DESTINO: “LA ENREDADERA DEL ALMA” EL RITUAL DEL YAGÉ COMO PARTE DE LA OFERTA TURÍSTICA DE BIENESTAR EN SIBUNDOY

Valeria Rondón Rincón

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Estudios Culturales

Bogotá, Colombia

2024

DESTINO: “LA ENREDADERA DEL ALMA” EL RITUAL DEL YAGÉ COMO PARTE DE LA OFERTA TURÍSTICA DE BIENESTAR EN SIBUNDOY

Valeria Rondón Rincón

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Estudios Culturales

Director:
Doctor en Ciencias Humanas y Sociales del Centro de Estudios Sociales (CES) -
Oscar Iván Salazar Arenas

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Estudios Culturales
Bogotá, Colombia
2024

Agradecimientos

La culminación de este proyecto ha sido posible a través de un viaje acompañado por la generosidad y el apoyo de muchos seres queridos, que conocí antes pero también durante este proceso. Sus palabras amables, sus interrogantes que avivaron mi investigación, su cuidado para asegurar que tuviera tiempo para escribir y su constante preocupación por mi bienestar han sido las bases que me permitieron llevar a fin este trabajo.

Mi papá, Carlos quien me ayudó a organizar mis ideas, a encontrar palabras parecían no aparecer y a seguir adelante en los momentos de crisis, fue una guía y un mensaje de aliento constante. Mi mamá, Luz Marina, siempre al tanto del estado de mi trabajo y velando por mi bienestar y salud con un amor inquebrantable. Mi hermana Nathalie y mi sobrina Alejandra, con su ánimo, alegrías, acompañamientos y apoyo incansable. A mi compañero y amor, Pablo, quien estaba, a cualquier hora en donde las ideas llegaban a mi cabeza, siempre dispuesto a escuchar mis pensamientos más profundos y a ofrecer su perspectiva llena de entusiasmo, abriendo caminos hacia nuevas conclusiones y ofreciendo una luz renovadora sobre cada desafío. A mi familia extendida, tíos, tías, primos, primas, abuelo y abuela, les doy un profundo agradecimiento por su constante preocupación por mi bienestar y por permitirme sentirme tan querida y apoyada.

A mi director de tesis, Oscar Iván, le debo un agradecimiento especial por su apoyo incondicional y su orientación experta, me dio siempre un motivo para valorar mi trabajo y cuya guía y disposición siempre asertiva fue fundamental para llevar a buen puerto este proyecto. A mis compañeres, amigas y amigos que me dejó la maestría, les agradezco por las lecciones compartidas y la camaradería que enriqueció mi experiencia. A los profesores y profesoras con quienes me crucé durante el curso de la maestría, les agradezco por convertir cada día de clase en una oportunidad para el crecimiento y el aprendizaje, pero al mismo tiempo en las experiencias más bonitas de esos años.

A Diana y a Erik, les agradezco por su generosidad al compartir su experiencia, siempre con una linda actitud frente a mi trabajo. Y, por supuesto mi profundo agradecimiento a

Sibundoy, por abrirme las puertas de su territorio y permitirme conocer personas maravillosas que han enriquecido mi camino con su bondad y hospitalidad.

Al Viento por soplar a mi favor y a la Niebla por despejar mis pensamientos

Resumen

Destino: "La enredadera del alma".

El ritual del yagé como parte de la oferta turística de bienestar en Sibundoy

Este proyecto de investigación busca explorar las relaciones, impactos y percepciones entre el turismo y la práctica ritual del yagé, configuradas recientemente como parte de las ofertas del servicio turístico de bienestar dirigidas por algunos integrantes del pueblo kamëntsa en el municipio de Sibundoy, Putumayo. Esta población ha trabajado de la mano con instituciones gubernamentales en la construcción de un proyecto que pretende consolidar el Valle de Sibundoy como distrito turístico pero que al mismo tiempo genere una sensibilización al turista para que en su visita exista un respeto y una valoración por el territorio y las personas que lo habitan. El estudio hace uso de estrategias metodológicas como el trabajo de campo multisituado, la etnografía, la observación participante y no participante o el análisis visual para identificar los cambios y permanencias que se dan en la interacción de esta ceremonia con un enfoque turístico que pretende establecer códigos de conducta en los turistas y promover al mismo tiempo los significantes culturales que el pueblo le da a este ritual.

Este trabajo, además, pensado desde los Estudios Culturales se plantea pensar lo cultural en relación con lo político y lo económico dentro de un sistema capitalista globalizado/neoliberal, es decir, desarrollar maneras críticas de pensar la relación entre cultura y poder (Walsh McDonald, 2003). De esta manera, la tesis indaga sobre los cambios de una práctica dinámica y en constante transformación pero que hace parte de la cosmogonía e identidad de un pueblo. Esta exploración aportará al conocimiento de la relación entre identidades indígenas, interetnicidad, interculturalidad, los nuevos usos del ´otro´ no-occidental y del turismo, entendido como un tipo de práctica de la sociedad occidental. Este trabajo dialoga con los Estudios Culturales al analizar, entre otros aspectos, las relaciones de poder que existen alrededor de la práctica ritual del yagé y las relaciones íntimas entre cultura y economía.

PALABRAS CLAVE: *yagé, turismo de bienestar, valle de Sibundoy, pueblo kamëntsa, oferta turística*

Abstract

Destination: "The vine of the soul". The yagé ritual as part of the wellness tourism offering in Sibundoy

This research project seeks to explore the relationships, impacts, and perceptions between tourism and the ritual practice of yagé, recently established as part of the wellness tourism service offerings led by some members of the Kamëntsa people in the municipality of Sibundoy, Putumayo. This community has worked hand in hand with government institutions to develop a project that aims to consolidate the Sibundoy Valley as a tourist district, while also raising awareness among tourists so that their visit reflects respect and appreciation for the territory and the people who inhabit it, grounded in Colombia's multiculturalism. The study uses methodological strategies such as multi-site fieldwork, ethnography, participant and non-participant observation, and visual analysis to identify the changes and continuities that occur in the interaction of this ceremony with a tourism approach that seeks to establish codes of conduct for tourists while simultaneously promoting the cultural meanings that the people attach to this ritual.

This work, furthermore, conceived from a Cultural Studies perspective, aims to consider the cultural in relation to the political and economic within a globalized/neoliberal capitalist system; that is, to develop critical ways of considering the relationship between culture and power (Walsh McDonald, 2003). In this way, the thesis investigates the changes in a dynamic and constantly changing practice that is part of the cosmogony and identity of a people. This exploration will contribute to the understanding of the relationship between Indigenous identities, interethnicity, interculturality, the new uses of the non-Western "other," and tourism, understood as a type of practice in Western society. This work engages with Cultural Studies by analyzing, among other aspects, the power relations that exist around the ritual practice of yagé and the intimate relationships between culture and economy.

KEY WORDS: *Valle de Sibundoy, Pueblo kamëntsa, Yagé, Wellness tourism, Turism offering*

Contenido

Agradecimientos 3
Resumen 5
Abstract 6
Introducción 10
1. LA PARTIDA: EL VALLE DE SIBUNDOY Y LA LLEGADA DEL TURISMO .. 16
1.1. El Valle de Sibundoy, Sibundoy y el pueblo kamëntsa 16
1.2. Las misiones en el Valle de Sibundoy 18
1.3. Prácticas culturales y resistencias: hibridez, transculturación, interculturalidad 21
1.4. Transformaciones económicas e integración Nacional 25
1.5. Yagé y ancestralidad 31
2. EL CAMINO: TURISMO, TURISMO DE BIENESTAR Y PRÁCTICA RITUAL . 38
2.1. El turismo como fenómeno 38
2.2. Turismo en el Valle de Sibundoy 50
2.3. El turismo de bienestar, las instituciones turísticas y el yagé en el Valle de Sibundoy 56
2.4. Entre taitas, neochamanismos y facilitadores 70
3. DESTINO: LA ENREDADERA DEL ALMA 84
3.1. Práctica ritual y yagé 84
3.2. La experiencia del ritual del yagé 96
3.3. Redes y circuitos turísticos alrededor del yagé 107
REFLEXIONES FINALES 116
Referencias: 121

Lista de fotografías

Fotografía 1: Biaj, Yagé trueno, baanisteriopsis caapi. Sibundoy, Valle de Subundoy, Putumayo, 2022 32
Fotografía 2: Miniatura de una carroza utilizada en el Carnaval de Negros y Blancos, realizada durante la pandemia (por eso su tamaño). Tema: Ayahuasca. Tomada por la autora..... 50
Fotografía 3 Pancarta promocional del carnaval de negros y blancos con la imagen del "Chur Chur". Tomada por la autora en la casa de la Cultura de Subundoy..... 51
Fotografía 4. Ejemplo de las máscaras utilizadas en el Bëtscnate, muchas de estas representan cosmovisiones y personajes de la vida de los kamëntsa, esta escultura está ubicada en el Parque de la Interculturalidad, Sibundoy. Tomada por la autora 53
Fotografía 5. Izquierda: posada turística con varias mejoras, Villa Beatriz / Derecha: posada turística convertida en vivienda. Sibundoy, 2022. Tomada por la autora 59
Fotografía 6: Interior de una maloka adecuada para las tomas, al rededor del fuego hay sillas y detrás de estas, esteras para poder dormir cuando sea necesario en la ceremonia. Tomada por la autora 66
Fotografía 6: Altar católico/ paredes con elementos del pueblo kamëntsa ubicados en la maloca para toma de yagé. Sibundoy, Putumayo. Tomada por la autora, 2022..... 94

Introducción

El Valle de Sibundoy, ubicado en el Alto Putumayo, es un territorio indígena compuesto por los municipios de Colón, San Francisco, Santiago y Sibundoy. En este último habita el pueblo kamëntsa, cuya llegada al territorio fue producto de procesos de colonización y penetración al piedemonte del Putumayo por las misiones capuchinas del siglo XIX que, con la intención de desligar a los indígenas de su forma de vivir y quebrantar su organización económica, los obligaron a ubicarse en el área pantanosa del valle. Este pueblo tiene afinidad con las culturas amazónicas y dentro de estas afinidades se encuentra su vinculación con el yagé que, como mencionan Pinzón Castaño, Suárez Prieto, y Garay Ariza (2004), ha sido parte vital en la configuración de la cosmogonía de los tukano de la Amazonía noroccidental.

