, arquitectos, ingenieros de sistemas, amas de casa, campesinos, indígenas y músicos).

Este lugar de saber-poder y de autoridad, era reforzado por la posesión una mirada experta frente a las enfermedades. Los “empoderados” tenían permiso por parte del guía de ejercicio de la medicalización, diagnóstico e intervención en los cuerpos y, en algunos casos, dar *yajé* en la ceremonia. Sumado a lo anterior, tanto los atavíos, las “cusmas”, los collares, los llamados *chumbes*⁵¹ y los lugares asignados espacialmente dentro de la neomaloca o el sitio que debían ocupar en cada momento dentro de la ceremonia.

Un lugar discursivo que mantenían el régimen de verdad y de autoridad del “padre de la comunidad”, “guía espiritual”, sobre nosotros y que abarcaba a la “humanidad”, se puede evidenciar en este fragmento de canción compuesta por unos músicos que acompañaban las ceremonias de *yajé* en la finca: “Padre bendito, Dios del universo, Padres ancestrales, Sanadores, yajéceros, curanderos. Taita bendito, taita Orlando, padres ancestrales, sanadores, yajéceros, curanderos. Padre bendito, taita Carare. Sanadores, yajéceros curanderos”.⁵²

De esta forma el lugar de “empoderado”, se constituía en un posicionamiento importante, ya que se consideraba “ser un chamán” o “taita”, tenía un status preeminente en la ceremonia, pertenecía al primer círculo al neo-chamán. Estos “empoderados”, además de tener el permiso para un saber hacer de curación y de realizar terapias, eran los únicos que tenían contacto directo dentro de la ceremonia con las personas que llegaban a ser pasadas a la “curación” con el neo-chamán y solo ellos establecían un diálogo directo en la

⁵¹ *Chumbe* término de los Ingas y Siona. a una faja tejida que puede medir tres o cinco metros de largo, por tres o cuatro centímetros de ancho. Estan tejidos con figuras que expresan historia y pensamiento de las comunidades indígenas. También se utiliza como una prenda de vestir o para enrollar los niños/as a la espala y tórax de la madre. En la CPCPB los cinturones a los que se le dio en nombre de *chumbes*, su base era tejida en hilo y sobre esa base iba una tela sobrepuesta con los bordados de dibujos hechos máquina que representaban el pensamiento Carare y solo los llevarían los “empoderados” con sus cusmas. Los dibujos que se utilizaron en los cinturones, fueron creados por diseñadoras y artistas de CPCPB.

⁵² Canción hecha por los integrantes pertenecientes a CPCPB.

ceremonia con el guía.⁵³ Un “empoderado” médico me expresaría: “para mí, ser médico ya era tener todo un poder y ahora ser chamán, ¿no, qué más podía pedir!”

Los médicos “empoderados” desempeñaban el rol de ver a los “pacientes” que llegaban por primera vez a la finca. Esta persona que llegaba por primera vez el “empoderado” médico le hacía una valoración, un diagnóstico, se partía de trabajar una anamnesis, la cual consistía en realizar un interrogatorio, contemplado como un primer nivel de consulta del “paciente”. Este era un espacio de conversación, entre el “empoderado” médico y el “paciente”. Se le pregunta al “paciente” los motivos de la consulta, o del por qué iba a realizar la toma de *yajé*. Si la intención de la toma estaba relacionada con una enfermedad que tuviese en ese momento, luego se le indagaba por los antecedentes personales, familiares y psicológicos, así como los quirúrgicos, patológicos, farmacológicos, ginecológicos. También se profundizaba en lo que tenía que ver con su historia antigua y se hacía, por parte de “empoderado” médico, un probable diagnóstico que permitía clasificarlo para saber qué tipo de *yajé* podía tomar y de esta manera darle la información al neo-chamán o la persona que él designara y pudiese establecer contacto directo.

Se hacía reporte del diagnóstico, en un *triage*⁵⁴ de “pacientes” atendidos en la Finca del Sol Naciente en el municipio de San Juan de La Vega. El “empoderado” médico, al terminar de realizar este diagnóstico, le pasaba el “paciente” a un “iniciado” para la inducción o “palabras previas” antes de empezar la ceremonia. Posteriormente, el “empoderado” le hacía una descripción directa, cara a cara al guía espiritual (neo-chamán) de los “pacientes” que habían ingresado y de los cuales ya se había hecho diagnóstico. Se le hablaba de su historia clínica y se decidía con el neo-chamán si el “paciente” debía pasar en la “ceremonia a curación”, esto dependía de la gravedad del problema de salud. Al terminar la ceremonia de *yajé*, el “empoderado” médico debía estar pendiente de las personas que se

⁵³ Su atavío era una “cusma” con *chumbe*, totalmente azul oscura para los hombres, azul con blanco para las mujeres.

⁵⁴ *Triage*, término que se retoma de la medicina alopática, el cual hace referencia a un sitio de entrada de todo paciente que consulta en urgencias en una Institución Prestadora de Servicios (IPS), para determinar si requiere o no una urgencia, y luego ser orientado en el tipo de consulta que se va realizar.

enfermaban ese día o, en términos yajéseros, “les había dado duro el *yajé*”. Esos “pacientes”, se revisaban, se formulaban, y se remitían a terapias manuales.

Las metodologías y momentos de la ceremonia del *yajé* fueron cambiando, especialmente en el 2011, cuando el neo-chamán quitó la luz del fuego y la luz de las velas en la neo-maloca en el momento de la “curación” dentro de la ceremonia de *yajé* y se permitió a “empoderados” (que no tenían formación o vínculo con el área de salud), acompañar a los “empoderados” médicos en sus labores. Los “empoderados” no médicos, serían de ahí en adelante quienes establecieran comunicación directa con el neo-chamán. El “empoderado” no médico, solo escuchaba y obedecía al neo-chamán sobre lo debía hacerse con los “pacientes” que habían ingresado y de los cuales se había hecho diagnóstico. El neo-chamán decidía si el “paciente” debía pasar en la ceremonia a “curación” con él. Así se presentaron algunos problemas en la atención en “pacientes”, ya que personas con enfermedades graves no eran pasadas a “curación en la ceremonia”. En ocasiones por el no manejo de conocimiento médico de estos “empoderados”, no se le daba información acertada al neo-chamán de los “pacientes” que llegaban. En este mismo período es cuando se devela los abusos sexuales dentro la ceremonia, especialmente en el momento de la “curación”, dentro de la neo-maloca.

Por otra parte, cada “empoderado” tenía a su cargo un “gabinete”. Estos “gabinetes” eran conformados por “iniciados” que habían sido escogidos por el “empoderado” por empatía, amistad, filialidad, o por cercanía en apuestas de trabajo en medicina. Estos “gabinetes” eran dirigidos por el “empoderado” quien tenía a su cargo a varios “iniciados” (hombres, mujeres, niños y niñas). El “empoderado” debía iniciar a los “iniciados” en el rol que él o ella desempeñaba en la comunidad, en la ceremonia o en la Fundación. Esta enseñanza debía darse desde la experiencia que se había tenido en cada uno de los ámbitos mencionados anteriormente y lo que se había aprendido en cada uno de ellos. La enseñanza debía estar regida por las ordenanzas de la CPCPB, y debía compartirse formas de trabajo terapéutico, preparación de remedios, conocimiento cultural del *yajé* y sus potencialidades terapéuticas, entre otros aspectos.

Una de las tareas del “empoderado” era ayudar a construir “el plan de vida” de cada uno de los “iniciados” para que siguiera vinculada su existencia al proyecto de vida de la comunidad. También incentivarlo a que decidiera seguir un camino relacionado con el área de la salud (ya que estaba implícitamente en la comunidad la importancia de ser sanadores). Como fin último la indicación es que el “iniciado” debía seguir y desempeñar los roles del “empoderado”.

Los “empoderados” médicos y no médicos debían estar pendientes y hacer seguimiento uno a uno de cada uno de los “iniciados”. Si un “iniciado” del “gabinete” se alejaba, el “empoderado” le preguntaba el por qué de su alejamiento, lo “acompañaba”, o le enviaba emisarios para saber qué le pasaba o el porqué de su distanciamiento. De esta manera, el neo-chamán, a través de los “empoderados” obtenía información de cada “iniciado”, y a través de los “iniciados” de los “empoderados”; ya que unos y otros recurrían a él para dar reportes de la vida de cada uno. Los “gabinetes”, conformados por los “iniciados”, garantizaban la pertenencia de las personas a la comunidad, la transmisión del conocimiento, así mismo, era una forma de administrar, de vigilar y controlar al grupo que pertenecía a la comunidad.

Los “gabinetes” tenían como función replicar desde la experiencia el rol de “su” “empoderado”, esto debía realizarse dentro de la ceremonia, como fuera de ella. Era un deber dar ejemplo desde las acciones de las normas y reglamentaciones de la comunidad. En mi caso al ser “iniciada”, fui elegida por una “empoderada” quien tenía tres hijos, era esposa del administrador de la finca, “empoderado” y trabajaba junto a él en la administración de la finca. Decidí ser parte del “gabinete” de esta “empoderada”. Lo cual implicó desarrollar los roles que ella tenía a su cargo. Quien era “mi” “empoderada”, usualmente estaba en contacto con los médicos de turno en las ceremonias, coordinaba las terapias y los tratamientos, e informaba directamente al neo-chamán de lo que acontecía en estos ámbitos, y vendía remedios. Además como ella era mamá, yo cuidaba de sus hijos. Estar junto a ella implicaba que debía replicar su rol y acciones a la mayor perfección, desde los ámbitos cotidianos hasta los protocolos con los “pacientes”, que ella direccionaba al neo-chamán. Así mismo, en un pedazo de tierra de 2 x 1:50 mts dentro de la

finca (asignada para mí y mi esposo), aprendí junto a “mi empoderada” sobre el cultivo plantas medicinales, el manejo y la preparación con ellas de algunos remedios, así mismo, acompañaba a “mi empoderada” en la venta de los remedios, entre otras labores.⁵⁵

Lo anterior inscrito dentro de la idea de familia que se trabajaba en la comunidad, ya que llegué a considerarla como una hermana y cumplía su rol de esposa y madre dentro de la comunidad. Consideré y fui invitada a apoyarla en los roles de su casa. De esa manera, la ayudé en los roles domésticos y en los roles de la ceremonia de *yajé*. De esta manera seguir indicaciones del neo-chamán se establecía un aprendizaje desde la misma experiencia, por un lado en el trabajo de la tierra, al mismo tiempo en el ejercicio de ser mamá (ya que no tenía hijos/as) se me preparaba para ser mamá de los hijos de la comunidad.

Dentro de este camino espiritual, era importante trabajar ese sustrato cristiano que era el alma, sustrato de un “yo profundo”, un “yo espiritual”, una “memoria universal”. El alma como lugar a donde había que ir una y otra vez en este camino de conocimiento y gobierno de uno mismo. Cada rol establecido por cada uno de estos términos, implicaba un conjunto de técnicas que dependían de la experticia del que lo poseyera y del poner en juego las competencias de cada persona, estas técnicas se aplicaban a los cuerpos de formas diversas. El neo-chamán decía que el “ayudante /aprendiz/ iniciado”; “discípulo / empoderado”, no solo “ayuda en las ceremonias, es un ayudante en la misión, porque va haciendo el curso para ser guía, para el mismo, para la familia, para la sociedad y para la humanidad”.⁵⁶ En suma, mi apuesta durante los años que estuve allí, fue a un modo de vivir, a un modo de existencia, y desde mi propia vida ejemplificar este saber y el rol que se me había asignado.

⁵⁵ Los fragmentos de tierra de la finca “entregados” a los “iniciados” y “empoderados”, el neo-chamán les dio el nombre de “chagras”. En estas “chagras”, solo se sembraban plantas medicinales para la preparación de los remedios para los pacientes, estas plantas se cuidaban y luego se recogían para ser entregadas a un “empoderado” (quien era el administrador de la finca). El neo-chamán nos decía que la “chagra” era nuestra protección, ella reflejaba como estábamos llevando nuestra vida y qué enfermedades teníamos por ello debían ser cuidadas constantemente.

⁵⁶ Montagut, Claudia María. 2006. Transcripción de la charla del conversatorio sobre las nociones de discípulo, aprendiz, ayudante. Realizada el 30 de agosto de 2006. Bogotá. P 9.

Capítulo 3

¿Territorio ancestral? Invención de lo cotidiano



Hernández Arévalo, Magda.
2009. *Peces - Comunidad*.
Dibujo

En el año 2001, se planteó la necesidad de comprar una finca fuera de la ciudad de Bogotá, para establecer, según el neo-chamán, “una vinculación con la naturaleza en las experiencias de tomas de yajé”. Desde el año 2000 a 2003 las ceremonias se realizaban en espacios urbanos como casas, apartamentos o bodegas en Bogotá. En el año 2003, se arrendó una finca. Mientras esta finca no fue propiedad de la Fundación, no se efectuaron costosas construcciones dentro de ella, y se utilizaron los espacios habitacionales existentes. Solo se implementaron carpas y construcciones livianas. Durante este periodo, existió en un primer momento, una carpa verde pequeña, que era entendida como la carpa principal, ya que allí se realizaban las tomas de *yajé* y las misas católicas. Esta carpa era de unos 8 x 8 m. Posteriormente esa carpa se sustituyó, al obtenerse una carpa de rayas rojas con blanco, aún más grande, a la que el neo-chamán le dio el nombre dentro del grupo de “la carpa de circo”. Luego se colocó otra carpa verde junto a ésta, en donde se instalaron las hamacas y sillas de los “pacientes”. Esta carpa verde, que aún hoy existe como una extensión de lo que describiré, más adelante, como la “maloca” central.

En el año 2005, se realizó la compra de esta finca, la negociación se llevó a cabo por parte de un grupo de profesionales (una filósofa, una historiadora, una psicóloga, una médica, y un médico cardiólogo) y el neo-chamán. Yo consideraba que dicha adquisición tenía como objetivo proteger, conservar y reproducir el “pensamiento ancestral indígena” a través de las ingestas de *yajé*, también el neo-chamán hablaba de generar una experiencia vinculada más con la naturaleza que con el contexto de la ciudad.

Este sería un lugar donde todos los que fuesen allí, no solo tendrían un espacio de encuentro con lo indígena, de recrear el “pensamiento ancestral” sino un espacio de “sanación” y a través de la ceremonia de *yajé*, la cual sería el sello de esta experiencia de “autenticidad” indígena. Al comprar este terreno la Fundación Carare, en las afueras de Bogotá, las tomas de *yajé* se empezaron hacer en el ámbito periurbano de la ciudad,

posteriormente se abrieron sedes y se construyeron neo-malocas⁵⁷ en Medellín y Villavicencio.

Dentro de los discursos del neo-chamán, en los objetivos y las orientaciones de la FC, estaba buscar reconocimiento dentro de los procesos de etnización a nivel nacional. Para poder entrar a jugar en esta escena política de la multiculturalidad, multietnicidad, en la vivencia y recuperación de lo “tradicional”⁵⁸, era importante tener un “territorio”, en el cual se recreara y se tuviera la experiencia de lo multicultural y de lo “indígena”. Lo anterior se fijó a través de los espacios arquitectónicos que se construyeron en la finca, como las cabañas, las neo-malocas. Esto implicó la reapropiación y la adopción de sus rituales, construcciones arquitectónicas y formas de vida dentro de la FC y CPCPB.

Así, el territorio se constituyó dentro de ficciones chamánicas exóticas, como centro al neo-chamán, con poderes sobre humanos: el neo-chamán es quien daba sentido, contenido y eficacia a los valores que ordenaron la realidad sobrenatural y natural (Fericgla, 1998: 23) de las experiencias terapéuticas. Yo misma y cada uno de los que decidimos hacer ser parte de FC y posteriormente CPCPB encarnamos y experimentamos estas ficciones en nuestros cuerpos y en nuestra vida. Las construcciones de las neo-malocas, amparadas dentro de estas ficciones neo-chamánicas y bajo una delimitación territorial, fueron el escenario de las imágenes hiperreales de las curaciones y de la esencialización de ese “otro” entendido como el médico tradicional indígena. Como iré relatando en los espacios de la finca, a través de actos performativos, es decir prácticas orientadas a través de ritualizaciones repetitivas, se fue sedimentando un terreno fijo, creándose contextos regulados y normativos (Butler, 2002).

El neo-chamán aseguraba que la finca era un “territorio” donde todos podríamos experimentar *las leyes de origen*: no hacerse daño, no hacer daño y no permitir que me hagan daño (Montagut y Sánchez-Sarmiento *et al.*, 2010). Allí era posible sanarnos al recrear la cosmovisión de los pueblos indígenas a través de sus rituales, usos y costumbres.

⁵⁷ Se profundizará sobre la conformación social de las neo-malocas en el acápite “La neo maloca una invención de lo cotidiano”.

⁵⁸ Ver acápite de “Formas organizacionales para activación de la etnicidad”.

Un espacio donde se experimentaría en cotidianidad “las ordenanzas dadas desde el espíritu en la vida de cada uno de nosotros”, para hacer posible una vivencia de paz, entendida como “el sabio manejo del conocimiento”. Esta experiencia de paz en el territorio, orientada por la *no violencia*, debía abarcar toda nuestra vida.

El neo-chamán indicaba que esta finca, cuya propiedad legal era de la FC, era un territorio que posibilitaba “un retorno a lo originario”. Lugar donde podríamos vivenciar lo comunitario. En este espacio, a través de las prácticas rituales de ingesta de plantas de diversas etnias indígenas,⁵⁹ el *yajé*, la coca (*mambe*), el tabaco (*ambil*) y la *caguana*, teníamos acceso a una experiencia originaria y legítima. De esta forma, retomando a García Canclini (1990), se fue construyendo un escenario de relaciones altamente ritualizadas, junto a la intensificación de celebraciones que promulgaban el retorno o evocación de tiempos remotos, enseñanzas dadas por las plantas, que posibilitaban el acceso a los secretos de las virtudes terapéuticas, las costumbres y las milenarias tradiciones indígenas.

Siguiendo a García Canclini (1990), los bienes culturales que se han entendido como tradicionales, en este caso de lo indígena, fueron instalados en esta finca, fuera de sus contextos originarios y reordenados bajo una visión espectacular de lo terapéutico, creando espacios arquitectónicos dispuestos para ello. De esta manera, la finca del Sol Naciente, se constituyó como un escenario para exhibir y experimentar, contener, proteger, reproducir una experiencia neo-chamánica de curación, dentro de unos regímenes semióticos de lo étnico (indígena) a través de la ingesta de plantas, mezclado con prácticas médicas paralelas (homeopatía, terapia neural, acupuntura, quiropraxia, gemoterapia) y prácticas médicas alopáticas.

Junto a este discurso indigenista de recuperación y revitalización étnica, también asumimos que la finca era un territorio donde se hacía posible el plan de vida de cada uno, vinculado

⁵⁹ Es importante mencionar que aquí no hubo un movimiento para gestionar el acceso al suelo y reclamar las tierras que habían sido usurpadas (Groos, 2012) como en el caso de los pueblos indígenas cuando reclaman su territorio.

al “plan de vida de la CPCPB”.⁶⁰ El neo-chamán mandó construir cabañas para darle aún más materialidad a este discurso del plan de vida de la comunidad. Otras de las razones de la construcción de estos espacios era como lugar de residencia de “pacientes” que requerían tratamiento de la adicción a sustancias psicoactivas (bazuco, marihuana principalmente). Estos espacios habitacionales servían como albergue a los abuelos, *mamos* y sabedores que llegaban de otras comunidades. Algunos miembros de la FC, pertenecientes a CPCPB (“empoderados e iniciados”), decidieron irse a vivir a la finca y, de esta manera, cumplir con el “plan de vida” con su pareja y con sus hijos o recrear allí sus formas de trabajo. Se planteó que quiénes quisieran podían construir algunas de esas cabañas o casas pero no serían dueños de las mismas, sino que pertenecerían a la Fundación.

Como se describirá la finca se constituyó como un espacio profundamente hiperritualizado en la cotidianidad, abarrotado de rituales, eventos, reuniones en las que se reproducían el orden jerárquico y las diferencias sociales de la FC y CPCPB. Lo anterior estaba amparado bajo la consigna del crecimiento o evolución espiritual, de un camino de sanación y de un “orden cósmico”, es decir desde un orden trascendente. De esta forma, a partir de los espacios arquitectónicos que allí que se fueron construyendo, los rituales, las diversas prácticas sociales, los atavíos, (formas de vestir, las “cusmas”, las pañoletas que tenían los hombres, los collares⁶¹, las *tiaras* tejidas en chaquiras que llegamos a poseer todos), las formas de comer, el manejo del cuerpo y de la sexualidad, estaban orientados a emular al “origen ancestral” de nuestro guía espiritual. Nuestras maneras de habitar, reiterarían la simulación y recreación de una supuesta identidad étnica indígena en constante recuperación.

⁶⁰ Retomando términos de Astrid Ulloa (2005), dentro del discurso indigenista estaba la necesidad de tener un territorio, la revitalización y recuperación de lo étnico y la construcción de planes de vida. Así mismo, se enarboló el estereotipo del nativo ecológico.

⁶¹ Cada “ayudante”, “iniciado” y “empoderado” tenía alrededor de diez collares, algunos hechos en chaquiras doradas, otro en diversos colores arcoíris, uno más en los colores Carare, otros hechos en cerámica, coral, semillas, cascabeles, caracoles, un collar con chaquiras con un colmillo de un animal (tigre), junto al collar cotidiano de cuarzo para la protección de enfermedades. Se nos dijo en un comunicado del 2009 para la “inauguración de la maloca casa de pensamiento bonito del Taita Orlando Gaitán asentar el espíritu” que “El Taita también entrega parte de sus collares en representación de la entrega de conocimiento”.

Así, en la delimitación y marcación de los espacios de la Finca el Sol Naciente, se fueron fijando aún más las interacciones, convenciones sociales, diferenciaciones (genero-sexo, étnia, clase) y formas de sujeción, entre el guía espiritual, los “empoderados”, los “iniciados”, los ayudantes, los indígenas y los “pacientes”. El espacio de la finca generó, dentro de los discursos de la CPCPB, una diferenciación entre el campo y la ciudad, la vivencia de lo étnico indígena, lugar eminentemente terapéutico y un espacio comunitario. Lo anterior dado bajo relaciones de poder de dominación y sujeción, dentro de una reglamentación heterosexista y discriminatoria de lo femenino.

Dentro de mis imaginarios, asumí que esta finca, se iría construyendo como un espacio comunitario en el que se vivenciaban los principios de la FC y los de la CPCPB. Creía que al no existir las posesiones individuales, todos ingresábamos al retorno de lo comunal. Pensaba que al nombrarnos como “sanadores, yajécejos, curanderos” podríamos establecer vinculaciones y articulaciones entre diversas medicinas, para crear un espacio terapéutico, donde eran posibles curaciones de enfermedades crónicas, así como de apoyo y de albergue para aquellos que lo necesitaran.

Lo anterior tomaba más importancia ya que se le sumaba una experiencia espacial sagrada, espiritual, de pertenencia a otro mundo. El neo-chamán me decía: “cuando usted entre en la finca, piense como Varela [empoderado], que está entrando al cielo”. La noción de cielo, respondía al imaginario cristiano de lo divino, lo puro. A través de esta figura, y otras, se hacía una mimesis de la salvación, en un cielo que se podía experimentar aquí y ahora. El paraíso en la tierra. A esto se le sumaba el “privilegio cósmico” de pertenecer al grupo “elegido” para sanar y ser sanados. Lo más relevante era, retomado una idea de Foucault sobre la relación entre monje y aprendiz en el cristianismo (1990), me hallaba en la sujeción permanente de mi voluntad con respecto a la del neo-chamán, al extremo de no poder realizar acto alguno sin su permiso.

Retengo en mi mente, cómo una joven mujer decide ir a vivir a la finca según indicaciones del neo-chamán. Ella instala una carpa junto a la neo-maloca principal y pasa semanas allí

casi a la intemperie. Un día, después de una fuerte tormenta, la encuentro preocupada y maltrecha. Toda su ropa y objetos que estaban dentro de su carpa se habían mojado. Ella decía que esto era una prueba de su aprendizaje, ya que debía trabajar el desapego de los bienes materiales, la vanidad y su ego. Según su relato, el neo-chamán se había comprometido a darle una casa en la finca para que ella pudiera trabajar en la “escuelita para los niños de la CPCPB”. Pasaron unos meses y lo de la casa no se dió. Ella, en varias ocasiones dudo en irse, ya que por indicación del neo-chamán ella allí tenía una “misión” con los niños de la comunidad. Tiempo después decidió marcharse y no vivir en la finca. Por ello fue simbólicamente penalizada; se habló en los espacios de conversación públicos como esta profesora no había aguantado. Otra mujer “iniciada”, que vivía en la finca dentro de una carpa ubicada en el parqueadero, me comentó: “algunas personas han querido venirse a vivir aquí, pero esto no es para todo el mundo, algunos no resisten una vida como ésta”.

Mi idealización y esencialización de lo étnico era sobre dimensionada, atravesaba mis percepciones y actos. El mundo estaba bajo dos polos, el profano y lo sagrado. Pensar o estar en la finca ya establecía la vinculación con lo sagrado y con todos los seres. De ahí que el dirigirme hacia ella, subirme a un bus, llegar a la finca, entrar en ella, ya era un ritual en sí mismo. Desde mi actuar cotidiano en toda la semana, iniciaba una especie de meditación activa y de ritualización. El neo-chamán decía que debíamos prepararnos para pisar el terreno de la finca. Ya que este se convertía en un territorio sacralizado. Estas ideas no solo eran suscitadas por el neo-chamán sino por los referentes académicos que me encarnaban, ya que pensaba que entraba en un tiempo ritual, donde debía prepararme con antelación a una experiencia *numinosa*, y sagrada (Casneuve, 1972).

El neo-chamán indicaba que el camino de aprendizaje debía darse en cada acto de la vida cotidiana. Así que aunque en ciertas ocasiones no deseaba viajar o estar allí, me sentía con una obligación no solo personal sino colectiva, con una carga de un trabajo por “la humanidad”. Para el neo-chamán, no ir a la finca, faltar o ausentarse, implicaba, el hablar de esa persona públicamente. “Quién no venga, hablaré públicamente de él, así que ustedes verán”. Este escarnio público se hacía en varios momentos: dentro del ritual de *yajé*, a la

madrugada, en los espacios entre toma y toma de *yajé* o en el desayuno de la mañana. La mayoría de las veces el neo-chamán señalaba las debilidades y “enfermedades” de la persona que faltaba, contaba anécdotas de equivocaciones en relación con la ceremonia, con algún proyecto o intimidades de la vida sexual, amorosa o familiar. Aunque muchas de esas burlas eran irrespetuosas, la mayoría del grupo reía. El neo-chamán señalaba que para las comunidades indígenas hablar de las debilidades o enfermedades en público y reírse de ellas era una forma de curar. Así, que en mi caso, trataba de no faltar y estar cada ocho días en la finca, menos los días que menstruaba. Acepté esta forma de burla curativa, aunque la mayoría de las veces no podía reírme, sino sentía una profunda tristeza por los padecimientos de las personas.

Cuando Orlando hablaba de las personas cuando no estaban presentes, es muy importante anotar: muchas de estas personas eran las de mayor jerarquía en la comunidad, médicos, profesionales, personas que hacían donaciones o ayudaban con productos que manejaban a nivel de su trabajo o de su vida personal [nombra a las personas], era como pretender desacreditarlas y que perdieran ante los demás importancia, valor, respeto. Como cosa curiosa eran, además, personas que trabajaban incansablemente para él y la comunidad. También cuando se tenía un criterio diferente al de él, se escuchaban frases burlonas como: “ahí el iluminado”. Para hacer estos comentarios desobligantes, se aprovechaba de lo que las personas a cualquier nivel le comentaban en la consulta personal, exponiendo así, cosas muy íntimas de ellas, o comentarios que otras personas de la CPCPB con buenas o malas intenciones le hacían. Por ejemplo, recuerdo las burlas que hacía de dos mujeres que solían estar juntas y compartían el apartamento; otra mujer le contó a Orlando que las había visto acostadas juntas y él aprovecho esto para decir que eran lesbianas. Habían ceremonias donde el tema, después de la toma de *yajé*, era el lesbianismo de ellas [...] los que estaban allí presentes se reían con las burlas hechas por Orlando.⁶²

La finca, propiedad de la Fundación Carare en la Vega, Cundinamarca, fue el lugar donde se realizaban las ceremonias de *yajé*. Estas tenían lugar los días viernes, sábados y domingos, algunas veces los días festivos. En algunas ocasiones se estaba toda una semana en la finca, especialmente en las fechas representativas para el catolicismo: la Semana

⁶² Entrevista “empoderada” medica, Bogotá, 2015.

Santa, el día de la Navidad o el Año Nuevo. De esta manera no solo se realizaban estas ceremonias en un solo día, sino que podían durar una semana o tres días seguidos. A la finca del Sol Naciente, llegaban persona de diferentes municipios del departamento de Boyacá, Antioquia, Meta, Santander y Cundinamarca, al igual que extranjeros de diferentes nacionalidades: españoles, alemanes, italianos, ingleses, estadounidenses, mejicanos, brasileros, hondureños, entre muchos otros. Muchas de las personas que llegan allí tenían la información por amigos, por terceras personas o eran enviados por los médicos de la IPS de Maya Pija o por los profesionales vinculados a la CPB.⁶³

Cambios de espacio y reordenamiento del mismo en el ritual del *yajé*. De la carpa a la neo-maloca

En el año 2008, el neo-chamán propondría construir de una “maloca”, dentro de la finca el “Mikae Suanoga” Sol Naciente, lo cual se realizaría en el año 2009.⁶⁴ Dentro de esta neo-maloca, se adoptaron prácticas diversas dentro de las ceremonias de *yajé*. La institución de estas prácticas estaban amparadas por el acompañamiento de autoridades espirituales católicas sacerdotes e indígenas, Caciques o Abuelos, Witoto Murui y Witoto Muinabe. De esta manera se instaura en la ceremonia de *yajé* y en la vida cotidiana del grupo prácticas culturales del consumo del *ambil*⁶⁵ y del *mambe*⁶⁶ de coca, que generan otros ordenamientos sociales y culturales dentro de los ya existentes en la FC y CPCPB. Ya no solo se participaba en los rituales de *yajé* cada ocho días sino que se comenzaron a

⁶³ IPS Maya Pija. Institución prestadora de servicios vinculada a la Fundación Carare, y a las tomas de *yajé* en la Finca de la CPCPB.

⁶⁴ Este espacio usado para la realización de diferentes rituales y actividades, lo nombraré como Neo-maloca. Este concepto se profundizará en el apartado que lleva como título, *Neo-maloca. Hibridez, asimilación y apariencia de etnicidad*.

⁶⁵ *Ambil*: Se hace con hojas maduras de tabaco; se lavan, cocinan en agua, se pasa todo por un cedazo fino para sacar zumo que se pone de nuevo a cocinar y al estar espeso se le agrega una mezcla vegetal para darle cuerpo y elasticidad, esta mezcla se sigue cocinando hasta que tome una consistencia espesa. Se combina con sales vegetales que se obtienen filtrando agua a través de la ceniza de varias plantas, principalmente palmas. Estas sales vegetales se mezclan con la pasta de tabaco o *ambil* (Candre y Echeverri, 1993). El *ambil* solo preparado por los hombres.

⁶⁶ *Mambe*: se hace de hojas maduras de coca que se tuestan al fuego, luego se pilan en un mortero hasta reducir las a polvo; aparte se queman hojas secas de yarumo para obtener ceniza; luego se mezcla la hoja de coca pulverizada con esta ceniza, y la mezcla se cierne varias veces hasta que quede un polvo fino. Solo preparado por los hombres. La coca en las comunidades de la Sierra Nevada de Santa Marta le dan un uso medicinal, alimentario y ritual.

instaurar purgas colectivas con *ámbil*, o círculos de palabra con *mambe* de coca y *ámbil* antes de la ingesta de *yajé*.

Para mostrar la estructura del ritual del *yajé* y sus cambios significativos, considero que es muy importante revisar las diversas configuraciones de los espacios desde el 2003 al 2012. Haré una pequeña descripción de dos espacios arquitectónicos en particular, como son las carpas y la neo-maloca, espacios anclados en dos temporalidades; el primer espacio a describir está ubicado en el período desde el año 2003 hasta el 2008 y el segundo espacio, en el período desde el año 2009 al 2012. Me centraré en estas descripciones en las ceremonias de *yajé* que se realizaban los fines de semana -viernes y sábado- días habituales para la realización de esta práctica en la Finca el Sol Naciente.

A continuación trataré brevemente el primer periodo 2003-2008, con el objetivo de exponer las transformaciones suscitadas en el espacio, el ritual del *yajé* y las diversas normatividades y prácticas acaecidas allí. Así mostraré, cómo a través de una técnica como la ingesta de una sustancia como el *yajé* y la realización de rituales como misas católicas, se fue estableciendo un poder disciplinario terapéutico y espiritual, asentado en un poder pastoral, a través de la presencia del neo-chamán⁶⁷. También describiré unas formas de organización espacio temporales que fueron fijadas a través de los rituales de la misa católica y del ritual del *yajé*. Esta performatividad (que entenderé como rituales sobre rituales), hizo que se fijaran diversos momentos secuenciales, con dobles inicios, desarrollos y cierres. También se sedimentaron diversas relaciones de poder y efectos de normalización y disciplina a través del poder pastoral.

En estos años, la toma de *yajé* se hacía en la finca de la CPCPB, la mayoría de personas llegaban en transporte público, de las Flotas Águila y Santa Fe, que ya comenzaron a conocer muy bien el sitio por permanentes pasajeros, algunos de los que iban a participar

⁶⁷ Cfr.: Foucault, Michel. 2007. *El poder siquiátrico. Curso en el College de France 1973-9174*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. Aquí Foucault describe como las drogas, de acuerdo a las relaciones de poder, pueden llegarse a convertir en instrumentos disciplinarios, del orden, del silencio y de la calma.

en las ceremonias llegaban con su vehículo particular, ya que se contaba con parqueadero al borde de la carretera. Desde el año 2003 hasta el 2008, el ritual del *yajé* se realizaba en una carpa de más o menos 10 m. x 8 m. Este recinto podía albergar aproximadamente 300 personas. La carpa (roja con blanco) se conectaba con una estructura de guadua de planta rectangular, esta última servía para colocar (guindar) hamacas, dado que muchas veces no todos los asistentes podían permanecer sentados durante toda la noche en la carpa principal y las hamacas que se colocaban dentro eran de los “discípulos” o las personas a quien el neo-chamán asignaba el sitio en esa noche.

La carpa principal se entendía no solo como un sitio donde se celebraba la ceremonia de *yajé*, sino como parte del territorio de sanación (la finca), como un espacio de curación de enfermedades espirituales, emocionales y físicas, de encuentro con el ámbito de lo sagrado y un territorio sagrado donde se sanaba a la humanidad en su totalidad. Es decir, es un dispositivo que combina o entrecruza lo personal, lo familiar, lo social, lo nacional y lo global, con unos poderes a través de los rituales que se extendían sobre el universo y sobre el grupo.⁶⁸

En términos de distribución espacial de la carpa central, las personas se sentaban en sillas plegables o en sillas de plástico que estaban dispuestas en forma de plenaria. Las mujeres se ubicaban al lado derecho (costado nororiental) y los hombres en el lado izquierdo (costado suroriental) de la entrada. La organización del espacio dentro esta carpa era de forma jerárquica. Dentro de la carpa, en la parte oriental, se encontraba la mesa del *yajé* y la hamaca donde dormía el neo-chamán. Los “discípulos” estaban ubicados en las primeras sillas. En las segundas, terceras y cuartas filas estaban los “ayudantes” o “encusmados”. En las sillas que quedaban al final, se ubicaban los participantes, “pacientes”. Dentro de este poder pastoral fueron muy importantes las posiciones de los participantes, para asegurar individualidades bastante diferenciadas.

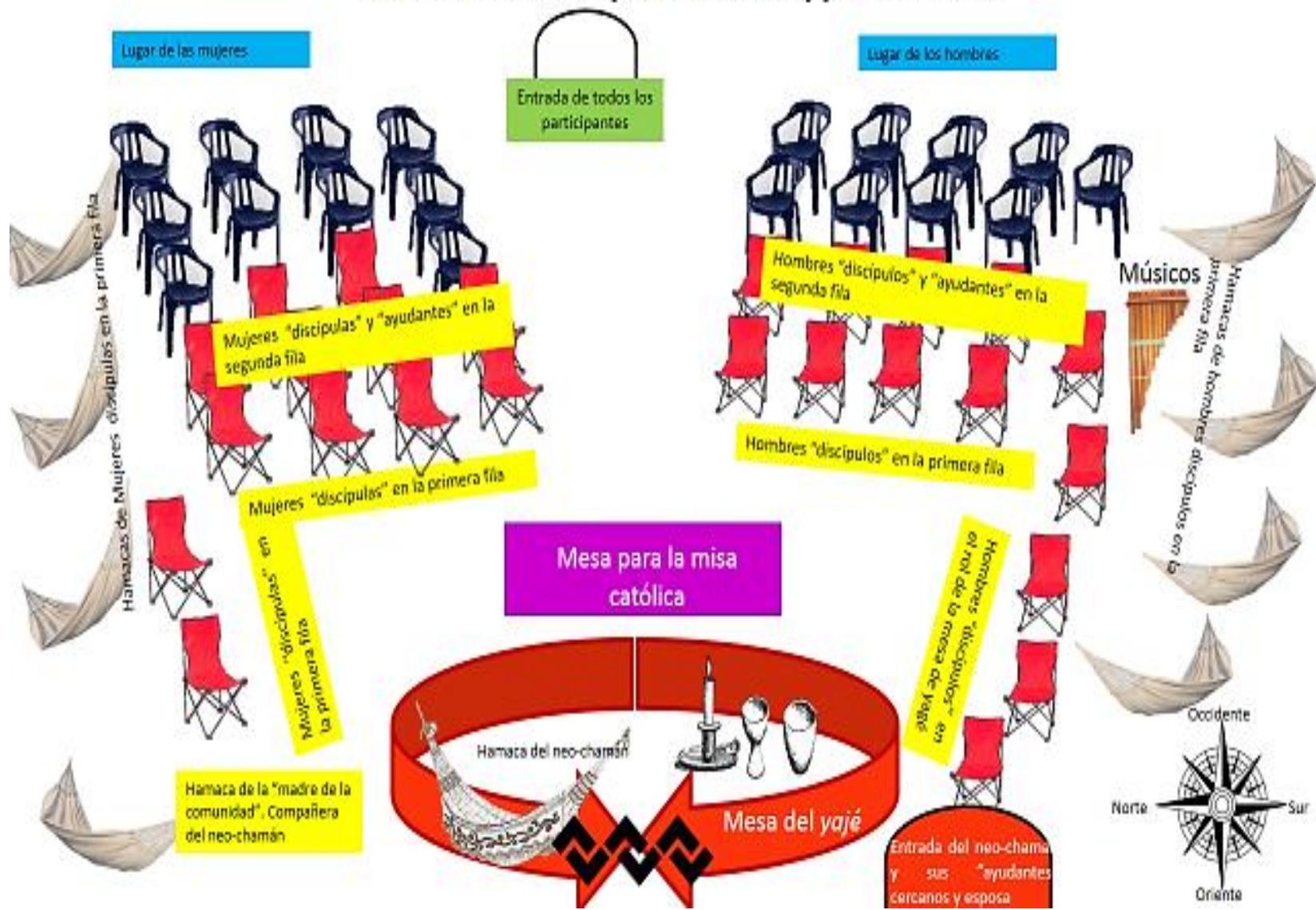
⁶⁸En este tiempo no existía la Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito –CPCPB-, sino se resaltaba la figura legal de la Fundación Carare y los pertenecientes a ella, miembros fundadores y miembros adherentes gestores, como en mi caso.

En el centro del espacio, entre la hamaca del neo-chamán y las sillas de los “discípulos” que se ubicaban en la primera fila, se dejaba un lugar para colocar la mesa, donde se llevaría a cabo el ritual de la misa católica. En la parte central de la pared frontal de la carpa, arriba de la hamaca del neo-chamán, se colocaba un crucifijo, símbolo propio de tradición religiosa cristiana católica. Junto al crucifijo se colocaba la corona de plumas del neo-chamán – referente de las culturas indígenas del putumayo–, esta corona podía cambiar durante el año; a veces podía ser una corona Siona y otra veces una corona Cofan o Inga.⁶⁹ Estas coronas solo podían ser tocadas por los “discípulos” hombres que estaban a cargo del rol de la mesa del *yajé*.

A continuación se puede observar una gráfica de la distribución en la carpa en las ceremonias de *yajé* desde 2003 a 2009. Distribución que se mantenían durante toda la ceremonia.

⁶⁹ Las diferentes coronas de los diversos pueblos indígenas que hacen uso del *yajé* pueden identificarse por los tipos de plumas, las disposiciones de las mismas, los colores y los tamaños.

Gráfica Distribución en la carpa en las ceremonias de yajé desde 2003 a 2009.



Antes de iniciar la misa se “limpiaba” el sitio, los asistentes y los diversos objetos de fuerzas negativas (como las femeninas de menstruación y gestación), de espíritus malignos y de enfermedades a través del copal.⁷⁰ Los hombres “ayudantes” o “discípulos”, eran los encargados de esta “limpia”. El copal se ponía sobre brasas y el humo era esparcido con un soplador, sobre cada una de las cabezas, las manos y objetos de todos los participantes, así como cada rincón del espacio físico del lugar. Esta limpia se extendía a toda el área de la finca donde podían transitar los participantes de estos rituales. No se podía soplar el copal con la boca, ya que si se hacía, el aliento podía *contaminar* el espíritu del humo de las brasas, con las malas energías que pudiese tener el encargado de esta función.

Durante esta “limpia” del lugar, y de los asistentes, se iba organizando la mesa para la celebración de la misa. Ésta empezaba alrededor de las ocho de la noche. Para este momento todos los ayudantes y los “discípulos” debían colocarse las batas o “cusmas”. De esta manera se podía comenzar con la celebración católica y, luego de esta, seguir con la ceremonia de *yajé*. Justo antes del inicio de la misa, el “chamán” se colocaba de pie junto con todos los participantes, en este momento no se ponía los collares, ni la corona. Solo tenía colocada la “cusma” y una pañoleta en el cuello.⁷¹ Él “chamán” hacía un saludo y una pequeña introducción de lo que se iba a vivir en la ceremonia de *yajé*; dentro de su discurso el mismo se establecía como un mediador entre el espíritu de la planta y los presentes, así mismo retomaba temas que tenían que ver con las fechas conmemorativas como el Día de la Madre, el Día del Amor y la Amistad, el Día de la Tierra, o de noticias impactantes que hubiesen acontecido en Colombia o el mundo. En ese momento todos los presentes, junto con el neo-chamán, debíamos estar de pie. El piso de este espacio era en tierra. Para entrar se requerían botas pantaneras (de campo), que servían para movilizarse dentro de la ceremonia y en la finca.

⁷⁰ El “copal”, que es una serie de diferentes resinas quemada sobre las brasas, igual que la mirra. El copal es una resina, importante en la tradición médica y religiosa de Mesoamérica desde la época prehispánica, en la actualidad es un incienso de uso común dentro de la medicina tradicional indígena.

⁷¹ El significado de la “cusma” se desarrollará en el acápite sobre “Encusmados, ayudantes, aprendices y discípulos”.

Posterior las palabras del neo-chamán y su saludo, se daba inicio al ritual de la misa católica, la cual era presidida por un sacerdote católico. Para el inicio de este rito, todos seguíamos de pie. Se abría la celebración y se fomentaba, a partir del discurso del sacerdote, la unión y la fraternidad de quienes allí se habían reunido, y se invitaba a elevar sus pensamientos a la contemplación del acto litúrgico y a la ceremonia de *yajé* que se iba a vivir esa noche. Luego, el sacerdote hacía la señal de la cruz e invitaba a un acto penitencial. Posteriormente seguía una serie de intervenciones musicales, lideradas por el grupo Putumayo (reconocido en el ámbito de la música andina). Ellos interpretaban canciones de origen cristiano, como el “Señor, ten piedad”, el canto de “Gloria”, para luego llegar a una oración colectiva del “Padre nuestro”. Para este último canto, momento cumbre en la misa, todos debíamos estar cogidos de las manos. Enseguida permanecíamos un momento en silencio. Se pasaba a dar “el saludo de la paz”, donde todos los participantes se abrazaban o estrechaban sus manos. Se hacía una fila extensa por parte de todos los participantes, quienes estaban de primero era los “discípulos”, luego los “ayudantes” y “pacientes” para darle el abrazo al neo-chamán. Acto seguido, nos sentábamos, se iniciaba la primera lectura de la biblia, para seguir con el salmo responsorial y la segunda lectura. Después de esto se cantaba el aleluya acompañado por el grupo Putumayo.

Entonces, todos colocándonos de pie, se leía el evangelio por parte de uno de los “discípulos” del neo-chamán. Posterior a ello, cuando llegaba el momento de la homilía, nos sentábamos. El sacerdote hacía una explicación de las lecturas, haciendo analogías con lo que se iba a experimentar en el ritual de *yajé* y retomando las necesidades y peticiones que ya había mencionado el neo-chamán en su presentación inicial. A continuación, nos colocábamos de pie una vez más, se rezaba el credo y se hacían las peticiones por el papa, la iglesia, el estado, necesidades colectivas y los pedidos individuales de los presentes.

Más adelante, ya todos sentados, se hacía la preparación del vino y las hostias. Estos elementos, se entendían como dones divinos que eran colocados sobre el altar (que era una mesa dispuesta para ello). A continuación, todos nos parábamos y llevábamos a cabo la acción de gracias, “la consagración” de los dones y la comunión con el cuerpo y la sangre

de Cristo. En este momento se hacía una fila de hombres y una fila de mujeres para pasar a comulgar. Mientras esto se realizaba tenía lugar cantos de comunión, que invocaban la unión espiritual, la fraternidad de quienes comulgan. Al terminar la distribución de la comunión, se daba la bendición sacerdotal, dando paso al inicio de la ingesta de *yajé*.

Antes de iniciar la ceremonia del *yajé*, como se describió se abría la noche con la realización de una misa católica. En este ritual era central la posición del sacerdote quien siempre estaba acompañado del “chamán”. Este último establecía en sus discursos y prácticas un continuum entre lo católico, lo étnico y lo terapéutico. El neo-chamán en las intervenciones del apertura o cierre de la misa establecía un paralelo entre la transustanciación del vino y del pan de la misa católica, con la “rezo, limpieza o curación del *yajé*”⁷², ya que así como el vino se transmutaba en la sangre de Cristo y las hostias en el cuerpo Cristo, al consumir el *yajé*, era tener al espíritu de la divinidad dentro de uno mismo. Considero que esto tenía como principal función imponer un sistema de experiencias mezcladas. En los conversatorios con los ayudantes, ya no de forma pública, el neo-chamán establecía la necesidad de trabajar con los referentes católicos, como rituales, imágenes, esculturas, símbolos, ya que producían efectos miméticos, o de sustitución, de referentes de ámbitos rituales de raigambre diversa, en todos los participantes. El “chamán” explicaba que estos podían sobreponerse unos a otros; en sus palabras: “algunas personas llegarán y se quedarán por las imágenes cristianas y otras por las del *yajé*”.

El chamán decía que la gente de ciudad era muy recelosa con estas ceremonias, que se hacen de noche o a oscuras. Nos decía que el elemento religioso daba confianza a los ciudadanos. Él tenía una frase “para mordedura de perro, pelos del mismo perro” Esto para indicar que así como la religión fue muy dura con el curanderismo y con los rituales no católicos, él los incluía para contrarrestar esos comentarios y juicios. Muchas veces los asistentes primerizos me comentaban o le comentaban al chamán que llegaban con nervios a la ceremonia, pero cuando veían que hacíamos la misa, rezábamos

⁷² Durante los años, este momento se le dio el nombre de “limpieza” o “rezo”. “Limpieza” debido a que el *yajé* era traído del Putumayo y el neo-chamán indicaba que en el viaje el *yajé* iba recogiendo pensamientos y energías de los caminos, carreteras, pueblos y ciudades por donde pasaba y por esta razón había que “limpiarlo”.

el padre nuestro, entraban en confianza de que era una ceremonia blanca y no había nada oscuro en estos rituales.⁷³

Estas imágenes católicas junto a una práctica chamánica de ingesta de plantas, generaban un ambiente de confianza, frente a lo que era considerado, desde la conquista hasta hoy, como un asunto del demonio, tachado como brujería y hechicería. Esas prácticas propias de “salvajes”, que adoran al *maléfico maleficarum*, muchas veces asociadas a concupiscencia y la idolatría. Para aminorar esta asociación al mal y crear un imaginario de seguridad, en la carpa y en diversas zonas de la finca, se encontraban iconos cristianos de rasgos humanos, junto a plantas o en mimesis con las imágenes de lo indígena. Había una gruta donde estaba ubicada una escultura de la advocación de la virgen María de la medalla milagrosa, que tiene los brazos extendidos hacia abajo, sus manos están dirigidas hacia la tierra. De igual manera en los cuartos donde se realizaban las terapias, se encontraba un cuadro de Jesús con la imagen del neo-chamán dentro de su corazón, así como en los objetos y atavíos de los ayudantes, se encontraban referentes cristianos mezclados con referentes indígenas.

Era preeminente un trabajo de toma de conciencia, que se llevaba a cabo a través del ritual de la misa, como de la ingesta de las plantas como el *yajé*. Dentro de estos entramajes de rituales, no eran desconocidas las creencias sobre el pecado, la salvación y la técnica de la confesión, tanto individual como colectiva (confesios). Así, la función pastoral del neo-chamán de dirección espiritual y cuidado de las almas, estaba amparada por dos rituales, la misa católica y el ritual del *yajé*.

En una ocasión el neo-chamán me dijo: “si usted quiere saber de chamanismo lea la biblia. Allí está todo lo se necesita saber sobre el chamanismo”. Yo, junto con otros seguidores, nos pusimos a revisar varios pasajes de la biblia, buscando los principios y las claves ocultas del chamanismo, ya que, buscábamos las claves encriptadas en lo religioso cristiano, que develaran lo chamánico. Una ruta que encontramos fue, el forcejeo y la pugna entre los malos y buenos espíritus. Este maniqueísmo entre el bien y el mal. Otra

⁷³ Entrevista “discípulo” 2000-2009, “empoderado” del 2009 al 2012, Bogotá, 2015.

ruta fue el mandato del amor, bajo el precepto de amarnos los unos a los otros, y el ejercicio de la *no-violencia*. Otro aspecto más, era ver a la figura de Jesús como un médico, herbolario, guía espiritual, un asceta, que correspondía a la figura del chamán clásico, ello desde las miradas exóticas producidas en el mundo académico.

La mimesis entre la tradición cristiana-católica y la chamánica, también se evidenciaba en los discursos del neo-chamán. En el paso de la misa católica al ritual de *yajé*, la figura predominante era la del neo-chamán, quien tendrá en él la multiplicación de los efectos del poder pastoral y podrá establecer las normas, con el efecto de conservar y reproducir las relaciones diferenciadas entre los participantes, así como la toma de posesión de la forma operativa de curar. En ambos rituales, la misa y la toma de *yajé*, el sacerdote y el neo-chamán, son mediadores de la palabra de la divinidad (dios y *yajé*), pero solo el neo-chamán será quien tenga la autoridad para sanar enfermedades espirituales, físicas, psíquicas y sociales.

Así mismo la mesa de la misa y la mesa del *yajé*, eran consideradas altares. La comunión y la ingesta del *yajé*, se conciben como la conexión con la divinidad pero solo la planta (*yajé*), tendrá el poder de la curación a través del neo-chamán. De esta manera, en la configuración del espacio se le daba preeminencia al lugar del neo-chamán. El neo-chamán inscrito en lo pastoral católico, y en el poder chamánico, era experimentado por el grupo, cómo el que cuidaba a cada uno de nosotros, conociéndonos, acompañándonos y guiándonos. Durante unos años concebía que él sabía y conocía mis más profundos secretos, algunos de ellos nunca se los dije, asumí que él a través del *yajé*, ya los conocía. Me sorprendía cuando en nuestras conversaciones, el neo-chamán me hacía preguntas sobre mi vida, que yo asumía que él sabía a profundidad, sin tener que verbalizarlas. Esto lo pensaba así ya que las había trabajado en el ritual del *yajé* o en sueños me había visto con el neo-chamán resolviendo ese problema.

Por otro lado, este poder dado al neo-chamán y que posibilitaba que el ejerciera sobre el grupo una vigilancia y control. Esto respondía, a considerarlo como un pastor o guía, quien tiene a su “cuidado las almas” y muestra el camino de la “salvación”. En el discurso de

cuidado de las almas, para el neo-chamán era importante el trabajo de toma de conciencia de uno mismo, en términos de limpiar y controlar el mal que habitaba en cada uno de nosotros a través de la ingesta de *yajé*. La conciencia, él la asociaba con la figura católica del tormento del infierno.

Y algunas culturas conciencia es el infierno ¿Por qué la llaman el infierno? Porque cuando usted está en conciencia, le va a doler, le va a sentir, entonces le muestran su radiografía, le muestran todo su pasado, es como un tormento, es atormentarse, entonces dice: Mejor no se meta en conciencia porque se mete en el infierno. Porque empezar usted a encontrarse con todo lo bueno, feo, bonito, maluquito y todo eso, entonces empieza a atormentarse, a querer limpiarlo, a querer manejarlo, a querer controlarlo, entonces es como una revoltura, entonces la conciencia empieza a decirle: mire, ojo, aquí está todo pero tiene que arreglar esto, para que sea feliz, para que pueda trabajar bien, para que pueda vivir bien.⁷⁴

Estas elaboraciones sobre la conciencia, el alma, el espíritu, u otro concepto, el neo-chamán las hacía antes de las tomas de *yajé* (así como en conversatorios o conferencias en espacios académicos). Usualmente, después de estas intervenciones, alrededor de las 11 de la noche, realizaba “la limpieza del *yajé*” para empezar la primera toma.

Al igual que la misa, estas tomas eran realizadas en la carpa principal. En estas tomas se ritualizaba alrededor de la ingesta de una planta y la dirección del neo-chamán, la congregación de personas, con el objetivo de “purificarse”, tener “visiones” desde la cuales se develan para algunos misterios de la existencia, resolver problemas familiares o curarse de una enfermedad terminal como cáncer. La ingesta de esta planta estaba mediada por la relación que el “chamán” establecía con ella. De esta manera, el “chamán” era la palabra de la planta, su semilla estaba sembrada en él, lo que operaba como un dispositivo disciplinario de poder terapéutico y pastoral, ya que las palabras (discursos) del neo-chamán, eran las “palabras de la planta”, y ella, la planta, regía la conformación de los

⁷⁴ Sánchez-Sarmiento, Betty. 2006. Transcripción chamanismo, conciencia y pensamiento. Charla realizada por el neo-chamán en la Pontificia Universidad Javeriana, Edificio Fernando Barón, auditorio 509. Realizada el lunes 30 de octubre de 2006. Bogotá.

espacios, la interacción entre los participantes, las diversas prácticas cotidianas del grupo, así como los rituales desarrollados y el trabajo sobre “el alma”.

Desde un inicio dentro de los discursos del neo-chamán antes de las tomas, relataba cuál era su lugar y el lugar de la planta, así se fue estableciendo que el *yajé* era quien daba las “ordenes” o “mandatos celestes”, es decir a través de este discurso el neo-chamán instituía sus palabras con un poder más allá de lo humano, venido de lo vegetal, de una planta. Planta que encarnaba el espíritu de la divinidad. Al tener la posición de “chamán -planta”, sus palabras instituían la disciplina y las normas a seguir, que debían ser experimentadas en la vida del grupo y replicadas sin debatir.

El neo- chamán daba el *yajé* y, en algunas ocasiones especiales, dejaba que el este fuera dado por uno de sus “discípulos”. La mesa-altar del *yajé* se encontraba ubicada al lado de los hombres. En ella, en la parte superior se hallaban una o dos vasijas de barro encargadas de contener el *yajé*⁷⁵, se hallaban, figuras del divino niño o de la Virgen María junto al *copal*, el *vinan*,⁷⁶ el *verdeyaco*⁷⁷ y varias esencias, los “fluidos”, para limpiar las energías

⁷⁵ El neo-chamán hacía referencia a diferentes tipos de *yajé*, unos para enseñar, otros para curar. Se nombraban los *yajés*: tigre, silvestre, cielo, entre otros. Con los años, se sembró *yajé* en la finca y se comenzó a preparar el “*yajé* de la casa”.

⁷⁶ *Vinan*, era un remedio en la CPCPB preparado a base de ron o brandy, con cuatro tipos de *chundur*: *coco chundur* o *cucu chundur* (*Cyperaceae Cyperus fera*), *chundur gente* (*Cyperaceae Cyperus niger*), *tigre chundur* (*Cyperaceae Cyperus sp. 1*), *huaira chundur* (*Cyperaceae Cyperus sp. 2*), *vinan* (*Piperaceae*) y amansajusticia. Este licor medicinal se ingería oralmente y también se untaba sobre el cuerpo para protección de energías contaminantes, especialmente la energía de la menstruación. Es de anotar que todas las formas de preparación de los remedios en la CPCPB eran complementadas con rezos y conjuros por parte del neo-chamán, algunos de estos efectuados durante el ritual del *yajé* y otros en el consultorio. Para profundizar sobre el manejo de plantas medicinales como *chudures* y *vinanes* en comunidades indígenas del Valle de Sibundoy y alto Putumayo *cfr.*: Rodríguez-Echeverry, J. J. 2010. Uso y manejo tradicional de plantas medicinales y mágicas en el Valle de Sibundoy, Alto Putumayo, y su relación con procesos locales de construcción ambiental. *Rev. Acad. Colomb. Cienc.* 34 (132): Pp 309-326. ISSN 0370-3908. http://www.accefyn.org.co/revista/Vol_34/132/309-326.pdf (21/12/2015)

⁷⁷ El *verdeyaco* era un perfume o fluido medicinal. Se hacía con el fluido de “siete esencias de los andes”, (el cual le daba el color verde), con un poco de narciso negro, se le agregaba la raíz de la mandrágora y lágrimas de bebé, a esta última se le daba el nombre de “llama gente”. El *verdeyaco* se aplicaba en forma de cruz en la parte superior de la cabeza y en el centro de la frente (para tener buenos pensamientos), en la boca (para que las palabras fueran encausadas a curar y no hacer daño), en el pecho (para proteger de “malas” emociones) y en las manos para que todo lo realizado fuera direccionado a un pensar, sentir y hacer bonito. Esta práctica ritual debíamos hacerla todos los días, no solo para las ceremonias del *yajé*.

contaminantes femeninas y para proteger de los ataques del mal. Algunos amuletos de protección, cigarrillos de hojas de tabaco (para ciertas curaciones) y la *waira*⁷⁸ del neo-chamán.

En esta división en el orden de las cosas, de los objetos que hacían parte de la mesa de *yajé* (en este primer nivel), establecían las diferencias sexuales, las cuales permanecían en un conjunto de oposiciones de lo femenino/ masculino, dos copas de totumo para repartir la bebida, una para hombres y otra para mujeres, también habían copas de cerámica con esta misma diferenciación de hombres y mujeres, así como una jarra con agua y dos vasos para brindar el líquido a los participantes después de la ingesta del *yajé*, uno para hombres y otro para mujeres. En algunas ocasiones se tenía en una jeringa, sin aguja, para darles a los bebés unas gotas de *yajé* en la boca.

Dentro del sistema de las fuerzas o “energías” contaminantes de lo femenino se encontraba una copa para algún “ayudante”, “discípulo” o “paciente” hombre, cuya esposa se encontrara embarazada. El estar embarazada se consideraba un detonador de fuerzas que sobrepasaban al neo-chamán. Dentro de este sistema se consideraba que el hombre también estaba embarazado, es decir se insertaba en la oposición lo femenino-contaminante / masculino”. De igual manera, estaba otra copa para las embarazadas con algunos meses de gestación, que podían asistir a la toma con el permiso del neo-chamán. Por último, otra copa solo para que el “chamán” ingiriera el *yajé*, objeto que indicaba no solo un lugar de distinción del neo-chamán, sino una ruptura diferenciación y distancia con los otros. Mientras en una misma copa de mujer tomaban alrededor de 100 personas. Solo había una copa para el “chamán”. El no seguir esos protocolos de separación y clasificación para mantener los poderes femeninos bajo control (gestación, menstruación), acarrearía enfermedad y, en algunos casos, la muerte del “chamán”.

En el segundo nivel de esta mesa, se colocaban los trabajos escritos o tesis de pregrado o posgrado realizados por pertenecientes a la Fundación, para que fueran “curados”, “bendecidos”; ello con la intención que fueran aceptadas y evaluadas como meritorias.

⁷⁸ *Waira* en términos quechuas significa viento.

También se colocaban los manuscritos de proyectos planteados por la Fundación que eran presentados a diversas organizaciones gubernamentales. Además, algunos médicos o familiares, colocaban diferentes exámenes de “pacientes”, electrocardiogramas, encefalogramas, etc., para pedir que fueran sanados de sus males. Muchas personas colocaban sus hojas de vida con la intención de conseguir empleo.

Los hombres-discípulos eran quienes se hacían cargo del rol de la mesa, es decir de su manejo, cumplir las normas y protocolos del mismo. Este rol implicaba que debía mantenerse este orden, por ello era continuamente custodiados. Ellos debían estar atentos a no permitir que se transgredieran las normas en lo más mínimo, por los peligros y las amenazas que implicaban trastocar el orden dado por el “chamán-planta”. Las mujeres no podían acercarse a la mesa, ni tener ningún contacto con los elementos de esta, así se instituía el “buen” comportamiento de las mujeres, gracias a la creencia del contacto inminente de un peligro si una mujer por una eventualidad llegaba a menstruar.

Aún más, los hombres del rol de la mesa, eran constantemente exhortados por el neo-chamán, a mantener una distancia física de sus amigas, novias, compañeras o esposas cuando estuvieran “encuchadas” (menstruado). Se escuchaban, al inicio del ritual, llamados y quejas del neo-chamán a estos ayudantes que no seguían sus indicaciones y, debido a ello, él se estaba enfermando gravemente. Quienes estaban en el rol de la mesa establecían, antes, durante y después de las ceremonias, un círculo de seguridad para evitar que alguien se acercara al neo-chamán o a la mesa del *yajé* sin previa autorización. En algunas ocasiones acompañé a los encargados de este rol, en el cuidado de la mesa y del neo-chamán. Debía estar en un estado de alerta. Apenas observaba que un participante (“ayudante” o “paciente”) se iba acercar al “chamán”, me movilizaba junto con otros, para detener el acceso de esta persona, luego la direccionaba y le explicaba el proceso permitido y adecuado de acercamiento al neo-chamán o la mesa del *yajé*. Le indicaba que: primero había que pedir permiso; solicitar audiencia con el “chamán” a través de las personas designadas para tal fin; esperar y por último hacerse en el lugar que se le indicara para pasar a hablar con el neo-chamán.

Para la ingesta de la bebida, se hacían dos filas. Primero pasaban los hombres, luego las mujeres y por último los “pacientes”. Considero que lo anterior refleja, de nuevo, una lógica de las oposiciones binarias de lo masculino y lo femenino. Solo los hombres tenían el rol de la mesa de *yajé* y de estar junto al neo-chamán. Quienes estaban en el “rol de la mesa del *yajé*” desempeñaban los oficios de limpiarla, lavar los objetos que se necesitaban (ollas, copas, vasijas de agua), colocar la hamaca del neo-chamán, ponerle las sandalias, así como cuidar que nadie se acercara al espacio de la mesa y de la hamaca si el “chamán” estaba durmiendo.

La justificación de que los hombres tuvieran un papel central en la ceremonia y en la mesa del *yajé*, se daba bajo el discurso de la reapropiación de prácticas que se llevaban a cabo en la selva. Supuestamente, nos relataba el neo-chamán, y otros taitas que llegaban del Putumayo, donde los hombres siempre iban adelante para proteger, guiar y cuidar a las mujeres. Esto se puede observar en las palabras de un “discípulo”, posteriormente “empoderado”, quien estuvo en rol de la mesa de *yajé* durante varios años:

Es una costumbre en la selva, que los hombres tomen primero *yajé*, porque en la selva los hombres van al frente poniéndole el pecho al peligro y protegiendo las mujeres. Esa fue la razón que conocí de porque los hombre siempre van de primero en casi todo lo que se refiere al *yajé*. Desde un comienzo se me dijo que las mujeres que estén en edad fértil, no podían manipular *yajé*, ni cocinarlo, ni suminístralo, ni auto suminístraselo. Mejor dicho, solo tomarlo de manos de alguien autorizado. Y eso sí, en vasija o copa solo para mujeres. Solamente después de la menopausia. Las mujeres, es que comenzaban su proceso chamánico, según los sionas, los ingas, los cofanes.⁷⁹

Luego, alrededor de las dos o tres de la mañana, se realizaba la “curación con el taita”. En esta “curación” los ayudantes buscaban a las personas designadas para ser “curadas” en la ceremonia, se les indicaba las condiciones necesarias para pasar a la “curación” con el neo-chamán. Si eran mujeres debían hacerlo, sin blusa, con el sostén y desabrochado el primer

⁷⁹ Entrevista “discípulo” 2000-2009, “empoderado” del 2009 al 2012, Bogotá, 2015.

botón del pantalón para dejar ver el bajo vientre. Si eran hombres debían pasar sin camisa. Los cuerpos debían “estar abiertos” en “disposición de recibir la curación”.

En este momento, al cual se le dio el nombre de “curación con el taita”, es donde tiene mayor protagonismo el neo-chamán, ya que en ese instante, (según lo que se decía) él se convertía en mediador “entre el cielo y la tierra”, encarnaba al *yajé*. Era el tiempo de la ceremonia donde “se ejecutaba el restablecimiento del equilibrio físico, mental, emocional y espiritual de todos los participantes” y donde las personas eran curadas de enfermedades terminales por una fuerza no humana. De ahí que los dispositivos de seguridad, es decir los círculos de protección de la mesa y del neo-chamán se activaran. En este espacio de curación, solo debía estar el neo-chamán con los/las “pacientes”. Era el momento más sagrado del ritual. Solo se escuchaban los pitos de los músicos, el canto de curación del neo-chamán y el batir de la *waira*.

Posterior a ello se llevaba a cabo la segunda toma de *yajé*. El neo chamán gritaba recostado desde su hamaca ¡*yajé!* Indicación que tomaban los participantes para pasar a hacer fila y tomar otra copa de la bebida. Al mismo tiempo, algunos “discípulos” realizaban la “limpieza” con ortiga de quienes llegaban por primera vez y habían pasado a curación. Estas “limpiezas” podían durar de las 2 AM., hasta las 8 AM. Al ortigador lo acompañaba un ayudante que estaba pendiente de la ropa del “paciente” y de llevarlo a terapia después de ser ortigado.

También en las horas de la madrugada se llevaban a cabo los baños con plantas, para que las personas pasaran a las terapias.

En todos los sitios donde se tomó *yajé* fuera de nuestros lugares, en el Putumayo, algunas fincas y con otros taitas, el ritual del baño y muchos otros que se hacían en la comunidad, no existían. Se curaba al paciente de espaldas al chamán por ejemplo y aquí de frente. Los pacientes que pasaban a curación con el taita, si olían muy mal, ya sea a sudor, vomito, o con la diarrea que éste producía los pacientes, llegaban en estados olorosos lamentables a esta sagrada curación. Hecho que perturbaba al chamán o lo hacía vomitar. Él decía que debía tener el olfato intacto, porque de esta manera podía oler la

enfermedad de los pacientes. Fue en ese momento cuando se instauraron los baños, los vinanes y verdes-yacos para que los pacientes no olieran a feo y no hicieran vomitar al chamán que lo estaba curando.⁸⁰

Los tiempos, distribuciones espaciales, formas organizacionales que describí anteriormente en la carpa, variaron cuando se construyó la “maloca” en el 2009. El ritual católico desapareció e hicieron presencia otros rituales y prácticas de procedencia étnica que se insertaron en el ritual del *yajé* y en la vida de la CPCPB que se conformó.

Neo-maloca. Hibridez, asimilación y apariencia de etnicidad

En este acápite se describirá como se llegó a la construcción de los espacios arquitectónicos a los que se les dio el nombre de “malocas” dentro de la finca “Mikae Soanoga, El Sol Naciente. Cuando se compra esta finca se comienza con la construcción de la vivienda del neo-chamán. Años después se hace la construcción de una “maloca” principal. Se hicieron varias maquetas y planos de esta neo-maloca por parte de un arquitecto, miembro fundador de la FC, “discípulo” y posteriormente “empoderado” de la CPCPB.

El neo-chamán decide hacer en la finca del Sol Naciente, una primera neo-maloca (expresión emblemática, habitacional de diversos pueblos indígenas), después de una visita al Templo del Sol de Sogamoso, en el año 2008. El neo-chamán afirmará en sus intervenciones “el Templo del Sol ha dado un mandato de construir una “maloca”, “siguiendo las enseñanzas de los muisca”. Dando respuesta a esta “ordenanza celeste”, en el 2008 se empieza la construcción y en el año 2009 se inaugura dicha “maloca” en la finca. La construcción se hace de acuerdo a la forma estructural del Templo del Sol y adaptando las prácticas corporales que se habíamos experimentado en la ceremonia que se llevó a cabo en el 2008, como entrar de espaldas y descalzos a dicho Templo muisca.

⁸⁰ Entrevista “discípulo” 2000-2009, “empoderado” del 2009 al 2012, Bogotá, 2015.

En términos de estructura física se replicó la del Templo del Sol. La planta circular fue hecha con columnas y vigas de madera de chonta *Scheelea humboldtiana*. Según el arquitecto que estuvo en el diseño, en la construcción de la neo-maloca hubo varias razones para utilizar este tipo de madera, una, “se utilizó este material por que el taita en la finca, que poseía en Santander, tenía gran cantidad de chonta, resultaba barata traerla desde allí a la Vega y además no tenía restricción de licencias de transporte”. Otra razón que dio el neo-chamán, fue en términos espirituales. Él estableció que se había construido la “maloca” en este material, ya que la chonta⁸¹ para algunas comunidades indígenas era utilizada para la protección para amenazas y ataques espirituales y que se le daría a los empoderados, a través de un bastón de mando (empoderamiento) hecho en chonta para que estuvieran protegidos.

Por tal motivo, las paredes de la construcción de esta neo-maloca se hicieron en chonta, en un entramado vertical, y techo redondo en anillos. Para lograr el techo redondo en anillos, se construyó el techo en varas que se unieron al centro, lo cual generó un cono. Se amarraron cada dos metros, al hacer esto se generaron anillos concéntricos y cada uno de estos anillos representaría, en palabras del neo-chamán, el avance espiritual. Los anillos más cercanos mayor avance y los más lejanos en el inicio de aprendizaje.

El neo-chamán le dijo a un arquitecto perteneciente al grupo de sus más allegados, que necesitaba una construcción redonda. Este arquitecto lo relata de esta manera:

Entre cada estantillo, en un círculo exterior de 50 cm., se hizo la empalizada de encerramiento, generando 24 estantillos de pared, la pared estaba sobre estos palos de eucalipto, este viene inmunizado y también se consigue barato. Para dar circunferencia al bohío, estos también fueron llenas. Las construcciones en madera en municipio no había una restricción de construcción en madera, a diferencia de si hay construcciones perdurables las cuales si requieren licencia. La vivienda del chamán, si se hizo con licencia

⁸¹ La chonta es una palma cuya madera se utiliza en la construcción y la escultura de los bastones que encarnan espíritus en algunas comunidades étnicas.

con planeación de la Alcaldía y la maloca multicultural al lado de la casa no hubo problema porque se hizo en madera.

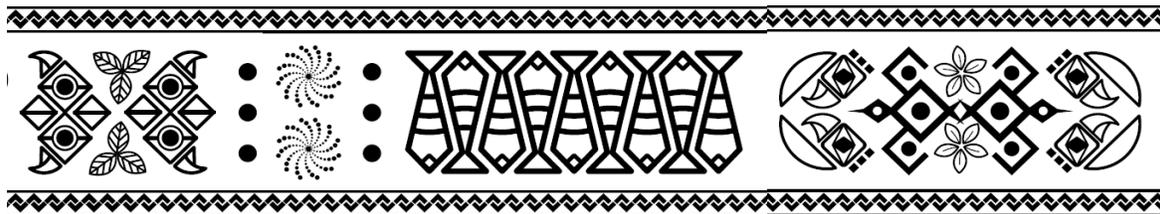
De Melgar se trajo paja o palmiche, se construyó como un bohío de referencia muisca. Así mismo como el tapete, el cual fue copiado del tejido del Templo de Sol. Se consiguió un señor que tejía este junco, palma de pantano, que se consigue en Boyacá, ya que con esta se hacen las artesanías de allá. Se hizo como unas correas tejidas de 10 cms. de ancho. Estas correas se van uniendo, se enrollan en espiral y se van tejiendo. Queda un tapete en espiral, plano y redondo. La orientación de la misma, la cual estaría de oriente a occidente, al oriente la entrada del chamán y los más allegados. Al occidente la salida y entrada de los demás participantes. En el oriente exactamente quedaría ubicada el sitio donde se colocaba la hamaca del chamán.⁸²

La construcción de la maloca fue una amalgama de cosas un poco católicas y un poco con numerología de los mayas. Se hizo en forma redonda, con un diámetro de 12 metros. Con doce columnas, soportes o estantillos. Cada estantillo iba a ser representado como los doce discípulos y sus familias. El estantillo numero 13 era el chamán. Además, mirando la maloca desde arriba, estaba configurada por uno 4 círculos concéntricos. En el centro, en la parte superior, estaba el ojo o el centro de la maloca. El cual representaba a dios o su representante es decir el chamán, a continuación su círculo más cercano y así sucesivamente. El chamán nos decía que todos empezáramos en el círculo más externo y que en la medida, de nuestro avance espiritual íbamos conformando los anillos más centrales, al menos eso fue lo que se dijo en charlas, pero en la realidad estos anillos fueron conformados por ese selecto grupo de personas que aportábamos económicamente, o por estar allí el más tiempo posible haciendo trabajos en la finca, probando y haciendo cumplir lo que él dictaminaba. Había un lenguaje no verbal, que entre más estrictos con los demás haciendo cumplir lo que el chamán ordenaba, éramos más dignos de confianza, mejores candidatos para subir en la jerarquía y en los lugares de honor.