Las comunidades del Valle de Sibundoy han hecho uso ritual del yagé por largo tiempo, lo cual implicó inicialmente la adaptación del cultivo de plantas de origen amazónico a una geografía de valle, posible por la consolidación de una serie de redes chamanísticas jerárquicas, encabezadas por los tukano occidentales; cada comunidad tiene conocimientos distintos sobre las plantas y la ritualidad, sin embargo, como mencionan los autores, las plantas enteógenas han sido determinantes en la definición de jerarquías y en las relaciones de poder que se dan en estas interacciones.

El taita[1] Juan Bautista Agreda Chindoy, del pueblo kamëntsa de Sibundoy define el yagé o también conocido como remedio o medicina tradicional, como un legado de los mayores, de los ancestros (Canal trece, 2021), y si bien el ritual del yagé hace parte de su identidad cultural, también se ha consolidado como una práctica popularizada y caracterizada por la elitización de las tomas (Caicedo Fernández, 2010). Esta popularidad, para los voceros indígenas del pueblo kamëntsa del Putumayo ha llevado a un discurso que califica a quiénes están capacitados y quiénes no para dirigir las tomas (Comunicación personal, Taita Juan Mutumbajoy). Esto está ligado a la idea de

[1] El pueblo kamëntsa le llama taita a quienes han prestado servicio en el cabildo como autoridad tradicional pero también a aquellos que siguen y guían en la medicina tradicional (Anderson et al., 2014). En este trabajo el uso de esta palabra estará restringido a la segunda connotación.

propiedad de la cultura indígena que, como expone Greene (2006) puede ser tanto material (ej. sitios significativos), como intangible (conocimientos sobre plantas medicinales tradicionales). La propiedad de la cultura, a su vez, está ligada al aumento en la demanda del mercado internacional de turismo en este territorio, aunado al autorreconocimiento de la falta de formación en turismo de integrantes de las comunidades indígenas.

Todo esto llevó a que, en 2017, ante una apuesta intencionada de algunos voceros del pueblo kamëntsa que habitan el municipio de Sibundoy, en colaboración con la Comisión Regional de Competitividad y la Cámara de Comercio de Putumayo, se iniciara la elaboración del plan de manejo del turismo dirigido por integrantes del pueblo kamëntsa interesados en el desarrollo del turismo y enmarcado en la oferta del bienestar y el turismo de naturaleza. Este incluye servicios como la visita a termales, el aviturismo y, entre otros, la participación en el ritual del yagé. Ofrecer la experiencia de la toma de Yagé en un contexto cultural significativo, brinda a los turistas un atractivo enfocado en el consumo de una experiencia diferencial y que puede convertirse en el factor clave del viaje, es así como se propone un encuentro con la espiritualidad, pero también un encuentro con la naturaleza, la cual Goldez Cortijo define como “una entidad frágil pero receptora del viajero” (Goldez Cortijo, 2020, p. 20).

Una de las razones por las que se decidió hacer uso del enfoque de bienestar en este territorio fue debido a que se identificaron durante el proceso dificultades, especialmente frente a la falta de control y regulación que existía en la zona sobre la ceremonia del yagé a causa de la proliferación y el surgimiento de múltiples ofertantes no indígenas o sin preparación (Cámara de Comercio de Putumayo, 2019), generando una percepción sobre la ceremonia sagrada, que para el pueblo kamëntsa es errada, por ejemplo al considerar el destino como un territorio para el consumo de bebidas alucinógenas, ignorando con ello la significación cultural que existe sobre este para las comunidades indígenas. Sumado a esto, la oferta de medicina indígena también surge inserta en la lógica de una indianidad específica basada en la exotización del taita indígena, así, "el indígena debe mantener sus rituales y vestimentas, y los chamanes indígenas deben mantener con mayor razón sus tradiciones, ya que son una figura llena de simbolismos y

que representa rituales particulares dentro de la cosmovisión" (Garzón Forero, 2019, p. 56).

Aunque el turismo de bienestar es parte del turismo de salud y está enmarcado como un tipo de turismo para la Organización Mundial del Turismo, a la fecha no existe información que pueda dar cuenta de los cambios (si los ha habido) generados por la inserción de este enfoque. Si bien el turismo de bienestar ofrece beneficios para las comunidades principalmente en términos económicos, también genera transformaciones de los pueblos, ya sea en el desarrollo de su vida cotidiana, creencias, actitudes o cultura, por ejemplo, en el papel que deben asumir los taitas al ser agentes activos de estos servicios para "calmar la sed étnica y de autenticidad de los turistas" (Citado por Cabanilla, 2015, p. 362), o llevando a cabo "procesos de simplificación y estandarización de las prácticas que las ubican como marcadores culturales convertidos en mercancía" (Caicedo Fernández, 2010, p. 82).

Por otra parte, a partir de entrevistas, se identificaron en este proceso cambios en el tipo de turista que está llegando a la zona debido a que la dificultad en el acceso a la región ya sea por el poder adquisitivo o incluso de tiempo disponible para realizar viajes. Una parte importante de la población interesada para a acceder a este servicio está limitada a turistas internacionales como principales visitantes, según como lo perciben los habitantes del municipio. Lo que lleva a cuestionar los beneficios o desventajas que pueden presentarse para el pueblo y el desarrollo de las tomas de yagé por el turista que se está atrayendo.

Las entidades del Gobierno que trabajan en pro de la consolidación de los destinos turísticos se basan en este tipo de turismo con el propósito de sensibilizar al turista para que exista un respeto y una valoración del lugar que se visita y el Valle de Sibundoy es presentado como uno de los epicentros culturales del departamento del Putumayo. Sin embargo, sus mensajes promocionales están diseñados en un discurso que termina exotizando las prácticas y las comunidades indígenas, lo que parece contradictorio con el objetivo que se plantean.

De esta manera, en un primer momento, este trabajo pretendía examinar si realmente era posible identificar transformaciones culturales desarrollándose sobre la oferta turística

del ritual del yagé, tanto en sus narrativas como en su práctica a partir de la introducción y desarrollo del enfoque turístico de bienestar en Sibundoy, Putumayo. Sin embargo, en el desarrollo de la escritura, la lectura y las conversaciones, se fue evidenciando una mayor complejidad de lo que ha significado el turismo en este territorio, que, si bien no es nuevo, si mantiene en un dinamismo constante. Pero además se encuentra una complejidad en lo que significa el turismo dirigido hacia la búsqueda de participación en rituales de curación como lo es el yagé, también conocido como *remedio*. En este encuentro se identificaron tensiones y controversias manifestadas desde los turistas, las comunidades indígenas, los médicos tradicionales y nuevas figuras que han aparecido y que ofrecen estos servicios bajo la etiqueta de medicina alternativa. Todo ello a su vez termina reflejándose en las prácticas turísticas y la identidad indígena.

Con esto claro, la metodología para este trabajo hizo uso de múltiples entradas, dentro de las que se encuentran la revisión de fuentes secundarias y un trabajo de campo multisituado, conformado por múltiples técnicas. La revisión bibliográfica permitió reconocer autores clave para entender las relaciones entre taitas, comunidades indígenas y no-indígenas con el yagé. Algunos de ellos son Caicedo Fernández, Garzón Forero, Pérez Benavides, Carlos Pinzón, Rosa Suarez y Gloria Garay, entre muchos otros.

El trabajo de campo, como ya mencioné, engloba muchas más entradas porque, más allá del viaje al Valle de Sibundoy para conocer de cerca la zona de estudio principal, otras técnicas de campo como el sondeo, la búsqueda de información en internet, en redes sociales, conversaciones con turistas, con actores institucionales, llamadas telefónicas interrumpidas, videollamadas, escucha de podcasts, etnografía, observación no participante y observación participante, se conjugaron para rastrear la red de relaciones que se mezclan en las practicas turísticas y en las tomas de yagé.

Si bien el trabajo se centra en Sibundoy y en los taitas que allí habitan, el turismo como objeto de estudio está disperso y es posible encontrarlo en muchos lugares. Con las tecnologías actuales es posible, desde la distancia, “estar” cerca y comunicarse con personas que están lejos. De igual manera, es importante mencionar que muchos de los taitas mantienen un movimiento continuo por el país, y algunos incluso por el mundo, acercando la medicina a distintos lugares.

El campo multisituado también me llevó por momentos a “callejones sin salida”, pues la dificultad de establecer comunicaciones, incluso de forma presencial, con algunas personas de la comunidad fue una constante y se hizo cada vez más grueso el halo de misterio que existe alrededor del asunto. Con ello, tuve que aprender a entrar en esta red de múltiples actores y también a relacionarme de otras maneras. Algunas de estas relaciones fueron muy constructivas; por ejemplo, *el voz a voz* fue parte fundamental de la construcción de este trabajo, pues fue la manera de ir conociendo más personas que me permitían complementar lo ya obtenido en el territorio.

Este trabajo se divide en tres momentos, que tienen una dirección desde el pasado hasta la actualidad, pues arrancan por los inicios de esta práctica en la región, atraviesan los campos del turismo y terminan en la experiencia ritual del yagé. Estos, se estructuran de la siguiente manera:

En el primer capítulo, la partida, presentaré un contexto del territorio que compone el Valle de Sibundoy, pues este ha pasado por trasformaciones de tipo político, cultural y espacial que han posibilitado el asentamiento de la población indígena y mestiza y han llevado a que se establezca como una región con un potencial turístico en la actualidad. En este capítulo también se presenta el yagé, sus componentes y usos desde diferentes perspectivas.

El segundo capítulo, el camino, se adentra en el turismo como concepto y en el turismo de bienestar en el Valle de Sibundoy. Profundiza en el proceso por el que pasó la población para que desde las autoridades nacionales se propusiera impulsar un modelo de turismo en el que los pueblos indígenas que hacen parte del Valle de Sibundoy eran unos de los protagonistas. Por último, se presentan algunas diferencias y percepciones de los taitas, los facilitadores y los neochamanes, con tres clases de prácticas para ofrecer el consumo de yagé.

Finalmente, en el tercer capítulo, el destino se llega a la práctica ritual del yagé, para ello se comienza por exponer teóricamente lo que se entiende por ritual y por práctica ritual desde diversos autores, haciendo un paralelo de estas definiciones con lo que sucede en la práctica ritual del yagé que ofrece la comunidad kamëntsa de Sibundoy. A partir de esto se presentan tres casos a profundidad de la experiencia en una toma de yagé,

situados en tres momentos rituales y se cierra con la exposición de los flujos y movimientos o circuitos que existen en el país alrededor de la toma de yagé.

1. LA PARTIDA: EL VALLE DE SIBUNDOY Y LA LLEGADA DEL TURISMO

Este capítulo presentará un contexto histórico y geográfico del Valle de Sibundoy, con énfasis especial en el municipio de Sibundoy en donde cohabitan poblaciones indígenas con no-indígenas. Este contexto abre una puerta para entender de qué manera las dinámicas históricas y espaciales que atravesó la región han configurado al turismo como una de las principales actividades económicas para los habitantes del municipio; al mismo tiempo que muestra las diferentes perspectivas y formas en las que el desarrollo de actividades turísticas se han pensado y han sido trabajadas tanto por el pueblo kamëntsa, como por los habitantes no-indígenas del municipio dentro de los cuales están los funcionarios que desarrollan el turismo a nivel municipal, departamental y nacional.

1.1. El Valle de Sibundoy, Sibundoy y el pueblo kamëntsa

El Valle de Sibundoy es una subregión del Alto Putumayo ubicado al suroccidente de Colombia, compuesto por 4 municipios: Colón, Santiago, San Francisco y Sibundoy. Esta subregión forma parte de la Amazonía colombiana, localizándose a 88 km de Mocoa, Putumayo y 67 km de Pasto, Nariño. La zona tiene dos climas, clima frío: entre 1.000 y 2.000 m.s.n.m y clima frío muy húmedo entre los 2.000 y los 4.000 m.s.n.m. Sus tierras, aunque fértiles, tienen una baja pendiente, lo que las hace fácilmente inundables (Cordoba Chaves, 1982; IGAC, 2016). Por esta razón, históricamente se han llevado a cabo diferentes acciones humanas para secar las tierras del valle y hacer de este territorio, un lugar apto para el asentamiento humano tanto de indígenas como de mestizos y colonos, pero también para el desarrollo de actividades productivas.

El proceso de poblamiento data del año 1000 d.e.c. con la llegada de indígenas, cuyo origen, como refieren Pinzón Castaño, Suárez Prieto, y Garay Ariza (2004), tiene varias hipótesis, una de ellas afirma que fue poblado inicialmente por el pueblo kamëntsa, el cual se desplazaba por el territorio buscando refugio de los conflictos que tenían con otros pueblos de la Amazonía; y posteriormente por el pueblo inga, que llegó, por una parte impulsado por

el gran Imperio Inca del Tawaintinsuyo, que tenía la misión de adquirir poder territorial para rodear a los pastos y quillacingas y ampliar su territorio (Mora Mora, 2012; Preciado Beltrán, 2003) y por otra, escapando de las persecuciones de esclavistas.

Ambos grupos, ingas y kamëntsas, comparten vestimenta, comida, instituciones políticas, fiestas y el manejo del yagé, entre otras cosas, pero difieren de la lengua, por lo que por mucho tiempo la comunicación entre ambos se realizó en un "inga españolizado"(Pinzón Castaño et al., 2004). Así mismo, ambos grupos se encuentran dentro de la red jerárquica de chamanes a la que pertenecen los siona, cofán, coreguaje y quechua-hablantes, que une la selva con los Andes y en donde el comercio de plantas enteógenas ha configurado las relaciones de poder.

Los ingas, han sido mediadores de lo que se ha llamado el complejo del yagé, puesto que, a diferencia de los kamëntsa que tienen formas de vida sedentarias, este pueblo maneja un particular sistema migratorio con el cual mantienen un constante desplazamiento entre zonas montañosas y selváticas, sus aprendizajes ceremoniales fueron transmitidos en dialectos quechua, con una flexibilidad que les permitió adoptar nuevos términos, convirtiéndola en una lengua de relación chamanística (Marín Valencia, 2018; Pinzón Castaño et al., 2004).

Por otra parte, la necesidad de utilizar el "modelo oficial" impuesto por los españoles como única forma válida de legitimación histórica para la pertenencia de tierras, llevó a que se creara en el Putumayo un mito sobre unos héroes culturales legitimadores y testamentarios de las tierras, que para el caso del Valle de Sibundoy fueron Carlos Tamabioy y Alejandro Agreda con los testamentos que dejaron en el siglo XVII, quienes lucharon por la defensa territorial, incluso durante la economía extractiva de quina y de caucho entre los siglos XVI y XIX (Cordoba Chaves, 1982; Pinzón Castaño et al., 2004).

Esto muestra una complejidad en términos de diversidad étnica, cultural, lingüística y económica del proceso de poblamiento, como espacio de confluencia entre el mundo andino y el mundo selvático (Kuan Bahamon, 2015), al mismo tiempo que evidencia las complejidades alrededor de la necesidad generada por los colonos, que pudo llevar, de cierta manera, a los pueblos indígenas a producir un sentido de sí, a partir, de lo que se consideraba válido para el Otro. Se trata de un método estratégico que les permitió mantener sus usos y costumbres, bajo un discurso que se acomodara a lo considerado válido y legítimo para los

colonos/occidentales/invasores. Es decir, se comenzaron a mostrar con respecto al pensamiento colonial, estableciendo una identificación que es, siguiendo a Hall (2013) un proceso de sujeción a las prácticas discursivas, siempre en proceso y también condicional, pero, además, un proceso de rearticulación entre sujetos y prácticas discursivas, pues esta identificación está sujeta a actuar a través de la diferencia, definiendo límites simbólicos entre unos y Otros.

A partir de este momento, con el proceso de poblamiento, el paisaje del Valle comenzó a ser modificado de forma leve; los pueblos indígenas acondicionaron algunas zonas de pendiente para el desarrollo de cultivos y para el albergue, realizando zanjas a contrapendiente para definir escalones, también conocidos como andenes o terrazas. Las áreas de cultivo para este momento se veían limitadas por la laguna que cubría la totalidad de la parte baja del Valle y que era considerada para los pueblos indígenas, lugar de culto y veneración (Mora Mora, 2012). Su localización lo hizo una ruta activa de comercio entre Pasto y Mocoa por la cual se transportaron desde antes de la llegada de los españoles a esta región, plantas medicinales, rituales y otros productos como quina, coca, contrabando, estableciendo una red de chamanes de los andes a la selva (Pinzón Castaño et al., 2004).

1.2. Las misiones en el Valle de Sibundoy

En 1535, en la búsqueda de las riquezas de El Dorado, llegaron al Valle los españoles Juan de Ampudia y Pedro de Añasco con las primeras acciones misionales para someter a la población indígena. Entre 1547 y 1681 franciscanos y dominicos doctrineros, iniciaron el proceso de cristianización de los ingas y kamëntsas del Valle de Sibundoy, que tuvo un mayor impulso durante una segunda etapa colonial entre los años 1681 y 1784, cuando la evangelización del Valle, cuya esencia era la enseñanza del catecismo, se convirtió en la principal labor de la orden franciscana; especialmente en este territorio, cuya ubicación, a los márgenes de la Nación les llevó a considerarlo un lugar fuera de los límites del mundo civilizado (Kuan Bahamon, 2013; Mora Mora, 2012; Pérez Benavides, 2014).

De esta manera, durante esta segunda etapa los españoles impusieron un nuevo sistema productivo que comenzó a ocupar las zonas bajas del Valle, generando, en lo que era una laguna o humedal, una intervención con zanjas y canales de desagüe que acabó con el 95%

del cuerpo de agua, con la intención de dedicarlo a servicios agropecuarios y de ganadería. Paralelamente, los españoles reubicaron a indígenas pastos y quillacingas en los centros poblados que hoy conforman el Valle de Sibundoy para la explotación de minas de oro y fundaron muchos pueblos en el Putumayo que se constituyeron en centros de atracción por la presencia de indígenas (Kuan Bahamon, 2015; Pinzón Castaño et al., 2004).

Sin embargo, la dificultad de articular los pueblos de misión con centros de comercio regionales debido al mal estado de los caminos, la propagación de enfermedades a los indígenas al ir a tierras altas, la prohibición por parte de la corona de establecer relaciones con los centros portugueses y la escasez de misioneros en la región, llevaron a que se expidiera una cédula real en 1784 que resolvió acabar con las misiones en el Putumayo y mudarlas al Caquetá (Kuan Bahamon, 2015).

Años después, a finales de la década de 1890, como resultado de disputas económicas y políticas en Colombia en el paso de un orden liberal a uno conservador, ultra centralista e intervencionista (Pinzón Castaño et al., 2004), llegaron al Putumayo los misioneros capuchinos, que pertenecen a la familia religiosa del franciscanismo. Sus estrategias de evangelización fueron, por un lado, las expediciones, que según fray Fidel "posibilitaban el descubrimiento de nuevas tribus indígenas y la ocupación de sitios de frontera que en ocasiones estaban siendo ocupados por caucheros peruanos" (Kuan Bahamon, 2015, p. 122), los cuales se salieron de su territorio y comprometieron el Bajo Caquetá y el Putumayo y que agrupaban a las comunidades indígenas para impartirles la doctrina católica. De otro lado, practicaban las catequesis, los sacramentos (especialmente el bautismo) y establecieron centros de misión.

Por último, apelaron a la educación y la fundación de escuelas en las que se enseñaban nociones elementales del cristianismo y se expurgaban prácticas no cristianas, estrategia que se convirtió en una de las más importantes de la misión, porque ofrecía un cambio de vida a los niños y niñas indígenas, a quienes también se les obligaba a vestir "como blancos". Frente a estos hechos la población indígena se resistió con fuerza, enfrentándose por medio de distintas acciones como, por ejemplo: escondiendo a los niños, encaramándolos en los árboles, vistiéndolos de niñas, fingiendo enfermedades, metiéndolos dentro de las ollas, a otros debajo de las bateas…(Kuan Bahamon, 2015; Pérez Benavides, 2014).