Los 12 estantillos reales y el 13 que era abstracto, conformaban una unidad y decía el chamán que ninguno estantillo soportaba más peso que el otro. Si alguno de estos estantillos faltaba, el equilibrio se rompía. En realidad el único estantillo que no soportaba peso, era el 13, ya que no existía físicamente. Pero el chamán decía que este estantillo sostenía a los 12

⁸² Entrevista arquitecto, “discípulo” 2000-2009, “empoderado” del 2009 al 2012, Bogotá, 2015.

estantillos restantes. En un comienzo estuvimos buscando la manera de coronar la cúspide de la maloca con un gorro arhuaco, pero con la imposibilidad de fabricarlo con algún material duradero, se optó por hacer un simple cono de lata de 1.6 m., de diámetro en su base, este diámetro corresponde al máximo cono que se puede hacer con una lámina del mercado, no fue otro el motivo. Este cono fue pintado por una diseñadora gráfica, una artista y un pintor de carros que al parecer era líder en un grupo de neomuiscas de la ciudad de Bogotá, con los símbolos que posteriormente se dibujaron en los *chumbes* de los empoderados [los símbolos fueron creados por diseñadoras pertenecientes a CPCPB]. El chamán quería inicialmente un gorro arhuaco, que estaría en la cúspide de la maloca, pintarlo o aplicarle



hojilla de oro.⁸³

Este es un fragmento del “chumbe” de CPCPB, que se encuentran en el cono de la neo-maloca principal y en los bordados hechos a máquina en los “chumbes” de los “empoderados”. La diseñadora de los dibujos de este parte del “chumbe” es Magda Hernández Arévalo quién los diseño en el 2009.⁸⁴

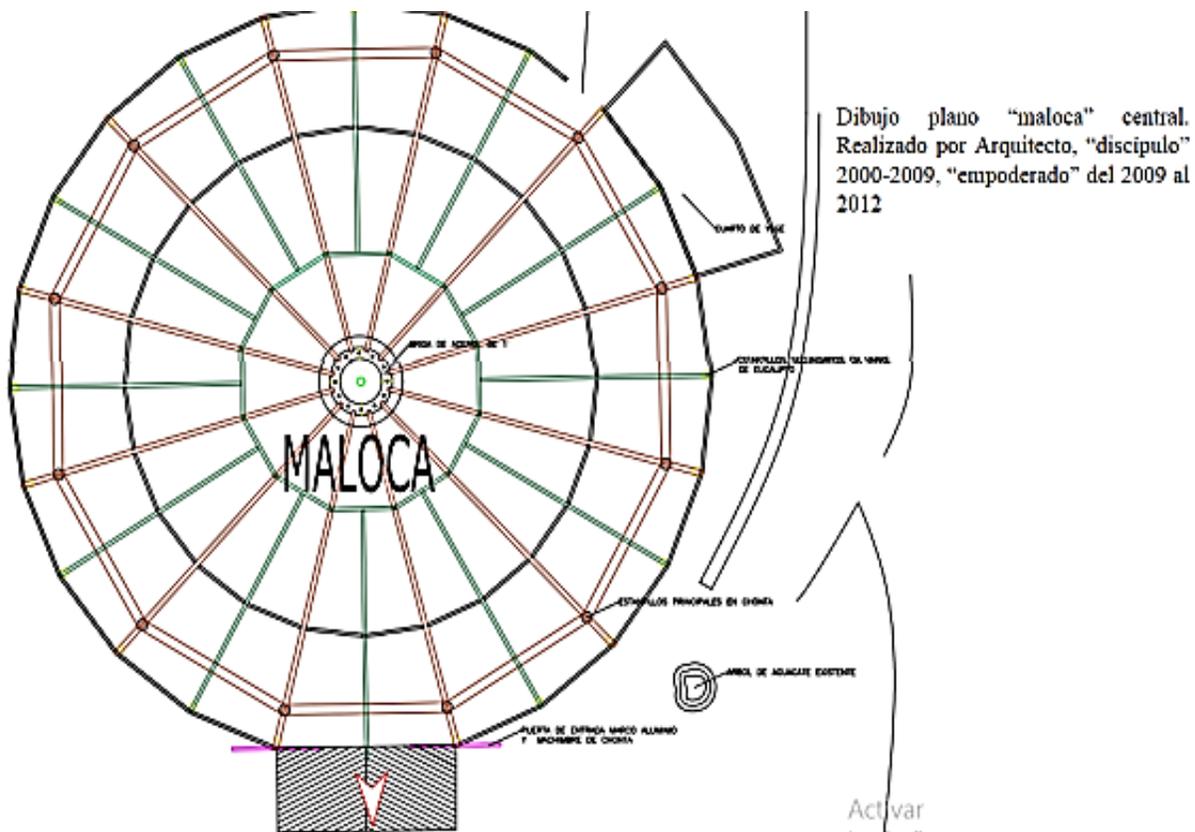
De esta manera se construyeron tres espacios de este tipo de forma de bohío, y se le dieron el nombre de “malocas”, este mote “maloca”, influyó en la forma en que fueron percibidas estas construcciones. Ya que al ser rotuladas como una construcción tradicional indígena del Amazonas, se fueron acomodando a este, prácticas ritualizadas que se vivían en estas comunidades. A la primera construcción se le llamó “maloca Maya Kamurú Pirú” (Casa de Pensamiento Bonito supuestamente en lengua carare); y la segunda construcción se bautizó

⁸³ Entrevista arquitecto, “discípulo” 2000-2009, “empoderado” del 2009 al 2012, Bogotá, 2015.

⁸⁴ Los registros certificados de esta obra artística (dibujos) fueron expedidos por el Ministerio de Interior. Dirección nacional de Derechos de Autor. Unidad Administrativa Especial. Oficina de Registro a nombre de la diseñadora Magda Hernández Arevalo.

como la “Maloca intercultural”, por último se construyó “la maloca Maya Ined Yiyí” (Maloca de los niños), de dimensiones más pequeñas y con una estructura replicando la “maloca” central, en forma de bohío, esta se estableció como una “hija” de la “maloca Maya Kamurú Pirú”.

Trataré a estos espacios arquitectónicos, como neo-malocas, ya que el término “maloca” se emplea como rotulo de una evocación étnica y estos espacios son mucho más que eso. Así mismo, en estas construcciones se realizan una amalgama de rituales de diferentes órdenes, así como se constituyen en espacios de relaciones de poder enmascarados en la enunciación de lo religioso, médico y étnico. En su materialidad se combinan aspectos específicos de una forma arquitectónica de comunidades étnicas (como la forma de bohío), pero varían en sus usos, (no son viviendas habitacionales), rituales y normalizaciones de quienes hacen parte de lo que se constituyó como CPCPB.



A la neo-maloca central se le dio el nombre de *Maya Kamurú Pirú* (Casa de Pensamiento Bonito)⁸⁵. Se estableció como símbolo de lo “genuino ancestral-indígena” y de un ordenamiento espiritual que regirá a la comunidad. En esta neo-maloca *Maya Kamurú Pirú* (Casa de Pensamiento Bonito), se comenzaron a realizar las tomas de *yajé*, junto a otros rituales de diversas etnicidades (murui, muinane, arahuacos, muiscas), en un complejo de prácticas y combinación de creencias de diversas raigambres étnicas e invenciones de prácticas del neo-chamán. Por ejemplo para la inauguración de la neo-maloca se construyó una bóveda en el centro, bajo la tierra, dentro de esta bóveda debíamos entregarnos como ofrenda:

“Nos vamos a eternizar, nos transformamos a espíritu”. La ofrenda en general es poner el corazón en el centro de la maloca.

En una ollita de barro, o múcura o en un caracol divides imaginariamente en dos partes, una es la parte que cura, es la memoria; la otra parte es lo que sueñas, simboliza lo que uno se aferra a la vida. Las ofrendas están compuesta [sic] de algodones que tienen pegada aún las semillas, lana o la mota de la Flor de Samo (con la cual el pájaro macuá hace el nido)- Hacemos dos motas y con una de ellas recorremos nuestro cuerpo, pasándolo tres veces de la cabeza a los pies, luego envolvemos las semillas, pepas o cuarzos rojos en el algodón. Así entregamos las enfermedades presentes, futuras, mías y las de mi familia. El rojo simboliza el calor [sic] de la enfermedad.

El otro algodón también lo paso tres veces de cabeza a pies y envuelvo la semilla, cuarzo o pepa blanca que es para cerrar y proteger. En ella entrego lo que quiero para mi futuro.

En la misma vasija también ponemos nuestros cabellos arrancados de raíz, otros cuarzos.

Los niños que ya fueron presentados al yagé deben presentar como ofrenda cabellos arrancados de raíz, una pepita o parte de los collares que se les entregó y ropa de bebe.

Los padres y madres de familia en este ritual entregan sus hijos, asumo como voy a cuidarlos, los dejo en la maloca, si abandono la maloca, abandono mis hijos.

⁸⁵ En el año 2011 se construirá dentro de la finca otra neo-maloca para ser utilizada por los niños y las niñas llamada *Maya Ined Yiyí* (Casa de los hijos de la arena) inaugurada durante la Semana Santa del año 2011. Así mismo se construirán otras malocas en Medellín, Villavicencio y Cimitarra (Santander) (Briceño, 2014).

Se recomienda dejar el collar realizado en los rituales de diciembre y para recordar la tarea [sic] que simboliza ese collar elaboraremos uno nuevo para llevar con nosotros a diario. Las tías del taita dejaban un arete en la maloca y se llevaban puesto el otro para recordar la tarea.

Si la familia no está... se realiza algo simbólico por ellos. Así mismo se pueden poner cuarzos mandados por otras personas.

Las personas mayores de 50 años envuelven un palito de granadillo o guayacán envueltos en fique simbolizando la inmortalidad como abuelos. El Taita también entrega parte de sus collares en representación de la entrega de conocimiento.⁸⁶

Posteriormente detallaré como este espacio físico de la neo-maloca central y de los rituales ejecutados en ella, se instrumentalizan los discursos de unas etnicidades indígenas que, centradas en la figura del neo-chamán, estaban asociadas a estereotipos raciales indígenas y donde se fueron elaborando prácticas reiterativas de regímenes sexuales heterosexuales, de discriminación y de distinción. Prácticas que eran subrayadas dentro del ritual del *yajé* por otros rituales de consumo de plantas.

Estos rituales que reiteraban estos estereotipos y regímenes, se instalaban a través de la ingesta de plantas como el tabaco, en el consumo de *ambil*, y en algunas ocasiones en la ingesta de *hoska* (practicada por los muiscas en el altiplano cundiboyacense); la coca, en la ingesta de *mambe* de coca, así como una bebida espesa a base de piña y almidón de yuca *caguana* (prácticas de las comunidades Murui y Muinane del Amazonas). Cada uno de estos rituales implicaba una fijación en el espacio e implementación de normatividades diversas dentro del mismo que incluso apuntaban a formas de sujeción y obediencia voluntaria a los mandatos que emergían de estas plantas, que se entendían como incorporadas en el neo-chamán.

En la “maloca multicultural”, el neo-chamán realizaba diferentes actividades: conversatorios con miembros de la comunidad, reuniones de trabajo de la Fundación Carare sobre los proyectos que se estaban ejecutando con las instituciones del distrito capital;

⁸⁶ Texto del comunicado enviado por el neo-chaman a los miembros de la CPCPB para la inauguración de la neo-maloca, Casa de Pensamiento Bonito, en la Semana Santa del 2009 en la finca El Sol Naciente de la Vega Cundinamarca.

además, en una posición de autoridad de médico tradicional, atendía a “pacientes” con las cuales tenía diferentes vínculos especiales, pues algunos de ellos era miembros de diversas instituciones, públicas y privadas, que llegaban por una enfermedad a buscar ayuda. En la entrada de esta “maloca” siempre había una persona haciendo vigilancia. A esta persona había que pedirle permiso para entrar, pues era quien permitía el ingreso a este espacio, previa autorización del neo-chamán.

Así mismo, se da una última construcción, a la cual se le dio el nombre de la “maloca de los niños” (*Maya Ined Yiyí*). Allí se realizaban rituales que iban desde enterramientos de placentas de mujeres de la comunidad que habían dado a luz, los cordones umbilicales de los niños, actividades recreativas con los niños y el cuidado de los mismos. Por ejemplo, en algunas ocasiones mientras los “empoderados” estaban reunidos en la neo-maloca central, en las noches antes del ritual del *yajé*, sus niños/as eran cuidados/as por algunos “iniciados” en ese espacio. El objetivo de este lugar, establecido por el neo-chamán, era que los niños pertenecientes a la comunidad replicaran, desde tempranas edades, lo que los adultos llevaban a cabo en la neo-maloca central. Considerando a esta “maloca” como la “escuelita de los niños”. El neo-chamán decía que “los niños, eran y pertenecían a la comunidad, se constituían en su semilla”; pues “son ellos los que encarnaban el linaje de esta *nueva humanidad* que sana y se sana a sí misma”.

Junto a esta neo-maloca se prolongaba un techado, donde se preparaba el *yajé*, el *ambil*, la *caguana* y se cocinaban los baños de plantas que eran usados antes de la ceremonia. La finca y cada uno de estos espacios estaba determinado y reglamentado por el neo-chamán, ello en lo que se refiere a su ubicación, forma, materiales, protocolos de uso, acceso y vigilancia. Así como la normatividad de los cuerpos, siempre discriminado por sexos, las vestiduras y formas de poder ejercida dentro de ellas.

[e]s importante señalar que cada uno de los espacios de la finca funciona con base en un reglamento que responde a efectos prácticos pero también a motivos espirituales. Este reglamento ha sido establecido por el taita [...], quien explica que lo ha recibido y aprendido a través de sus experiencias y de los aprendizajes adquiridos tanto de sus maestros, como de los espíritus. Ha

sido acogido, respetado y vigilado por las personas de la comunidad, a quienes se les asignan las diferentes tareas necesarias para el correcto desarrollo de las ceremonias (Briceño, 2014: 60).

La finca será denominada dentro de los discursos de la CPCPB como un “espacio multicultural”, un “crisol de saberes” (Briceño, 2014). Así mismo, las neo-malocas, serán entendidas, en vinculación, cuerpo-territorio-naturaleza-cosmos. La neo-maloca central será el referente ahistórico de la conformación de nuestros cuerpos, el cuerpo como “templo del espíritu”, así mismo era el lugar de la memoria de quiénes éramos y de dónde veníamos.

Para los pueblos ancestrales lo sagrado está en todo lo que existe. Hay cuatro tipos de Malocas donde se ritualiza lo sagrado. La primera es nuestro cuerpo, templo donde habita el espíritu. La segunda es la casa de pensamiento propiamente dicha donde se manifiesta la palabra que es el aliento de vida. La tercera Maloca son las montañas, antenas que conectan el pensamiento de la Madre con el pensamiento del Padre Creador, hábitat de los espíritus de la Madre. La cuarta es el Universo, como la gran casa que congrega al Todo (Montagut y Sánchez-Sarmiento *et al.*, 2010: 17)

Es decir, en los discursos de la CPCPB, mi cuerpo era naturaleza, yo era “heredera” de una memoria ancestral, “recordaba” esta memoria a través de los rituales que se realizaban en la finca, allí experimentaba mi pertenecía primigenia ligada a todo lo existente, no había un afuera todo estaba dentro de mí. Mi cuerpo era una maloca que estaba en vinculación con las montañas y con el cosmos. En términos de García-Canclini (1990) los rituales fueron dispositivos de “un delirio bien fundado”, en este caso lo que se llamó pensamiento ancestral.

Así, se ocupó un terreno entendido como territorio-cuerpo. Territorio en el cual los ritos fueron la legitimación e institución de la diferencia con unos otros, simulaban las distinciones y desigualdades establecidas socialmente y encauzaron las construcciones de identidad García-Canclini, (1990).

Entrada a la finca “Territorio Sagrado y ritual del yajé”

Apenas se bajaba del bus uno se encontraba con una reja donde estaba a un costado la imagen de una virgen y al otro costado una vaya con el logo de la FC y el eslogan “Bienvenidos a pensar bonito”. Al pasar estas rejas, había un camino pavimentado. Al bajar por este camino al costado nororiental se pasaba por la “casa de los abuelos”. Una construcción en madera que constaba en un espacio comunal, un baño y un cuarto, todo entechado con teja de aluminio.

Más abajo se hallaba otra reja, junto a ésta, se colocaba una mesa donde “empoderados” e “iniciados” preguntaban a las mujeres que llegaban a la finca, cuándo había sido su última menstruación o si estaban embarazadas. Con la exclusión y aislamiento respectivo, si la mujer había llegado menstruando o embarazada de cuatro meses. Si estaba en este estado, no podría participar en la ceremonia de *yajé*, ni seguir de esta segunda reja.⁸⁷ Acto seguido, los “empoderados” e “iniciados” indicaban a las personas que para participar en la ceremonia de *yajé*, se debía cancelar el valor de \$40.000 y se pagaba por un baño de plantas aromáticas \$ 2.000. Aunque se decía dentro de la CPCPB que pagar el baño no era una obligación, y que si la persona no podía pagar podía traer plantas, en algunas ocasiones, los iniciados o empoderados designados para esta labor cobraban el baño, lo establecían como una obligación, hasta llegar en ocasiones a gritarle a las personas que no tenían dinero o hacerlas sentir mal. Así mismo, en este lugar la persona firmaba un consentimiento informado donde se decía: “que estaba consciente de su participación en una ceremonia de *yajé*, aceptaba las normas establecidas para su toma”.

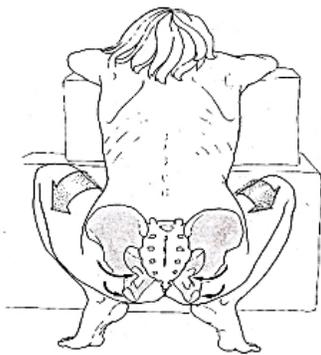
Se hacía evidente desde este momento la separación de los sexos. Se les mostraba a las personas los lugares demarcados durante toda la ceremonia y los ritos el lugar de las mujeres y de los hombres. Un “iniciado” o “empoderado” guiaba a los hombres y mujeres a cuatro baños de 1x2 m., equipados cada uno de ellos con solo un sanitario y a dos baños

⁸⁷ Sobre la menstruación ver Capítulo 5 Cuerpos, fluidos y fuerzas peligrosas espirituales.

más grandes, un baño de mujer y otro baño de hombre, de 3x3 m., los cuales tenían sanitario y ducha. En algunas ocasiones se hacían dos filas largas, una de hombres y otra de mujeres afuera de estos baños y se disponían algunos asientos para la espera del turno. En ocasiones, cuando realicé este rol ví a “empoderados” que se saltaban la fila, entraban y salían bañados, sin respetar el turno.

Los baños de plantas que se hacían antes de que las personas entraran al espacio de la neomaloca, eran de dos tipos. Un baño general para hombres y mujeres y un baño de asiento solo para las mujeres. El baño general era preparado con varias plantas llamadas dulces y amargas. El baño tenía como base albahaca, limonaria y ruda. En algunas ocasiones se le echaba paico, se utilizaban hojas de naranjo, de tabaco, borrachero y de *yajé*, también a algunos baños se les colocaba *chichaja*.⁸⁸ A cada persona se le daba menos de un litro de este. Las plantas allí utilizadas eran compradas en plazas de mercado de Bogotá y otras se daban en la finca en Sol Naciente.

Generalmente se la informaba a las personas sobre el propósito del baño y de sus implicaciones para el ritual y el espacio. El mensaje que se institucionalizó era:



http://www.geschichteinchronologie.ch/med/Chirre_medicina-natural-Peru-ESP.html, 21/10/2014

El taita le había mandado un baño especial con plantas. Se le decía que este baño tenía varias funciones. Cada función estaba relacionada con cada planta con las cuales estaba hecho el baño. [...] Debían hacerlo desde la cabeza a los pies, e ir pensarlo en el propósito que tenían para la toma de *yajé* esa noche, esto limpiaba y lo preparaba para entrar en la ceremonia de *yajé*. Todas las personas que entraban a la finca debían bañarse con estas plantas antes de movilizarse por la finca o entrar en la maloca.⁸⁹

⁸⁸ Chichaja. *Yajé* de paramo.

⁸⁹ Entrevista “iniciado” hombre quien desempeñó el rol del baño general, Bogotá, 2014.

También se realizaba un “baño de asiento”, este se hacía en agua, con las plantas de ruda, caléndula y manzanilla, las cuales se calentaban hasta que hirvieran. Lo realizaban exclusivamente las mujeres. Junto a las indicaciones del baño general, se le daba a la mujer el recipiente para realizar el baño de asiento, se le indicaba que debía ponerse en forma de cuclillas, colocar el recipiente bajo su zona genital y recibir el vapor de las plantas durante 10 minutos. Se le decía que después de recibir este vapor se lavara con esta agua la zona genital. Se le explicaba que este baño de asiento tenía como objetivo limpiar la zona genital de flujos.

Luego había un iniciado o empoderado que esperaba a la persona cuando salía de bañarse con las plantas y la guiaba, dependiendo si era hombre o mujer, dentro del espacio de la finca, para ubicarla/o en un lugar que le correspondía en el espacio de los hombres o en lugar de las mujeres. Fuera de la construcción de la neo-maloca, se encontraba un área establecida para colocar hamacas, la zona izquierda para los hombres y la derecha para las mujeres. Nadie podía ingresar al área de la neo-maloca o donde se movilizaba en ella, sin cumplir estos requisitos de baño con plantas, ya que se consideraba que podía afectar la ceremonia, especialmente al *yajé* y enfermar al neo-chamán quien representaba o era el mismo el espíritu y semilla de esta planta.⁹⁰

Existía un espacio adaptado para que las mujeres y los hombres se ubicaran y se acomodaran en sus hamacas. A veces las personas tenían que alquilar las hamacas, lo cual costaba \$5.000 con las personas que administraban la finca. Algunas personas llevaban sleeping, cobijas o carpas. Aproximadamente a las 5 o 6 PM., dos o tres “iniciados” o “empoderados” tenían el rol de registrar la información de los “pacientes”, que llegaban por primera vez a la finca, estos “iniciados” o “empoderados” se encargaban de que las personas cumplieran con los diferentes pasos previstos para el proceso de lo que se llamó el reglamento y el uso de este “espacio sagrado”.

⁹⁰ *Cfr.*: Amaya Panche, Johanna. Relatoría: Reunión con ayudantes y trabajadores. 29 de junio del 2008 y 6 de diciembre del 2008.

El primer paso era llevar a la persona ubicada en el rol de paciente y que venía por primera vez a la finca, con uno de los empoderados médicos y empoderados psicólogos presentes. El empoderado médico hacía un interrogatorio al paciente, para esto se contaba con una hoja que se le llamó *triage* de pacientes atendidos en la Vega, donde se registraba esta información, que servía para posteriormente presentársela a taita. De esta forma se registraban los datos de identificación de la persona, como había llegado a este sitio, por qué estaba allí, y a través de este interrogatorio, conociendo su estado de salud se hacía un diagnóstico presuntivo y por lo tanto que tipo de *yajé* podía tomar, porque no a todos se les podía dar el mismo *yajé*. Determinados pacientes que eran psiquiátricos, que tenían epilepsia, convulsiones, cánceres, insuficiencia renal, enfermedades terminales, problemas cardiacos o adultos mayores entre otros, pasaban a tomar *yajé* suave [preparado de espíngo con gotas de *yajé*]. Los pacientes sanos o con enfermedades leves tomaban *yajé* corriente, por lo anterior era importante la revisión que hacía el médico antes de iniciar la ceremonia de *yajé*.⁹¹

En este *triage* hecho por los médicos “empoderados” estaba el registro de antecedentes quirúrgicos, patológicos, farmacológicos, ginecológicos, familiares, psiquiátricos, signos vitales, peso, talla. Se registraba el motivo de la consulta, se realizaba una impresión diagnóstica para determinar el tipo de *yajé* que se le debía dar, *yajé* normal, medio suave y suave. Es importante anotar que el *yajé* no se podía dar a todas las personas y que los médicos empoderados que recibían a los “pacientes” que llegaban por primera vez, hacían un filtro. Los “pacientes”, con cánceres terminales, problemas psiquiátricos, personas con epilepsia, enfermedades autoinmunes, insuficiencia renal, o adultos mayores con problemas cardiovasculares, entre otros, se les daba “*yajé* suave”.⁹²

⁹¹ Entrevista “empoderada” médica, Bogotá, 2014,

⁹² Espíngo (Ocotea quixos (Lam.) Kosterm.) planta medicinal utilizada por las comunidades indígenas ingas del Putumayo. A esta planta dentro de las ceremonias de *yajé*, el neo- chamán le dio el nombre de “*yajé* suave”, “[...] comúnmente conocida como *espíngo* o *ishpink* (quechua) es una especie endémica de las selvas del Putumayo, Caquetá y Amazonas de Colombia, Ecuador y Perú (4). Esta planta ha sido usada tradicionalmente con diferentes fines medicinales como eupéptico, antidiarreico, desinfectante o anestésico local. Otros usos y propiedades medicinales han sido corroborados en algunas publicaciones científicas como antitrombótico y antiinflamatorio en los

Cuando se cambiaron las reglas del juego y los empoderados no médicos empezaron a transmitirle la información a Orlando Gaitán de los pacientes que llegaban a la finca, se empezaron a cometer errores, y sucedieron cosas delicadas. Una de ellas fue dejar pasar diagnósticos que requerían un manejo especial, o pacientes que no se ubicaban en el tipo de *yajé* que debían tomar. Aunque los médicos nos reunimos con Orlando, y le explicamos lo que sucedía al haber hecho este cambio, todo siguió igual. Nuestra intervención ya no era tan importante para Orlando, él dejó porque tenía otras cosas más importantes que hacer.⁹³

Habían tipos de terapia según el género para mujeres eran emplasto de matriz, “revisión de senos”, tratamiento de totumos, emplasto de vejiga, emplasto vaginal, baños de asiento, lavado vaginal, “revisión en camilla” y para los hombres, emplasto de próstata. Las terapias sin distinción de género eran: terapia general, general de coyunturas, nuca, espalda, cintura, cadera, columna, coxis, piernas, rodillas, tobillos, pies, cara, brazos, hombros, codos, manos, pecho con mentol, estómago, emplasto de chitato⁹⁴, emplasto de cascache⁹⁵, baño mentolado, tratamiento de vena, curación de úlceras, frotar *vinan*, se acordaban ejercicios con el o la “paciente”, terapia neural, escleroespuma⁹⁶ y sangrías.

cálices y como antimicrobiano y antifúngico en las hojas. Desde hace muchos años diferentes médicos tradicionales indígenas del Putumayo, entre ellos, Ingas que habitan en los alrededores de Mocoa, han venido usando el *Espíngo* en su medicina tradicional para curar diferentes tipos de enfermedades [...]” (Montealegre, 2011, p. 12).

⁹³ Entrevista “empoderada” médica, Bogotá, 2015.

⁹⁴ Chitato (Muntingia calabura) árbol de crecimiento rápido, que aunque no aparece en vademécum colombiano de plantas medicinales, es utilizado dentro de la medicina popular para la “mala circulación”. En la CPCPB se empleaba para quitar la culebrilla (herpes zóster), enfermedad causada por el virus de la varicela zoster. Sobre Chitato ver: Giraldo Quintero, Sara Emilia. Bernal Lizarazú, María Consuelo. Morales Robayo, Adriana *et al.* 2015. Descripción del Uso Tradicional de Plantas Medicinales en Mercados Populares de Bogotá, D.C. *Nova*. Vol. 13, núm. 23: Pp 73-80. También ver: Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. Comisión Europea. 2002. Estado de la Información Forestal en Colombia. *Monografías de Países*. Vol 5. Pp 1- 248. Santiago, Chile. <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/006/AD392S/AD392S00.pdf> (21/12/2015)

⁹⁵ El cascache es una liana. En la CPCPB se utilizaba para hernias de columna, de forma tópica. Se calentaba el cascache y se colocaba en la parte afectada de la espalda.

⁹⁶ La escleroespuma es un procedimiento médico usado para tratar las arañas venosas y las venas varicosas. “La escleroespuma implica la inyección directa de un esclerosante líquido que al mezclarse con aire forma la escleroespuma. La solución empuja la sangre proximal y distal, irrita el recubrimiento interno de la vena provocando que se inflame y se adhieran sus paredes. Tiempo después el vaso se convierte en tejido fibroso que desaparece a la vista”. *Cfr.*: Escleroespuma. <http://smadia.org/portfolio/escleroespuma/> (21/12/2015)

Estas terapias eran realizadas por los “empoderados” médicos y terapeutas, los cuales podían tener formación como enfermeros, auxiliares de enfermería o ser historiadores, antropólogos o mujeres comerciantes o amas de casa, a estos últimos sin formación médica, los llamaré “terapeutas carare”.⁹⁷ Es importante señalar que las “curaciones” de “pacientes” en la neo-maloca y las llamadas “curaciones o revisión en camilla” solo eran realizadas por el neo-chamán. Al pasar la persona a “curación” con el neo-chamán, debía quitarse parte de su ropa, chaquetas, camisas, blusas, aflojarse el pantalón, en caso de las mujeres bajar las faldas al bajo vientre y dejar su abdomen expuesto, en algunos casos, según testimonios de algunas mujeres, el neo-chamán les decía que se quitaran su ropa interior para la curación en la neo-maloca.

Una vez que terminaba el empoderado médico, el “paciente” era remitido a uno de los iniciados o empoderados para su inducción, en esta charla se le explicaba al “paciente” todo lo relacionado con la toma y se le orientaba sobre la utilización de las diferentes áreas de la finca, se le resolvían en la medida de lo posible sus inquietudes. Se realizaba una inducción o lo que se denominó con el tiempo “palabras previas” a estos “pacientes” que llegaban por primera vez a la ceremonia, se les decía qué se debía hacer o no hacer, se le indicaba los lugares de la finca, como los sitios de comida, las neo-malocas, los baños de hombres y mujeres, la ubicación de los baldes donde debía vomitar, las zonas de terapia, los diferentes momentos de la ceremonia, a quien se le debía pedir ayuda, cómo manejar el vómito, así cómo se debía manejar el remedio “ el *yajé*” en la ceremonia.

Así se daban indicaciones de la importancia del silencio durante la ceremonia, estar pendiente de pasar alrededor de dos o tres de la mañana, se le indicaba si tenía “curación con el neo-chamán”, no cambiarse del lugar donde se le había colocado ya que en cierta hora se le buscaría allí, y luego de la curación debía pasar a la limpieza de ortiga y a las

⁹⁷ Estos “terapeutas Carare” fueron formados de acuerdo a las indicaciones dadas por parte del neo-chamán.

terapias correspondientes a su caso. Era importante no distraer a nadie sino concentrarse en el objetivo que traía para la ceremonia, entre otras reglamentaciones del manejo del espacio de la finca.

El neo-chamán aseguraba las “palabras previas” tenían como objetivo informar; debía haber un buen manejo de la palabra” para no “enfermar ni enfermarse”, se debía ser vigilante con uno mismo, tener cuidado con las emociones, el manejo del cuerpo, la forma de hablar, entre otros aspectos, ya que si esto no se llevaba a cabo con la perfección requerida se enfermaba a la persona. Se debía “aclarar a las personas qué se podía hacer y qué no se podía hacer” en el espacio de la Finca y en la ceremonia. Los que realizábamos la inducción solo debíamos informar, no estábamos autorizados por el neo-chamán para formular remedios, ni hacer diagnósticos, ni recetar remedios, ni terapias. El diagnóstico y medicación de los “pacientes” lo hacían los “empoderados” médicos y no médicos autorizados por neo-chamán. Pero se privilegiaba el testimonio, dependiendo del área disciplinar del “empoderado” existía la superposición de informaciones.

En un tiempo, ya que los momentos en las ceremonias fueron cambiando a través de los años, al salir de los baños con plantas, las personas pasaban a “despojos” y a la atención por parte del médico. Después de la implementación de estas técnicas de interrogatorios médicos y psicológicos, de los rituales de limpieza y de purificación (baños y despojos), se daba cabida a interacciones de los “iniciados” y “empoderados” con los “pacientes”, donde hacía presencia en las conversaciones los discursos médicos, disciplinares (antropología, sociología, historia), religiosos y neo-chamánicos. Luego de este tiempo se podía entrar a la “neo-maloca”.

Entrada a la Neo-maloca Maya Kamurú Pirú. Casa de pensamiento bonito.

La neo-maloca *Maya Kamurú Pirú* (Casa de Pensamiento Bonito), se constituyó como centro de un modelo de poder de lo masculino. Así mismo esta fue construida y dotada de significado, ella representaba el vientre; vientre que se asociaba con la reproducción, siendo

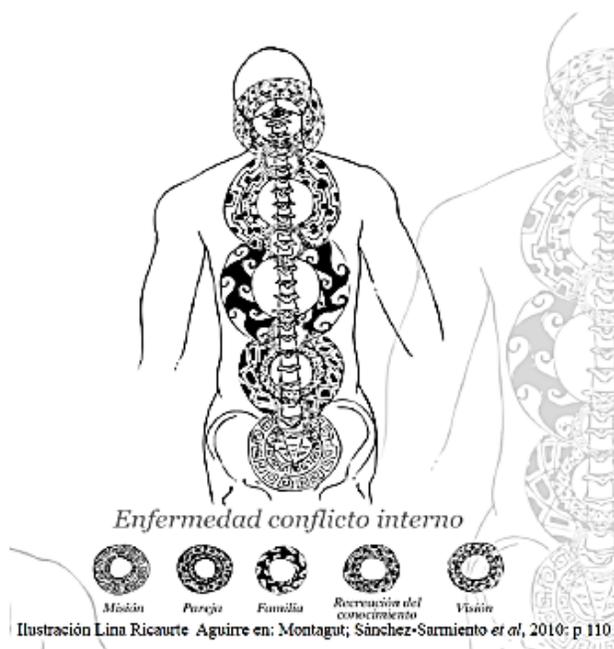
un referente y un principio organizador que inaugura y constituye a la CPCPB. Este vientre alimentaba, nutría y constituía a la comunidad en la unidad de ese mismo vientre. Esta neo-maloca se la entendía como “casa espiritual”, “casa matriz, el centro desde donde se irradia el pensamiento de vida a la comunidad”, se consideró como “templo del gobierno espiritual, espacio que contiene los símbolos que definen la vida de la comunidad y la cultura” (Montagut y Sánchez-Sarmiento *et al.*, 2010).

Así mismo en ella se encontraba la asociación con cierto número de símbolos vinculados a lo femenino y lo masculino. La neo-maloca, en su forma arquitectónica, era entendida como vientre, se cargó y saturó de una ambigüedad estructural, ya que su propia representación encarnaba lo femenino, pero al mismo tiempo se instituían diferenciaciones sexualizadas y marcadas por el dominio de lo masculino. Estas relaciones de poder masculinizadas fueron coextensivas a la conformación de los cuerpos, a su sujeción y a su subordinación.

La neo-maloca tenía dos entradas. Una entrada en el costado nororiental, la cual solo era por el neo-chamán y sus más cercanos (esposa, familiares y algunos empoderados que usualmente estaban en el rol de la mesa donde era considerada, entrar en el útero de la madre. Para poder hacer esto ya se entraba con la “cusma” asignada si se era “empoderado”, “iniciado” o “ayudante”. Para entrar a la neo-maloca debía esperarse que el neo-chamán diera la orden y se abrieran las puertas. Cuando la puerta se habría, se tenía que entrar a la neo-maloca de espaldas, quitarse los zapatos y entrar descalzo. Cuando ya se hubiese pasado el umbral de la puerta, debía girarse por el lado del corazón y ubicarse si era mujer “empoderada”, en el lugar dado a las mujeres “empoderadas” y si era hombre “empoderado” ubicarse en el lugar dado a los hombres “empoderados”, lo mismo si se era “iniciado” o “ayudante”. Esta forma de entrar en la neo-maloca se implementó después de una de las visitas al Templo del Sol de Sogamoso.