Los misioneros capuchinos se encontraban favorecidos por la Constitución de 1886 que declaraba al país como un Estado confesionalmente católico, y le otorgaba una suma de 25.000 pesos a las misiones (Kuan Bahamon, 2015). Mediante estos procesos, las elites del país pretendían lograr una integración económica y política de Colombia que respondiera al nuevo orden mundial de mediados del siglo XIX, mediante la exportación de materias primas y de productos agrícolas y ganadería que les permitiera cierta independencia económica del gobierno que se mantenía en un vaivén. Estos factores requerían de, por un lado, la ampliación de la frontera agrícola, y por el otro, el aumento de mano de obra barata, como lo era la de los indígenas de los territorios de frontera. Ello significaba propiciar una *homogeneización cultural* de la población por medio de la civilización a indígenas que consideraban *salvajes*, pero que terminó siendo un intercambio cultural que partió de un proceso de negociación cultural ante el contacto de las diversas prácticas de los misioneros y las resistencias de los indígenas, quienes adoptaron tácticas como la reinterpretación de la liturgia, el mantenimiento de formas económicas y lenguas o la defensa de la tierra (Cordoba Chaves, 1982; Kuan Bahamon, 2015).

El deterioro de las condiciones de vida de grupos de pobladores de la zona andina durante la segunda mitad del siglo XIX debido a guerras civiles, pesadas cargas laborales y la desigual concentración de la propiedad privada, generó una importante migración a zonas de frontera. Atraídos por la fecundidad de la tierra y el clima, la población migrante progresivamente despojó a los indígenas de su territorio.

La población colona del Valle de Sibundoy fue creciendo, y así mismo sus quejas acerca de que los “indios de Sibundoy”, quienes, según afirmaban, querían despojarlos de su área de población. Sin embargo, Kuan Bahamon (2015) encontró en la correspondencia de la época que los blancos se apropiaban de tierras indígenas. La respuesta del Concejo de Mocoa fue separar la población de blancos de los indígenas.

Así mismo, los procesos misioneros fueron generadores de transformaciones sociales, económicas y culturales de los pueblos indígenas de Sibundoy (Pérez Benavides, 2014), empezando por la fundación de la residencia de la misión en Sibundoy en 1899, y en 1900 la de Santiago. Las escuelas que instauraron en los diferentes poblados enseñaban a las nuevas generaciones a leer y escribir en castellano y a realizar operaciones matemáticas

básicas, esto, con el fin de llevar a cabo un proceso de desarticulación de las comunidades y así acabar con el *salvajismo*.

Por otra parte, en los informes de 1900, los capuchinos afirmaban la dificultad que tenían con los colonos que se estaban apropiando de las tierras de los indígenas de Sibundoy, especialmente en la parte del Alto Putumayo, en donde las comunidades indígenas estaban más organizadas. En estos informes se evidenciaba la disminución en la población indígena por epidemias generadas por el contacto con blancos y por el maltrato y acciones coercitivas de los caucheros peruanos en territorio colombiano, denuncia que fue generando resistencia entre los caucheros y los frailes (Kuan Bahamon, 2015). Los indígenas también se resistieron a renunciar a sus tierras por medio de demandas que demostraron su apropiación del marco jurídico nacional y denunciaron los despojos a sus terrenos que se habían convertido en un fenómeno común desde principios del siglo XX.

1.3. Prácticas culturales y resistencias: hibridez, transculturación, interculturalidad

Según las crónicas de los misioneros capuchinos de principios de siglo XX, los indígenas del Valle de Sibundoy, a diferencia de otros pueblos, estaban aferrados en mayor medida a sus costumbres, haciendo más difícil la introducción de prácticas evangelizadoras para transformar aquello que la iglesia y el Estado consideraban como costumbres ridículas y salvajes (Kuan Bahamon, 2015; Pérez Benavides, 2014).Sin embargo, hay vestigios que evidencian tanto resistencia como intercambio cultural principalmente en expresiones religiosas y cívicas.

Se trató de la transformación de imágenes y fiestas católicas que los indígenas adoptaron como suyas mezclándolas con elementos ancestrales y, por supuesto, con interpretaciones que no siempre estaban en conexión con los misioneros. Este tipo de adopciones da cuenta de “un repertorio de prácticas a través de las cuales negociaron su cotidianidad y su forma de ver el mundo frente a unas estrategias que, legitimadas por el poder de la Iglesia y el Estado, intentaron convertirlos en católicos, en buenos ciudadanos y en mano de obra eficiente” (Pérez Benavides, 2016, p. 52). Estas prácticas generaron una recomposición de

elementos de las dos culturas que, por supuesto, no son pasivas, y en donde, como recuerda Rama (2008), hay procesos de selectividad.

Estás representaciones se convirtieron en un símbolo de identidad entre los indígenas que, como expuso Taussig (2002), fue un modo de percepción de un mundo sacro, en el que se privilegiaron fragmentos dispersos del orden reinante que se impuso y que hoy se conservan. San Andrés, por ejemplo, santo que –según afirmaban los indígenas-, había aprendido su lengua y sus costumbres, se había transformado en "su San Andrés" y había adquirido una nueva representación tomando distancia de la iglesia, pero, al mismo tiempo, integrándose a ella (Pérez Benavides, 2014). O, el Cristo de Sibundoy, que es un relato de aparición que es golpeado por su desobediencia por los indígenas y desaparece sin dejar rastro. De igual manera, las fiestas de la Virgen, Semana Santa y las primeras comuniones se incorporaron en la vida de los indígenas, demostrando una forma de poder indígena, otorgado a los espacios religiosos. Sobre el ágape en Semana Santa de los indígenas de Sibundoy, por ejemplo, se destacan elementos originales como el que se desarrollaba en el atrio, no en el templo, lo presidía una autoridad indígena, no un sacerdote y se hablaba el idioma propio indígena:

> "Sobre el atrio del templo disponen los alguaciles, una mesa bien limpia, la cubren con un mantel blanco, riegan flores y en el medio ponen un vaso de agua. Hecho esto, avisan al gobernador, quien sale de su casa con la vara en la mano, insignia de su autoridad, siguiéndole en ringle los demás alcaldes y alguaciles, también con sus respectivas varas […] Antes de tomar asiento, colocan sobre la mesa las varas y luego van sentándose en lugar que corresponde a cada cual. En seguida van llegando algunas mujeres con las viandas que han preparado; colocan en el suelo las ollas y, sentadas en tierra, escuchan la plática del gobernador, quien, poniéndose de pie, dice poco más o menos, lo siguiente: "Tened paciencia para oír lo que os voy a decir: esta costumbre de reunirnos aquí para tomar la cenita nos la dejaron nuestros mayores, y nosotros debemos guardarla y repetirla todos los años en este día de nuestro Amo Santísimo". Luego, dirigiéndose a los alcaldes y alguaciles, añade: "Vosotros cumplid con la obligación de sacar la gente de las casas para que acompañen a nuestro Amo Santísimo. Ya sabéis todos que en esta noche no se puede dormir ni emborracharse.

> Después de estas exhortaciones, hace la señal de la cruz sobre el vaso de agua y rocía las varas y la comida. Entonces las mujeres se levantan y comienzan a repartir el frugal alimento, el cual se lo sirven guardando profundo silencio y no menor compostura. Terminada la cena y recogidos los platos, vuelve a hablar el gobernador y dice, casi compungido: "hoy estamos contentos porque estamos reunidos como hermanos; tal vez otro año ya no estaremos juntos". Sobra decir que todas estas peroratas las dice en lengua quichua. Por fin, se da por terminado el ágape, cuando las mujeres, dirigiéndose a los comensales, les piden perdón porque la cena estuvo poco y mal preparada (De Quito, Jacinto, 1938, como se citó en Kuan Bahamon, 2015, p. 96).

Sin embargo, a pesar de la censura de los misioneros a las fiestas indígenas, la resistencia de los indígenas a abandonar sus tradiciones permitió que algunas de ellas se conserven hasta la actualidad, como ocurre con las llamadas Fiestas del gallo, hoy conocido como fiesta del perdón o Bëtskanaté.

De igual manera ocurrió con la ceremonia ritual del yagé, que se mantiene hasta la fecha. Esta práctica había generado un fuerte impacto en los misioneros cuando comenzaron a percibir que existía en los indígenas una convicción ciega en sus méritos. Le otorgaron el carácter de bebida embriagante porque dejaba a los indígenas "tumbados por el suelo, ebrios e incapaces por tanto de ningún servicio" (De Pinell, Gaspar,1928, como se citó en Kuan Bahamon, 2015, p. 133) y criticaban de igual manera los viajes de los chamanes para ofrecer la medicina. Según Taussig, uno de los padres capuchinos afirmaba que:

> "Muchos de los civilizados han perdido su sentido de la moral. Buscan hierbas y hechizos con fines indecentes (…) Esto es prueba de la perfecta explotación de los civilizados por parte de los indios en esta región, quienes les venden hierbas sin valor a altos precios, y recogen hierbas en cualquier parte y luego las venden como si hubieran sido recogidas en las selvas más remotas o en los más altos picos de los Andes"(Taussig, 2002, p. 411)

Este tipo de afirmaciones e historias que inspiraban terror hacia las prácticas de los indígenas, reforzando la idea de que estaban constituidos por instintos salvajes y que los chamanes eran herejes que mantenían un contacto con los demonios para obtener poder (Pinzón Castaño et al., 2004), se fueron formando a partir de la imaginación de los blancos, tanto capuchinos como caucheros. Según Taussig (2002) esto tiene que ver con el intento de

mantener historias que provenían de la cultura colonial, traficando “la traición de las realidades de los indios por la confirmación de las fantasías coloniales” (2002, p. 159), haciendo de los indígenas un objeto más del discurso colonial. Asimismo, para Mignolo (2000) se trata de la construcción de la imagen de un “interior” por los colonos, que siempre está acompañada de un “exterior interno”, es decir, una “exterioridad” pero no un “afuera”, pues, en el imaginario colonial, los indígenas eran la diferencia (exterioridad) en el interior del imaginario.

En el mismo sentido, el “otro” fue pensado como un objeto o herramienta, hacedor de objetos (por ejemplo, de productos exóticos) y que podía ser poseído al ser incapaz de su autodeterminación (Ulloa, 2004).

Esta separación colonial en la narrativa, mantuvo por mucho tiempo al curandero en una óptica de terror y no de curación, en donde lo cotidiano se percibía como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano (Taussig, 2002). Pero al mismo tiempo, la llegada continua de pacientes a la casa de los taitas, y su coexistencia diaria desmitificaba y humanizaba la autoridad del taita, cuya eficacia terapéutica se debe a la conjunción de una intimidad cotidiana con ritos alucinógenos en los que se entreteje lo mundano y lo extraordinario sumada a la figura un “indio”, que no había sido domado.

En este punto, se hace importante reconocer que lo mencionado anteriormente no busca afirmar que hayan existido procesos de aculturación -cuestionado término- por acción de un grupo dominante, afirmación que resultaría esencialista. Quizá sería más certero hablar de transculturación (Ortiz, 1978; Rama, 2008), aunque es un concepto que ha sido utilizado también de manera ligera al pretender que debe existir una permanencia en las prácticas culturales de las sociedades y que los cambios se deben únicamente a factores incorporados por influencia de otra cultura.

Al contrario, y como afirma Quiñones Triana (2019), el caso de los kamëntsa demuestra una capacidad para responder a acciones de sometimiento con herramientas ideológicas, en muchos casos externas, para beneficio de sus intereses, pero también de procesos de retradicionalización a partir de estrategias surgidas ante el contacto, que fueron generadoras de nuevos significados, en los que este contacto se convierte en una meta-narrativa para entender el pasado y presente de los kamëntsa, hoy.

En este orden de ideas, muchas de las tradiciones, costumbres y economías de una gran parte de los pueblos indígenas se pueden entender como “la sedimentación de resistencias, estrategias de supervivencia y estrategias adaptativas frente a la destrucción masiva de su vida comunal ancestral por parte de conquistadores modernos y colonizadores de todo tipo”(Santos, 1998, p. 150).

De igual manera, como veremos más adelante, los procesos de transculturación también se hacen evidentes en los españoles, que se fragmentaron en su lucha por la *civilización* de los indígenas, y fueron atrapados por las creencias chamánicas, en lo que Pinzón Castaño et al. (2004), denominan, un proceso de indigenización de los españoles.

1.4. Transformaciones económicas e integración Nacional

Las diferentes acciones de los misioneros capuchinos también se encontraban enmarcadas en un proceso de integración al territorio nacional, por lo que la construcción del camino entre Pasto y Puerto Asís, que pasaba por Sibundoy, fue financiada en parte por las limosnas de los particulares y en parte por recursos estatales. Un dato importante de estos caminos es que, como señala Pérez Benavides (2014), permitieron la movilización de los brujos y la transmisión de sus saberes y sus bebedizos por todo el país.

Posteriormente, en 1932, durante la guerra entre Colombia y Perú, se mantuvo un tránsito de tropas y vehículos constante que llevó a que el gobierno nacional iniciara la construcción de una carretera desde Mocoa hasta Pasto, facilitando, entre otras cosas, el acceso al Valle a colonos en busca de tierras. Los indígenas fueron obligados a trabajar como cargueros del mercado y caucho, pero también llevaban yagé y plantas medicinales a solicitud de empresarios y colonos, por sus referencias de estas plantas para la mediación de conflictos, incluso, eran utilizadas para embrujar a colegas de Pasto (Pinzón Castaño et al., 2004). Las plazas de mercado se convirtieron en lugares de enseñanza-aprendizaje de los saberes curanderos y las relaciones de los chamanes, se ampliaron y comenzaron a insertarse en la matriz del mercado capitalista.

Al mismo tiempo, los indígenas comprendieron el imaginario que se había establecido sobre “lo indio” y lo resignificaron como algo poderoso y mágico. Nuevamente se adaptaron a este sistema sin perder su cosmovisión, resignificándola para el colono. Los ingas,

comenzaron a reclutar chamanes kamëntsa para enseñarles sus tácticas, y estos pasaron de utilizar las plantas para adaptación ecológica a hacer un uso ritual y a resignificarlas en sus contextos de aplicación.

Los curanderos mayores se quedaban en el valle, enseñándole a los menores de 14 años, mientras los jóvenes se movilizaban para aprender códigos de salud, enfermedad y la concepción de cuerpo con curanderos de zonas rurales y urbanas. Estos códigos les permitieron producir una reciprocidad cognitiva paciente-curandero, y otorgar el poder de sanación. Los pacientes comenzaron a buscar a los curanderos de Sibundoy para resolver conflictos de brujería, pues los consideraban con un poder de visión nítida a través del yagé (Pinzón Castaño et al., 2004) .

En este punto cabe mencionar, que a diferencia de otras regiones y comunidades, las misiones en el Putumayo no lograron romper las identidades étnicas diferenciadas entre los ingas y los kamëntsas, como si ocurrió en otros asentamientos, como por ejemplo en las selvas de Maynas, en donde ocurrió una "fusión de crisol" y de etnogénesis de naciones enteras que colapsaron (mainas, jéberos, omagua, cocama…), llevando a formar una indianidad genérica, facilitadas por misiones menos esporádicas y de larga vida, con puestos de misión estabilizados (Nazar, 2024). Todo ello también modificó la relación de las comunidades con el yagé.

Por otro lado, como refiere Nazar (2024), los jesuitas con la intervención, la dominación y la búsqueda de la expansión del comercio de ciertos productos clave, también fueron impulsando un nuevo tipo de experiencia comercial, conectando con ello etnias distantes y entre sí, desconocidas, abriendo una experiencia cosmopolita y urbana a algunos pueblos indígenas y pasando de pensar la ciudad como algo aislado a pensarla como una red de relaciones.

Por otra parte, siguiendo a Ulloa (2004), la noción de la diferencia en el pensamiento occidental ha sido utilizada por los misioneros, agentes del imperio e incluso por los antropólogos como un mecanismo de poder que termina marcando, e imponiendo al "otro" los regímenes coloniales y ubicándolo en una posición de subordinación, este "otro", además, es fijado en el tiempo y en el espacio. Esto fue reforzado por la producción y el

consumo de imágenes culturales de lo exótico y lo primitivo reproducidas en museos, revistas, exposiciones, películas, y demás medios.

A mediados del siglo XX, el bombeo de petróleo por la Texaco Oil Company permitió mejorar la carretera de la región. Esto también motivó a continuar con el proyecto de la desecación de lo que quedaba del humedal en el territorio, principalmente para el uso de ganadería, actividad productiva que se convirtió por más de treinta años en la base de la economía local (Mora Mora, 2012). Estas transformaciones estuvieron acompañadas del aumento de la población no indígena, en su mayoría proveniente de Nariño, que veía al humedal como la principal limitante de la actividad ganadera. Para 1938 se calcula la llegada de 31.775 personas al Putumayo (Taussig, 2002).

En respuesta a esto, tras un estudio realizado por el Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC) y el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), en 1964 se formuló un proyecto para desecar y parcelar las 8.500ha de la parte plana del Valle, para dedicarlas a la explotación ganadera, para lo cual se construyeron canales que tuvieron la tarea de evacuar los caudales de los ríos principales que llegaban al humedal. Este proceso se llevó a cabo junto con una reforma agraria en la que el INCORA inició la compra de 1.689ha de tierra para ser entregada y devuelta a la comunidad indígena, de las cuales 995ha correspondieron al pueblo kamëntsa de Sibundoy, otorgándole al Valle de Sibundoy una importancia cultural de la que había sido relegado por muchos años (Mora Mora, 2012).

Los inganos, quienes tenían proclividad por el nomadismo y se adaptaban con facilidad a cambios sociales y ecológicos, se extendieron por las ciudades de Colombia e intercambiaron conocimientos ceremoniales con otras comunidades indígenas. Los saberes eran retroalimentados por los integrantes que viajaban al Alto y Bajo Putumayo (Pinzón Castaño et al., 2004).