En mi propio cuerpo hice la apropiación de las ordenanzas, a través de los movimientos, gestos, formas de desplazarme para entrar y salir de la neo-maloca. En el acto de quitarme los zapatos, estar descalza y colocar mis pies sobre el tapete tejido. Debía entrar a la neo-maloca de espaldas, ya que, según lo que el neo-chamán establecía de los Carare, en la espalda se encontraba toda la información sobre enfermedades, del desequilibrio emocional, social y espiritual.⁹⁸

La columna vertebral muestra los estados emocionales, las actitudes y síntomas de algunas patologías del ser humano. Allí se diagnostica el conflicto interno que se tiene, el desequilibrio. El dolor indica qué es lo que está en desorden de la vida, qué es lo que hay que revisar. La zona del coxis es la parte de la misión que tenemos, es la raíz, la brújula, es donde está sentado todo nuestro pensar, nuestros sueños de vida, hacia dónde queremos proyectarnos (Montagut y Sánchez-Sarmiento *et al.*, 2010: 111).



Estos discursos del neo-chamán sobre el cuerpo, los volvimos una experiencia compartida en tanto prácticas terapéuticas. En la vida cotidiana de la CPCPB, como con los “pacientes”, era frecuente observar y hacer “diagnósticos” en uno mismo o en otros, de las diversas afectaciones en las columnas vertebrales. En la gráfica se puede observar que en la espalda se revisaba la historia de la persona, específicamente en la columna estaba la manifestación de lo que se llamó

⁹⁸ El neo- chamán nos decía “desde el pensamiento Carare una persona que tenga la columna torcida indica que está manejando su vida de esa manera, que no está actuando rectamente o haciendo las cosas que le corresponde hacer. Cuando el pueblo Carare necesitaba elegir un líder, lo primero que hacían era colocarlo a las doce del día frente a todos y revisar cómo se encontraba su columna, no podía generarse ningún tipo de sombra para un lado más que para otro, debía tenerla derecha, simétrica, esto probaba que era una persona recta que podía guiar con rectitud a su pueblo” (Sansón, 2006, p. 162)

“la ruta del conflicto”.⁹⁹ Veamos un aparte de un artículo académico en el que se trata este asunto. Este fue escrito por una fisioterapeuta “encusmada” perteneciente a la CPCPB: “según explica el Abuelo Carare Orlando, en la zona de los hombros y la nuca se muestra la forma en que recreamos el conocimiento y la sabiduría, el trabajo, la parte social, las amistades. La zona del hipotálamo significa la visión, el visionar hacia dónde vamos y cómo hacer las cosas. También representa la visión de los ojos y el sistema nervioso central” (Franco, 2011: 168).

Mostrar la espalda a la neo-maloca, implicaba un saludo al espíritu de “la madre”. Ello posibilitaba revelar las afectaciones, lo que se había trabajado en la vida y las labores que estaban por hacer. Considerábamos que la espalda era como nuestro rostro, donde se podía leer en qué estado nos encontramos. Así mismo, en los discursos de la CPCPB, se instituyó que al pasar la puerta, la cual representaba la vagina de la madre¹⁰⁰, se debía dar tres pasos, y girar por el lado del corazón. Para desplazarnos al lugar que teníamos asignado, si se había iniciado con el “círculo de palabra”, debíamos hacerlo flexionando nuestras piernas, agachando nuestro cuerpo, con la cabeza baja, caminado casi en cuclillas.

Cuando se instituyó, que si nos desplazábamos dentro de la maloca, y se había iniciado el “círculo de palabra”, debíamos caminar agachados por el recinto, mi cuerpo se resistía a ello. Veía a “empoderados”, “iniciados”, “ayudantes” y “pacientes” caminar en cuclillas y con la cabeza baja. Pregunté a una “empoderada”, por la razón por la que el neo-chamán había dado esta indicación. Ella me dijo: “cuando se inicia el círculo de palabra, es como el tejido de hilos de una telaraña. Cada persona que hablaba va tejiendo ese hilo con los otros. Si alguien se levanta, pasa y camina totalmente de pie, esos hilos se rompen o enredan, así que es necesario agacharse para no romper y fracturar este tejido de palabras”. Así mismo,

⁹⁹ Sobre lo que representaba la columna vertebral como “ruta del conflicto” ver las tesis de: Quinche Mesa, Julio Andrés. (2011) “Abordaje Fisioterapéutico a través de la terapia manual desde la perspectiva de la medicina tradicional colombiana Indígena Carare para el tratamiento de la escoliosis”; Amaya Panche, Lady Johanna. (2012) “Legado y Contribución del Pensamiento Carare a la Construcción de Paz en Colombia”.

¹⁰⁰ Retomando concepciones de las malocas de las comunidades indígenas Murui-muinane.

se debía esperar en la entrada de la neo-maloca, si el “taita” hablaba. Cuando él dejara de hablar ya me podía movilizar al sitio en el que me correspondía ubicarme.

Encarné este acto corporal, aunque internamente me resistía. Al inicio cuando me desplazaba en cuclillas, lo hacía pero este movimiento lo sentía forzado. Me dediqué, con el tiempo, a que no fuera mecánico e ir incorporándolo. Así se producía esta corporalidad en cada acto ritualizado de forma repetitiva. Al entrar, desplazar y volver a salir de la neo-maloca, procuraba practicar una meditación, cumpliendo con movimientos y desplazamientos efectivos y significativos socialmente (Bourdieu, 2000) dentro de CPCPB. Estos movimientos estaban normatizados dentro de lo que se entendía como lo femenino de una “encusmada”, “ayudante” e “iniciada” “mujer”. Lo anterior era reforzado por el simbolismo de la neo-maloca, como un vientre femenino. Ello hacía que realizara un trabajo con mi corporalidad a partir de lo que se llamó, dentro de la CPCPB, “el espíritu de delicadeza”. Lenguaje espiritual de conexión con la madre.

Con el tiempo se instituyó que una persona con “cusma” (iniciada o empoderada) estuviera en el rol de guardia de la puerta. Esta persona se encargaba de hacer caer en cuenta que no se había entrado o salido de la manera adecuada. Él o ella indicaba cómo debía ingresarse a la neo-maloca e informaba si al entrar se estaba realizando el círculo de palabra. Una “iniciada” que estuvo en el rol de guardia en la puerta de entrada a la neo-maloca, escribió un protocolo de este rol, para que otros cuando estuviesen en su lugar, lo pudiesen llevar a cabo a cabalidad:

Como ayudantes de la Misión, los guardianes tienen el propósito de orientar y ayudar a los participantes de las ceremonias que ingresan a la Maloca, en relación a la palabra que hay en ella, si ya se ha iniciado el círculo de palabra; además se debe enseñar acerca del por qué se entra de espalda dando tres pasos antes de girar y de la misma forma el por qué se sale de espalda. Así mismo, sobre las plantas maestras que nos acompañan como el Abuelo *Mambe* y *Ambil* y la *Caguana*, y por qué están presentes en los círculos de palabra. El *Mambe* y el *Ambil* son plantas entregadas por el pueblo Huitoto, uitoto o witoto murui a la Comunidad Carare, para hacer uso de ellas de

acuerdo al reglamento huitoto. El *ambil* es Tabaco y representa lo masculino y en la ritualización de la palabra es para que el espíritu se grabe lo que se está *mambeando* en el círculo de palabra. El *Mambe* es la hoja de la coca y representa lo femenino y se utiliza para limpiar la palabra. La *Caguana* es una bebida hecha de piña y sirve para refrescar y endulzar la palabra y que tradicionalmente ellos la preparan con yuca.¹⁰¹

Dentro de la neo-maloca existían relaciones de poder, que giraban en torno al neo-chamán y la mesa del *yajé*. Esta estructura de diferenciación y estratificación se evidenciaba, un modelo organizado jerárquicamente, bajo los poderes de dominación y sujeción del neo-chamán. Las pautas de estratificación se daban según la cercanía al neo-chamán, la clase, la etnia, el poder político o académico que se tuviera.

A diferencia del tiempo en que las ceremonias de *yajé* se hacían con las misas católicas, la ceremonia de *yajé* dentro de la neo-maloca tendría mayor versatilidad, mayor dinamismo, pues estaría conformada por más rituales con sus respectivos inicios y cierres y se desarrollarían coreografías durante diferentes momentos, como en la “curación con el taita” o algún evento especial.

A través del neo-chamán, los “empoderados”, “iniciados” y “ayudantes”, quienes entren a la neo-maloca, encontrarán la presencia física de ese “otro étnico radical”, los atavíos y las prácticas discursivas fueron la fuente de evidencia de la diferencia, reforzaron ideales y estereotipos de lo indígena. La organización del espacio, la manera de distribuir a los sujetos en ese espacio, el modo de circulación por él, las formas de observar y ser observado, dentro de las prácticas discursivas tenían y se les daba de por sí un valor terapéutico. Como se ha descrito la neo-maloca era considerado un espacio de curación con efectos de una disposición espacial concreta, pero al mismo tiempo en este lugar se ejerció el poder y la violencia, que se distribuyó, y aplicó de formas diversas.

¹⁰¹ Protocolo construido por “iniciada” en el rol de la guardia puerta de neo-maloca, 2010. Es necesario anotar que los nombres como el de Maloca, *Mambe*, *Ambil* y *Caguana* están en mayúscula las letras iniciales, ya que los sitios y las plantas eran considerados seres, maestros, guías presentes y tenían un lugar dentro de la neo-maloca.

Capítulo 4

“Justicia propia” y dominación masculina



Hernández Arévalo,
Magda. 2009.
Transformación. Dibujo

Las formas de dominación donde se incluye al dominante y al dominado, se salvaguardaron por medio de lo que se llamó la “justicia propia”, relaciones asimétricas de poder. La justicia propia estaba cimentada discursivamente en la construcción de paz, justicia y perdón que se daba en y desde nosotros mismos. En palabras de Hall (2014) el poder no solo debe ser pensado en términos de explotación económica, coerción o restricción física directa, es importante entenderlo en términos culturales y simbólicos más amplios. En la CPCPB los regímenes de representación la “justicia”, fueron entendidos desde el “pensamiento ancestral indígena Carare”, lo cual forjó prácticas representacionales y rituales desde esta “ancestralidad” produciendo efectos reales en las formas de experimentar el mundo la CPCPB. En términos de Amaya-Panche,

“desde la guía del pensamiento ancestral indígena de los Carare y de otros pueblos que convergen en torno a esta propuesta de paz [...] la justicia es pues el concepto guía o el concepto madre que recoge las concepciones y prácticas del perdón de la paz a nivel personal, de pareja, familiar, comunitario y social, al concebirse como: “volver al orden”, la justicia guarda las claves del perdón y de la vivencia en armonía, es decir, en paz” (2012: 71-72).

Las principales prácticas rituales establecidas dentro de esta “justicia propia” fueron: los círculos de palabra (*mambeaderos*), “confesios”, “cara a cara”, “purgas” y “gólgotas”. Rituales que, siguiendo a Foucault (1990), crearon un cierto número de operaciones sobre el cuerpo, los pensamientos, la conducta o formas y maneras de ser sobre nosotros mismos, a través del trabajo con el alma, para llegar a recrear supuestamente “los pensamientos ancestrales de paz” que se orientaban a un equilibrio, sabiduría y felicidad, no “reconocer a nadie como enemigo”, “no dejarse provocar” y “no pelear”.

Estas formas de “justicia” se ampararon en tecnologías específicas de poder de dominación y control, y tecnologías de cuidado de sí, que por medio de prácticas rituales como el examen de conciencia, el escrutinio de nosotros mismos, la denuncia de acciones propias y

de otros, se reiteraron las formas de seducción mística, se configuraron prácticas rituales objetos e instrumentos, formas de corrección y de castigo desde los cuerpos. Esta justicia sirvió de herramienta de captura tanto del dominador como de los dominados, para el ejercicio de un “retorno” a la justicia ancestral, a una recuperación de este pasado original, que al ser apropiada y re-experimentada por categorías en el presente, es transformada por las tecnologías, las identidades del presente (Hall, 2014).

En este presente la justicia se reinventa. Se produce un conocimiento vinculado a formas de poder asimétricas, que generaron agresiones y violencias simbólicas por parte del neo-chamán a los miembros de la CPCPB, así como el sometimiento y aceptación voluntaria de nosotros los pertenecientes a estas agresiones.

Las prácticas rituales de esta “justicia propia”, establecieron un sistema de coacción, obligaciones y prohibiciones, muchas de ellas tenían o estaban atravesadas por una vigilancia, control de los cuerpos y de las almas, y en su defecto a través de castigos. De igual forma, estaban acompañadas de una puesta en escena pública, muchas veces en la presencia de experiencias corporales, por medio del dolor, como en el caso de las purgas, cortes de cabello con marcas simbólicas, o por medio dietas de comportamientos o acciones al haberse salido de las reglas.

Así, describiré las prácticas rituales que conformaron esta “justicia propia”, en donde la exaltación y mistificación de la paz, el ejercicio de la *no violencia*, el no reconocer al otro como enemigo, asentado en la sanación de los conflictos o enfermedades desde nosotros mismos, propiciaron una seducción mística en el ejercicio del diálogo, el perdón y la reconciliación, pero que al mismo tiempo fueron produciendo una especie de auto-depreciación, minusvalía, auto-denigración de nosotros mismos. Por otra parte, relataré cómo la reapropiación de las figuras de “taita” y “premio nobel de paz”, forjaron que se le atribuyera la habilidad, la autoridad y legitimidad social en la CPCPB para la creación de “otras” formas de justicia y el alejamiento de las formas de justicia penales modernas.

Justicia propia

La justicia, nos decía el neo-chamán, era uno de los estantillos dentro de la neo-maloca, que recogía los otros estantillos. Los estantillos soportaban a la neo-maloca, y también construían las bases sociales y los pilares simbólicos del mundo de la CPCPB. Estas estructuras significativas tenían el poder de inscribir de manera duradera y permanente, prácticas que nos llevaban a la aceptación de una “justicia propia”. Nosotros aceptamos esta justicia, adoptando características distintivas de ella como el perdón y el diálogo, asumimos la transformación de los conflictos como emblemas de paz. Nos sedujo hacer un ejercicio de unas formas de justicia “que sanaban” y nos “hacia libres”; que buscaban al “sanar” nuestros propios conflictos, poder “sanar” los de otros. Nos comprometimos a seguir lo que se llamó el camino de los ancestros y de nuestros hermanos, que era como considerábamos a la ATCC.

Bajo estas apuestas, los esquemas de percepciones, cada uno de nosotros teníamos la inclinación a hacer prácticas y rituales dentro y fuera de las ceremonias que promulgaran justicia y paz interna, fusionándonos con un otro étnico radical, lo indígena significativamente diferente a nosotros, y la carga simbólica de hacernos parte de una experiencia de paz de unos campesinos y colonos, usando sus categorías y rituales de justicia propia, dentro del juego de identidades reapropiadas desde el ámbito de la *no-violencia*, para lograr una paz personal y social. Retomando palabras de Veena Dass, todo lo anterior es una “evidente ansiedad acerca del culto ‘narcótico’ de la no-violencia” (2008: 92). “La definición de los estantillos dentro de la Comunidad de Paz Carare muestra que la justicia es uno de los conceptos y principales que orientan el pensamiento ancestral desde la guía del pensamiento ancestral indígena de los Carare y de otros pueblos que convergen en torno a esta propuesta de paz” (Amaya-Panche, 2012:70-71).

Como se ha descrito en acápites anteriores, en la performatividad del neo-chamán, su mayor eficacia simbólica se caracterizó en la construcción de un otro étnico radical y fue aún más efectiva apropiándose de una figura de premio nobel alternativo de paz, que indica una alternativa de paz, un proyecto de esperanza y de transformación social reconocida

internacionalmente. También el neo-chamán utilizó esta ilusión irresistible de construir un mundo con una justicia propia, basada a una dicotomía simple, una *justicia propia* y la *justicia oficial*, la justicia propia bajo la tutela de la paz.

Mediante esta práctica discursiva de justicia, paz y perdón y, bajo estas ilusiones y actos constitutivos de identidad diferenciada, vinculada al prestigio y visibilidad de una experiencia de paz reconocida como la ATCC, fundamentada en la *no violencia*, se le otorgó al neo-chamán, autoridad, poder de dominio y control sobre quienes pertenecíamos a la CPCPB. En este escenario de “justicia propia” desapareció la libertad individual, ya que delegábamos el poder de hacer justicia al neo-chamán, la definición de las infracciones, la jerarquía de su gravedad, las formas de castigo dentro de la CPCPB, lo que estaba o no permitido, así como las formas de juzgar o de exposición de los daños. Lo anterior dentro de una relación de sometimiento en la cual “la obediencia es un control completo de la conducta por parte del maestro, y no un estado final de autonomía” (Foucault, 1990: 89). Como ya se ha descrito, se debía tener permiso del neo-chamán para hacer cualquier cosa, para reforzar esta obediencia a través de actos performativos en rituales que crearon un conjunto de significados socialmente establecidos que mantenían un entrega total de los comportamientos y conductas al neo-chamán, en el “hacer caso y obedecer”. Así se creó el escenario para el sometimiento, control y dominación de los otros y de una obediencia voluntaria por parte de los pertenecientes a la CPCPB.

Frente a violencias y actos con daño que realizaran los pertenecientes a la CPCPB, se establecía el distanciamiento y diferencia de la justicia oficial punitiva nacional, con sus formas jurídicas como la denuncia y el encarcelamiento. El neo-chamán incitaba a ejercer la “justicia propia”, nos relataba ejemplos de la ATCC, de sus tribunales, donde se hacía justicia de otra manera, por ejemplo el neo-chamán contaba que cuando una persona cometía una falta grave, un delito (asesinato, robo) se colocaba a la persona que había cometido el delito delante de toda la comunidad, junto con toda su familia, y con la víctima y la familia de ella. Los testigos, delante de toda la comunidad, le decían cómo, cuándo y dónde había realizado el delito. Se le establecía un compromiso de restaurar el daño que había hecho a las personas con trabajo comunitario. Esta persona sería observada por toda

la comunidad por unos años establecidos, se le daría vivienda y comida, no tendría sueldo por el trabajo realizado, ya que el trabajo era el pago del daño. El neo-chamán decía que la justicia era con y desde nosotros mismos, ya que al ser comunidad, al reparar el daño que otro había causado, lo reparábamos en toda la comunidad. El daño indicaba que toda la CPCPB estaba enferma. Había que sanar el daño que esa persona había causado en todos nosotros y que poseía en nosotros mismos para volver al equilibrio en la comunidad. En una ceremonia de *yajé* en el mar, en un círculo de palabra, el municipio de San Antero, Departamento de Córdoba, el neo-chamán diría:

[d]ecía el abuelo Fernando una vez en Cota, si se llevaba a una persona a la justicia [a través] de la denuncia. Se analizaba cómo castigar a ese alguien. Cómo castigarnos a sí mismo. Él nos dijo, que sanáramos en nosotros, lo que vemos en el otro. Si lo estábamos mirando. Mirar que no tuviéramos eso. Si nos sacamos eso de nosotros, el otro se sana. Porque hay dos formas de ver el espejo, [una] a través del reflejo que soy yo, [y otra] a través del cristal se ve al otro. Soy espejo como cristal o soy espejo con la imagen del otro. Somos el espejo de dos lunas, el espejo material y el espejo espiritual. De nada serviría denunciar las cosas y otra vez en lo mismo.¹⁰²

Siguiendo el discurso anterior del neo-chamán, la “justicia propia” se diferenciaba de la justicia oficial punitiva. La primera respondía a una entrega, al compromiso, a la creencia de una justicia en uno mismo. Favorecía la transformación de los espíritus en el perdón; estaba orientada a la búsqueda de salvación. Cimentaba una esperanza en un mundo agonístico, por medio de la reparación en cada uno de nosotros de las enfermedades y conflictos de nuestros antepasados. Esta “justicia propia” se fundaba en conceptos morales fijos y polares como el mal (el negativo) y el bien (el positivo), que habitaba en cada uno de nosotros. Quizás ahora pienso en la gran necesidad de seguir replicando una práctica discursiva cristiana, labrada de estereotipos de aquello considerado como lo ancestral, lo primigenio y lo original. Además que nos llevaba a permanecer en una minoría de edad, donde otro toma las decisiones y riendas de nuestras vidas. Así, sumergidos en la fantasía de la posibilidad de ser parte de un acontecimiento, de ser hermanos de una forma de paz reconocida en el mundo, en el encantamiento de otro mundo posible de la *no-violencia*, nos

¹⁰²Cfr.: Documental “Puerta del Cielo”, círculo de palabra. Cispatá, San Antero Córdoba, julio del 2011. Realizado por Fundación Carare y la Fundación Aventurero.

sometimos a este dominio y su mimesis romantizada de la paz. Creímos en la posibilidad de encontrar salvación y cura a los dolores humanos.

De esta manera, el discurso de la “justicia propia” influenció, caló y dio forma a la cosmovisión en la CPCPB, la cual se instauró a partir de la gobernabilidad jerarquizada en cabeza del neo-chamán, en el contacto entre tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo. Las relaciones de poder se naturalizaron, unos seres humanos nos sometimos a otro. Aceptamos rígidas jerarquías espirituales y disciplinas, así como, divisiones de trabajo sexual. Nos sumergimos en deseos y mimesis que se fijaron en unas formas de hacer esta “justicia ancestral” desde nosotros mismos. Esta forma de justicia que, desde posiciones dogmáticas, moralistas, opresoras y discriminatorias de pertenencia a “linajes espirituales” que establecían una superioridad espiritual, se vinculada a recrear un mundo “pacificado” de la “no-violencia”. Este discurso fue amplificado mediante la creencia que éramos unos “elegidos”, pertenecíamos a una raza espiritual pura.

Siguiendo con lo anterior, en los discursos de la CPCPB esta “justicia” se instituía por el “neo-chamán” como una ética, cosmología y práctica cotidiana. Una responsabilidad en cada uno de nosotros. Ésta debía corresponder a mecanismos alternativos de justicia, y resolución pacífica de los conflictos desde “pensamientos ancestrales de paz” (Amaya-Panche, 2012:19). De esta forma, el discurso de la “justicia ancestral” de CPCPB se fundamentó en rituales que se cimentaban en el examen del alma, con una red de obligaciones y servicios asentados en la obediencia y en el hacer caso. Principios retomados de lo cristiano que correspondían, por un lado, a comprometernos a un sometimiento voluntario, y, por otro, a verbalizar y contar todo a quien era “taita y guía”. El neo-chamán, decía que la justicia estaba “basada en lo natural y no en lo particular o en la conveniencia” (Amaya-Panche, 2012:18), de esta manera, esta forma de justicia era un orden esencializado y una ética naturalizada, ocultando su arbitrariedad y producción cultural.

Ritos de institución y de escrutinio público

Los ritos de institución, de consagración y de legitimación que contribuyeron y reafirmaron esta dominación masculina dentro de la ceremonia de *yajé* fueron los círculos de palabra

(*mambeaderos*), “confiesos”, “cara a cara”, “purgas” y “gólgotas” públicos. Rituales que ocuparon un lugar excepcional en el ejercicio de la justicia propia, debido a su carácter solemne y extraordinario con el acompañamiento de las “plantas de poder”, así como en la utilización de técnicas como la autoevaluación, el autoconocimiento y la confesión (técnica cristiana). Lo anterior reforzado a través de discursos, y procedimientos que reglamentaban la existencia a partir del consejo y dirección del neo-chamán.

En estos rituales, era un imperativo el cuidado y la preocupación por uno mismo, para lo cual se establecieron formas de vigilancia sobre lo que uno pensaba, lo que se decía y sobre lo uno hacía. Lo anterior se designó a través de unas reglamentaciones u ordenanzas y unos modos de actuar, que promulgan el hacerse cargo de uno mismo, de saber qué es lo que está pasando dentro de sí, aceptar las faltas y tentaciones y confesarlas de forma privada y pública. Estábamos obligados a reconocer o admitir las faltas o acciones de daño. En primera instancia al neo-chamán y en segunda instancia a la CPCPB. Al mismo tiempo estos rituales reafirmaban e instauraban prácticas discriminatorias, de separación y diferenciación sacralizante de unos sobre otros, legitimaban a quienes eran socialmente dignos y separaban a aquellos que no eran merecedores, asignaban propiedades de carácter social a acciones que aparecían como propiedades de carácter natural (Bourdieu, 1993; 2000). Los discursos de estos rituales apuntaban a purificar, transformar y sanar.

En suma, estos ritos de institución reafirmaron e inculcaron comportamientos moralmente aceptables, desestimulando acciones que hicieran daño, se promulgó el cuidado de uno mismo a través del manejo y control de emociones, como rabia, odio, ira, etc., la vigilancia de los deseos, así como la abstinencia sexual, las privaciones físicas. Estos rituales de purificación, cimentaron aún más las formas de comportarse, y las reglas y las prácticas estrictas entre sexos. Se fijó la idea del neo-chamán, como un hombre de naturaleza superior, un dios encarnado en la tierra, que podía ver lo oculto, los pensamientos, las acciones y los movimientos del alma de cada uno de nosotros. Este neo-chamán con una misión, dada a él por los dioses, para traer paz a la tierra. De esta manera, dentro de la CPCPB se impuso una “justicia propia”, un eje muy importante y transversal a toda ella, el obedecer a quien aconseja o el “hacer caso” (Franco Ortiz, 2011). Por supuesto quien daba

el consejo perfecto era el neo-chamán y a él se le debía este obedecer. En muchos de nosotros se nos oía decir “aquí solo se hace lo que el taita dice”.



Altar del neo-chamán, mesa de “empoderada” CPCPB en su apartamento. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=652218818232975&set=a.355124731275720.1073741827.10003345896562&type=1&theater> (25/052015)

Como ya se describió se le otorgaba poderes sobrenaturales del neo-chamán, esto establecía una coerción, sujeción y entrega espiritual. El fetichismo era recurrente en la CPCPB. El fetichismo desde antropología se refiere a cargar a los objetos de un poder espiritual, de una fuerza poderosa que en algún momento puede mutar en una fuerza prohibida y funesta (Hall, 2014). El neo-chamán nos indicó que tuviéramos un altar en nuestras casas, donde debería estar su imagen. Muchos “empoderados e iniciados”, colocaron en una mesa la foto del neo-chamán, la hoja de coca (*ayo*), los diversos *ambiles*, los palitos de consumo de *ambil*, las aseguranzas y si

eran mujeres el *mambe* de maíz, como acto de reverencia, devoción a la divinidad del neo-chamán, para invocar su fuerza curativa y sabiduría .

La silla vacía y los consejos

Dentro de la CPCPB se crearon los “consejos de familia”, el “consejo de *ambil*”, y el “consejo de mayores”. Cuando se reunía el “consejo de familia” y el neo-chamán no estaba presente, se colocaba una silla, en esta silla nadie se sentaba, se dejaba vacía, ya que indicaba que el neo-chamán estaba en espíritu presente, guiando los consejos dados, observado todo y dirigiendo desde el espíritu el consejo. El aconsejar estaba comprometido con la vida misma del que aconsejaba, por ello el consejo dado, debía ser perfecto, estar orientado y tener el beneplácito del neo-chamán. Este consejo debía ser obedecido. “El consejo está basado en la Ley de Origen, por ello cuando se pide un consejo, se está obligado a obedecerlo. Si vamos a dar un consejo, primero revisemos en conciencia que lo que vamos a decir no nos vaya a afectar y que no se nos vaya a voltear” (Montagut y Sánchez-Sarmiento *et al.*, 2010: 104).

Por ende, en estos “consejos” estaban amparados en la ley de origen y se llevaban a cabo los rituales bajo la ingesta de plantas y bebidas de tradición Uitoto, Muinane y de indígenas de la Sierra Nevada. Rituales de plantas permeados de concepciones cristianas. Del mismo modo, los “consejos” cumplieron la función de reforzar las disposiciones, cimentar la ética y la cosmología de la CPCPB mencionadas anteriormente y, sobre todo, la obligación de decir la verdad, reafirmar el “hacer caso” e informar de todo lo que ocurría al neo-chamán. Incluso, pertenecer a la CPCPB nos vinculaba a ser parte de una comunidad moral, creyente fervorosa de los principios de “origen natural” y mitos que promulgaban por el respeto de lo femenino, leyes de origen de no hacer daño y a una “justicia ancestral” y, sobre todo, la certeza y convicción de estar bajo el amparo de un ser sabio. Tanto así, que “iniciados” y “empoderados” se nos escuchaba decir: “él lo sabe todo”, “lo ve todo”.

Pasaré a describir el repertorio de los rituales que hacían parte de esta “justicia propia”, que se realizaban en la neo-maloca, como los *mambeaderos*, “confiesos”, “cara a cara”, “purgas” y “gólgotas” públicos. Los cuales se instituyeron como disposiciones duraderas orientadas hacia una auto-vigilancia e incorporación de leyes construidas socialmente. En términos de eficacia simbólica, estos ritos estaban encubiertos por delirios místicos, que reposaban en socializaciones previas de los universos de lo religioso católico e indígena. Como describiré eran preeminentes y repetitivos en estos rituales, la confesión, el juicio, la expurgación de los pecados y las “purgas” dentro de los mismos. Estas disposiciones produjeron el terreno para una obediencia voluntaria, el sometimiento a los abusos de autoridad del neo-chamán. Estas inclinaciones nos llevaron a adoptar sobre nosotros mismos y otros, un punto de vista idéntico al del dominador.

Mambeaderos

Uno de los rituales que sirvió como mecanismos de control para la naturalización de una ética y una moral que correspondía a lo étnico-cristiano fueron los *mambeaderos*. La referencia en la CPCPB a esta cultura madre se daba a través de lo ancestral, así líderes de comunidades, indígenas, taitas, ancianos o abuelos que visitaban a la CPCPB lo repetían. Un abuelo Uitoto, reconocido en los ámbitos urbanos bogotanos, compartió y entregó al

neo-chamán y la CPCPB elementos de alto valor de la cultura Uitoto, como la preparación y manejo de la hoja de la coca y del tabaco, enseñó a hacer el *ámbil* y el *mambe* de coca, otro abuelo Muinane enseñó mitos y reglamentos del *mambeadero*. Estos rituales étnicos entregadas a la CPCPB, los cuales entendíamos como bienes intangibles de las culturas amazónicas y que al replicar su práctica estábamos haciendo una “salvaguarda y protección” de ellas. Nos adentrábamos en el discurso de estas culturas cómo habían sido sometidas, reprimidas, estigmatizadas, y que al reapropiarlas en la CPCPB se hacían vivas. Estas prácticas rituales se repitieron como algo diferente, se produjo una mutación, un híbrido (Bhabha, 2002: 146). Se adoptaron estas hibridaciones de ingestas de *ámbil* y de *mambe* de coca en los *mambeaderos* o “círculos de palabra”, también en los “confesos”, “cara a cara”, y “gólgotas”, con la figura central del neo-chamán y junto a él un anciano o sabedor. Estas figuras de autoridad, desde el momento en que se instala el *mambeadero* en la CPCPB, se producen desde una performatividad híbrida.

Estos rituales se implementaron desde el año del 2009 en la neo-maloca como otro marcador étnico. Se fueron convirtiendo en sistemas de control de buenas conductas y disposiciones de obediencia a los reglamentos establecidos por el neo-chamán a través de cada ritual. Las tertulias en la casa del neo-chamán en Bogotá y los “círculos de palabra” en la neo-maloca, se convirtieron en los *mambeaderos*. En términos del neo-chamán, en el *mambeadero* se “recordaba lo que fuimos y sanábamos lo que ha pasado”, a través de manifestaciones místicas, de conminaciones sociales se reapropió un reglamento del *mambeadero*, que reiteraba la manera de “ser indígena”.

[...] las plantas sagradas las comunidades indígenas siempre tienen un reglamento, tienen un orden, una ley [...] Cada vez que nos reunimos o estamos siempre, la vida es un ritual, pero cada ritual tiene sus ceremonias [...] con los ancianos del pueblo uitoto, la Amazonia y también la Sierra Nevada, que nos han venido enseñando y compartiendo un poco lo que es círculo de palabra, ha sido el *mambeadero* y en esto hay una ley. Un reglamento que tenemos [...].¹⁰³

¹⁰³ Sánchez- Sarmiento, Betty. 2012. Transcripción de la conferencia de Edgar Orlando Gaitán sobre la temática “Saber vivir la tierra”. Pp 19-20. Se llevó a cabo un círculo de palabra propuesto por el neo-chamán como metodología de trabajo en el Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas dentro del eje Culturas, Subjetividades y Saberes en la Pontificia Universidad Javeriana.

En el reglamento del *mambeadero* estaba aprender a sentarse, para “aguantar” jornadas de doce horas, aprender a escuchar, hablar del tema que se estaba tratando sin salirse de él, “tejer la palabra”, nadie debía repetir lo que otro decía, no se podía contrapuntear, ni discutir. A este reglamento, se le sumaba el pedir permiso al neo-chamán, a los lugares físicos, a los espíritus de las plantas maestras, a los abuelos presentes, a la CPCPB para poder hablar y compartir la palabra. El neo-chamán decía que “el *ambil*, el extracto del tabaco y el *mambe* que es la hoja de coca, está el espíritu ancestral, son medios que permiten la conexión con lo divino, con el origen, con la ley natural. Allí se revelan todos los conocimientos, igual que con el *yajé*, se revela todo el conocimiento de la humanidad”.¹⁰⁴ Así estas prácticas mostraban los elementos exorbitantes de una diferenciación de otro mundo, en este caso un mundo espiritual, en paz y justo. El neo-chamán nos señalaba que debíamos consumir *ambil* diariamente. Éste era producido por uno de sus hijos y algunos hombres de la CPCPB, a quienes se les compraba. El neo-chamán decía que “hay cuatro *ambiles*: uno de sabiduría, otro de enseñanza, otro de protección y uno más de sanación; cada uno cumple una función para revisar el territorio, la casa, o el hacer caso” (Franco Ortiz, 2011: 176).

El hacer caso y obedecer al neo-chamán era una forma de gobierno del neo-chamán sobre nosotros, un marco de referencia, una disposición, generaba una inclinación mental, un estado de ánimo, así como un otorgamiento que debíamos tener y mantener en cualquier circunstancia hacia él (por lo tanto a las plantas y a los “empoderados” segundos al mando). Una práctica incorporada en el que se aceptaban los reglamentos establecidos, los límites y jerarquías impuestas en todas las estructuras técnicas y rituales.

Durante las ceremonias se utilizaba el *ambil*, en los círculos de palabra, se daba a las personas vinculadas a la comunidad y a las que llegaban por primera vez, con el segundo grupo se presentaron algunos problemas por intolerancia, desconocimiento o por un consumo excesivo provocándole a la persona, náuseas, mareos, sudoración, malestar general y en algunos casos hasta pérdida del conocimiento, debiendo los médicos intervenir en

¹⁰⁴ Ver video “Taita Orlando Gaitán Construcción de la paz y la recuperación de la memoria ancestral”. <https://www.youtube.com/watch?v=eYdQNcMqkTg&hd=1> (18/05/2015).

estos casos, solicitándole al taita que a estas personas no se les diera, pero esto no tuvo eco en sus decisiones.¹⁰⁵

Todos debíamos tener un *ambil* personal, éste era un acto de poder sobre el mundo cotidiano, ya que era una protección, de ahí la importancia de llevarlo a todas partes y consumirlo diariamente. No se debía chupar de la mano como lo hacían las comunidades sino con un palito sacarlo de su recipiente. Este *ambil* no se podía compartir con nadie, sino con la pareja. Para las mujeres también se nos daba un *ambil* para cuando menstruábamos y otro *ambil* para compartir con otros. Así que teníamos un *ambil* personal, otro de enseñanza (nos lo había dado el neo-chamán), otro para compartir, uno más para el “encuche” y el *ambil* que se consumía en los rituales que nos indicaban algo muy importante, el hacer caso y saber obedecer.

Algunos de los “empoderados” e “iniciados” que lo consumían a diario, dejaban de tener apetito, se veían físicamente afectados, con pérdida de peso, insomnio, y sus bocas presentaban dientes con tinte verdoso. Según decían el *ambil* mitigaba los sentimientos de hambre y dejaban de consumir alimentos, otros mencionaban que no podían dormir, cuando uno de ellos le preguntó al neo-chamán sobre su afectación de insomnio, él respondió que para eso era el *ambil*, para no dormir. Algunos de ellos llegaron a enfermarse

Este consumo de *ambil* como era excesivo. A uno de los discípulos lo llevó a presentar síntomas severos como deshidratación, coloración amarilla terrosa de su piel, dientes con color verde oscuro, pérdida de peso, anorexia severa, ojos con mucosas de color icterico que lo obligaron a él y su esposa a consultar en la IPS Maya Pija, donde fue visto y valorado por dos médicas que consideraron que tenía un problema hepático severo, por esta razón fue remitido a su EPS para iniciar estudio y tratamiento.¹⁰⁶

Los confiesos

En los “confiesos” se mantenía el reglamento del *mambeadero* de aprender a sentarse, a escuchar, a no salirse del tema, no repetir lo que el otro dijo y no contrapuntear. Estos “confiesos” se hacían antes de la ingesta de ayahuasca y después del consumo del *mambe*

¹⁰⁵ Entrevista “empoderada” médica, Bogotá, 2015.