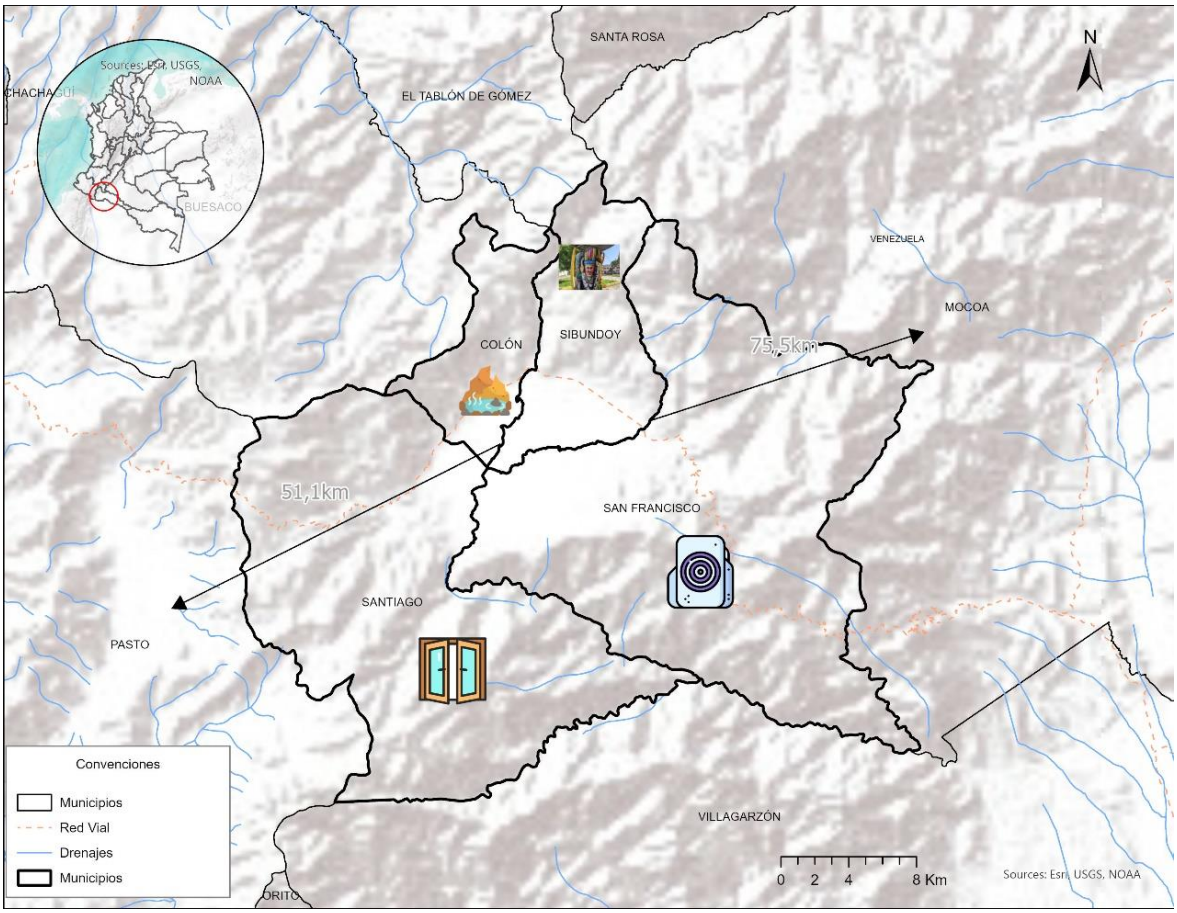
La llegada de población también llevó a que se comenzara a apreciar en mayor medida los poderes curativos de los chamanes y, así mismo, del yagé, que atraía visitantes de diferentes lugares del país por sus propiedades curativas (Taussig, 2002). Si bien la estructura económica de los kamëntsa era colectivista en un principio, estos procesos los forzaron a incorporarse al modo de producción capitalista por la dominación económica, social, jurídica e ideológica que impusieron los colonizadores y los misioneros, quienes además de

llevar a cabo el proceso de evangelización mencionado, les obligaron a trabajar como mano de obra barata para la desecación de los terrenos.

De esta manera, el valor de cambio y el trabajo asalariado se convirtió en el "único recurso posible de subsistencia en la situación de dominación ejercida por el poder económico que se estaba conformando" (Córdoba Chaves, 1982, p. 224). Es por eso por lo que su economía comenzó a basarse, además de la agricultura para producción de maíz y frijol, en la ganadería para producción de leche y carne, lo que implicó destinar gran parte de la chagra al sostenimiento del ganado. Para 1966 el 84,53% de los indígenas eran propietarios de ganado vacuno y el 64,64% del porcino (Pinzón Castaño et al., 2004).

No obstante, su producción también les permitió comenzar a darse a conocer y empezaron a ser reconocidos nacional e internacionalmente por la fabricación de artesanías, el tejido de fajas y por el cultivo de plantas sagradas (ONIC, 2001), dentro de las que se encuentra el yagé o *bïaj*, que ha sido considerada una medicina sagrada para los pueblos indígenas amazónicos por milenios y que ha adquirido mayor relevancia para los no-indígenas al presentarse como una alternativa a los métodos de curación de la biomedicina.

Los cambios biofísicos generados con los proyectos que impulsaban la ganadería fueron los detonantes de posteriores cambios ambientales que incidieron en el desarrollo del municipio. A finales del siglo XX, la ganadería ya era la actividad productiva dominante del Valle de Sibundoy, y llegó a concentrar 7.978 ha de área ganadera en el año 2000. En el mismo periodo se presentaron fuertes inundaciones causadas por la precipitación y deficiencias en el sistema de drenaje y a finales de la década se habían presentado grandes pérdidas de bosques de la parte alta, aumento de la erosión, desestabilización de laderas y aumento en la carga de sedimentos depositados en el distrito de drenaje, lo que disminuyó su capacidad de carga.



Mapa 1: Mapa del Valle de Sibundoy. Elaborado por la autora

Esto llevó a una disminución en el área ganadera del 41,9% entre el 2000 y el 2010 (Mora Mora, 2012) y en la necesidad de pensar nuevas formas de productividad en la región que no afectara a la poblaciones. Una de estas formas fue el turismo.

Así, se fueron reconociendo y estableciendo características específicas para cada uno de los municipios del valle que los hiciera distintivos y que fuera uno de los principales mensajes para atraer turistas. En este sentido, Colón se convirtió en la capital de los termales, Santiago en la capital cívica y zona de petroglifos, San Francisco, entrada al Valle de Sibundoy desde Medio y Bajo Putumayo, hasta donde llega el viejo camino real, y Sibundoy en la capital cultural y sede de los más importantes certámenes culturales (entrevista personal, 2022, Ministerio de Cultura (2013)).

En Sibundoy, que se encuentra situado entre los municipios de Colón por el occidente y San Francisco por el oriente, está asentada una gran parte del pueblo Kamëntsá Biyá Kamëntsá

Yëntsá, que significa *hombres de aquí con pensamiento y lengua propia*. Cuentan actualmente con una población estimada de 7.521 personas, de las cuáles 4.103 habitan el municipio de Sibundoy (DANE, 2018).

Según Juajibioy Chindoy (1989), el pueblo kamëntsa "eligió" este territorio por la fecundidad de la tierra y la belleza excepcional del paisaje. Sin embargo, como se expuso anteriormente, está "elección" estuvo en gran medida subordinada a las condiciones a las que el pueblo fue sometido y el asentamiento estuvo cambiando a través de los años. En un principio el poblamiento se dio en el valle como zona de refugio a los conflictos con otros pueblos indígenas; luego tuvo movimientos a causa de la expulsión por parte de colonos, y simultáneamente a causa de los movimientos obligados por la desecación del humedal; hasta la final reasignación de tierras a pueblos indígenas por parte del Estado.

Todas estas dinámicas han generado una interrelación entre el pueblo kamëntsa, otros pueblos indígenas y no-indígenas, los cuales inevitablemente se afectan y generan transformaciones mutuas. Sin embargo, los kamëntsa han logrado mantener cierta autonomía y territorialidad sobre el municipio de Sibundoy desde hace varios siglos. Así, por ejemplo los decretos de la Comisaría de Putumayo señalan que existía un poder del cabildo (institución que surge durante la colonia para la constitución de resguardos, pero que se ha convertido en un instrumento para la defensa de tierras y coordinación de la colectividad), para admitir o no, indígenas de otras tribus, imponiéndoles "las reglas del juego de los kamsá" (Cordoba Chaves, 1982, p. 31). También hoy en día tienen el reconocimiento del municipio y la autoridad para permitir o no, la realización de actividades en el Parque de la Interculturalidad, parque principal del municipio (Entrevista personal, 2022).

Todo este proceso llevó a que, para finales del siglo pasado, la ganadería pasara a un segundo plano y el turismo comenzara a configurar como uno de los focos económicos del municipio.

Para cerrar este capítulo, daremos un breve vistazo al consumo de yagé entendido como una práctica ancestral. Como se verá, el consumo de yagé está lejos de ser una práctica pura y carente de historia. Al contrario, es el resultado de procesos complejos y sólo es posible por las relaciones entre distintos actores, saberes y prácticas que se mueven en el territorio y más allá de él. Todo ello hace que la práctica se encuentre en constante cambio aún sin

considerar los circuitos del turismo en los que se ha insertado. Las relaciones con el turismo serán tratadas en los siguientes capítulos.

1.5. Yagé y ancestralidad

> *"Cuando el ayahuasquero se forma o va a curar a otro —un otro que luego podrá, típicamente, formarse él mismo como ayahuasquero él también, configurando una trayectoria característica del vegetalismo, donde un enfermo se cura y, mientras lo hace, suele devenir en discípulo, y al cabo de los años, si lo merece, llega a ser maestro—, el cuerpo del sujeto (paciente, discípulo o maestro) debe asimilarse a un vegetal y oler como una planta. Retirándose hacia el fondo de la selva de manera física, en los momentos clave de la curación/formación, tendrá que alimentarse con una dieta especial que lo lleve a perder el olor humano, de modo que los espíritus de los fondos, dueños antojadizos de la salud y la enfermedad, accedan a la comunicación buscada."*(Nazar, 2024, p. 15)

El biají o yagé, que solo crece en ecosistemas tropicales, en las estribaciones de la selva húmeda, fue considerada para los indígenas de la región del Putumayo, según Taussig (2002) "un regalo especial de Dios para los indios y solo para los indios" (p. 183). La fuerza para curar era derivada en ocasiones del mal que veían en los seres humanos, del mal que representaba, por ejemplo, el ejército colombiano, con sus armas. Para el colono, por el contrario, el chamán era la representación del demonio, representaba el mal salvaje de la gente de la selva.

Por otra parte, Schultes y Hofmann (1979), en su obra Plantas de los Dioses señalan cómo el hecho de que algunas plantas pudieran influir en las profundidades de la mente y el espíritu humano llevó a que muchas culturas las convirtieran en parte importante de la vida religiosa, venerándolas como mágicas y sagradas. A lo largo de esta obra, los autores resaltan la fuerte relación que habían construido los indígenas del continente americano con las plantas, en la búsqueda por la experiencia mística individual, considerando que "es el nuevo mundo el que ocupa el primer lugar en cuanto al número y la importancia cultural de las plantas alucinógenas, ya que estás drogas determinan de manera fundamental todos los aspectos de la vida de sus pueblos nativos" (1979, p. 26). Para la época, los autores refieren al yagé como el alucinógeno más importante de América del Sur, considerándolo un regalo de los dioses o inclusive como los dioses mismos, ya que, durante su consumo, se revela el mundo real.

Ayahuasca, como también es conocida en algunos países, en lengua quechua significa “enredadera del alma” o “soga del ahorcado”, con ella el alma se separa del cuerpo para vagar libremente y se comunica con el mundo espiritual; a través de ella, es posible volver al vientre materno, al origen:

> "liberar el alma de su confinamiento corporal para que viaje libremente fuera del cuerpo y regrese a él su voluntad. El alma, así liberada, lleva a su poseedor de las realidades de la vida cotidiana, a un reino maravilloso que considera real en el que le es permitido comunicarse con sus antepasados" (Schultes & Hofmann, 1979, p. 124).

Fotografía 1: Biaj, Yagé trueno, baanisteriopsis caapi. Sibundoy, Valle de Subundoy, Putumayo, 2022

Sin embargo, las primeras menciones de esta planta en el mundo occidental se dan mucho antes, en el año 1851 con el botánico inglés Richard Spruce, quien investigó su consumo ritual en la Amazonía noroccidental. Posteriormente, en 1858, Manuel Villavicencio publicó *Geografía de la República del Ecuador*, en donde describió la experiencia de un trance tras haber consumido *aya-huasca* en la región del Río Napo. Y aunque a partir de este momento empieza a ser parte del escenario de la investigación científica, no se le prestó mucha atención hasta principios de 1969 (Schultes & Hofmann, 1979; Uribe Tobón, 2002), cuando comienza a llamar la atención debido a sus poderes telepáticos, momento en el que se le comienza a llamar *thelepanine*.

El yagé, al que las comunidades indígenas también se refieren como *remedio*, contiene mínimo dos plantas, un bejuco cuyo nombre científico es banisteriopsis caapi, que contiene alcaloides como betacarbolinosharmina, harmalina y tetrahidroharmina y hojas de un arbusto psicoactivo como chagropanga o la chacruna (cuyo nombre científico es psychotria viridis) que contiene el alcaloide indol DMT (N,N-dimetiltriptamina).

La harmalina inhibe la Monoamisia-oxidasa (MAO) que es la que desintegra la sustancia visionaria del DMT antes de que entre al sistema nervioso central. El inhibidor de MAO y el promotor del DMT son los ingredientes principales de todas las recetas de yagé. Es por esto, que la bebida genera efectos que enaltecen la conciencia, provocan visiones, pero, además, generan efectos fisiológicos como nauseas, vómito y diarrea (Marín Valencia, 2018). Sin embargo, los efectos varían según el contexto, la cantidad, el propósito de uso, el control ceremonial del chamán y quien la consume.

Esta composición está diversificada por variedades de liana o bejuco, en el que está encarnada la anaconda mítica, según varias cosmogonías, y que usan los diferentes pueblos indígenas, cada una de estas lianas tienen propiedades diferentes. Estas propiedades crean variaciones en las visiones o pintas y algunas están relacionadas con efectos maléficos (Calavia Sáez, 2014).

En el Alto Putumayo, en donde queda ubicado el Valle de Sibundoy, las temperaturas no favorecen el crecimiento del yagé. Sin embargo, es posible ver crecer las plantas, aunque sus resultados medicinales pueden variar frente a aquellas que crecen en clima templado: entre 35°C y 30°C. Es por eso por lo que, en muchos casos, los taitas transportan el yagé desde el Bajo Putumayo, en donde viven los kofanes, sionas, coreguajes e inganos. A partir de esto, es clave recordar que el yagé está inmerso en una red de relaciones de intercambio entre pueblos indígenas, que ha estado activa desde la llegada de los españoles y que pone en relación múltiples formas de diferencia (Caicedo Fernández, 2021; Pinzón Castaño et al., 2004). De igual manera, la siembra, el momento de cortarla y la preparación también pueden modificar el objetivo de esta, por ello estos pasos también se efectúan mediante un ritual (Anderson et al., 2014).

Cabe mencionar que, como refiere Calavia Sáez (2014), este remedio no es solo preparado como bebida; puede ser untada, extraída en frio, cocida o usada en forma de enema, entre otras.

El uso indígena del este enteógeno pone en relación una serie de sujetos y agentes , dentro de los que se encuentra el yagé, pues su uso curativo estaría determinado por la voluntad de las plantas y no de quien la ofrece. De acuerdo con el discurso indígena, la planta no está cerrada a la posibilidad de ser mezclada con sustancias exógenas para modificar el efecto y

los síntomas, y así, mantener un diálogo entre diversos sujetos del universo (Calavia Sáez, 2014).

Las enfermedades que puede curar el consumo de yagé pueden abarcar el cuerpo, pero también el espíritu: dolores musculares, envidia, ansiedad, entre otras, además, como refiere el taita Juan Bautista Chindoy, el yagé puede ayudar a curar enfermedades energéticas que no son visibles en exámenes de la medicina occidental, pero sí se pueden sentir (Anderson et al., 2014), es decir, va más allá de lo físico.

Sumado a esto, los pueblos indígenas utilizan el yagé con el fin de definir formas de organización familiar y de gobierno interno en los Cabildos, toman decisiones políticas, educan a los niños y niñas, transmiten la lengua, la historia cultural y territorial, conocen los ciclos agrícolas, y otros hechos (Marín Valencia, 2018). A través del remedio (como es llamado el yagé usualmente por las comunidades indígenas que hacen uso de esta planta), los médicos ancestrales, también llamados taitas, se comunican con los espíritus ancestrales y llevan a cabo prácticas de sanación espiritual y del cuerpo, social e individual. De esta manera, como refiere Garzón Chiriví (2004), se trata de una práctica curativa *sagrada*, pero también política.

Para Schultes & Hofmann (1979), la experiencia de los enteógenos involucra la pérdida del ego porque hay una retroalimentación entre el receptor y el emisor, el ego se relaciona con los objetos de otro modo, en una profunda comunicación, cosa que no ocurre en los estados normales de conciencia, en donde el ego y el mundo exterior están separados, además, la concepción de sustancias embriagantes, como sacras, según Ferícgla (1999), es universal, y lo ha sido en la actualidad como en la antigüedad, por lo que el uso de enteógenos ha tenido un importante peso en los ámbitos de la cultura.

Como refiere Uribe Tobón (2002), la llegada del nuevo milenio en los 2000 transformó las formas de ver *lo indio*, comenzando por el lenguaje. Con la intención de romper con la noción del pasado se comenzó a emplear la palabra indígena, que se convirtió en sinónimo de sabiduría filosófica, conocimiento, ecología, pero también de paz exterior e interior. De igual manera, la brujería y hechicería de los indígenas pasó a ser chamanismo, una medicina “alternativa” con gran aceptación a nivel social; pasó de pensarse al brujo como un personaje con poderes sobrenaturales y maléficos a una persona con capacidades de sanación. Para el

autor, esto se debe a “la crisis de la modernidad precaria de una Colombia que encara la globalización planetaria” (2002, p. 9).

La práctica ritual del yagé ha sido realizada por los indígenas kamëntsa desde tiempos muy remotos. A esta práctica se le ha dado un halo de exclusividad y misterio, en donde sólo algunos tienen la capacidad de conservar sus saberes y los asistentes participan de manera limitada. Quien la ofrece es el taita, cuyo aprendizaje inicia desde una temprana edad, por herencia de sangre o por el deseo de aprender, y no precisamente por libros, tema que se abordará más adelante.

Así, es importante ver “lo indígena y la etnicidad como categorías maleables, flexibles, dinámicas y estratégicas, sujetas a negociaciones y renegociaciones constantes” (Pereiro, 2013, pp. 159–160). Además, aunque la planta tiene orígenes selváticos, las redes que se han construido por los diferentes pueblos indígenas desde la Amazonía hasta los Andes colombianos han generado un intercambio de conocimientos sobre plantas, sobre tecnologías, rituales, curación y sobre saberes cosmogónicos que han mantenido una comunicación e incidencia de saberes entre los pueblos indígenas, pero también en y con la cultura occidental.

A lo anterior se suman los viajes que realizan los taitas por el territorio nacional para compartir la medicina, lo que ha establecido una red de consumidores urbanos, campesinos e internacionales que han difundido geográficamente los rituales de yagé. Por otro lado, muchos de los taitas adquieren el bejuco por medio de viajes hasta el bajo Putumayo o por la compra a otros médicos yageceros que distribuyen la bebida por el Putumayo. Estas movilidades constantes generan y mantienen relaciones entre multiplicidad de fuentes, locales y globales, que se unen para el desarrollo, la movilización y la reinvención constante del ritual (Garzón Chiriví, 2004; Pinzón Castaño et al., 2004).

En otro sentido, el yagé también ha sido utilizado para tratar enfermedades mentales como la depresión o la ansiedad, o como tratamiento alternativo frente al abuso de sustancias psicoactivas como la cocaína. De acuerdo con estos tratamientos, el consumo de yagé puede mejorar el rendimiento neuropsicológico. Sin embargo, el consumo recreativo puede llegar a ser peligroso, pues la combinación de yagé con otras sustancias como medicamentos o drogas tiene efectos secundarios (Fu et al., 2021).

Castillo et al. definen los efectos del consumo de yagé en tres fases:

> "[En la primera] se evidencian síntomas de tipo neurovegetativo tales como mareos, salivación, temblor fino generalizado, náuseas, así como un peristaltismo intensificado acompañado de dolores tipo cólico y vómitos, además de un incremento moderado de la frecuencia cardiaca y de la presión arterial. En este periodo también comienzan los efectos psicodélicos y la persona entra a un estado alterado de consciencia. En la segunda fase, estos efectos se intensifican con visiones sobre diferentes temas de índole cósmica y mítica. Finalmente, en la tercera fase, la persona entra en un profundo estado de introspección con libre asociación de ideas de intenso tono emocional que se conservan intensamente en la memoria"(2020, p. 121)

Para los kamëntsa, como refiere Marín Valencia (2018), todo lo que es-en-el-mundo, tiene una pinta que se manifiesta a través del yagé por medio de colores y sonidos basados en lenguajes propios de una ontología estética, acompañada e influenciada por cantos, soplos, riesgos y performatividades rituales.

El discurso mantenido por los taitas hace parte del cruce entre formas lingüísticas y extralingüísticas que permiten habitar lo sagrado. Los elementos que se encuentran allí y la interacción con estos hace parte del fenómeno comunicativo del ritual, que lleva a lo que Lévi-Strauss (1995) denominó *eficacia simbólica* y que, según el autor, posibilita la cura del cuerpo y del espíritu: su propiedad inductora armoniza el mito y la operación, un mito que es proporcionado por el chamán y una operación que cumple el enfermo.