¹⁰⁶ Entrevista “empoderada” médica, Bogotá, 2015.

de coca reservado a los hombres, el *mambe* de maíz para las mujeres y el consumo el *ambil* indiferenciado para hombres y mujeres. En estos “confiesos” públicos debíamos colocarnos de pie y dirigir nuestra palabra al neo-chamán, hacer un examen de conciencia en frente de todos, con una actitud de respeto y entrega, excavar en los daños, descubrir faltas o acciones malas en términos cristianos. En algunos eventos, el neo-chamán nos indicó, en qué punto específico de la neo-maloca, debíamos desplazarnos y ubicarnos para realizar el confieso ante él, los abuelos, autoridades presentes y la CPCPB, a este punto se le atribuía una especial eficacia, ya que allí se revelaba la verdad. Muchos de los que pasábamos allí se nos instigaba a hablar de nuestras debilidades, asuntos por resolver y faltas cometidas.

El confieso es una forma de entrar en justicia a través de la palabra, como justicia que sana, la palabra del confieso permite “denunciar” y entregar aquello que se ha hecho en contra de la Ley de Origen y que por ende, está haciendo daño a otros o a sí mismo, se entrega a los mayores, a los guías que tienen la capacidad de recibir y transformar ese mal para sanarlo mediante la justicia sanadora que está en la palabra de guía, el consejo y el perdón, el mayor y la comunidad dan respuestas a cada situación “dañosa” y encuentran maneras individuales y colectivas de sanarlo, pues se considera que el conflicto que está en una persona, es una enfermedad de la comunidad y por tanto se debe manejar y sanar en ella (Amaya-Panche, 2012: 84).

De hecho, en uno de los “confiesos” el neo-chamán habló públicamente de lo que había visionado o le había mostrado el *ambil* ese día, decía que le había mostrado cómo alguien de la CPCPB disfrutaba el ver imágenes obscenas, pornográficas, también como otra persona había deseado violar a sus hijas, así como uno más, estaba causando peleas y confrontaciones. Dijo de manera amenazante y tajante que si esas personas no hablaban, él la señalaría públicamente. En consecuencia, por esta forma de intimidación algunas personas decidieron hablar. Acto seguido, se puso de pie un hombre que recién había ingresado a la CPCPB, relató su adicción a la pornografía, luego otro hombre “iniciado” agradeció el trabajo de palabra en la neo-maloca, con las plantas y los espíritus de padre y madre, ya que si no hubiese sido por ellos, él hubiese violado a su hija. Era impactante para mí, escuchar estos “confiesos” públicos de personas conocidas y recién llegadas. Se nos decía que lo que se dijese dentro de la neo-maloca, se quedaba allí. Pero siempre se filtraba lo que se contaba en estos “confiesos” y terminaban conociéndolo los que no habían estado

presentes de la CPCPB. El neo-chamán nos amonestaba diciendo el que chisme se había apoderado de nosotros y que no se respetaba el ámbito de la intimidad.

Cuando tuve oportunidad de escuchar los llamados confiesos, me estremecí y me sentí tremendamente mal, las mujeres especialmente iban contando su vida con detalles demasiado personales que yo no hubiera tenido el valor de hacerlo, las personas desnudaban su alma, frente a un grupo constituido por personas diferentes, algunas conocidas, otras desconocidas, con personalidades de toda clase, es importante resaltar que eran personas de diferentes raigambres, muy diversas, que no sabían cómo las iban a juzgar, a dañar, a hacerlas sentir. Nunca entendí porque Orlando Gaitán fomentaba y llevaba a las personas a estos extremos. El parecía sentirse satisfecho y al final decía "de aquí no debe salir nada".¹⁰⁷

El cara a cara

El "cara a cara" era otro ritual de institución dentro de la justicia propia, en el cual los miembros de la comunidad confesaban y denunciaban públicamente a un miembro que ha cometido algún daño o falta, con el fin de dar a conocer los actos que este había realizado, el estado en que se encontraba la situación y se miraba que se podía hacer para resarcir el daño, enmendarlo o corregirlo desde la acción (Amaya-Panche, 2012). Luego se le aconsejaba y corregía. Esta corrección se debía implementar para seguir su plan de vida y el de la CPCPB. Cada uno de nosotros pasábamos al cara a cara y todos los pertenecientes a la CPCPB hablaban sobre uno.

Se establecía que la primera persona que tomara la palabra, denunciaba o confesaba situaciones de conflicto, o violencias ejercidas hacia sí mismo, con su pareja, con la familia o la comunidad, o se podía denunciar a alguna persona de la comunidad, o hablar de las molestias que se tenía con esta persona. Si esto se llevaba a cabo, la persona que se había denunciado o hecho referencia, era la siguiente persona en tomar la palabra, y los próximos que intervinieran podían hacer alusión a lo dicho, confesar o denunciar sobre quienes ya habían hablado o confesado: "El guía, generalmente el Taita Orlando, dirige el cara a cara de manera que hace una reflexión sobre el propósito del mecanismo ante la comunidad y da la palabra" (Amaya-Panche, 2012).

¹⁰⁷ Entrevista "empoderada", Bogotá, 2015.

Las purgas

Para las “purgas” hacíamos una fila de “iniciados” y “empoderados”, para que el neo-chamán o un “empoderado” metiera con uno de sus dedos una bola de *ambil* en la boca de cada uno de nosotros. En mi caso, esta bola la tenía en mi mejilla derecha, durante un prologado periodo de tiempo dejaba que lentamente se fuera diluyendo. Esperaba que el transporte de la solución dentro de la faringe, esófago y el estómago se efectuara lentamente. Según había dicho el neo-chamán, “yo me he dado cuenta que el *ambil* si no se maneja despacio y con cuidado, le puede quitar la atención, a uno le da fuerte y le duele la cabeza, lo pone a mil a mil, rápido. Entonces toca con cuidado” “toca despacito, y si no pues vomite, porque le va sacar cosas que tiene en el estómago o cosas que está pensando”.¹⁰⁸ Así que trataba de consumir al *ambil* de manera lenta, lo cual ayudaba a que no fuera tan fuerte la experiencia. Mientras esto sucedía, observaba como las personas caían al piso, se postraban, comenzaban a vomitar, se escuchaban respiraciones pesadas, los cuerpos temblaban, como en especie de convulsiones corporales o ataques nerviosos. Algunos “empoderados” e “iniciados” caían en una fuerte agonía o en una actitud dramática de penitente, se mostraban rasgos de vergüenza y posiciones de humildad. Yo los observaba en un estado corporal de una muerte aparente. En mi caso, estática, caída en el piso, buscaba gateando acercarme al fuego, me arrastraba hacia él y vomitaba. Este cambio de estado era muy parecido a lo que alguna vez experimenté al ingerir *yajé*, y tuve una experiencia de muerte-renacimiento.

Mientras muchos nos dirigíamos al mismo tiempo al fuego, otros “empoderados” e “iniciados” nos pasaban agua, nos sostenían o ayudaban si lo necesitábamos. El neo-chamán indicaba que allí, en el fuego debíamos dejar todo aquello que nos estaba intoxicando. El fuego todo lo purificaba, lo limpiaba (Franco Ortiz, 2011). Moríamos como seres humanos con faltas y renacíamos como personas con fuerzas de otro mundo, siendo “iniciados” y elegidos recibiendo sabiduría en el camino del espíritu. Era un sufrimiento corporal, gastrointestinal, era una experiencia visual fuerte. Mi cabeza estaba contra el

¹⁰⁸ Rückoldt, Stephanie. 2009. Transcripción de la charla del *mambeadero* carare sobre maternidad y paternidad. Realizada el 28 de agosto. Finca El Sol Naciente.

suelo, acariciaba con mis mejillas y manos la tierra cerca del fogón. Era para mí una forma de sentir descanso en la postración corporal a la que llegaba. El neo-chamán nos decía en medio de la “purga” que se nos estaba sanando, limpiando del mal y al mismo tiempo recibiendo ese conocimiento de nuestros ancestros y del espíritu del tabaco. Que si teníamos que vomitar lo hiciéramos en el fogón, si teníamos que ir al baño, teníamos que orinarnos allí, hasta que lo botáramos todo, teníamos que hacerlo en ese momento para sanarlo. El neo-chamán establecía que debíamos lograr estar armonizados todos ya que decía “por uno que este en la puerta no deja pasar el resto”, “se arma un trancón”, “porque el que va adelante no es que esté limpio, sino que el que va adelante esta sucio, ese tiene la suciedad de todos nosotros, hasta que esa suciedad no se limpie no se puede pasar el umbral”. Así se evidenciaba en cada uno de nosotros las faltas, al mismo tiempo que se borraban.

El gólgota

Dentro de los ritos de institución el “gólgota” se consideraba uno de los últimos recursos de la llamada justicia propia de la CPCPB. Para llevar a alguien a esta instancia debía haberse agotado los recursos de “purgas” y “confesos”. Pero en dos ocasiones vi cómo se llevaba a una persona a “gólgota” sin haber pasado por esta ruta. Según Johanna Amaya-Panche (2012), la práctica del “gólgota” se retoma de lo que realizaba la ATCC en la década de los noventa. En el “gólgota”, se colocaba a la persona sentada en el centro de la neo-maloca, delante del neo-chamán y en medio de toda la CPCPB. El neo-chamán hacía explícito y de forma pública, el daño que estaba haciendo a la comunidad, nombraba detalladamente las acciones del daño, y le señalaba las consecuencias que había traído y que podía traer para él, su familia y la comunidad. El neo-chamán hacía un llamado a que esta persona reconociera públicamente lo que había hecho y cómo lo iba a corregir. Un “empoderado” de 32 años se supo en la comunidad que quería independizarse, construir una maloca, dar *yajé*, sentarse allí y ser abuelo. En una ceremonia de solo “ayudantes”, “empoderados” e “iniciados”, se le llamó por el neo-chamán a un “gólgota”. El cual empezó a las 10 pm de un viernes después de la toma de *yajé*. El “gólgota” duró hasta la madrugada. Recuerdo haberme quedado dormida al ver una larga fila de “empoderados”, “iniciados” y “ayudantes”, que pasaban y hacían descargos contra esta persona. Unos se quejaban de

cómo hablaba y miraba, le reprochaban que no saludaba y quería tomar el lugar del neo-chamán, entre otros aspectos. Me desperté, ya era la madrugada y continuaban los descargos de algunos de la CPCPB hacia esta persona.

De esta manera, estas seducciones ritualizadas y apropiadas de lo étnico, junto a amenazas espirituales como “aquí se paga es con la vida” o llamamientos al orden por parte del neo-chamán, estructuraban la relación de dominación, que funcionaba por medio de la complicidad de quienes éramos de la CPCPB. Esta relación de dominio estaba cargada de violencia simbólica, conferida en un “poder hipnótico” dentro del conjunto de prácticas y discursos asociados a los principios y reglas en el *mambeadero* y el ritual del confieso. En palabras de Bourdieu (2000) nosotros los dominados bajo estas formas y esquemas de percepción e inclinaciones a admirar, a respetar, a amar, tanto al neo-chamán (representante de lo divino de las plantas), nos hacía sensibles a estas manifestaciones simbólicas del poder de un “confieso”, el “cara a cara”, la “purga” y el “gólgota” en todos nosotros.

Estos rituales hacían parte de la estructura de dominación. Estas eran unas de las tantas situaciones de docilidad y sumisión naturalizadas que asumíamos dentro de las ritualizaciones de la CPCPB. Este confinamiento simbólico como lo entiende Bourdieu (2000) que se materializa en los movimientos y las maneras de manejar el cuerpo en cada uno de los ritos, forjaba cuerpos dóciles y productivos, pero además nos hacía asumir sobre nosotros mismos el punto de vista de dominio del neo-chamán.

Violencia simbólica entre mujeres

La preparación de la *caguana* era un espacio netamente femenino, de manera explícita se excluía a los hombres de esta preparación, no se les dejaba estar cerca a la preparación, desde la consecución de la leña, el prender el fuego, colocar la olla, el corte de la piña, el echarle el almidón de yuca y la panela, era labor netamente de las mujeres. Las ollas eran sumamente pesadas y debíamos movilizarlas del sitio que cocinábamos la *caguana* a la neo-maloca, según el reglamento de la *caguana*, no podíamos dejar que los hombres nos ayudaran al traslado de la bebida, debíamos hacerlo nosotras solas. Esta exclusión se

establecía ya que la *caguana* era la palabra dulce y el cuidado de la palabra, representaba lo femenino, así como el *mambe* de maíz (también hecho por las mujeres). La *caguana* y el *mambe* de maíz eran de esta forma naturalizado en lo femenino y debía ser manejado por las mujeres.

Las mismas mujeres replicaban las relaciones de poder en las que estaban atrapadas en la CPCPB, bajo esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explicaban en las oposiciones fundadoras del orden simbólico de lo femenino. Se nos decía por el neo-chamán y en las iniciaciones de la “madre de la comunidad” o por quienes ya habían sido *caguaneras* que era el arte de vivir lo femenino, solo para “señoras”, no mujeres calientes. Señoras de buen comportamiento, que “sabían cómo sentarse”. En la *caguana* era importante saber cómo caminar, dar la *caguana* o sentarse al lado de la olla, cómo tomar las totumas que representaban el útero, de qué forma prender el fuego, o la manera de lavar las ollas y las totumas, se debía tener esta experticia en este ámbito de lo doméstico.

Lo corporal de las que hacíamos la *caguana* estaba de forma indisociable unido a actitudes morales, correspondiendo a las normas y las formas tradicionales del pudor. Igualmente, la relación entre las mujeres de la *caguana* estaba cargada de formas de violencia simbólica, casi invisible a veces, violencia ejercida a través del menosprecio a mujeres que no eran “encusmadas” y querían aprender cómo hacer la *caguana*, a estas mujeres otras mujeres “iniciadas” no las dejaban acercar y se las excluía de la preparación. Se establecía una jerarquía y órdenes superiores dentro del grupo de *caguaneras*, solo unas podían revolver y servir la *caguana* al neo-chamán, estas se entendían como privilegiadas, mientras que otras como yo, solo prendíamos y cuidábamos del fuego, sin llegar nunca a revolver la *caguana* con el cucharón, administrado sólo para quienes eran “empoderadas” en ello y tenían un “linaje de *caguaneras*”.

Así en los diversos rituales antes descritos, se privilegiaba una ascesis asentada en ejercicios de meditación en relación con uno mismo, disciplinando el deseo “los malos pensamientos”. Por ejemplo, en los “confesos” junto al consumo del *ambil* se realizaban

exámenes de conciencia delante de toda la comunidad, la ingesta de *mambe* de coca estaba para el cuidado y vigilancia de la palabra, la *caguana* para suavizar la palabra si había afectación o conflicto. Cada ritual tenía diversas normatizaciones corporales, renunciadas a ciertos hábitos cotidianos y dietas específicas. Todos estos ejercicios orientaban a indagar y decir la verdad sobre sí mismo, para poder sanarse y sanar a otros. Ejercicios que abarcaban la totalidad de la vida psíquica de los pertenecientes a la CPCPB.

Marcas simbólicas y formas de castigo

El corte de cabello era una marca simbólica. El neo-chamán llegó a cortar el cabello a la mayoría de los pertenecientes a la comunidad, a algunos hombres los calveaba, a las mujeres que tenían el pelo largo se los dejó corto. Acto que tenía diversas significaciones, marcaba cuando nos habíamos salido de las normas, o como acto inaugural de una vida que se dejaba atrás, recordación de aquello que no se había cumplido, una forma de estigma, un sentido de entrega a la comunidad o solo por el gusto de que el neo-chamán lo cortara y el cabello se fortaleciera. Cuando empezó esta práctica por parte del neo-chamán pensé en una conversación que tuvimos, donde el neo-chamán me había dicho que en las comunidades indígenas se le corta el cabello a una persona cuando ha cometido faltas graves, era un castigo. Me impactó cuando esta práctica se implementó. El cabello cortado, se recogía y era enterrado en los terrenos de la finca. Esto reforzaba nuestras actitudes sumisas y obediencia voluntaria retomando a Bourdieu (2000) tanto por mimetismo inconsciente como por obediencia deliberada, a lo que el neo-chamán dispusiera.

La ortiga como castigo y espectáculo

En este aparte me centraré en cómo la ortiga, parafraseando a Foucault, fue un castigo con cierta discreción en la arte de sufrir, en el juego de dolores sutiles ejercidos a otros. La ortiga utilizada como un castigo físico, un castigo que se ejercía como un espectáculo público, en unos casos cuando se hacía por parte del neo-chamán a una persona, generaba en uno mismo una parte de compasión, por su intensidad visible.¹⁰⁹Lo que si no era una rutina,

¹⁰⁹ La ortiga se consideraba una planta medicinal en la CPCPB, se recetaba en remedios como infusiones, pero su mayor uso dentro de la CPCPB era en el ritual de limpia. Este ritual se hacía a

era cuando él [neo-chamán] lo hacía con una persona, porque esto era como un castigo, ya que él armaba con la planta de la ortiga una especie de látigo y se sentían los golpes sobre el cuerpo de la persona en la que lo realizaba. En una ocasión lo hizo con un niño de unos 5 o 6 años, que estaba bajo el cuidado de OG y se había portado mal en la escuela, había escupido y dado patadas a una profesora. Cada vez que OG pasaba por la ortiga del niño este gritaba, y se contorsionaba. Fue tan duro, que todo el grupo lo sintió como en su cuerpo. Este niño lo había llevado la mamá para que permaneciera en la finca un tiempo y después de esto, se llevaron el niño. Algunos de sus discípulos seguían esta forma de reprender y disciplinar a sus hijos.

En otros momentos se torna en espectáculo del poder mesiánico y salvador del neo-chamán. En un evento que se llevó a cabo en Semana Santa en el año 2012, un viernes santo, el neo-chamán se hace ortigar por todos los participantes de la CPCPB, invocando la justicia divina. Quienes participaron de esta ceremonia describen una imagen iconográfica de Jesucristo, ya que tanto en un momento tenía una corona de ortiga en sus sienes. El estatus que suscita esta ceremonia en el neo-chamán juega con una mimesis en la figura de Jesucristo, mimesis amparada en la celebración de un tiempo cristiano, en un discurso mesiánico y en la invocación de la justicia divina.

El taita no tenía camisa, como para las ortigadas se quitaba la camisa. Estaba afuera y cuando entré era como un circo. Por un lado nos debíamos ortigar nosotros mismos. Teníamos que escoger dos personas y nos dieron dos ortigas una que estaba viva y otra que la habían pasado por fuego y no ortigaba¹¹⁰. Yo ortigué a dos personas fuera de la maloca porque estaba muy lleno adentro. Cuando entré nuevamente a la maloca, me ubiqué en el lado de las mujeres, nos dieron ortiga para ortigar al chamán. El taita estaba ahí, se nos dijo que había que pasar a ortigarlo toda la comunidad. Primero estaba sentado sin camisa. Las manos puestas sobre las piernas hacia arriba. Sentado sobre una silla pensadora. Estaba ubicado a un lado del fuego, junto a las mujeres. Todos lo rodeamos. Hubo tambores. Se nos dijo que nos quedáramos quietos. Yo estaba en el primer círculo que lo rodeaba, y uno de los empoderados me dijo que yo como “iniciada” no podía estar en ese círculo. Como yo no tenía ese rango, este empoderado me corrió, pero era imposible moverme. Estaba agachada al lado del taita, junto a sus piernas. Yo no me corrí, miré para lado y lado y no me pude correr, porque humanamente no era posible. Por la cantidad de gente que había en la maloca. Yo pasé y le ortigué las manos por lo que había hecho

aquellos que llegaban por primera vez a ceremonia de *yajé*. A lo largo de los años los momentos, sitios de estas limpiezas cambiaron dentro de la ceremonia de *yajé*.

¹¹⁰ La ortiga en algunas ocasiones para atenuar sus propiedades urticantes se pasaba por fuego. Solo la utilizaban los “empoderados” y el neo-chamán o quienes tuviesen permiso para ello.

conmigo [se refiere a violación en curación] y lo hice para que no lo hiciera con otras mujeres. Después entregamos la ortiga. Entonces lo envolvieron como en espiral, desde la cabeza hasta los pies con la ortiga con la cual lo habíamos ortigado todas las personas. Todos los ramitos se amarraron en una cuerda, le dieron vuelta a él, de la cabeza a los pies. Después de eso fue triste, se empezó a hablar de la crucifixión de Jesucristo, asimilándolo a la ortigada del taita y lo que él hacía por la comunidad. Hubo más de uno, que no volvió jamás después de ese día. La percepción que hubo fue de una exageración teatral, fue muy raro y después de haber tomado *yajé*. Esa fue la última vez que tomé *yajé* y estuve en la finca el Sol Naciente.¹¹¹

Se puede observar en este relato, como el neo-chamán se coloca en el centro de la escena, suscita este ritual en torno a él, recurriendo a la mimesis del modelo cristiano, para fundar y reforzar más su poder. El castigo de la ortiga en esta escena exalta a quien se le ejerce, en este caso el neo-chamán. Junto a esta exaltación de castigo, sacrificio por un nosotros.

Los amarres

Cada “ayudante”, “iniciado” y “empoderado” debía estar junto a cada “paciente” para poder controlar “cuidar a cada uno”. Si alguna persona (desde “paciente” “ayudante”, “iniciado” o “empoderado”) se salía de las normas establecidas, se generaba una coerción física, se le amarraba, se le aplicaba ortiga y en algunos momentos llegaba a amordazársele para que no se hiciera daño. La utilización de instrumentos ortopédicos como lazos que hacían de camisa de fuerza, a través de ellos se amarraba a los “pacientes”. Había un grupo de hombres “empoderados” e “iniciados” que lo hacían, se les amarraba los brazos y las piernas y se les amordazaba la boca con cuerdas. Se le decía al “paciente” que no resistiera y de esta forma no se haría daño, no sentiría las cuerdas, si intentaba escapar era mayor el sufrimiento o el daño en el cuerpo. En algunos casos el mismo neo-chamán aplicaba ortiga en el cuerpo y *vinam* a la persona que estaba gritando, corriendo o tratando de golpearse o golpear a otros.

La yazca, matriz, instrumentos de dominación y bienes simbólicos

¹¹¹ Entrevista, “iniciada”, mujer que denuncia violaciones del neo-chamán, Bogotá, 2015.

En esta CPCPB y FC, el orden social funcionaba como una máquina simbólica que tendía ratificar las condiciones de dominación masculina a través de los cuerpos de las mujeres, por medio de los rituales, un conjunto de disposiciones aparentemente naturales de lo femenino y masculino. La distribución de los roles según los sexos, las divisiones sexuales del trabajo con lugares específicos, la distribución en los espacios ya descritos en los capítulos que anteceden establecieron esquemas de pensamiento cargados de oposiciones entre los sexos pero además bajo los acuerdos de convivencia, salud, bienestar, *no-violencia* y la regulación de ello a través de los rituales de una justicia propia. La creencia de sacralidad, visceralmente incorporada de lo femenino en la matriz, símbolo de la esencia del ser mujer, de la feminidad y de la generación de vida como discurso oficial era prevalente. Era preeminente producir, reproducir una lógica y una mistificación del cuerpo femenino y de sus partes para poder establecer dominio sobre ellas (Bourdieu, 2000) y según el testimonio de mujeres pertenecientes a la CPCPB describiré como padecieron el ejercicio de la violencia a través de las supuestas violaciones efectuadas por el neo-chamán. Por ello describiré en primera instancia cuál era la construcción mítica, simbólica y los contextos ritualizados de la matriz, para luego pasar al ritual de “curación con el taita” en la ceremonia de *yajé*, donde según testimonios de mujeres “empoderadas, iniciadas y ayudantes” de la CPCPB sufrieron agresiones sexuales, por parte del neo-chamán y desde allí aparecen en los relatos de estas mujeres y en algunos hombres lugares de devastación, por las diversas violaciones a su integridad.

En esta especie de militancia de recuperación de lo étnico, la matriz era un símbolo que se exaltaba y regía las bases fundamentales de la vida social de la CPCPB, los comportamientos y los actos sexuales: ésta se constituía socialmente como un objeto sagrado. Por medio de mitos que se construyeron de la matriz, se alentó la subordinación, codependencia, vinculación e idolatría a la naturaleza a través de lo femenino. El aparato reproductor femenino, la matriz (el útero) dentro de la CPCPB al ser considerada sagrada, al estar asociada a la familia, a la gestación “matriz de la vida”, a la maloca “el útero de la madre”, al entenderse el lugar de enseñanza y formación del ser humano (Montagut y Sánchez-Sarmiento, 2010), era la rectora de los ciclos biológicos y cósmicos, tenía

repercusiones en los esquemas de pensamiento, de percepciones y de acción de la comunidad.

Se nos dijo por el neo-chamán que dentro del conocimiento de los Carare, debía salvaguardarse la matriz, establecía un orden social dominado por las plantas, de las cuales el intermediario era el neo-chamán (principio de dominación), las plantas en mimesis con el neo-chamán tenían la memoria de lo femenino para la humanidad. De esta forma, siguiendo a Bourdieu (2000), se daba la dominación legítima del principio masculino sobre el femenino, simbolizado en la preeminencia del mediador hombre neo-chamán, pilar y padre de la comunidad sobre lo femenino.

El neo-chamán contaba la historia de la yazca, esta figura era geométrica, tenía forma de rombo, la cual se replicaba en tres puntos del cuerpo de la mujer: en el vientre de la mujer gestante, en la cabeza en el hipotálamo y en el corazón en la válvula mitral. Sumado a lo anterior al establecerse que el estatus que habíamos adquirido como seres humanos y del pensamiento era a través de las plantas. Ellas con su mediador el neo-chamán, eran quienes tenían la misión de hacernos humanos. Es decir se constituía a unos seres humanos versus “otros” que no tienen esta cualidad ni vinculación con las plantas, idea donde los pertenecientes a la CPCPB eran más relevantes por vinculación y moralidad. Contábamos más por esta ruta espiritual, a diferencia de otros. Se encuentra en diversas comunidades étnicas el lugar del saber de las plantas, al reapropiarse el neo-chamán de esta figura en sí mismo, producía una eficacia simbólica, con los efectos psicológicos y somáticos correspondientes y su replicación en las prácticas y las representaciones de la CPCPB.

La yazca, fue el símbolo al que se le creó culto y se consagró diversas prácticas de la comunidad. Así, la forma naturalizada de la yazca con la matriz, esta con su vinculación simbólica a lo femenino, la fertilidad y reproducción (germinación, gestación), fue al mismo tiempo objeto de tabú, de contaminación mágica de fuerzas negativas de procesos cósmicos y biológicos, prohibiciones y consagraciones que intervenían en todo el sistema ritual, en las normas éticas y en la visión del mundo dentro de la CPCPB. Según Segato “no existe sociedad que no endose algún tipo de mistificación de la mujer y de lo femenino, que

no tenga algún tipo de culto a lo materno, o a lo femenino virginal, sagrado, deificado”, y “la universalidad de esa fe en una mística femenina es un relato indisociable del maltrato inscripto” (2003:132), siendo la mistificación y el maltrato las dos caras de la misma moneda. Las mujeres a percibirnos que pertenecíamos a unos “linajes superiores espirituales”, pero al mismo tiempo se nos hacía sentir impuras, en algunos casos desde imágenes desvalorizadas, bajo las asimilaciones de lo que culturalmente se compartía en el grupo y las experiencias en los diversos rituales.

Encarné esta realidad sexuada, este esquema de pensamiento místico femenino y de reapropiación étnico dentro de las reglas de un dominio masculino. Al igual que otras mujeres, en las prácticas cotidianas, me “enchumbaba”¹¹² el vientre. El *chumbe* era uno de los signos de protección, cuidado y cierre de la matriz. Alrededor del aparato reproductivo femenino, el utilizar un *chumbe* Inga o Kamentsa era la simbología de la fertilidad, se nos decía que debíamos tener dos *chumbes*, uno para cuando tuviésemos la menstruación y otro para los días cotidianos. Algunas de nosotras recurrimos al texto de Jacanamijoy (1993) *Chumbe arte inga*, para saber los significados del *chumbe* y de sus símbolos.¹¹³ Así, la simbología Inga y Kamentsa de lo femenino representado en los *chumbes* se insertó en los discursos de CPCPB y se consideró el tejido del *chumbe* como el arte de la vida de la CPCPB.

También se apropiaron en diseños, en expresiones artísticas (mural que pinté junto con una historiadora en la avenida de la carretera junto a la finca), atavíos, y en las prácticas terapéuticas como en las terapias de matriz. En las “terapias de matriz”, muchas mujeres llegaban por problemas de quistes en los ovarios o en el útero y con la matriz “caída”. Se

¹¹² “Emchumbar” es una práctica de las comunidades étnicas para envolver a un bebé y facilitar a la madre indígena cargarlo en la espalda, de esta forma está el bebé seguro y la mujer puede moverse o trabajar. En la CPCPB se llamaba enchumbar fajarse con un *chumbe* la matriz para que a ésta no le entrara frío.

¹¹³ El *chumbe* es una faja tejida, que puede medir de cinco a diez centímetros de ancho y tener alrededor de cuatro o cinco metros de largo. Estos *chumbes* lo tejen en telares horizontales y verticales, las mujeres de comunidades indígenas Kamentsa o Inga. Dentro de la simbología se utilizan rombos, círculos, líneas en zigzag, que forman y expresan la historia y el pensamiento de estas comunidades. “Pueden interpretarse como libros de saberes que manifiestan la memoria igualmente plasmada por las culturas americanas en rocas talladas a lo largo y ancho del continente” (Jacanamijoy 2011: 191).

realizaban las terapias manuales de matriz, que realizaban las terapeutas (“iniciadas” en la IPS, por el neo-chamán o por médicos) en las cuales se partía de dibujar el símbolo del rombo (Inga, Kamentsa) del “mito de la yazca”, en el vientre de las mujeres. Los *chumbes* se los comprábamos a una persona de la comunidad y nos los curaba el neo-chamán en el inicio de las ceremonias de *yajé*, otros de los rituales que establecían y consagraban la diferencia entre los sexos. Retomo el concepto de consagración entendiéndolo como sancionar, santificar un estado de las cosas, un orden establecido, haciendo conocer y reconocer una diferencia (Bourdieu, 1993).

Capítulo 5

Cuerpos, fluidos y fuerzas peligrosas espirituales



Hernández Arévalo,
Magda. 2009. *Rana*.
Dibujos

Los cuerpos de hombres y mujeres, en este contexto de las ceremonias de *yajé*, eran considerados en los discursos del neo-chamán, como “templos del espíritu”, “herramientas del espíritu”, estableciendo que “el cuerpo físico viene dentro de un orden y ese orden se refleja en las acciones, pensamientos y emociones”. De esta manera los cuerpos eran confinados a dos lugares, un lugar de un objeto peligroso pero a la vez sagrado. Potencialmente diseñado para algo útil, al que se debe encauzar, ya que se percibe como “territorio del espíritu” así como el reflejo de las emociones, pensamientos, goces y pasiones, que los pertenecientes a la comunidad deben aprender a auto dominar y gobernar de acuerdo a unas “ordenanzas” y a unas “leyes de origen”¹¹⁴, para alcanzar un estado espiritual o moralmente superior. Así mismo, el cuerpo se percibe con la necesidad de controlar, conocer y vigilar, para alcanzar el verdadero conocimiento del camino del espíritu. El cuerpo es la herramienta, el medio, que es necesario disciplinar para su eficaz funcionamiento dentro de los ámbitos discursivos de ordenamientos del grupo.

Los hombres representaban en este contexto el conocimiento, una racionalidad superior, encontrando frecuentemente la asociación de la “mujer” con el mundo natural, con las representaciones simbólicas de la naturaleza y la madre tierra. Esto se establece en los discursos y prácticas sociales. A través de las cuales se reiteraran normas asentadas en el estereotipo de lo femenino y lo masculino, y en una mirada naturalizada de la sexualidad y del cuerpo. Es decir el cuerpo es aceptado como algo incuestionable, que no se problematiza, no se discute, ya que es algo “evidente” y claro para todos. Observemos lo señalado anteriormente a través de la respuesta a una pregunta de cómo ser mujer a una mujer extranjera “iniciada”:

¹¹⁴ Se explicó con más detalle en el Capítulo 2 la conformación de la Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito.

¿Cómo [es] ser mujer?[...] Como en nosotros la mujer paré desde los nueve años, las abuelas, la abuela dice que los hijos se hacen veinte años antes de engendrarlos. Si la niña tiene diez años ya tiene que tener hijo, o sea si va a parir. Su primera, segunda, tercera regla es para parir. Entonces se dice que son veinte años antes de engendrar el hijo, que el hijo se hace. Como quien dice, la mamá, los papás de esa niña y los papás de este esposo y los abuelos de este esposo, los abuelos deben haber sido papás para que esa hija tenga hijos [...] en la comunidad nuestra habían dos formas de tener los hijos. Una es, que los abuelos, por decir esta comunidad [...] los que se han identificado como comunidad, [...] digamos este grupo, un ejemplo digamos [...] yo soy el abuelo, con mis nietos, mi esposa, mis hijos, el abuelo con su esposa, sus hijos, sus nietos, [...] entonces esos abuelos a veces se ponían de acuerdo. Entonces decían por ejemplo, y mira que en el inconsciente todavía lo hacemos, es que eso no se ha perdido todo, ahí está. Es posible que tengamos un niño como Carbón, y sabemos que Carbón juega mucho con la niña aquella o con aquella niña y ocurre que se dan besitos y se buscan así, como que hay una química ahí entre ellos, y se dice, son noviecitos, se gustan, ¿cierto?, es posible, que los dos abuelos aquí, el abuelo y yo, dijimos, -ve, el Carbón mi sobrino, mi nieto, digamos nieto, ¿no? Vamos, para mantener el espíritu de la comunidad, mirar las conveniencias de la comunidad, lo que va a ver en la comunidad, vamos a necesitar niños o niñas que tengan estos roles, que sirvan para esto. Necesitamos niños, hombres cazadores, mujeres tejedoras, hombres, así, o sea, como para hacer la gente que necesita la comunidad.¹¹⁵

En la respuesta dada por el neo-chamán, la diferencias físicas del hombre y de la mujer aparecen un hecho patente y “natural”, así mismo, lo sexual, el cuerpo y la sexualidad de la mujer, se inscriben dentro de construcciones ideales de un “ser mujer” y un “ser hombre” que se materializan obligatoriamente a través de los roles, los espacios y los tiempos ya establecidos por la comunidad. Los tiempos de la naturaleza, como los ciclos de la luna se buscarán para que nazca una niña, que es lo que “requiere en ese momento la comunidad”, así como la presencia de las primeras menstruaciones, las cuales van a determinar la posibilidad de un vínculo de pareja.

¹¹⁵ Cfr.: Rückoldt Stephanie. 2009. Transcripción de la charla del *mambeadero* carare sobre maternidad y paternidad. P 10. Realizada el 28 de agosto del 2009 en la Finca del Sol Naciente

Este discurso se incorporó a través de la reiteración de esa norma en la vida cotidiana del grupo, donde los casamientos, noviazgos y roles en la CPCPB,¹¹⁶ tenían una funcionalidad y eran posibilitados y bajo el permiso del guía espiritual orientados a la procreación. Al neo-chamán, se le debía pedir consejo y permiso para iniciar noviazgos. Los "sexos" estaban basados en una diferenciación, dentro de los opuestos de la matriz heterosexual, hombre-mujer, femenino-masculino. Estos opuestos se presentaban bajo una aparente prioridad y se instalaban como una forma de poder sobre los cuerpos de los otros. Las maneras de percibir el "ser mujer" estaba vinculado al parir, y la maternidad, que se anclaba a relaciones de poder y tendría implicaciones en las identidades de género.

En términos de Butler (2002), vivencié cómo en los discursos de la comunidad las diferencias sexuales, se sedimentaban en prácticas reiterativas naturalizadas de lo femenino que regían mi cuerpo. Estas prácticas se solidificaban a través de normas, convenciones, coacciones y obligaciones. Por ejemplo, dentro de los diversos mecanismos de vigilancia y control que existían, uno de ellos era la reglamentación de los contactos corporales, el no dar abrazos y besos en las mejillas a otros hombres que no fueran nuestros esposos, el saludo permitido entre hombres y mujeres era dar la mano.

El "guía espiritual" señalaba que algo "esta sucediendo que está causando resquemor", "generaba malas interpretaciones", y esto tenía que ver con "el trato entre las personas, el cual generaba daño en los aprendizajes [de medicina]". Estas afectaciones podían darse por medio de los abrazos, los besos y en las formas de saludar. Existía la concepción de que estos contactos "trascienden la química" (lo corporal) y "generaban comentarios" (tiene incidencia en un juicio moral) dentro de la comunidad.¹¹⁷ Se estableció la siguiente reglamentación (en un primer momento para el "grupo de medicina" y que posteriormente la mayoría de los pertenecientes a la CPCPB irían incorporando en las interacciones cotidianas) por parte del neo-chamán: "no vamos a aceptar el roce directo. Porque hay mucha habladuría, se ha prestado para condenar, para chisme. Nosotros [se refiere a él

¹¹⁶ Ver conceptos de "ayudantes", "discípulos" e "iniciados" y "empoderados" descritos en el Capítulo 2.

¹¹⁷ Cfr.: Sierra, Luis Fernando. Relatoría tertulia: El saludo, qué hacer y qué no hacer. 5 de Mayo de 2010. Lugar: Casa Barrio Polo, Bogotá.

mismo] el día de hoy, no vamos a recibir besos en la cara de otras personas. Solo de la familia”.¹¹⁸

En un evento realizado, durante una semana en San Antero, Córdoba, a la orilla del mar, en uno de círculos de palabra de una de las ceremonias de *yajé*, uno de los temas a tratar fue el saludo.¹¹⁹ En este espacio de “círculo de palabra”, se construyeron de forma conjunta los significados para la comunidad del saludo. Se consideró que tenía una “composición espiritual, cultural y ritual”. Así mismo entendido como un “encuentro con el otro, una forma de reconocernos y de comunicarnos”, de “establecer un vínculo de confianza”. “Una llave para abrir la puerta de entrada de un encuentro que debe hacerse con delicadeza y respeto, en armonía con cada uno de los círculos de intimidad”. Y, además, el saludo fue concebido como “acto de sanación, de diagnóstico y de revisión” ya que en ese momento se podía “mirar al otro desde lo espiritual, en un acto de dar y de recibir”.¹²⁰

Así, este lenguaje discursivo posicionó un gesto corporal como el saludo, con un poder de terapéutico, que generaba equivalencias entre ciertos tipos de contacto corporales y las entradas y salidas de ese poder curativo. Incluso lo instaló como generador de transformaciones tanto a nivel íntimo como social. Al mismo tiempo, el saludo, se concibió como una llave de fuerzas energéticas, tanto positivas como contaminantes, donde “el malestar del otro, los pensamientos del otro, su enfermedad se podían transmitir a través del contacto”.¹²¹

Desde ese momento fueron excluidas ciertas formas de saludo entre hombres y mujeres, donde estuviese presente el contacto físico, con el rostro y se generara cercanía corporal

¹¹⁸ *Ibidem* P 3.

¹¹⁹ Estos círculos de palabra estuvieron moderados por el neo-chamán Orlando Gaitán y acompañados por los Abuelos Víctor Martínez Airipore, de la comunidad Murui del Amazonas, la Abuela Gloria Piagüaje de la comunidad Siona del Putumayo, el Abuelo Fernando Castillo de la comunidad Muisca de Cota y el líder Manuel Socha de la comunidad Muisca de Chía y los pertenecientes a la CPCPB.

¹²⁰ *Cfr.*: Sánchez-Sarmiento, Betty. Sierra, Luis Fernando *et al.* Relatoría de los Acuerdos del Encuentro en la Puerta del Cielo. San Antero, Córdoba. Julio 24 a 30 de 2011.

¹²¹ *Ibidem.*

directa entre los cuerpos. Se reglamentaron diversos tipos de saludo, de acuerdo a los niveles de cercanía entre hombres y mujeres de acuerdo a la familiaridad y los entornos:

Acordamos que el saludo viene de adentro hacia afuera, y se realiza en la comunidad de la siguiente manera: un saludo general entre miembros de la comunidad en el que se coloca la mano en el antebrazo derecho de cada persona y la mano izquierda sobre el hombro derecho. Se concluye el saludo diciéndole a la otra persona cómo se ve. Se propuso que el saludo descrito se acompañara de un saludo verbal con una frase en lengua Carare: *yeo-piruku* que significa: te veo bonito. Un saludo de mano entre individuos. Un saludo colectivo cuando se dirige a la comunidad en los diferentes espacios como el círculo de palabra. Un saludo entre familias a discreción al interior de ellas.¹²²

En consecuencia, se tenía (además de los dispositivos ya señalados) otras formas de protección. Una de ellas consistía en tomar en pequeñas dosis, untar o soplar en el cuerpo, con un remedio, llamado *vinan*. Este remedio protegía y eliminaba los efectos de las diversas emanaciones energéticas contaminantes de los cuerpos (menstruación, contactos físicos inadecuados con otros hombres y mujeres que generan la transmisión de estas energías, contactos corporales con las personas entendidas como “pacientes”) y barrera contra la adquisición de las enfermedades.

Estos discursos sociales establecieron en mí y en otros miembros pertenecientes a la comunidad, un modo de existir y ver el cuerpo, vinculado al acto de sanar¹²³, dentro de la reapropiación de un mundo étnico, que establecía para su debida función terapéutica, cumplir con unas normas y prácticas diferenciadas y controladas. Estas prácticas debían seguirse a cabalidad, ya que ellas reducían los peligros que emanan de ciertos contactos entre los cuerpos y que podían entorpecer el camino de ser curandero/a.

...procuro no dar la mano [...] He sentido cosas muy duras de pensamientos, de acciones, de personas. Siempre lo he sentido muy adentro de mí, si es

¹²² Sánchez-Sarmiento, Betty. Sierra, Luis Fernando *et al.* 2011.

¹²³ *Cfr.*: Franco (2011:176) “En el pensamiento ancestral, no es posible realizar este tipo de terapéutica, si la mujer que la realiza o la paciente quien recibe la terapia está en “luna” –para la cultura Muisca. o “encuchada” –para la cultura Carare-; es decir, que se encuentre menstruando. En este sentido, los Abuelos enseñan que en las comunidades indígenas la mujer debe retirarse de su trabajo con los “pacientes” durante esos días para no contaminar el ambiente, el sitio donde se esté trabajando o al taita quien es considerado espiritualmente limpio y consagrado a Dios”.

dando la mano, ¿cómo puedo yo ofrecerle lo mío a otra persona? El beso que doy en la mejilla. Resulta que hay personas que no lo reciben, sino lo reciben con esa mala intención. Trato de decir buenos días, y a veces. A veces siento en el saludo, el humor de las personas, como que siento, que me toca vomitar, o tengo que usar el baño. Evito eso, hay personas que me toca como obligado y lo hago.¹²⁴

Tampoco se podía recibir obsequios de hombres, sin saber claramente sus intenciones, menos compartir alimentos con quien no fuera nuestro esposo. El cuerpo debía ser enaltecido en “la pureza”, “la fidelidad” y evitar a través del contacto con otro que se permeara de sus deseos y contaminaciones espirituales. Estas prohibiciones, censuras, rechazos, proscripciones y tabúes se instituyeron como elementos estratégicos de poder y de saber, mecanismos discursivos por medio de los cuales se controlaba el cuerpo y sus placeres.

Dentro de los diversos permisos que debían pedirse al neo-chamán, no solo estaban relacionados con las decisiones y las acciones a tomar en la vida cotidiana, sino para expresarse de forma verbal y pública, ya fuese en una tertulia, conversatorio o círculo de palabra. En estos espacios se pedía permiso para hablar, al neo-chamán, a su esposa “madre de la comunidad”, a su familia, a las plantas consideradas como maestras (*yajé*, coca, tabaco), al “padre creador” y “la madre tierra”, a los abuelos (referidos a las autoridades indígenas presentes) a los espíritus ancestrales y al territorio.

Cuando establecía acercamientos físicos al neo-chamán para comentarle algo, o pedirle algún consejo, en uno de estos eventos públicos, debía hacerse una fila, esperar el turno. Al llegar a él, la mayoría de personas nos arrodillábamos o nos inclinábamos para hablarle al oído y luego esperar sus indicaciones frente al asunto tratado. No sin antes haber pasado por un ritual de purificación como riegos de plantas medicinales (albahaca) e incienso (copal), o habernos aplicado *vinan* en la cabeza, manos y pecho, para proteger al “guía espiritual” de diversas energías contaminantes.

¹²⁴ Cfr.: Sierra, Luis Fernando. Relatoría tertulia: El saludo, qué hacer y qué no hacer. 5 de Mayo de 2010. Lugar: Casa Barrio Polo, Bogotá. P 8. Relato de “iniciada”.

De igual manera, el acto de cocinar los alimentos era rol de las mujeres, éste debía ser ritualmente puro. De ahí que cuando se me dio la labor de cocinarle al neo-chamán en su casa, la esposa (de ese tiempo) me dijo que era importante “la perfección de mi pensamiento, este debía vincularlo a mi corazón y esté a mis acciones, que se centrarían y se reflejaría en mis manos”. Mis manos, se me dijo, habían sido curadas en *yajé*. Ya mis manos sagradas debía lavarlas, después de ello cubrirlas con el *vinan*. Así mismo hervir las ollas donde iba a cocinar para el neo-chamán. Todos los pasos del proceso de cocción, donde las manos y los objetos debían ser “puros”, esto garantizada el acto ritual de impecabilidad en la comida.¹²⁵

Usábamos cuarzos rosados, manillas de chaquiras con símbolos “étnicos”, que debían ser “curados” por el guía, los cuales no debíamos quitarlos de nuestro cuerpo. Estos objetos no debían ser tocados por ninguna persona, ya que si eran tocados se transmitía la carga energética del otro y ya no nos protegían de malos pensamientos, energías o acontecimientos negativos. Toda esta parafernalia de objetos, se asentaba en un simbolismo ritual, intento de recrear y mantener la cultura de una comunidad indígena Carare (ya extinta), partíamos de una serie de supuestos mediante los cuales se controlaba la experiencia.

El neo-chamán era intolerante con las actitudes de las mujeres y criticaba fuertemente algunos rasgos de masculinidad. El neo-chamán en ausencia de la persona decía “si ven cómo camina con falda, como un hombre”. También relataba como su padre le decía que “una mujer que no tenía hijos era una yegua”. Así mismo decía que en su cultura “una mujer que al tener sexo se acostaba encima del hombre era vista como una machorra”.

La menstruación y la gestación

Aunado a esto, incorporé discursos sociales que naturalizaban mi cuerpo, dentro de la aplicación de categorías binarias de atributos sociales de feminidad. Estas categorías

¹²⁵ La *caguana*, es una bebida ritual de las comunidades witoto muinane- witoto murui hecha a base de almidón de yuca, piña y panela. Preparada por mujeres de la CPCPB antes de la ceremonia de *yajé*.

binarias estaban centradas en los “atributos biológicos” de la mujer, en especial la menstruación, la lactancia, la gestación y la crianza de los hijos, que constituían un ordenamiento evidente de la diferencia del “ser mujer”. Algunos de estos estados femeninos, como la menstruación, la gestación, se entendían por un lado como contaminantes, permeadas por un lado de peligro respecto al proceso de conocimiento de medicina de los hombres y por otro lado representaban lo sagrado de lo femenino, la vinculación con la madre tierra. Se establecía que el hombre compañero de la mujer embarazada tenía que alejarse de las tomas de *yajé*, un poco más tarde que la mujer ya que él también se consideraba que estaba pariendo y poseedor de una energía que podía afectar al neo-chamán. Desde luego, si eran personas allegadas a él (familiares) esta regla no se cumplía, según palabras del neo-chamán porque se necesitaban o simplemente porque así lo decidía.

Durante varios años, algunos de los “discípulos/empoderados” hombres y mujeres, cuando se encontraban conmigo fuera de la ceremonia, en la calle, y les indicaba que estaba menstruando, me saludaban a metros de distancia, no permitían mi acercamiento corporal. Si llegaba a acercarme, mostraban evidencia de malestar, dolor de cabeza, o vómitos, se tenía el miedo de que al acercarse a una mujer menstruando se podía “perder la pinta” o “quedar tapado en el *yajé*”, lo que implicaba una pérdida del conocimiento adquirido, un retroceso en el camino de conocimiento de ser curador o sanador, así mismo como el peligro de ser un agente contaminante de la muerte del guía o de que pudiese enfermarse con vómitos persistentes de sangre lo que desencadenaría la muerte en él.

Un amigo, hombre, “empoderado”, médico, quien trabajaba en una clínica de Bogotá, usualmente permitía mi acercamiento a unos centímetros de distancia, me decía que él tenía un permiso especial, ya que la mayoría del tiempo en la clínica establecía contacto con mujeres menstruantes y parturientas. Usualmente él llegaba a casa, se bañaba con albahaca y limpiaba su cuerpo de esta energía con copal y *vinan*. En otras ocasiones cuando a mujeres menstruantes se nos daba permiso por el guía, de hacer presencia en ciertos eventos espaciales que implicaban viajes fuera de Bogotá, a las lagunas o al mar, se nos

hacían comentarios por algunas personas de la comunidad “por qué no se quedaron en la casa”, “qué vinieron hacer aquí”.

En un evento de empoderamiento en el mar, menstrué, en términos de la comunidad “me encuché”. Fue triste para mí, ya que esa ceremonia era decisiva para oficializarse en el camino de “iniciada” en el conocimiento de la medicina y oficialmente terapeuta. Me quedé en mi habitación a la cual fueron acudiendo mujeres menstruando, algunas de ellas llegaban llorando ya que sentían excluidas, otras habían sido maltratadas verbalmente y otras más ignoradas. En ese momento conformamos un lazo de solidaridad, ya que todas nos encontrábamos en la misma situación.

Estos permisos por parte del guía espiritual, generaba que se nos ubicara en ciertas zonas que se disponía para ello, zonas de las cuales no debíamos salir ya que había el peligro de poder contaminar todo el espacio con esta energía, energía que ya no era de vida sino de muerte. En los años 2001 al 2003 mientras trabajé en la casa del neo-chamán, se me asignó a la labor de abrir la puerta, registrar a los “pacientes” para ser atendidos, hacerles una “historia clínica”, registrar las terapias asignadas y pasarlos a los “terapeutas”. Cuando menstruaba y estaba en el período de mancha, se me daba permiso de movilizarme y estar en un espacio de 2 x 2 mts. en la entrada de la casa del neo-chamán. También en algunas ocasiones se nos daba permiso a mujeres menstruando, para que estuviéramos en los espacios de tertulia.

Recuerdo un comentario del guía espiritual frente a una mujer que autorizó a estar menstruando en un conversatorio. “Por favor díganle que se siente en la esquina del salón, que no se mueva, ni hable”. En el año 2007 aproximadamente, cuando el guía se había separado de su anterior compañera médica y se acercó a una amiga mía (hoy su actual compañera), llegué a visitarla al apartamento, y para sorpresa mía, allí estaba mi guía espiritual. Me encontraba manchando y le indiqué a mi amiga que no podía entrar al espacio, a lo que respondió el guía: “siga hija. Colóquese este riego en su cabeza, y manos”.

Obedecí y me senté con ellos a la mesa a compartir unas onces. Acto que para mí implicaba una transgresión frente a lo que había enseñado y experimentado esos años, menos aún del compartir alimento ya que podía estar en peligro la vida del neo-chamán. El neo-chamán al ver mi incomodidad y evidente preocupación, agregó: “Hay menstruaciones y energías que uno ya conoce. No se preocupe”.

También las restricciones con la menstruación abarcaban otros espacios. Un ejemplo de ello era lo que establecía frente a una bebida que se preparaba para los círculos de palabra que era la *caguana*, la cual no se podía transportar en taxi, ya que podía estar el auto “encuchado”¹²⁶, por la cantidad de personas que se subían a él, entre ellas mujeres menstruantes y como señalé anteriormente esto podía enfermar al neo-chamán. Tenía que hacer diversas gestiones para conseguir un auto de uno de los pertenecientes a la comunidad y poder llevar la *caguana* al sitio donde se necesitara, sin que se afectara por estas “energías contaminantes”. El auto en que iba a transportar esta bebida, lo limpiaba con *verdeyaco*, *vinan*, sahumero de copal para poder transportar la *caguana*. En varias ocasiones que invité al líder espiritual a espacios académicos pase por él a su casa, como yo no tenía auto, llamamos un taxi, nos subíamos y llegábamos al lugar de destino con el guía en este medio de transporte. Nunca lo vi enfermarse, en algún viaje, me dijo: “Cuando viajo o estoy fuera de la ceremonia me protejo, para que no me afecten esas energías”.

Esta prohibición de las mujeres menstruantes y embarazadas se replicaba al entrar a la finca, a la casa del neo-chamán, a la IPS o en eventos en espacios académicos.¹²⁷ En la finca por ejemplo la persona se encontraba con “iniciados” o “empoderados” que le hacían firmar un consentimiento informado. Ahí se les empezaba a preguntar a las personas, quién los había remitido para que llegaran a la finca a tomar *yajé*, a las mujeres se les preguntaba por la fecha de la última menstruación, ya que si una mujer estaba menstruando o

¹²⁶ La palabra “encuche” significaba menstruación en la CPCPB.

¹²⁷ *Cfr.:* Plegable sobre “Recomendaciones, consejos y sugerencias para los participantes en la ceremonias de *yagé*” que se entregaba desde el año 2003, se establecía que las mujeres menstruantes y embarazadas “no pueden asistir durante el periodo de la menstruación, tres días antes ni tres días después del mismo. Las mujeres con más de tres meses de embarazo y hasta tres meses después de haber nacido el bebé, tampoco se recomiendan que asistan, de otra manera no se podrá responder por lo que ocurra con la mujer y el bebé”

manchando no podía entrar ni a la finca, ni acercarse al neo-chamán y menos participar de la ceremonia de *yajé*, ya que se consideraba como ya se nombró, enfermar o acarrear la muerte del “guía espiritual” y entorpecer el proceso de curación en la ceremonia, pero donde la misma mujer podía contraer en su útero, una enfermedad grave, ya que el neo-chamán nos decía que el *yajé* se defendía de toda esa energía de muerte (de la menstruación).

“Puntos para acordar

1. El manejo de la menstruación y de los embarazos

El mal manejo de la menstruación y de los embarazos ha enfermado a Taita, pide ayuda para manejar correctamente esta situación con todos los pacientes.

Propone:

-Crear una especie de “anillos de seguridad” para proteger el centro, que es él.

-Todas las personas que llegan a la finca deben bañarse, el 99% de las personas llegan encuchadas, es necesario hacer baño de plantas antes de ingresar a la maloca.

-Es necesario cuidar las comidas para prevenir esta situación”.¹²⁸

Esta energía se revertía sobre la mujer menstruante, más aún si esta mujer a sabiendas de que no podía participar menstruando en la ceremonia y la curación, lo hacía, acarrearía enfermedad e infortunio en su vida y quizás hasta la muerte. Cuando llegaban mujeres por primera vez, al hacer públicamente la pregunta sobre su menstruación delante de hombres o mujeres generaba incomodidad y en algunos casos malestar. Una mujer embarazada podía ir a La Vega y tomar *yajé* hasta el cuarto o quinto mes, ya que después de este periodo se consideraba que debido al estado de gestación esta mujer era más fuerte que el neo-chamán y su fuerza lo podía destruir. De ahí que mujeres gestantes y menstruantes tuvieran prohibido el acceso a la ceremonia de *yajé* y a diversos espacios donde se encontrara el neo-chamán, con las salvedades que experimenté y anoté anteriormente.

¹²⁸ Cfr.: Amaya Panche. Johanna. Relatoría: Reunión con ayudantes y trabajadores. 29 de junio del 2008 y 6 de diciembre del 2008, p 2. En esta relatoría “se registra la memoria de dos reuniones realizadas en la Vega Cundinamarca, en la Finca Mika-e Suanoga: Finca el Sol Naciente. La primera de ellas se realiza después de la primera ceremonia de *yagé* en el Templo del Sol, en la ciudad de Sogamoso, en la cual Taita [se conserva la mayúscula como está en el texto original y g en *yajé*] Orlando Gaitán recibe el mensaje del “nuevo orden” la reunión tiene por objeto aclarar el reglamento de la Finca y de las ceremonias de *yagé*”. Relatoría enviada por correo a todos los socios, “encusmados”, trabajadores y voluntarios de la FC.

Cuando a una mujer le llegaba la menstruación estando en la finca, debía salirse de la finca con sus pertenencias, lo que generaba un caos.....pues todos se daban cuenta y además la trataban en forma denigrante. Si estaba con otras personas, se tenía que alejar de ellas. Si se encontraba en otro espacio, reuniones como en la laguna de Tota o el mar, igual. Todos se enteraban de esto por su separación del resto de las personas.¹²⁹

Al mismo tiempo las mujeres eran dentro de las representaciones de lo femenino en la comunidad las encarnadoras de naturaleza, “la pachamama”, dentro de las tensiones de una ambivalencia de irracionalidad, impureza y sacralidad. En este mismo escenario, emergían discursos de espiritualidades indígenas, comunitarias y míticas con similitud de sentidos que denotan un ideal del vivir bien que apuntaban hacia un modelo de bienestar , en el que se ponían en juego unos modos de vida, donde no se escinde al hombre y la mujer de la naturaleza, hay una interconexión inseparable de lo femenino con la Madre Tierra, en donde la vida material de la reproducción, la producción, la vida social y la espiritual están en una comunión y un diálogo mediado por una ritualidad que entiende a la naturaleza como un ser sagrado (Prada, 2011; Simbaña, 2011).

Por consiguiente, según lo descrito, los roles dados a hombres y mujeres estaban basados en límites de mayor o menor cercanía a lo espiritual, o al neo-chamán, a poseer o no conocimiento de curar, de unas indicaciones de estar en un camino espiritual, “enrutado en la misión”, donde se debía tener “permiso” espiritual dado y otorgado por el neo-chamán lo cual promovía un sentido de superioridad. Este dispositivo se habilitó arquitectónicamente, en la neo-maloca de la Finca y en el espacio de una IPS en Bogotá.

¹²⁹ Entrevista “empoderada” médica, Bogotá, 2014.

Capítulo 6

Violencias y violaciones



Hernández Arévalo,
Magda. 2009. *Colibrí*.
Dibujos

En las “curaciones o limpiezas con el taita” en la neo-maloca, ritual instituido en que nos veíamos compelidos a “sanarnos” y ayudar a “sanar” a otros, según varios testimonios de mujeres, sufrieron presuntas agresiones sexuales, estas estuvieron silenciadas por varios años. Partiré de los testimonios de las víctimas, que no solo invocan su verdad de lo acaecido en lo experimentado por ellas mismas, sino muestran el temple, la voluntad y la fuerza de quienes enuncian que vivieron agresiones sexuales, a sabiendas que quienes escuchan sufrirán, juzgaran, no creerán, señalarán o serán indiferentes ante sus relatos, siendo esto el ámbito incierto de aquellas que han decidido hablar (Das, 2008). Estas presuntas conductas sexuales y agresiones, en términos de Segato “el uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables” (2003: 22), se entienden como violaciones, que supuestamente fueron ejercidas por el neo-chamán en unos contextos tan inesperados como en medio de una ceremonia de *yajé* y en los espacios de curación (revisiones en camillas, citas en consultorios). Desde un relato oficial de la investigación del Ente Instructor, el periódico de *El Espectador* presentó los hechos de esta manera:

Gaitán pedía mantener las luces apagadas con el argumento de no dejar perder las pintas, visiones que experimentan los participantes en la toma. “Él toca a sus pacientes, a quienes generalmente les encuentra problemas en sus genitales, pero ellas no entienden qué está pasando. Creen que es normal”, indica una fuente, para quien eso se explica dada la confianza y credibilidad que él ha generado en sus seguidores. “Las víctimas estaban en un estado de inferioridad psicológica que no les permitía entender que lo que él hacía era abuso sexual. Hubo una presunta víctima que, después de enfrentarlo, terminó pidiéndole disculpas cuando él le dijo que ella estaba cuestionando algo sagrado. Hay mujeres que también tienen miedo de denunciar porque le temen”.¹³⁰

¹³⁰ Cfr.: Espera juicio por supuesto abuso sexual. Los líos del taita Orlando. *El Espectador*. 2015, 13 de junio. <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/los-lios-del-taita-orlando-articulo-566215> (30/07/2015)

“¿Curación y limpieza con el taita?”

Dado lo anterior, describiré a través de testimonios de mujeres cómo dentro de la neo-maloca, en la ceremonia de *yajé* y en uno de los momentos más importantes del ritual del *yajé*, lo que se llamó “curación y limpieza con el taita”¹³¹ se dieron estas presuntas violaciones. En la “curación y limpieza con el taita” dentro de la ceremonia de *yajé*, existía una certeza en la CPCPB, allí se daba un rito mágico de “curación” de enfermedades graves y terminales por parte de este neo-chamán. Era un ritual instituido, consagrado, y dominado de acuerdo a las demandas del neo-chamán. Especialmente las mujeres entendíamos que en este momento seríamos “curadas” de nuestras afectaciones más severas, muchas de nosotras teníamos enfermedades en la matriz lo veíamos como un momento de posible curación. Tanto así que se estableció ya en el 2011 que en nuestros cumpleaños pasaríamos a “curación o limpieza con el taita” como regalo.

En este ritual se instituyó como una “curación del taita”¹³², se le daba un conjunto de atributos de curación y al mismo tiempo se le concedía privilegios sobre los cuerpos de los “pacientes”, ya que “sus manos tenían el don de curar”. Este ritual, junto con otros, estaba inserto en la dominación masculina de un hombre, sobre los cuerpos de las mujeres y de los hombres. El espacio más sagrado y de mayor reverencia por su potencia curadora dentro de la ceremonia de *yajé* de las matrices de las mujeres, se daba en la “curación con el taita”. En la neo-maloca, con el tiempo, por orden del neo-chamán, se apagaron todas las luces (los cirios en los estantillos y el fuego de la fogata) ya que en la percepción de la CPCPB el neo-chamán concentraba la fuerza curativa y una luz podía hacer que estas fuerzas de curación o pintas de los participantes se disipara.

¹³¹ De ahí, que dentro de la neo-maloca, en la ceremonia de *yajé*, se constituyera como uno de los momentos más importantes del ritual del *yajé*, lo que se llamó “curación o limpieza con el taita”. Allí se daba la “curación” de enfermedades graves y terminales. Especialmente las mujeres confiábamos en que en este momento seríamos “curadas” de nuestras afectaciones en la matriz.

¹³² Para este momento llamado “curación con el taita” hubo cambios a lo largo de los años, inicialmente se hacía a plena luz del fuego o velas, los “pacientes”, “ayudantes”, “discípulos” pasábamos de uno en uno, de vez en cuando en parejas, luego al crecer el grupo se estableció la curación por grupos, luego que las mujeres debían estar a un lado y los hombres al otro en el lugar de curación y quienes eran pareja juntos. En el año 2010 se quitaron las luces de la neo-maloca y las curaciones se hacían en plena oscuridad.

Yo estuve en dos roles establecidos por el neo-chamán en este ritual de curación: uno era preparar a las “pacientes” mujeres para pasar a la “curación con el taita” dentro de la ceremonia y, el otro, era llevarlas a la zona de curación con él. Preparaba a las mujeres y les indicaba cómo debían estar dispuestas para el encuentro de “curación con el taita”. Debían quitarse la blusa, quedarse en *brasier*, soltarse el cabello, quitarse relojes, anillos o aretes y gafas. Guardar estos objetos. Les indicaba que desabotonaran los primeros botones de los pantalones, para que dejaran libre y a la vista, el vientre y bajo vientre para la “curación”. Les decía que cuando se sentaran delante del “taita” las manos debían con las palmas hacia arriba, abiertas, colocadas sobre los muslos de las piernas, ya que éste era un gesto de preparación para recibir “la curación” con el canto del neo- chamán ¹³³. Luego de haber dado estas indicaciones, y haberme percatado de que la mujer estuviese sin camisa, la pasaba a un hombre “empoderado” quien le aplicaba aceites y *verdeyaco* en brazos, pecho, vientre. Al terminar este “empoderado” este ritual, la entregaba a otra “empoderada o iniciada” que llevaba a esta “paciente” a través de los diversos círculos a la zona de curación. Ya allí, la entregaba a la persona encargada (“empoderado e iniciado”) para ubicarla en el banco asignado para ella para ser curada con el neo-chamán. En la zona de curación, se sentaban frente al neo-chamán los/las “pacientes” en los bancos de pensamiento.

Al iniciar el momento de la “curación” se daba una organización jerárquica de “empoderados”, “iniciados” y “ayudantes”. Así como unas posiciones míticas rituales, los “pacientes” debían estar sentados inmóviles frente al neo-chamán, mientras el resto danzábamos y cantábamos como corifeo del canto del neo-chamán. Detrás de los/las “pacientes” se conformaban cuatro círculos de seguridad. El primer círculo de seguridad se hacía detrás de los “pacientes” sentados, este círculo era conformado por los hombres “empoderados”, detrás de ellos, se hacía un círculo de las mujeres “empoderadas”, luego un segundo círculo de las mujeres y hombres “iniciados/as”, posterior un tercer círculo de los

¹³³ *Cfr.*: Plegable “Recomendaciones, consejos y sugerencias para los participantes en la ceremonias de yagé” el cual fue entregado desde el 2003 en las recomendaciones para la “limpieza con el taita” y llamada luego “curación con el taita” se indicaba: “si es llamado para limpieza individual deberá sentarse frente al **Taita** sin camisa (incluso las mujeres) con las palmas de las manos hacia arriba y apoyadas en las rodillas [...] respetando el lugar donde está concentrado el **Taita** con el paciente y los ayudantes”. La mayúscula y la negrilla en la palabra taita son del documento original.

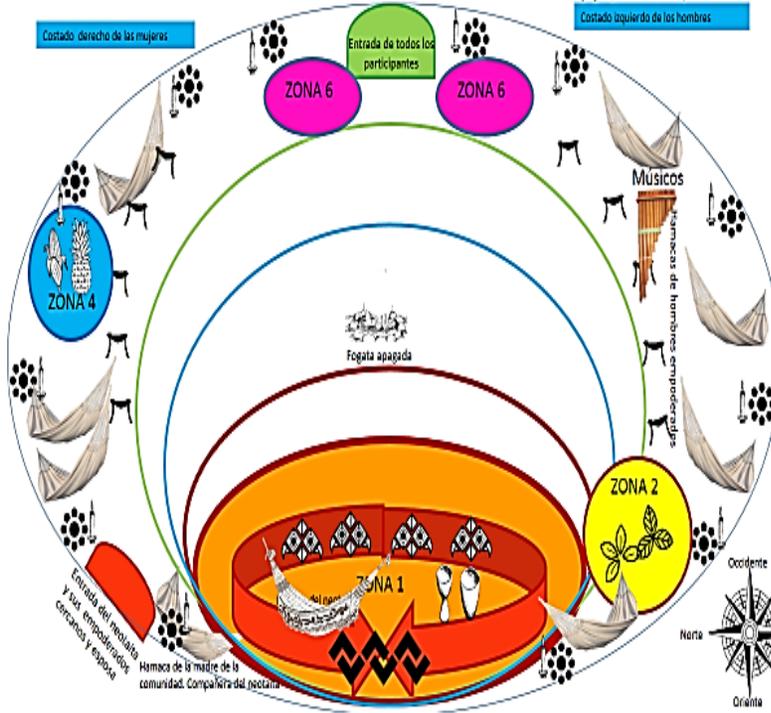
“ayudantes” y un cuarto círculo de participantes de la ceremonia. Desde el primer círculo de “empoderados”, las mujeres “empoderadas” hasta el de “ayudantes” debíamos pararnos intercalados, para no dejar espacios entre unos y otros, en esta organización se producía un efecto de lo público, notorio que este momento el neo-chamán adquiriría poderes mágicos y sobrehumanos.

Se debía bailar durante todo el momento de la “curación con el taita”. Los “empoderados” debían llevar en su mano izquierda un instrumento como maracas y en la otra mano los “empoderados” hombres sostenían *wairas*. Las mujeres “empoderadas” en su mano derecha sostenían plantas medicinales y en la otra un instrumento o batían sus collares de cascabeles al ritmo de la música de la “curación”. Los “iniciados/as” sosteníamos en nuestras manos maracas, tambores, o hacíamos sonar los cascabeles de nuestros collares. Se ejecutaba una danza, al ritmo de las *wairas* batientes, los sonidos de los pitos, de las quenas, y el retumbar de los tambores siux que seguían el canto del neo-chamán.

Se trabajaba la imitación, todos debíamos bailar de la misma forma, se nos ejercitaba en seguir los pasos de la danza que era para el proceso de “curación”. Acción con los cuerpos, que de forma metódica, regular y repetitiva era una acción que conducía a otras. El neo-chamán cantaba, le seguíamos en coro el resto de participantes. Del mismo modo, realizábamos una danza que la “madre de la comunidad” junto con otras “empoderadas” nos habían enseñado los pasos. Eran pasos básicos. Dar con el pie derecho un paso al frente, luego adelantar el pie izquierdo donde estaba el derecho, luego ir hacia atrás con el pie derecho y luego con el izquierdo. Mientras danzábamos debíamos pensar que en ese momento con nuestro cuerpo entrábamos y salíamos de la madre y ayudábamos al proceso de “curación” que el neo-chamán estaba llevando a cabo. De esa manera, la persona que estaba al frente, de toda esta coreografía y organización de los círculos era el neo-chamán. Él siempre debía ser el centro.¹³⁴

¹³⁴ Se establecieron dentro de los llamados protocolos la conformación de los círculos de seguridad. Cfr.: Johanna Amaya Panche. Relatoría: Reunión con ayudantes y trabajadores. 29 de junio del 2008 y 6 de diciembre del 2008.

Gráfica Distribución en la neo-maloca "curación con el taita" en la ceremonia *yajé* (2009 a 2012)



Convenciones Gráfica Distribución en la neo-maloca momento de "curación con el taita" en la ceremonia *yajé* (2009 a 2012)



En algunas ocasiones que estuve en el rol de pasar los “pacientes” a “curación”, se me dificultaba por la oscuridad movilizarme para llevar a los “pacientes” a la parte del frente a “curación”, me golpeaba las espinillas de las piernas con los bancos de pensamiento, no veía bien por donde caminar. Las luces en la ceremonia con los años cambiaron, primero se hacía la “curación” a la luz de una vela, de la fogata y el neo-chamán en algunas ocasiones prendía la linterna y nosotros también, pero con el tiempo quedó rotundamente prohibido prender cualquier luz, la fogata, los cirios, las linternas, no se prendían. Más o menos en el año 2011 no podía haber ninguna luz en el momento de la “curación”, ya que este era un instante tan sagrado que cualquier distracción al neo-chamán implicaba que los espíritus que le ayudaban a la curación, se ahuyentaran y se fueran o él perdiera la concentración. Así que me las ingeniaba para poder desplazarme, tomaba de la mano al “paciente”, lo ubicaba detrás de mí, abría camino entre una multitud de personas. Muchas de las personas, era difícil que se movieran de los lugares en que se encontraban asignados, así que les decía cerca a sus oídos: llevo a un “paciente” por favor denme permiso. Hasta que lograba entregar al “paciente” a la persona que estaba encargada en recibirlos, (sin entrar en esta zona) y nuevamente salía a tientas para ir por otro “paciente”. La persona designada por el neo-chamán tenía una linterna que le mostraba a la persona el banco donde debía sentarse y la ayudaba a sentar.

Esta persona designada por el neo-chamán podía estar en esta zona antes de empezar la “curación” para recibir, ubicar (con una linterna) y sentar a los “pacientes”. La mayoría de estas personas designadas para este rol, eran mujeres muy cercanas (“empoderada” “madre de la comunidad”, hermana de la “madre de la comunidad”), quienes tenían en un cuaderno las indicaciones del neo-chamán del orden de cómo iban a ser sentadas las personas. En las últimas épocas del 2010-2011 se numeraron las sillas y se les colocó como collar, un número en cartulina a los “pacientes” para ubicarlos más fácilmente, ya que el neo-chamán estaba molesto debido a que en algunas ceremonias las personas no habían sido ubicadas como él había dispuesto.

Debido a lo descrito anteriormente, esta “curación” era una manifestación del poder del neo-chamán, quien tenía un fácil control de quienes entraban en esta zona y de los cuerpos de los “pacientes”. Él era el único que se movilizaba, bailaba y cantaba en este espacio durante la “curación” y a quien todos seguíamos. El neo-chamán dominaba, dirigía, y tenía a su disposición la apropiación y posesión de los cuerpos de los “pacientes”. La oscuridad acompañaba la escena que facilitaba que este orden social estableciera una forma de dominación naturalizada a través del ejercicio de una práctica ritual.

Las barreras físicas operaban una vez sentados todos los “pacientes” en la zona de “curación”, una barrera física eran los mismos bancos en los que se encontraban sentados los “pacientes”, los bancos pegados unos a otros en forma de semicírculo, se cerraba al lado izquierdo con la mesa de *yajé*, y al lado derecho con la hamaca del neo-chamán. Igualmente, el primer círculo de “empoderados” hombres, establecían una vigilancia, contención, la función de este círculo era “proteger” esta zona, para que personas no autorizadas no pudiesen llegar a cercarse al espacio de “curación”.

Una “empoderada”, amiga mía, me mencionó que le había sucedido “algo fuerte con el taita”. Pensé que seguramente había tenido una curación muy profunda emocional, espiritual o social o una charla o un consejo que le implicaría tomar decisiones vitales. Esta “empoderada” duró alrededor de tres meses para contarme que era lo que le había sucedido. Dejo de ir a ceremonias y a círculos de palabra por un tiempo. Un día esta “empoderada” pidió que nos reuniéramos en mi casa, junto con mi esposo. Ya sentados en la mesa nos dijo:

Sé que es posible que no me crean, pero los considero mis amigos y es necesario que lo sepan. No ha sido fácil para mí lo que me sucedió con el taita en una curación dentro de la maloca. El taita estaba cantando al frente mío, yo sabía que la persona que estaba al frente mío cantando o tocando dulciana [armónica] era él [...] No se podía uno mover, en esa oscuridad. En ese momento las manos de él, él estaba cantando y sentí una cercanía. Yo sentía cómo él me estaba tocando, sentía el olor de él, mezclado con el *vinam*, la proximidad de esa persona que es en todos los sentidos. La fuerza de las manos, en la piel, en el canto. Antes de que yo pasara a la curación él me dijo a mí en privado: vas a pasar a una curación muy sagrada, necesito que te quites los pantalones de debajo de la falda, ya que es posible que te toque el

cuerpo, los senos y la vagina. En la curación él empezó por arriba, me tocó los senos, fue de forma agresiva y después él con su mano me separó las piernas y me empezó a tocar el clítoris. Posteriormente introdujo los dedos en mi vagina. Entré en un estado de shock. Era tal la autoridad de él como mi guía y mi médico [...].¹³⁵

Fue devastador para mí, el escuchar este testimonio de esta presunta violación ejercida por parte del neo-chamán dentro de la neo-maloca y en la ceremonia de *yajé*, un lugar supuestamente sin riesgos, protegido, un espacio en extremo ritualizado y cuidado. Por un breve instante, dudé. Pensé lo que ocurre en la mayoría de estos casos cuando las mujeres acusan a un hombre de haberlas violentado, se pone en duda la palabra de las mujeres y se parte de un estereotipo de contexto de posible riesgo de violación y supuestamente este no era el caso. Me sentí mal conmigo misma. Estaba replicando una mirada machista. Se inició en mí un forcejeo. Me resistía. Este testimonio rompía y fracturaba el orden de un contexto terapéutico y sanador. Fue doloroso, profanador y violento. Al mismo tiempo me sentía violada en mi confianza, abusada en mi entrega a una “misión” y a un supuesto guía espiritual. Este acto de violencia estaba en franca oposición a los principios que orientaban la vida, las leyes de origen y las ordenanzas de la CPCPB. Mi esposo considera a esta amiga como una hermana. Observé cómo se trazaban en él gestos de dolor, su rostro y manos se signaban de impotencia. Hubo silencio entre nosotros. Llanto. Mi cabeza me daba vueltas, sentía un dolor en el pecho, no era fácil respirar. Esta amiga nos decía: No soy la única, hay más mujeres. Esto también le sucedió a la hija de una amiga tuya en curación. En mí, se habría más la herida, un silencio me invadía y una profunda oscuridad. A esta niña, la conocí desde los nueve años y la vi crecer.

La mamá de esta niña era “empoderada”, fundadora de la Fundación, quien trabajó de forma voluntaria e incondicional con el neo-chamán, ya que según su testimonio, había sido curada milagrosamente por él. A ella le habían diagnosticado cáncer de cuello de matriz. Estaba embarazada y la medicina alopática determinó que debía abortar a su hijo y realizarse una histerectomía (extracción del útero) ya que estaba en riesgo su vida y la del bebé. Acudió a este neo-chamán y al taita Antonio Jacanamijoy, quienes le dieron unos remedios de plantas, con el tiempo desapareció el cáncer, y dio a luz a su segundo hijo.

¹³⁵ Entrevista “empoderada”, Bogotá, 2014.

A finales de 1999, debido a la búsqueda de un segundo hijo, luego de tener una niña, se realizaron pruebas a mi útero para revisar la ovulación y me diagnosticaron: adenocarcinoma, en otras palabras cáncer. Ante este diagnóstico, una amiga me invitó a tomar *yajé* y me dijo que “eso era bueno para la salud”, ante tal situación yo acudí a la primera toma de *yajé* en mi vida, el 12 de febrero de 2000, allí en ceremonia conocí al Taita Antonio Jacanamijoy y a uno de sus ayudantes: Orlando Gaitán -OG-. Esa madrugada me hicieron curación, como OG conocía de indígenas, se habló de realizar algún trabajo al respecto y además porque el Taita Antonio debía hacerme otras curaciones para mi situación de cáncer, razón por la cual seguimos en comunicación con OG. Para finales de febrero mi barriga estaba muy crecida (solo la barriga), razón por la cual decidí hacerme una prueba de embarazo, pese a que el diagnóstico de cáncer se dio debido a que llevaba dos años encargando bebé y no quedaba embarazada. Sin embargo la prueba salió positiva, me repetí con una de sangre y también, así ya fui al ginecólogo quien me dijo que “era imposible”, pero así sucedió.

Bajo este panorama milagroso, con embarazo en medio de cáncer de útero, yo sigo trabajando con OG y su esposa en ese momento para hacer una propuesta de investigación, mientras OG en una oportunidad me prepara y me da a beber una “aromática de plantas” y me dice que me la tome y así lo hice. Luego nace mi hijo en perfectas condiciones, situación ante la cual yo quedo muy agradecida con dios, con la vida y por supuesto con quien en ese entonces se está perfilando como taita OG, y quien me hace entender que he sido curada allí. Por lo cual luego de unos meses y de preguntar a OG sobre la decisión de operarme, decido realizarme la histerectomía en abril de 2001. Se le realiza biopsia del útero extraído y en ese momento no se encuentra ya el cáncer, entonces se toma como una gran milagro, que mi hijo haya nacido bien y que yo ya no tenga cáncer, ante lo cual yo me encuentro muy feliz y OG aprovecha esta circunstancia para beneficiarse de todo el trabajo que durante 12 años yo pude desempeñar. [...] Yo quedo tan agradecida que no hago más que trabajar día y noche para él, para retornar un poco de lo recibido. OG se aprovecha de esta situación y me delega como muchos roles.

Debido a esta curación de cáncer y nacimiento de un bebé, esta familia se convertirá en una de las más fervientes servidoras del neo-chamán. Esta profesional será una de las fundadoras de la FC y de la CPCPB, así como fundadora de la IPS, Maya Pijá. Su hija mayor, bajo esta circunstancia de devoción hacia quien había curado a su madre y habría ayudado a que su hermano naciera, le contará en un gesto heroico a sus padres, las presuntas violaciones que el neo-chamán realiza con ella en “curaciones de *yajé*”:

En el año 2000 conocí a “taita” Orlando Gaitán. Con el pretexto de haber “curado” por medio del *yajé* a mi madre de un cáncer en el útero y con mi hermanito gestándose en ese momento y naciendo sano y salvo mis padres decidieron crear con él una Fundación y entrar a su comunidad de “paz” para retribuirle lo sucedido. Yo crecí con el *yajé*. Desde los seis años estuve rodeada de todo un grupo de personas que lo veneraban y lo adoraban. Estas personas consideraban a Orlando como su padre, un curador, inclusive, el mismo lo nombraban como un cristo resucitado, incluyendo a mis padres. Todos creían ciegamente en este hombre, todos, al igual que yo, lo endiosábamos. Claro esto lo sé ahora, pero en ese entonces ese no era mi pensar. Yo lo consideraba un taita, un hombre al que le debía que mi mamá y mi hermano vivieran.

En un principio yo no iba muy seguido a verlo cuando era pequeña, lo habitual era tomar *yajé* y estar con Orlando una vez cada dos meses más o menos, cuando me llevaban mis padres. Pero a medida que fui creciendo, me fui involucrando más y más con este hombre. Cómo no hacerlo, si mi madre trabajaba con él (prácticamente gratis por cierto). Junto con mi padre iban todos los fines de semana a tomar *yajé* con él. Así llegué a cumplir 15 años. Después de una ceremonia *yajesera* en donde se me “volvía mujer”, decidí acompañar a mis padres todos los fines de semana y empezar a apegarme más a su comunidad y por ende a él. Así este hombre empezó a ser cada vez más y más afectuoso conmigo. Dos años después de yo estar juiciosamente trabajando (porque junto con mi madre ayudaba a las persona en las noches de ceremonias de *yajé*) él decide contratarme en su IPS Maya Pija para que organice las hojas de vida del lugar. Así empiezo a verlo todos los días. Su afecto hacia mí empieza a ser muchísimo más fuerte, tanto como para darme besos en la boca cuando nadie nos veía. Yo, de forma muy sincera e ingenuamente, creía que eran muestras de su amor de padre y no lo tomaba a mal.

Por esas épocas yo sufrí muchos dolores de estómago. En una ida al médico, me descubren unos quistes en los ovarios. Como mi madre había sufrido un cáncer en el útero mientras se gestaba mi hermano, como es de esperar tuve temor de que algo así me pasará. Era latente. Así que después de comentar esto con Orlando, él me sugiere iniciar unas curaciones, durante las ceremonias de *yajé*, para que esto no me ocurriera.

Las curaciones durante el *yajé* se realizaban en una maloca, a eso de las 3:00 de la mañana cuando todo es totalmente oscuro, claro que la oscuridad era ordenada por Orlando ya que durante este evento, que duraba entre una hora a una hora y media, era prohibido que alguien encendiera las luces. Así mismo las curaciones se realizaban a varias personas a la vez, y alrededor de unas 30 personas cantaban y danzaban detrás de los que se curan.

A mi Orlando me hizo tres curaciones en total y en las tres tuve la misma experiencia. Como es de costumbre en todas las curaciones inicio según

indicaciones dadas a todos los pacientes quitándome la camiseta, quedando en *brasier* y a petición personal de Orlando (porque esto no era lo “normal” en las curaciones) voy muy suelta en la parte inferior de mi ropa. Es decir no llevando nada debajo de la falda larga que acostumbrábamos a usar las mujeres en el *yajé*. Solo la ropa interior. Así me siento en una butaca, una en especial, donde solo yo puedo sentarme, rodeada de varias personas que también van a curar y están en forma de media luna. Pero solo logro ver vagamente antes de que inicie la curación, porque una vez comienza el recinto queda totalmente oscuro. Empieza el sonido de la voz de Orlando, él se encuentra sentado en frente de nosotros y junto con su *waira* (Una especie de rama de muchas hojas secas), recita en otro idioma cantos indígenas. Su *waira* se siente vagamente revoloteando en la oscuridad y junto a muchos pasos, en un solo ritmo, el piso vibra, es la gente que baila y canta acompañando la curación. Así, siento la mano de Orlando, él me saluda y me identifica. Yo no puedo verlo, pero sí lo siento. Empieza a tocar mis senos por debajo del *brasier* con una mano, mientras con la otra agita su *waira* y canta. Baja lentamente sus manos hacia mi entrepierna y por debajo de mi ropa interior empieza a introducir sus dedos en mi vagina una y otra vez. Me siento incomoda, no me gusta para nada la sensación, pero me aguanto porque él “está curándome” [subraya]. Así después de varios minutos sigue con las personas que están a mi lado, yo no puedo ver nada de lo que hace con los demás, pero sigo escuchando su voz, alejándose y volviendo, durante la curación pasa varias veces por mi puesto y hace exactamente lo mismo, coge mis senos y mete sus dedos en mi entre pierna, dura unos minutos y sigue, vuelve nuevamente y sigue, vuelve y sigue, vuelve y sigue, hasta que en un momento dado deja de cantar y da por terminada la curación. Yo me levanto. Me voy a descansar, como si nada hubiera pasado.

Después de tres curaciones, en tres tomas diferentes de *yajé*, una noche, él me pide que me acerque antes de que inicie la toma. Me dice que esa noche no va a haber curación para mí, pero que sin embargo, justo después de que él cure a los demás pacientes, me acerque a él, en la maloca, a su hamaca, para hablar conmigo sobre “mi enfermedad”. Yo claramente le digo que sin falta ahí estaré. Por alguna extraña razón esa noche no voy a la curación a bailar como habitualmente lo hago, apenas termina el momento de la curación me encuentro afuera, pensando. Soy consciente de que debo ir a verlo, pero algo en mí no quiere pararse. Sin embargo, no demora mucho en encontrarme uno de sus empoderados y me lleva a verlo, ya que el taita lo había solicitado. Llego a su hamaca, que se encuentra justo enfrente de toda la maloca. Todo está oscuro y en silencio. Me arrodillo en el suelo. Quedo justo a la altura de su cara, pese a que no lo logro verlo, lo sé porque él coge mi rostro y me comienza a besar. Yo no entiendo qué ocurre. Después de unos momentos deja de besarme y con una mano empieza a tocar mis senos, pero baja rápidamente hasta mi entrepierna, he introduce sus dedos en mi vagina, tal cual lo hacía en la curación. Yo no entiendo qué ocurre. No estamos en una curación, ya que ese ritual acaba de pasar, entonces... ¿Él me está

masturbando? El hombre al cual yo considero un padre, el cual “salvo” a mi hermano y a madre, el cual le ha “dado mucha felicidad” a mi familia, ¿me está masturbando? Como un intento de justificación por el acto, pregunto cómo está mi enfermedad, mis quistes propiamente, él con una voz baja y con su mano aún en mi entrepierna me responde: “bien, muuuy bien”. Lo dice con un tono de satisfacción, de morbo, el cual me hace sentir que lo que está ocurriendo no está bien. Me siento incomoda al igual que las anteriores veces, pero esta vez soy consciente de que esto no es una curación y que es un abuso de su parte. Orlando Gaitán está abusando de mí, está tocando mi cuerpo sin mi consentimiento, sin mi aprobación absoluta y aunque en efecto no estoy haciendo nada físico que se lo impida, no estoy de acuerdo [Hace énfasis]. Mientras todo esto ocurre en mi mente, ya han pasado unos veinte a treinta minutos en la realidad. No es fácil para mí comprender esto, he estado en un estado de shock físico, mientras mi mente está razonando que toda mi vida (pues son diez años de los diez y siete que he vivido allí). Han sido una mentira siguiendo a este hombre, que en realidad no es tan bueno como dice ser. Entonces, decido actuar de una manera muy calmada (porque he presenciado muchas personas que son amarradas y controladas entre varios hombres cuando gritan o hacen escandalo durante las tomas de *yajé*). Le digo que debo irme y empiezo a pararme lentamente, él al principio me causa un poco de resistencia, pero después me deja ir sin ninguna palabra. Yo, con el mundo volteado totalmente y la cabeza hecha un ocho, me alejo y voy a llorar en mi hamaca. A la semana de estos hechos, se lo pude contar a mi madre. Sinceramente pensé que nadie me creería. Pero mi mamá y mi papá me escucharon y creyeron. Pasó mucho tiempo antes que descubriera la real maldad de Orlando, antes de que fuera 100% consiente del poder tan grande que yo le había otorgado durante varios años, poder que permitió que todo esto pasará.¹³⁶

Por medio de estos dos testimonios, se evidencia cómo las prácticas ritualista de la llamada “curación con el taita”, la saturación de contenciones, el semicírculo de sillas donde los “pacientes” estaban sentados, cómo se cerraba, no había posibilidad de caminar entre las sillas. Era imposible pasar estas barreras físicas de los bancos, y de las barreras físicas establecidas por los diversos círculos de hombres y mujeres “empoderadas” y de hombres y mujeres “iniciadas” en el momento que se comenzaba la “curación”. Peor aún, era imposible que algún “paciente” saliera de esta zona.

Los “pacientes” además estaban rodeados, estando el neo-chamán siempre al frente. La oscuridad siendo cómplice, ya que no se podía ver. Los cantos de “curación” y los tambores

¹³⁶ Entrevista “iniciada”, Bogotá, 2015.

de alrededor de 100 personas que participaban en la danza. Si alguien se salía de lo demarcado como prender una linterna, estar fuera del lugar asignado, dirigirse a la zona de “curación” sin permiso, si alguno de los “pacientes” gritaba, inmediatamente establecíamos intervenciones de acuerdo a nuestro rol, si así lo ordenaba el “taita”, como “limpiarlo” con la ortiga, amarrarlo/a si evidenciaba resistencia o agresión, o en el menor de los casos llamarle la atención o detenerle. Más aún si gritaba o ponía resistencia se podía llegar a amordazar. En este contexto de coerción y domesticación ¿Cómo podría una mujer defenderse? Me cubre un sentimiento estremecedor. Todo estaba como una filigrana impecablemente organizada, para garantizar el ejercicio de poder y las presuntas violaciones del neo-chamán que nombraban las mujeres sin restricción alguna. Aún peor, se me había hecho parte, sin ser consciente, de esta forma escrupulosa de organizar el escenario para el ejercicio de esta violencia. Sin saberlo fui un instrumento de encubrimiento de estas presuntas violaciones.

Transcribo a continuación apartes de tres entrevistas que se realizaron, en el marco de la investigación, con tres mujeres de la CPCPB que presuntamente fueron violadas por OG.

Entrevista 1

En el 2008 más o menos para la época de septiembre fui al consultorio de OG en la IPS Maya Pijá. Yo tenía 16 años para entonces. Cuando llegué a su consultorio nos pusimos a hablar de cosas sin importancia. Cuando él de un momento a otro, me dice que me acerque, y yo pues haciendo caso, me acerqué hacia donde él estaba. Yo me encontraba parada frente a él y de un momento a otro trató de besarme en la boca. Pero yo lo rechacé. Aun así él comienza a bajarme el pantalón. Yo en ese momento sentí muchos nervios. Tenía mucho miedo. Lo único que pensaba era que me iba a revisar o examinar como un médico. Hasta ese momento yo no había hablado nada que tuviera que ver con problemas de salud en mi zona íntima con él, ni tampoco habíamos hablado sobre temas de sexualidad. Por eso cuando él me comenzó a bajar los pantalones me generó sorpresa y confusión. Entonces cuando él me bajó los pantalones y la ropa interior hasta la rodilla, de manera lenta introdujo dos de sus dedos de una de sus manos en mi vagina y comenzó a moverlos de arriba hacia abajo. Yo la verdad no entendía, ni sabía por qué movía de esa manera sus dedos. En ese momento no entendía qué estaba pasando y que eso, que él me estaba haciendo, era de carácter sexual. Más o menos, en ese instante en el que él me estaba haciendo el “tacto vaginal” [hace énfasis de colocarlo entre comillas], duró como unos cinco minutos, para entonces yo no dije nada, estaba solo en silencio, me sentía muy confundida. Poco tiempo después sacó su mano de mí y subió el pantalón hasta mi cintura, como si nada hubiese pasado. En ningún momento él me dice o menciona algo sobre

lo que hizo. Entonces yo me volví a sentar en la silla y volvimos a hablar de cosas sin importancia. Media hora después termina la consulta y salgo de allí con un sentimiento de zozobra. Allí en el consultorio, en Maya Pija, se presentaron unas cinco veces los abusos a los que me veía sometida. Pasaba más o menos lo mismo cada vez que estaba con él en el consultorio o en algún otro lado donde hubiera privacidad, pero con la diferencia en que avanzaba cada vez más la manera en que tocaba mi cuerpo, ya que me bajaba el pantalón introducía sus dedos en mi vagina, estimulaba mi clítoris, besaba mis senos y labios, o besaba mi vagina. Por lo general cuando hacía esto yo estaba de pie, algunas veces acostada y otras veces sentada. La primera vez que desnudó mi cuerpo fue en la Vega, en la Finca del sol Naciente, en el 2009, como en abril. Ese día estaba yo en una ceremonia de *yajé*, tendría unos 16 años. Yo me encontraba ese día en la maloca y acababa de llegar a la finca, cuando recibí una llamada por celular de OG, me dijo que él ya había llegado a la Vega y que quería verme en el cuarto donde él solía quedarse allí. Golpeé la puerta, él abrió y yo entré. El cuarto estaba oscuro y no había luz. Se sentó en la parte posterior de la cama y yo en los pies de la cama. Hablamos sobre cómo me había ido en el día, miró las botas que tenía puestas y me dijo que le gustaban. Después él me pide que me quite los zapatos y que me acueste en la cama con él. Yo me acuesto. Y en la cama, apenas me acuesto, me dice OG que abra mis piernas, en ese momento no hice lo que me pidió, pero me puse boca arriba. Entonces OG me empezó a quitar el pantalón junto con los interiores y abrió mis piernas con suavidad. No me dijo nada durante todo esto ya que empezó a introducir su lengua constantemente de un lado para el otro en mi vagina. El instante más doloroso en mi vida duró quince minutos. Yo estaba demasiado nerviosa y triste era la primera vez que alguien me hacía eso, porque nunca había estado con un hombre. Nunca me había pasado nada parecido. Yo tenía mis manos sobre mi pecho y estaba muy asustada.¹³⁷

Entrevista 2

Fui invitada por un familiar a un encuentro de toma de *yajé* en el año 2001, para entonces tenía 16 años, encontrando en el *yajé* lo que puede entenderse como una oportunidad para construir un sentido de vida, una búsqueda de la etapa que yo estaba viviendo que era la adolescencia, además significó la oportunidad de establecer una relación y comunicación con Dios. Desde entonces continué asistiendo a las prácticas de sanación y conexión espiritual, como una búsqueda para darle sentido a mi existencia a través del *yajé*. En el año 2002 un profesor de música del colegio me invitó a una ceremonia donde conocí a OG, quien presidía el ritual. En dicho espacio OG era reconocido por las personas que le rodeaban como un médico tradicional indígena. Esa primera experiencia fue altamente confrontadora y debido a la intensidad emocional que experimenté, sentí la necesidad de hablar con alguien que tuviera disposición de escucharme y entender el lenguaje espiritual sobre el que quería expresarme. Al finalizar esta ceremonia, le solicité a OG que me atendiera para conversar sobre lo vivido esa noche y me remitió con una mujer

¹³⁷ Entrevista “ayudante” Bogotá, 2015.

que me dio información sobre asistir a una cita particular en su consultorio en Bogotá. Ya en Bogotá fui atendida con un protocolo conocido por todos los pertenecientes a ese grupo, entrando sola al consultorio con OG, conversé algunos minutos sobre mi alteración emocional que sufrí luego de la toma de *yajé* y él procedió a hacerme un masaje relajante en la espalda. Ello generó en mí confianza, y sentí una capacidad transformadora en este encuentro terapéutico. A partir de entonces acudía a sesiones terapéuticas con OG, que se consistían en la búsqueda de una guía espiritual y de sanación en torno a asuntos familiares y personales. En estos encuentros OG poco a poco fue ganando mi confianza e influyó en la construcción de mi subjetividad, lo cual me condujo a considerarlo como mi confidente, guía espiritual y médico indígena. En uno de los encuentros de estas citas médicas con OG, le cuento que nunca había besado a nadie, ni mucho menos sostenido relaciones sexuales. OG me elogiaba constantemente diciéndome que era una mujer bella y que hablaba lindo. En una cita médica, contrario a lo que esperaba, él se acercó y me besó. Posteriormente me alzó y me sentó encima de sus piernas, pensé en un primer momento, que era cómo hacía varios años solo lo hacía mi padre. Al mismo tiempo ese instante fue de gran impacto, me causó angustia, también creí que esto hacía parte del proceso de curación y aprendizaje espiritual, que seguramente era una práctica común en este tipo de tratamientos y en el contexto de dicho espacio. Fue confrontador lo que ocurrió. A partir de ese momento las citas fueron con mayor frecuencia, me encontraba en un estado de confusión emocional. OG me decía que él estaba conectado conmigo bajo la idea del flujo de energías sexuales como una conexión hacia dios, insinuaba que los besos y las caricias eran sagrados, que hacían parte de la sanación espiritual y que permitían recrear el amor de dios. Yo lo reafirmaba con las profundas experiencias vividas en las ceremonias de *yajé*. Sospeché que OG quería tener relaciones sexuales, pero por miedo y respeto a su autoridad, no le pregunté cuáles eran sus intenciones. Para entonces yo tenía una personalidad tímida, temerosa, sumisa y obediente; me sometía a las figuras de autoridad por miedo, no contradecía a nadie, en general me consideraba un mártir. En el colegio había escuchado historias de mártires y santos que habían sufrido mucho, yo sufría mucho, ocultaba lo que a los ojos de los profesores y mis padres era malo, así como ocultaba mi sufrimiento. [...] La inocencia me acompañaba, mis principales ocupaciones eran el estudio académico y las responsabilidades escolares y sentía un vacío profundo que me hundía en la ignorancia de mi ser, atravesando incluso por deseos de morir. Era una costumbre que otros decidieran sobre mi vida. Yo observaba la estructura relacional de OG con profesionales de diferentes disciplinas y los pacientes de diversos orígenes socioeconómicos, quienes legitimaban su servilismo a través de lo que allí llamábamos la misión de sanar la humanidad.

En una ocasión OG me llevó a la habitación de un hotel en Chinauta, estaba asustada. Previamente me había convencido de mentirles a mis padres sobre lo que haría esa noche [...] Como consecuencia de las conversaciones que había tenido con OG sobre lo sagrado de las energías sexuales yo pensaba que eso

era algo que tenía que hacer para entrar en comunicación con dios. Allí a solas con él, comenzó por ignorarme, solo prestaba atención a la televisión y yo quería hablar. Me desnudó, me practicó sexo oral. Esa noche caía una tormenta que perduraría para siempre en mis recuerdos, [...] más aún cuando se está en confusión, entre el placer y el dolor, cuando se es inocente ante la realidad sexual del propio cuerpo. Pensaba ¿Qué hago aquí? ¿Qué estoy haciendo? ¿Por qué perder mi virginidad con este hombre? Trataba de pensar en dios. Luego OG me penetra vaginalmente. Fue una situación dolorosa y nada placentera. Quería irme, dejar de estar allí, pero yo lo soportaba porque creía que era un vínculo con dios. Luego ya para dormir esa noche me sentía cansada, muy confundida y extrañamente agradecida. En el año 2011 OG me pide que use una falda sin ropa interior en la ceremonia para hacerme una curación. Mientras OG canta, toca una armónica y lleva una planta con la que hace las curaciones, introduce los dedos en mi vagina aproximadamente durante diez minutos. Inmediatamente sufro reacciones físicas de entumecimiento y parálisis en las manos, piernas y cara e hiperventilación, derivadas del miedo y la sensación de haber sido agredida [la entrevistada lee el siguiente texto y hace una cita] “Esto que estás oyendo ya no soy yo, es el eco del eco del eco de un sentimiento” (Drexler, 2004), [termina el relato con esta poesía] Pesadillas que rememoran las agresiones sexuales, pulsiones de deseo que se confunden con la tristeza y confusión. Todo pasa, todo cambia, todo se transforma, todo sana y vuelvo a nacer cada día, para ser libre y feliz.¹³⁸

Entrevista 3

En el año 2004 fui con mi familiar a la finca el Sol Naciente ya que yo ayudaba en la ceremonia de *yajé*. Yo tenía aproximadamente 19 años. El taita nos mandó llamar con mi familiar a su cuarto esa noche. Allí delante de mi familiar, ella había sido abusada por OG en otras ocasiones, me empezó a tocar los genitales y a besar. Luego pidió que mi familiar se saliera de la habitación. Allí me violentó. Luego salió y le pidió a mi familiar que entrara y la penetró. Después de esto se quedó dormido. Ambas nos quedamos desconcertadas de lo que había sucedido. Salimos de la habitación. Al otro día Orlando nos dijo: esto nunca lo había hecho, es una química muy bonita que yo siento y estoy con ustedes que son tan lindas. Que esto sea una cosa nuestra, un secreto.¹³⁹

Estos testimonios reflejan los testimonios de otras mujeres “iniciadas”, “empoderadas”, “ayudantes”, que habían dejado de ir a la finca, a la IPS Maya Pija o a los conversatorios. Al preguntarles a estas mujeres sus razones de alejamiento, me relataron las presuntas violaciones a las que les había sometido el neo-chamán. En sus testimonios comenzó a

¹³⁸ Entrevista “iniciada” Bogotá, 2014.

¹³⁹ Entrevista “ayudante” Bogotá, 2014.

evidenciarse que estas, no solo eran llevadas a cabo en la “curación” en la neo-maloca, sino en las llamadas “revisiones en camillas con el taita”, en el consultorio de la finca y en el consultorio de la IPS Maya Pija en Bogotá donde él atendía, así como en su habitación en la finca y otros espacios. Mientras que en la “curación” en la ceremonia de *yajé* se realizaban estas presuntas violaciones en la oscuridad de la neo-maloca, y con la presencia de muchos de los pertenecientes a CPCPB, en las camillas, en los consultorios o en la habitación de su casa, se producían sin presencia de otras personas y bajo la luz de una vela. Me di cuenta como las condiciones y diversas legitimaciones que se establecieron desde lo terapéutico, desde una figura de autoridad amparada por un premio internacional como el nobel alternativo de paz, los poderes chamánicos, lo indígena, lo femenino, posibilitaron y produjeron en cada uno de los rituales (entrada a la finca, la ceremonia y las terapias) las condiciones para el acceso a los cuerpos de las mujeres y el ejercicio atribuido de este tipo de presuntas violaciones por parte del neo-chamán.

De esta manera los testimonios estaban atravesados por agresiones sexuales, que fueron adquiriendo un patrón. Principalmente el neo-chamán establecía señales deliberadamente ambiguas y engañosas amparándose en su autoridad terapéutica, espiritual y de autoridad mundial (nobel de paz), que posibilitaron las presuntas violaciones de las mujeres de diferentes maneras. Utilizaba la finca espacio ritualizado como terapéutico, las curaciones en ceremonia y las consultas médicas para tener acceso a las mujeres. Su lugar de “nobel alternativo de paz”, neo-chamán, médico y guía espiritual, facilitó un espacio de coerción y justificó que él pudiera realizar las presuntas violaciones a través de manipulaciones en los clítoris de las vaginas, sexo oral, penetraciones, manipulación de los senos, tocamientos de glúteos, piernas, bocas (besos) sin que las mujeres pudieran establecer resistencia. Así la mayoría de las presuntas violaciones que el neo-chamán ejecutó, se dieron bajo la relación de autoridad y poder-saber de un “sabio de la paz en el mundo”, médico y guía espiritual, amparado bajo la sombrilla de los “procesos de curación”, los “ritos de curación chamánica”, o encuentros sexuales para “crecer” en el conocimiento de dios o que la energía sexual servía para establecer curaciones de diferentes órganos del cuerpo.

En muchos de estos “rituales de curación” o citas, según los relatos de algunas de las mujeres eran llevadas por sus parejas, familiares o amigos. Eran dejadas a solas con el neo-chamán para los procedimientos de “curación” o “revisiones terapéuticas”. En otras ocasiones, él las llamaba a los celulares y las hacía ir a su casa en Bogotá, les ponía citas en la finca o las llevaba a hoteles y moteles. En los testimonios de las mujeres se muestran estas experiencias violentas, atravesadas por un acceso a la sexualidad de forma asimétrica, en una relación de sometimiento, a través de formas de dominio al poder de autoridad del neo-chamán y una profunda confusión, ya que por el contexto y el tipo de relación que se dio, algunas llegaron a sentir que ellas habían propiciado estas violaciones. Muchas de ellas no gritaron, no golpearon al agresor, no tuvieron la capacidad de reaccionar violentamente, ni de defenderse o algunas callaron durante años. En términos de Das (2008), ese saber envenenado se guardó con celo y en algunos casos nunca se hablará. Estas mujeres sostuvieron con una pesada carga moral.

En el 2012, algunas mujeres adolescentes, jóvenes y adultas, que habían estado durante varios años y que había pertenecido de forma continua a CPCPB, comenzaron a relatar cómo habían sido víctimas de las presuntas violaciones y actos carnales abusivos por parte del neo-chamán, líder espiritual y quien era considerado “padre de la comunidad”. En ese momento, el grupo ya estaba institucionalizado como una “Comunidad de Paz Carare de Pensamiento Bonito”. Una menor de edad, en el año 2012, tuvo el valor y la entereza de decirlo en una reunión del “consejo de familia” de la CPCPB, relató lo que le había sucedido a quienes eran los representantes de las familias de la comunidad. La mayoría de las familias de este “consejo” en ese mismo año, se retiraron de la comunidad. Muchos otros que se enteran hacen lo mismo. Otros permanecen en la CPCPB. Los padres de la niña buscan que el neo-chamán se pronuncie frente al hecho de su hija, el neo-chamán evade darles respuestas y la CPCPB comienza a ver a esta familia como la generadora de un complot en contra de neo-chamán.

Los testimonios de esas mujeres hicieron evidente, para mí, el colapso, la ruptura, el abandono, la orfandad y el engaño por parte del guía y varios de sus seguidores. Los propios principios, ordenanzas y éticas proclamadas, escritas y vivenciadas, por mí, por

largos años, por estas presuntas violaciones, fueron vulneradas. Los principios y ordenanzas que se establecieron en “círculos de palabras”, “confesos”, “purgas”, “gólgotas”, en cada uno de los rituales realizados, en conversatorios, en conferencias, en las apuestas de formas de abordaje de intervención e investigación que se llevaron a cabo en los trabajos académicos, en eventos significativos de esta comunidad a lo largo de 12 años fue irrespetado. Por consiguiente un momento doloroso e indignante, del cual aún sigo reponiéndome.

Algunas personas de la CPCPB, supieron y fueron informadas de estos hechos, optaron por establecer frente a lo sucedido silencio, otros juzgamiento y otros más amenazas. Surgieron diferentes posiciones que se evidenciaron en un grupo de las redes sociales llamado “Yagé Cura para el Cuerpo y el Alma de la Humanidad 2”, grupo abierto que inicialmente se creó por un “iniciado” para visibilizar las tomas o actividades que se realizaban en la fundación y en la CPCPB. Luego en el 2012 este grupo arbitrariamente se cierra y en ese mismo año se reabre para “evidenciar violaciones y abusos en contra de las mujeres”.¹⁴⁰

Muchos de la CPCPB consideraron que estos actos de presuntas violaciones eran imposibles dentro de la ceremonia de *yagé*, menos aún en la “curación sagrada del taita”, sin que algunos de los presentes se hubieran dado cuenta. Esto debía ser obra del demonio. Mujeres poseídas por el mal, llenas de ambición y labradas por la mentira. Se les llamó perras, zorras, mujeres que querían acostarse con el “maestro”, el “taita”, el “chamán”, que no se asumen como lo que son “putas”. A la mamá de una de las niñas violadas, la llamaron proxeneta, ya que estuvo durante 12 años trabajando junto al neo-chamán. Otras mujeres frente a estas estigmatizaciones y enjuiciamientos decidieron olvidar, no denunciar y perdonar. Otros optaron por una estrategia de miopía que resulta útil para afrontar lo inabordable. Las familias, donde sus hijas señalaron ser abusadas, se resistieron a visibilizar estos casos, y fueron enfáticas en no querer realizar ninguna acción judicial, hacer borrón y cuenta nueva. Estas familias decidieron seguir con sus vidas, negar lo

¹⁴⁰Cfr.: Yagé Cura para el Cuerpo y el Alma de la Humanidad 2 <https://www.facebook.com/groups/madrehabla/?fref=ts> (31/07/2015)

sucedido, entrar en el campo de lo no dicho, tomar una actitud del no me importa, ocultar y olvidar.

Otros más señalaron que estas presuntas violaciones habían sido asumidas voluntariamente, argumentando que las mismas mujeres los habían provocado. Se nombraba en redes sociales que estas mujeres deseaban ser parejas del taita. Los comentarios de hombres y mujeres fueron sexistas, estereotipados y estigmatizadores, descalificando los relatos de las mujeres afectadas. Otros señalaron que el guía estaba enfermo, no se le podía abandonar y debía ayudársele.

Podría decirse que “una empresa política ancestral, implacable, enseña a las mujeres a no defenderse. Como siempre, doble obligación: hacernos saber que no hay nada tan grave, y al mismo tiempo, que no debemos defendernos, ni vengarnos. Sufrir y nada más. Una espada de Damocles entre las piernas” (Despentes, 2007: 39-38). Algunas de las preguntas que surgieron en mí, que me acompañaron mucho tiempo, ¿Qué me llevó a no darme cuenta? ¿Cuáles fueron las condiciones para que se pudieran realizar estas presuntas violaciones a las mujeres dentro de la ceremonia de *yajé* por parte del neo-chamán con todas las prácticas instituidas de vigilancia, ascesis, examen y cuidado? Poco a poco les fui dando respuesta...

Intimidaciones, amenazas, supuestas agresiones chamánicas y miedos

En algunos casos estas presuntas violaciones por parte del neo-chamán según los testimonios, fueron ejercidas y amparadas en la oscuridad de la neo-maloca, en los cuerpos de las mujeres (algunas menores de edad), a quienes en su mayoría yo conocía, ya que eran “ayudantes”, “iniciadas” o “empoderadas” o familiares de “empoderados e iniciados”. Las mujeres que nombran haber sufrido estas violaciones tuvieron vivencias amenazantes y desconcertantes, en sus relatos están franjas de silencio, fracturas, olvidos, superposiciones y formas diversas de apropiación de esta experiencia vivida. Algunas como las menores de edad, quienes nunca habían tenido una relación sexual, y para quienes el neo-chamán representaba y encarnaba un poder místico y terapéutico y de autoridad internacional de un nobel alternativo de paz, optaron por el silencio, no verbalizaron lo que les estaba

sucediendo a sus familias, ya que iban a ser discriminadas, estigmatizadas y silenciadas. Otras mujeres adolescentes decidieron contar a sus familiares lo que les había sucedido, acosta de que sintieran que no les iban a creer sus historias o serían recriminadas o generarían fracturas por el tipo de relaciones que sus padres habían establecido con el neo-chamán. Otras mujeres adultas, algunas que sufrieron estos abusos estando embarazadas, temieron por las acciones que pudieran tener sus esposos con el neo-chamán y prefirieron guardar silencio. Algunas más temieron por lo que pudiesen realizar los pertenecientes a la CPCPB, en términos de retaliaciones, ya que allí dentro de los discursos, se les vió, como se señaló anteriormente, como brujas, encarnaciones del mal, presencia del “negativo”, y se les convirtió en mentirosas, traicioneras y farsantes.

Por algunas personas de la CPCPB se asumió que las mujeres provocaron y recibieron con agrado y hasta desearon tener atenciones sexuales o relaciones sexuales con el neo-chamán. Por lo tanto, lo que había ocurrido no era una presunta violación sino, más exactamente, que estas mujeres albergaban sentimientos de amor hacia él y deseaban ser sus compañeras o esposas. Los nombres que se le dieron fue culiprontas, culicalientes. El anterior discurso de las mujeres que engendran el mal, las descarriadas, dentro de la CPCPB para justificar, exculpar y facilitar la perpetuación de la agresión del neo-chamán a las mujeres. Cuando le conté a una mamá de la CPCPB de los abusos del neo-chamán de los cuales me había enterado, me respondió: “tú sabes que las niñas de hoy en día desde edades tempranas son culicalientes. Además ¡Quién no se va a enamorar de ese hombre! ¡Yo desearía que fuera mi esposo!”.

Recuerdo en uno de los espacios de conversación en la neo-maloca escuchar decir al neo-chamán: yo puedo estar con cualquiera de las mujeres de aquí. O en una ceremonia hacer el comentario “no se metan con las mujeres, ya que todas son mías”. Ahora pienso este sentido de propiedad como él nos enarbolaba, se establecía como un propietario de “sus” mujeres, colocándonos en el lugar de esclavas, a través del poder que ejerció sobre estos cuerpos (Davis, 1981).

Más aún, estas mujeres sentían que si hablaban de lo sucedido, podían ser objeto de agresiones chamánicas, amenazadas o atacadas por el espíritu mismo del neo-chamán o por las fuerzas espirituales que ellas entendían que lo amparaban, ya que llegaron a ver a este neo-chamán, entraba a sus habitaciones en espíritu y les hablaba. O soñaban con él evidenciando su poder de “brujo negro”. Temían por ser atacadas en su salud, la muerte de familiares cercanos, o la suya propia, o la mala fortuna invadirían su vida cotidiana.

Según relatos de “empoderados e iniciados” vivieron persecuciones en lo cotidiano por parte de uno de sus “iniciados” llamado XDAS¹⁴¹. Fueron amenazados e intimidados por este “iniciado”, enviado por el neo-chamán:

Yo vivía cerca de mi consultorio, a las siete de la mañana timbraron, me asomé a la ventana, era alias XDAS. Él iba a veces al consultorio. Ese día entró con los cinco celulares y con su chaqueta. Me mostró sus armas y una nueva pistola que le habían dado en el DAS. El hombre la desenfundó. Me la mostró y me la puso al frente. Me dijo que quién se metiera con su padre [este “iniciado” llamaba así al neo-chamán], que él acaba con él. Que él no iba a permitir que nadie se atreviera hacerle algo al taita. Que le habían dicho que yo estaba haciendo una nueva comunidad, que yo estaba en contra del taita. XDAS lo que hizo fue amenazarme de frente. Yo le dije: yo no estoy haciendo nada de eso. Yo comencé a buscar al taita. Llamé muchas veces a Jenny. Se negó tantas veces. Que un día Jenny me dijo: listo el taita lo espera. Fui hablar con él a la IPS Maya Pija en una madrugada. Estaba el taita ahí. Yo le dije: XDAS fue a amenazarme. Que si no lo respetaba a usted, él acababa con quién hiciera eso. El taita me respondió, es que ese XDAS con esas pendejadas. Yo sabía que él lo había enviado. Me cambió la conversación y empezó a hablar mal de todas las mujeres que yo conozco, remal, que tenían enfermedades sexuales, que eran lesbianas, muy coquetas y que él las había curado, que eran unas mentirosas. Yo no fui a preguntarle nada de eso. Me imagino que me hablaba así por lo que yo sabía [...] En sus teóricas sanaciones y curaciones se sobrepasaba, hacía manipulaciones de órganos sexuales, que desde mi punto de vista no tenía por qué hacer eso. No entendía porque él se atrevía a manosear así a las pacientes. Al final de que el habló como unos cuarenta minutos mal de las mujeres, le dije: no taita, lo que yo quiero es dejar en claro que yo no le quiero hacer daño y no estoy montando más comunidades. Cualquier cosa háblela conmigo de frente, sin enviarme a

¹⁴¹ Se le llamaba XDAS en la CPCPB porque según esta persona contaba, había trabajado en el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), servicio y centro de inteligencia estatal de Colombia, el presidente Santos expidió el decreto 4057 mediante el cual se suprime esa entidad. Este “iniciado” se ufana de haber sido guarda espaldas del presidente Álvaro Uribe.

XDAS. Le di las gracias por todo lo que había hecho. Esa fue la última vez que hablé con él.

¿Cómo se enteró de que él hacía esto?

Yo recuerdo que en algunas curaciones el alumbraba las zonas genitales de las mujeres y se acercaba. Nunca tuve acceso directo a estar de frente mirando, pero de lado, yo veía que él hacía cosas que para mí eran como extrañas. Con una mano alumbraba con una linterna y él metía la mano en las piernas de las mujeres. Allá cuando estaban en los rituales, cuando colocaba las sillas como en curva, él se hacía dentro de la curva y los demás por fuera. Como el *yajé* para mí eran las primeras horas, después ya quedaba totalmente lucido. Yo lo veía que con las luces, alumbraba, metía las manos y manipulaba. No sé hasta dónde hacía cosas. Pero se me hacía raro. Después yo atendía pacientes en mi propio consultorio, que venían de allá [CPCPB], yo les empezaba a preguntar de la enfermedad, les preguntaba, les palpaba el abdomen y les preguntaba dos o tres cositas y de pronto les decía: ¿a usted el taita alguna vez la manoseo? y me respondían: ¡hay sí! Después caían en cuenta, se sentaban y me contaban toda la historia. Ahí fue cuando yo empecé a ver que él manoseaba a la mayoría de mujeres que él atendía.

Él se dio cuenta cuando yo empecé como alejarme de la Vega, cuando yo me enfermé. Cuando yo me alejé envió a una extranjera para que me sedujera directamente. No caí en esa trampa y ella iba y le contaba a él. Y él le preguntaba a ella que si yo no le había dado ni un besito. Ella le decía: ¡no! Él no me tocó, antes me empujaba. Ella me contó que en una pinta, el taita le había dicho que yo iba a ser el padre de la hija que ella iba a tener. Ella fue a la laguna de Tota. Y le dijo a ella que si no iba por mí, oraba por mí, tomaba *yajé* por mí, yo me iba a volver a enfermar del corazón y me moría. Yo le pregunté a ella que si el taita había intentado manosearla y me dijo que sí, que le había pasado como a otras, manoseo y tocamiento de genitales. Yo creo que a través de esto el taita se dio cuenta que yo sabía cosas, porque AW me contó cosas. Cuando yo fui, lo encaré y le dije: ¿qué pasa con AW, usted por qué me la envía? Me respondió: son bobadas de ella. Yo le conté a AW. Hablé con el taita y me dijo esto. A ella le pareció eso tan duro, que fue y habló con el taita. El taita le dijo: no, no, no se pudo. A usted lo que toca es volverla a resetear. Y ahí sí AW se desconsoló del taita. Manipulada, me están bailando para acá, para allá. En ese momento ella empezó a alejarse del taita.¹⁴²

Otra amenaza de este “iniciado” XDAS, fue el caso de una “iniciada”, a quien llamó por celular, después de que ella abiertamente establece por diferentes medios que se sale de la CPCPB y comienza a hablar lo que le pasó. Este “iniciado” XDAS, la llama y le dice “¿Me está buscando?” Ella nunca le había dado su número telefónico a él. No sabía cómo la había

¹⁴² Entrevista “empoderado” médico, 2015, Bogotá.

contactado y por qué le decía estas cosas. Decidió con otras dos mujeres ir a hablar personalmente con este “iniciado” en un lugar del centro de la ciudad. Contarle junto con otras mujeres las presuntas violaciones del neo-chamán. A lo que este “iniciado” respondió: “No puede ser. Meterse con mujeres. Hablaré con mi padre [neo-chamán]. Y nunca volvió a establecer contacto con ellas”.

Al silencio de las víctimas, se le sumó los modos de asimilar estas presuntas violaciones, ya que en este caso eran ejercidas por quien tenían en más alta estima y en contextos terapéuticos. Irradiadas por todo el sistema ritual-místico en relación con la matriz y el ámbito de lo femenino, unas pensaron que era imposible que alguien creyera lo que les había pasado en medio de una ceremonia de *yajé* en el espacio privilegiado de “curación con el taita”. Más aún, en la mayoría estaba el miedo a hablar por toda la recarga de rituales que amparaban supuestamente la legitimidad del neo-chamán, la importancia de lo femenino, la idolatría hacia la matriz, parte del cuerpo de las mujeres, que se colocaba en una alta estima y enarbolaban al neo-chamán como un gran sabio, un curador, un mesías encarnado en la CPCPB.

En algunas mujeres con quienes hablé, el silencio, el miedo a posibles retaliaciones chamánicas del neo-chamán, el dolor y en algunos casos la culpabilidad frente a las violaciones experimentadas con él, establecieron que muchas guardaran silencio y no denunciaran. Las que denunciaron sacaron a la luz presuntas violaciones consumadas por el neo-chamán.

El momento que se consideraba de “curación” en la ceremonia de *yajé*, con estas presuntas violaciones por parte del neo-chamán profanaba lo que yo consideraba más sagrado, las plantas (*yajé*, tabaco, coca, ortiga, albahaca, etc.) sus usos terapéuticos y todos los rituales en sí mismos. Con estos actos las mujeres fueron reducidas al estado de objetos o, mejor aún, a de una violencia simbólica masculina. Sentía que la confianza establecida, el vínculo de amistad, mi relación filial con aquel que yo consideraba, padre, guía espiritual, especialista en la cura de los dolores humanos, se destruía. Fue devastador para mí. El llamado mundo de camino del espíritu comenzó a desvanecerse. Con mi esposo decidimos

salirnos de esta comunidad, no volver a las ceremonias de *yajé* y distanciarnos de la Fundación Carare. Las relaciones de poder establecidas de contención y subordinación por parte de las mujeres y al mismo tiempo la decadencia, transgresión y el ejercicio de la violencia de este neo-chamán en aquello que se habían institucionalizado como sagrado.

Los que continúan en la comunidad, siguen considerado como guía espiritual a esta persona. Así mismo, se presenta el ejercicio de diversas formas de poder de dominación, subordinación, estigmatización y formas de violencia simbólica en las interacciones sociales de esta “comunidad de paz Carare de pensamiento bonito”, estableciendo en algunos casos algo que puedo llamar desde mi propia experiencia y afectación, ámbitos de nuevas formas de esclavitud humana.

Conclusiones



Hernández Arévalo,
Magda. 2009. *Viento*.
Dibujo

Esta experiencia personal fue un terreno constituido de diversos lazos y jerarquías de diferentes poderes, la ruta central de este trabajo fue evidenciar las relaciones de poder que experimenté en grupo neo-chamánico urbano, en las ceremonias de *yajé* y en la conformación de la CPCPB. Las relaciones de poder en la CPCPB, que se hicieron presentes en el ámbito institucional, económico, social, en formas de alianza, en relaciones familiares, en construcción de la sexualidad, en formas culturales y representacionales dentro del grupo y/o CPCPB (Foucault, 1977, 1987). Así, las relaciones humanas en este grupo neo-chamánico, estuvieron imbricadas en todo un haz de relaciones de poder que fueron ejercidas por el neo-chaman, entre los pertenecientes al grupo y de cada uno de nosotros sobre nosotros mismos. Diversas relaciones de poder a través de las cuales nos constituimos en sujetos, entendiendo que no hay un solo poder, sino que existe una yuxtaposición de poderes (Foucault, 1987).

Es así como ser parte de este grupo, me daba respuestas imaginativas a la carga de sufrimiento humano, a la vida, a la muerte, a la enfermedad y al miedo. Tanto a mí, cómo otros, nos transformó concepciones de fatalidad en continuidad, de enfermedad en salud, se construyeron sentidos y sentimientos de lo colectivo. Como se expuso desde un ideal romántico sobre lo comunitario, la disposición a la acción reposó, sobre una común pertenencia subjetivamente sentida (afectiva o tradicional) por los individuos que participábamos en esta conformación comunitaria (Weber citado Esposito, 1999). A través de los discursos del neo-chamán reinterpretemos lo indígena, estereotipamos, esencializamos, naturalizamos y fijamos una diferencia. Esta estereotipificación facilitó la “unión” de un nosotros, una “comunidad imaginada” y envió hacia un exilio simbólico a “los ‘Otros’”.

Describí cómo mi corporalidad estuvo dentro de formas univocas de ser mujer, entretejida en una mutación bajo las nociones naturalizadas de lo femenino y lo masculino. Construcciones que fueron encauzadas y disciplinadas por el neo-chamán. Mi cuerpo fue

sometido, sus gestos, sus movimientos y sus actitudes corporales. En consecuencia, los espacios, los roles, y los atavíos también generaban separación y clasificación en relación a lo femenino y lo masculino, estaban cargados de significaciones morales. Por lo tanto, se tenían regímenes estéticos en relación al uso de objetos y maquillaje en las mujeres. La sexualidad, estaba atiborrada de prohibiciones en relación a los contactos corporales, así como normas, dietas, dirigidas a cuándo y con quién eran permitidas las relaciones sexuales, dados sus posibles contaminaciones y peligros espirituales.

Por otra parte, detallé las hiper ritualizaciones de la vida cotidiana de la CPCPB, así como las pretensiones estereotipadas de recuperación de una “tradicción” indígena, que produjeron los esquemas de percepción, apreciación y los hábitos de la CPCPB asentadas en formas de “justicia propia” que se incorporaron en el pensamiento, la voluntad y las disposiciones de cada uno de nosotros. Imágenes que constituyeron y contribuyeron a la dominación masculina. Esta dominación se institucionalizó a través de las prácticas rituales del saber/poder de aquel que fungía como “taita”, premio nobel alternativo de paz y último indígena Carare. Prácticas rituales basados en la confesión, la expurgación y el sufrimiento vinculados al cuerpo mismo, escenarios del espectáculo de la llamada “justicia propia”.

En este grupo construí, junto con otros, categorías absolutamente arbitrarias y paradójicas orientados hacia un ser humano que creíamos encarnaba múltiples poderes, un poder de una autoridad moral aceptada en todo el planeta como ser “nobel de paz”, un poder cultural, siendo un “taita”, un poder espiritual ya que era concebido como una “divinidad”, “espíritu de dios en la tierra”. Separamos y fijamos la diferencia de este ser humano, de otros, lo idealizamos. Consideramos al neo-chamán como sujeto de “un alta moral”, “salvador”, “justo”, “honrado”, etc. Tanto así, que para algunos era un mesías encarnado, una “salvador” de la humanidad.

Actualmente hay una mayor reverberación del consumo de *yajé* en las ciudades, ya que se entiende como recurso espiritual, un acercamiento a lo “verdaderamente étnico”, una posibilidad de curación milagrosa, incluso una práctica subvertora del orden establecido,

donde se puede pensar de otro modo, ¹⁴³ “un pensamiento otro”. Del mismo modo se vende la idea que a través de las ceremonias de *yajé*, se puede ser partícipe de un proceso de identificación con lo indígena, o que estas posibilitan la transformación personal a nivel físico, mental y espiritual, con la práctica de conocimientos de medicinas alternativas. En ese escenario se encuentra la búsqueda sincera de personas por sistemas alternativos de medicina y formas de vivir que procuren su crecimiento personal, por medio de los rituales que se muestran como “tradicionales indígenas”, circunstancias que facilitan la distorsión y la explotación fraudulenta de prácticas de las culturas tradicionales (Arregi, 2011).

En esa medida, estos ámbitos considerados por quienes asisten y participan, como seguros, confiables, pueden ser objeto de manipulación y abuso por parte de algunos neo-chamanes que no son líderes espirituales tradicionales pero se autodenominan como tal, Arregi (2011) le dará el nombre de chamanes de plástico. Estos se aprovechan del lugar de poder y autoridad que les otorgan las personas y detentan este poder de forma autoritaria. Sumado a lo anterior, se encuentran no solo los exotismos e idealizaciones de las personas urbanas frente a las prácticas tradicionales del consumo de *yajé*, sino la evocación a sentimientos romantizados de sus manejos y reglamentos en las comunidades indígenas, muchas veces en la asepsia de relaciones de poder y desconociendo de primera mano los contextos tradicionales de estas prácticas. Lo anterior aunado a un sentimiento de compasión radical que puede experimentarse en estos grupos, lo cual resulta ser muy atractivo, aunque en algunos casos se queda en una espectacularización momentánea de los ritos ejecutados.¹⁴⁴

Es necesario y urgente, situados en la realidad del país, hacer investigaciones de cómo estos grupos neo-chamánicos en prácticas de consumo de *yajé*, pueden encontrarse, en riesgo de deriva sectaria. Caicedo (2015) establece los siguientes elementos centrales para que un grupo se halle en riesgo de deriva sectaria: la fijación del ritual, la reglamentación de estandarización de ceremonias, la centralidad e idealización líder al interior de la

¹⁴³ Cfr.: Psymposia - Lily Kay Ross - Sex Drugs Power https://www.youtube.com/watch?v=66oAd_USfY&index=4&list=PL8kZ_E94rBUdZ_JKyV4Pu5W1xO7pqJFcr (01/08/2015).

¹⁴⁴ Cfr.: Psymposia - Lily Kay Ross - Sex Drugs Power https://www.youtube.com/watch?v=66oAd_USfY&index=4&list=PL8kZ_E94rBUdZ_JKyV4Pu5W1xO7pqJFcr (01/08/2015).

organización, el cerramiento de la organización, los procesos de aislamiento del grupo, la hiper ritualización de la vida cotidiana, la emergencia e institucionalización progresiva de un lenguaje propio, que solamente es comprendido por los miembros de la organización (Caicedo, 2015). Así como la presencia de mecanismos de control interno, sistemas de control jerárquico, estratificado internamente y altamente discriminatorio, bajo ambientes ilusorios de fraternidad, confianza, donde un maestro o guía, es quien “lo sabe todo y lo ve todo” y así mismo dispone qué hacer o qué no hacer, sumado a la ingesta de plantas llamadas psicotrópicas¹⁴⁵. Pienso que es de obligatoriedad en estos grupos neo-chamánicos con deriva sectaria, identificar estructuras de dominación, la asimilación de esta dominación, junto a los sistemas de control propios de la coerción masculina, admitidas tanto por el dominador como por el dominado (Bourdieu, 2000) dilucidar las formas de abusos y de explotación humana.

Las prácticas rituales en ingestas de plantas como el *yajé*, tabaco o coca, que bajo el estereotipo de lo étnico y el sortilegio de la idealización, son el espacio propicio para establecer sistemas de coacción, obligaciones y prohibiciones, vigilancia, control y regulación de los cuerpos y de las almas. Este tipo de agregaciones con deriva sectaria puede indicar una crisis social mayor, puede convertirse en un problema de salud pública, de ahí la necesidad de que se reflexione sobre este fenómeno y se considere la legislación jurídica en el país de grupos en riesgo de deriva sectaria¹⁴⁶. Por ello, la visibilización e

¹⁴⁵ Según estudios farmacológicos y psiquiátricos se ha comprobado que el *yajé* se trata de un psicotrópico “no hace perder la consciencia de quien lo consume. Varios investigaciones demuestran que su efecto sobre el sistema nervioso responde más a una amplificación y sensibilización de la percepción que se consigue a través de un vínculo dialógico entre ambos hemisferios cerebrales” (Caicedo, 2015: 47).

¹⁴⁶ Las entidades supranacionales Consejo de Europa y Parlamento Europeo insisten en la libertad religiosa y el respeto de creencias de los ciudadanos, pero prescriben educación e información para la formación y protección de los ciudadanos de grupos sectarios relacionados con actividades ilegales, actividades de naturaleza ilícita y criminal y a violaciones de los derechos humanos, como son “los malos tratos, las agresiones sexuales, los secuestros, la trata de seres humanos, la incitación a comportamientos agresivos, la propagación de ideologías racistas, el fraude fiscal, las transferencias ilegales de fondos, el tráfico de armas y de estupefacientes, además de las infracciones en el derecho laboral y ejercicio ilegal de la medicina”. *Cfr.*: Castón Boyer, Pedro. Ramos Lorente, María del Mar. 2008. Europa ante el fenómeno de las “sectas” Universidad de Granada. Departamento de Sociología. P 13. Recuperado <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/183738/236472> (02/08/2015)

información sobre este fenómeno debe ser una gran preocupación, para prevenir a las personas de su posible captación.

Según Caicedo (2015) en años recientes, en países como Perú y Ecuador se han presentado casos de abuso sexual de mujeres por parte de yajeceros durante las ceremonias (Peluso, 2014 citado Caicedo, 2015) y se han tenido denuncias o rumores de voz a voz de estos abusos en otros países latinoamericanos. En los casos de abuso en América Latina existe un halo de silencio y una cortina de humo frente a este tipo de delitos. Los participantes de estos grupos neo-chamánicos no denuncian, ya que conciben como un gran peligro, las retaliaciones espirituales de estos neo-chamanes. Las mujeres que han sido víctimas de diversos abusos optan por guardar silencio, ya que estos actos se enmascaran como curaciones donde las mujeres supuestamente “acceden”, en contextos machistas donde es muy difícil que sean creíbles los testimonios que enuncian que han atentado contra la integridad de sus cuerpos o han sido víctimas de violación. Otros más piensan que se van a ver afectados en sus ámbitos profesionales, personales y sociales o que pueden llegar a perder sus tarjetas profesionales.

Algunos neo-chamanes, al darse cuenta del gran vacío existencial de las personas, el grado de desvalorización de algunas de ellas, se aprovechan de sus debilidades, sufrimientos y fracturas y recrean espacios donde generan una esclavitud humana. Por lo demás, estas personas bajo el mandato del neo-chamán son despojadas de su identidad, aunque adquieren un nuevo estatus (“aprendiz, ayudante, iniciado/a, empoderado/a”), se convierten en objetos y mercancías, objetos intercambiables, usables (Kopytoff, 1986) y son en suma, domesticadas. Se les hace creer que pertenecen a una cultura inferior, ya que consideran a un otro (neo-chamán) como perteneciente a una “etnia elegida y superior”. Algunos darán la vida por su guía espiritual (neo-chamán), volviéndose codependientes y dominados por este guía espiritual en una situación de inferioridad, percibiéndose como impuros y no mecedores. De esta manera muchas de estas personas, colocan todas las acciones y decisiones de su vida en las manos del neo-chamán.

También estos seguidores, se vuelven una mano de obra calificada permanente y dispuesta al servicio del neo-chamán. Muchas de estas personas están insertadas en relaciones de trabajo inequitativas, donde los salarios por el trabajo realizado dentro de estos grupos no existen, o se hacen a medias. El trabajo se considera aporte voluntario para el mantenimiento del grupo, existe un desconocimiento de las formas de explotación laboral en estos grupos neo-chamánicos en riesgo de deriva sectaria (Caicedo, 2015).

En Colombia es necesario visibilizar este problema de grupos neo-chamánicos en riesgo de deriva sectaria. Saber cómo y por qué se siguen produciendo formas de inhumanidad bajo el amparo de discursos estereotipados de lo comunal, desde el exotismo de lo étnico y asentados en prácticas espirituales de ingestas de plantas psicotrópicas, que en estas conformaciones sectarias van en contra de los derechos e integridad humana. Es necesario estudiar los neo-chamanismos y sus prácticas rituales amparadas en los discursos de etnicidad, y ver si se forjan como grupo de deriva sectaria. Observar si violan los derechos fundamentales de las personas, si las relaciones de poder llevan a estructuras de desigualdad, subordinación, violencia, esclavitud y sometimiento, hasta el hecho de esconder acciones ilegales, amparadas bajo un manto de espiritualidad, fraternidad, solidaridad y de *no violencia*.

Referencias citadas

- Agamben, Giorgio. 2011. ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, número 73. Pp. 249-264. Mayo-agosto de 2011.
- Anderson, Benedict. 1993. *Imagined communities reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso.
- Amaya-Panche, Lady Johanna. 2012. “Legado y Contribución del Pensamiento Carare a la Construcción de Paz en Colombia”. Tesis de maestría. Programa Estudios Latinoamericanos. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Arregi, Joseba.I. 2011. Chamanes de plástico, colonialismo intelectual y apropiación intelectual entre movimientos de nueva era. En: *Contribuciones a las Ciencias Sociales*. Recuperado www.eumed.net/rev/cccss/12/
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bazurco Osorio, Martín. 2006. “Yo soy más indio que tú” Resignificando la etnicidad. En: Silvia G. Álvarez (Ed) *Exploración teórica e introducción al proceso de reconstrucción étnica en las comunas de la península de Santa Elena, Ecuador. Serie Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa del Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala,
- Bourdieu, Pierre. 1993. “Los Ritos Como Actos De Institución”. En: J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany (ed.). *Honor y Gracia*. Pp. 111-123. Madrid: Alianza Universidad.
- _____. 2009. *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: BÍblos.
- _____. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Briceño Robles, Mónica. 2014. “Las Coordinadas del Cielo. Músicas en las ceremonias de yajé del taita Orlando Gaitán”. Tesis de maestría. Programa Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá, Colombia.
- Butler, Judith. 1990. Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. En: Sue- Ellen Case (ed), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press, Pp . 270-282.
- _____. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.

- Caicedo, Alhena. 2007. Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación. En: revista *Nómadas*. No. 26. Abril. Universidad Central – Colombia.
- _____. 2015. “Documento de caracterización antropológica Fundación Carare”. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.
- Cazeneuve, Jean. 1972. *Sociología del rito*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Castón Boyer, Pedro. Ramos Lorente, María del Mar. 2008. *Europa ante el fenómeno de las “sectas”* Universidad de Granada. Departamento de Sociología. Recuperado <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/183738/236472> (02/087/2015)
- Cesaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal Ediciones.
- Das, Veena. 2008. “Tiempo, identidad y comunidad”. En: Das, Veena. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Pp 73-95. Ed. Francisco A. Ortega. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.
- _____. 2008b. “El acto de presenciar. Violencia, conocimiento envenenado y subjetividad”. En: Das, Veena. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Pp 196-217. Ed. Francisco A. Ortega. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.
- Davis, Angela. 1981. *Mujeres raza y clase*. Madrid: Cofas S.A.
- De Certau, Michael. 2000. *La invención de lo cotidiano. I Las artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Despentes, Virginie. 2007. *Teoría King Kong*. España: Editorial Melusina.
- Douglas, Mary. 1973. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. España: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. 1996. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- Espósito, Roberto. 1999. *Communitas. Orígen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Estrada, Hortencia. s.f. “Apuntes para el análisis de la situación de lengua Carare”. Instituto Caro y Cuervo. <http://www.lenguasdecolombia.gov.co/content/apuntes-para-el-an%C3%A1lisis-de-la-situaci%C3%B3n-de-la-lengua-carare> (25/07/2015).

- Fericgla, Josep M., 1997. "El Chamanismo como Sistema Adaptante". En: Poveda, José María. *El chamanismo. El arte Natural de Curar*. España: Temas de Hoy.
- _____. 1998. *El chamanismo a revisión: de las vías extáticas de curación y adaptación al internet*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Foucault, Michel. 1977. "Poderes y Estrategias". Publicado en: *Les révoltes logiques*. Núm. 4, primer trimestre. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/29196670/Poderes-y-Estrategias-Entrevista-a-Foucault#download>
- _____. 1987. *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- _____. 1990 *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- _____. 1993 *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Volumen 1, México: Siglo XXI, Pp. 7-159.
- _____. 1999. "Las mallas del poder". En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- _____. 2007. *El poder psiquiátrico. Curso en el College de France 1973-9174*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Franco Ortiz, Ingrid Aydé. 2011. "Saberes y poderes curativos". En: *De las Violencias que Encierran...A las Acciones que Sanan*. Instituto de Estudios sobre Desarrollo Humano, (Dis)Capacidades, Diversidades. Facultad de Medicina. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- García Canclini, Nestor. 1990. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Giraldo-Tafur, Clara. 1996. Medicina tradicional de las mujeres Siona del resguardo de Buenavista en el río Putumayo. *Caldasia*: 227-238. - ISSN 0366-5232.
- Giraldo Quintero, Sara Emilia. Bernal Lizarazú, María Consuelo. Morales Robayo, Adriana *et al.* 2015. Descripción del Uso Tradicional de Plantas Medicinales en Mercados Populares de Bogotá, D.C. *Nova*. Vol. 13, núm. 23: Pp 73-80.
- Gobernación de Santander. Secretaria de Planeación. 2006. "Documento de análisis, caracterización y divulgación histórica, geográfica social, cultural y turística del núcleo de desarrollo Opón-Carare. Recopilación para los Municipios de Landázuri, Cimitarra y Puerto Parra". Bucaramanga.

- Hall, Stuart. 2014. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Universidad del Cauca: Envión.
- Jacanamijoy, Benjamín. 1993. *Chumbe arte inga*. Bogotá, Ministerio de Gobierno-Dirección General de Asuntos Indígenas.
- _____. 2011. Uaira Uaua: Trama de Colores para Renovar el Mundo. *Nómadas*. (34): 188-199. Abril. Universidad Central. Colombia.
- Kopytoff, Igor. 1991. “La biografía cultural de las cosas”. En: A Appadurai (ed). *La vida social de las cosas*. Pp 89-122. México D.F: Grijalbo.
- Lederach, Jean Paul. 2007. *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*. Bakeak Gernika Gogoratz, Bilbao-Guernika.
- Llamazares, Ana María. *s.f.* Occidente Herido. El Potencial Sanador del Chamanismo en el Mundo Contemporáneo. En: *ReVision*, (32). Recuperado de <http://www.desdeamerica.org.ar/word/Occidente%20Herido%20-%20ALL.pdf> (30/08/2015).
- Mendoza Vega, Lilia. 2009. Resolución y manejo de conflictos: ¿Cuestión del pensamiento o del sentimiento? *Dimens. Empres.* (2) Vol 7: 21 – 24. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3990289> (12/07/2005).
- Montagut, Claudia María. 2004. “Misión y memoria del yagé en la ciudad un espacio sagrado” Tesis de Maestría en Antropología. Universidad Nacional de Bogotá. Bogotá, Colombia.
- Montagut, Claudia María. 2006. Transcripción de la charla del conversatorio sobre las nociones de discípulo, aprendiz, ayudante. Realizada el 30 de agosto de 2006 en el consultorio del Taita Edgar Orlando Gaitán”. Bogotá.
- Montagut Claudia María. Sánchez-Sarmiento, Betty *et al.* 2010. *Sendero de la Eternidad*. Bogotá: Fundación Carare. ISBN 978-958-99086-2-4.
- Montealegre Pinzón, Catalina. 2011. “Etnobotánica Preliminar Del Espíngo (*Ocotea Quixos (Lam.) Kosterm.*). En la Medicina Tradicional Indígena Inga, Pruebas Fitoquímicas y Evaluación de la Actividad Antimicrobiana” Trabajo de pregrado Facultad De Ciencias Carrera De Biología. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá D.C.
- Montes Serna, Alejandra. Sotomayor, Hugo. 2005. “Una estrategia para la política y el perdón en Colombia” Medina Sánchez Guillermo (comp) *Un camino hacia la paz:*

Segundo Foro sobre Paz y Salud Mental en Colombia. Pp 81-93. Academia Nacional de Medicina. Bogotá, Colombia.

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación. Comisión Europea. 2002. Estado de la Información Forestal en Colombia. *Monografías de Países*. Vol 5. Pp 1- 248. Santiago, Chile. <ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/006/AD392S/AD392S00.pdf> (21/12/2015)

Ortiz, Sergio Elías. 1965. *Lenguas y dialectos indígenas de Colombia*. Tomo I, 3 Capítulo II: Karib. Bogotá: Ediciones Lerne.

Paternina, Hugo. 1999. “Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad”. En: *Cuerpos, diferencias y desigualdades*. Pp 272-296. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, CES. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia.

Patiño Rosselli, Carlos. 1991. Español, lenguas indígenas y lenguas criollas en Colombia. En: *El español de América hacia el siglo XXI. Presencia y destino*. Pp 145-207. Vol. I. Bogotá: Encuentro internacional sobre el español de América I. Instituto Caro y Cuervo.

Pineda Giraldo, Roberto. 1958. Vocabulario Opón-Carare. En: *Homenaje al profesor Paul Rivet*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia. Editorial ABC.

Prada Alcoreza, Raúl. 2011. “El vivir bien como alternativa civilizatoria: Modelo de Estado y modelo económico”. En: *Más Allá del Desarrollo*. Pp 227-256. Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Quinche, Juan Andrés. 2011. “Abordaje Fisioterapéutico a través de la terapia manual desde la perspectiva de la medicina tradicional colombiana indígena Carare para el tratamiento de la escoliosis” Tesis de Pregrado. Programa de Fisioterapia. Facultad De Salud Universidad Manuela Beltrán. Bogotá, Colombia.

Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rodríguez-Echeverry, J. J. 2010. Uso y manejo tradicional de plantas medicinales y mágicas en el Valle de Sibundoy, Alto Putumayo, y su relación con procesos locales de construcción ambiental. *Rev. Acad. Colomb. Cienc.* 34 (132): Pp 309-326. ISSN 0370-3908. http://www.accefyn.org.co/revista/Vol_34/132/309-326.pdf (21/12/2015)

- Sánchez Gómez, Gonzalo. *et al.* 2011. *El orden desarmado. La Resistencia de la Asociación de Trabajadores Campesinos del Carare (ATCC)*. CNRR – Grupo de Memoria Histórica. Programa Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): Publicaciones Semana.
- Sánchez, Luisa. 2008. Transplantar el árbol de la sabiduría: Malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá. *RITA*, n°1: Diciembre. Disponible en línea <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-32/transplantar-el-ol-thema-502.html> (02/07/2015).
- Sánchez-Sarmiento, Betty. 2012. Transcripción de la conferencia de Edgar Orlando Gaitán sobre la temática “Saber vivir la tierra”. En: Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas dentro del eje Culturas, Subjetividades y Saberes. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Sánchez-Sarmiento, Betty. 2006. Trascricpción de la charla de Edgar Orlando Gaitán sobre las nociones de “Pensamiento y Conciencia” realizada el miércoles 26 de abril del 2006. Bogotá
- Sansón, Paulo. 2005. “Memoria del humilde Corazón. Un acercamiento a la vivencia del tiempo en la cultura del Yagé”. Tesis Pregrado. Carrera de Historia. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Sarrazin, Jean –Paul. 2012. New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 48, núm. 2, julio-diciembre. 139-162. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Segato, Rita Laura. 2003. “Las estructuras elementales de la violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia”. En: Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Pp 131-148. Buenos Aires: Universidad Nacional Quilmes.
- _____. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Simbaña, Floresmilo. 2011. “El sumak kawsay como proyecto político”. En: *Más Allá del Desarrollo*. Pp 219-226. Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Ulloa, Astrid. 2005. “Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible”. En: Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Pp. 89-109. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.

Velásquez Rodríguez, Rafael Antonio. 2013. Los Yareguíes: Resistencia en el Magdalena Medio santandereano. Revista Credencial Historia (284). <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/agosto-2013/yareguies> (25/07/2015)

Wade, Davis. (2013). *El río: exploraciones y descubrimientos de la selva amazónica*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.

Yensen, Richard. 1998. *Hacia una medicina psiquedélica: reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia*. Barcelona: Los libros de la Liebre de Marzo.