Esto, según lo retoma Bourdieu (2009), se da a partir de las condiciones de credibilidad que ofrezca el rito. De esta manera, los agentes, el lugar, el momento, el *tempo,* el comportamiento, el lenguaje, la vestimenta y los instrumentos generan una creencia que condiciona la eficacia simbólica de las prácticas.

En este sentido, es importante recordar que la oferta turística del yagé implica un lenguaje compartido entre el pueblo indígena y quienes no pertenecen a la comunidad, en donde se genera lo que Garzón Chiriví (2004) denomina una forma metacomunicativa que involucra una serie de mecanismos para que unos y otros, logren hacer comprender un sistema cultural al cual pertenecen.

Con estas condiciones y a medida que los imaginarios sobre lo indígena se fueron transformando, (Uribe, 2002, p. 1), también se fue potenciando un movimiento que

convocaba a personas de diferentes clases sociales a conocer la “medicina tradicional indígena”. Este término es utilizado por legos, intelectuales y académicos, y remite a las prácticas que se han conocido como “tomas de yagé”, que son presentadas al público urbano como alternativas terapéuticas o de curación que implican un componente espiritual que se han legitimado y hoy se promueven de manera legal (Caicedo Fernández, 2010).

2. EL CAMINO: TURISMO, TURISMO DE BIENESTAR Y PRÁCTICA RITUAL

"Cuando Dios creó al mundo se quitó con la mano izquierda un pelo de la corona de su cabeza y lo plantó en el suelo solo para los indios. Él bendijo esto con su mano izquierda. Los indios descubrieron sus propiedades y desarrollaron los ritos del yagé y todo el sistema chamánico. Al ver esto, Dios estaba incrédulo. Decía que estaban mintiendo. Pidió y le dieron un poco de la mezcla. Él tembló, vomitó, defecó y lloró profusamente, rendido por la cantidad de cosas maravillosas que vio. Declaró en la mañana, "es verdad lo que dicen estos indios. La persona que toma esto sufre. Pero esa persona es distinguida. Así es como uno aprende, a través del sufrimiento" (Taussig, 2002, pp. 183-184)

Este capítulo presenta la práctica del turismo y del turismo de bienestar alrededor del yagé o del remedio, como es llamado usualmente, en el Valle de Sibundoy, caracterizando el papel de las instituciones, como lo es el gobierno nacional, las alcaldías locales y la relación que han construido con las comunidades, las autoridades indígenas y los operadores turísticos. Introduce la categoría del turista y del turismo como fenómeno, exponiendo algunas tradiciones culturales de la región, y además la forma en la que el yagé, ofrecido por las comunidades indígenas del valle y de otras zonas del país, se difunde como atractivo turístico en la sociedad.

2.1. El turismo como fenómeno

El turismo como lo conocemos hoy fue el resultado de una serie de cambios derivados de la revolución industrial, el desarrollo de los transportes de largo alcance y alta capacidad y la expansión económica. Todo esto facilitó el crecimiento de personas movilizándose y con ello incrementó el número de turistas. Los primeros estudios sobre este fenómeno se centraron en aspectos operativos como el alojamiento, el transporte y su impacto en la economía, pero con el tiempo se asoció con otras prácticas como la hospitalidad, el entretenimiento, el bienestar y la movilidad (Allis, 2018). Desde la geografía del turismo,

las rutas de viaje y los itinerarios han jugado un papel importante, llevando a que se forme un lazo fuerte entre el movimiento de personas en el espacio, que es transformado e impactado, con la existencia del turismo.

Las primeras formas de turismo se dieron con las llamadas ciudades balneario del siglo XVIII en Inglaterra, que eran “recetadas” con fines medicinales y que luego fueron defendidas por los profesionales de la medicina, quienes afirmaban que bañarse y tomar agua de estos manantiales podría aliviar una variedad de trastornos. Debido a que uno de estos primeros balnearios estaba ubicado cerca al mar, se comenzó a difundir la idea de que el beber agua de mar tenía propiedades medicinales y estimulantes. Al ser una práctica medicinal, se llevaba a cabo en todas las épocas del año, incluso en invierno, por lo que no se trataba de ir a la playa a nadar y disfrutar del mar sino de sumergirse en el agua, usualmente desnudo.

Por ende, este tipo de viajes no estaban relacionados tanto con el placer del viaje, sino más bien con la sanación. Sin embargo, el acceso a las ciudades balneario era solo posible para aquellas personas con recursos suficientes para alquilar un alojamiento en estas ciudades. A pesar de esto, la popularidad de esta práctica hizo de estas zonas, lugares cada vez más concurridos. De igual manera, el desarrollo de estos centros turísticos en las costas generó un crecimiento demográfico importante, pues la población prefirió comenzar a desplazar su vivienda a estas zonas. Lo anterior, unido a la mejora del transporte y los tiempos de viaje, ayudó a fomentar el turismo de masas (Urry & Larsen, 2012).

Con el romanticismo de principios del siglo XIX se empezó a pensar en las emociones que evocaban el paisaje y la naturaleza; alejarse de las ciudades se convirtió entonces en una experiencia placentera y hedonista, un poco poética, que nuevamente le otorgaba características curativas al mar y a la naturaleza. A finales del siglo XIX, el ferrocarril ofrecía nuevas experiencias para la movilidad, para la socialización y para admirar el paisaje que se veía pasar rápidamente por las ventanas. En varios países de Europa en el siglo XX, el viaje en tren permaneció como una alternativa llamativa que permitía evitar las malas condiciones de las carreteras o los altos costos de comprar y usar un automóvil. Sin embargo, desde sus inicios, los trenes establecieron distinciones de tipo socioeconómico y de estatus entre las diferentes clases de viajeros (Urry & Larsen, 2012; Urry, 2007).

Los primeros viajeros, expedicionarios, o posteriormente los adinerados académicos británicos que hacían viajes de educación, denominados como “Grand Tour”, ya combinaban el viaje con la autobiografía y la formación espiritual. Los relatos de esos viajes influyeron en la circulación de personas, mercancías e ideas en Europa. Este tipo de relatos fueron los que llevaron al nacimiento de agentes de viajes como Thomas Cook, al mismo tiempo que Karl y Fritz Baedeker inventaban la moderna guía del turista en Alemania (Giucci, 2018).

Al mismo tiempo se estableció, un “tono social” y una jerarquía de lugares, es decir, se establecieron distinciones que otorgaban cierto estatus para quienes viajaban a determinados destinos. Así, los lugares más accesibles a grandes ciudades y a pueblos industriales eran a su vez más populares y tenían un tono social más bajo, que expulsaba a los visitantes con un estatus social mayor. Este “tono social” estaba definido por el gran capital del propietario, el control de tierra que este tenía y el atractivo del paisaje. Fue así como los centros turísticos para la clase obrera fueron principalmente de dueños con propiedad de tierra fragmentada y un paisaje poco deseable, con infraestructura para atender un mercado masivo de clase trabajadora (Urry & Larsen, 2012).

Las complejas rutas de viajes que se hicieron durante aquellos siglos son fundamentales para entender las relaciones contemporáneas, pero también para entender el mundo en el que vivimos. Distintas rutas comerciales, rutas marítimas a lugares inesperados, rutas de exploración, la interconectividad para la trata de esclavos, las movilidades de diásporas y las migraciones masivas han definido denominaciones de lugares en el planeta y han roto con cualquier estado de equilibrio (Urry, 2007).

El afán por conocer los diferentes lugares del mundo también llevó a que diversos autores comenzaran a identificar a los viajeros como categoría y a que se comenzara a pensar que, en medio de la saturación técnica de la civilización, ya no se buscaba aventura sino simplemente poder cumplir con una serie de itinerarios, marcar todos los puntos de la lista y dar por conocido un lugar. En este mismo sentido, el poeta y pintor francés Henri Michauz, planteaba que el viaje, más que enriquecer espiritual o en otro sentido al viajero, convertía a la persona en un buscador de lo exótico (Giucci, 2018).

En 1903 empezó una nueva etapa de la movilidad con el primer vuelo de los hermanos Wrigth. Durante el siglo XX, pasaron de ser pequeños comienzos de algo que se consideró una “moda pasajera” a una industria que transformó el orden global. La proximidad geográfica dejó de ser un determinante en la construcción de las relaciones sociales y el tiempo se convirtió quizás en la variable más significativa (Castells, 2001; Urry, 2007). En 1914 en Estados Unidos se dio el primer vuelo comercial de ocho millas (12 km) por 5 dólares, y los primeros servicios internacionales se dieron desde Londres en 1919. Este medio de transporte fue promovido por LeCorbusier como una máquina para viajeros, como el símbolo de la nueva era, como aquello que infundiría una nueva conciencia moral, la conciencia moderna (LeCorbusier, s/f).

Después de la segunda guerra mundial el turismo se convirtió en lo que es actualmente: un fenómeno masivo, fundamental para la economía global, pues, se establecen unas condiciones que hacen de esta práctica un plan general de la vida social y económica y no únicamente un placer elitista, estas condiciones incluyeron el aumento en los salarios, en el tiempo libre y el derecho a vacaciones pagas (Porto, 2004). Con esto, desde la década de 1930 se formó una idea generalizada y aceptada de que las vacaciones eran la base para la reposición personal y al mismo tiempo un derecho: el derecho al placer. Esto, sumado a los avances en el transporte y de la aviación comercial para las masas, permitió la “democratización” de los viajes, pues dejó de ser algo únicamente accesible para una élite limitada (Giucci, 2018; Urry & Larsen, 2012; Urry, 2007).

Además de esto, en 1946 se desarrolla el primer Congreso Internacional de Organismos Nacionales de Turismo en Londres en el cual se decide la creación de una organización internacional no gubernamental y universal (ONU Turismo, s/f).

Es clave reconocer además que el turismo como actividad económica se ubica en un sector diferente a los tradicionales, primario y secundario. Es por ello por lo que no es posible separar el turismo de un análisis desde las ciencias sociales pues, se ha establecido como un fenómeno complejo y multidisciplinario, transversal a campos como la economía, la sociología, la psicología, el derecho, la antropología o la geografía (Porto, 2004). Sobre esto, vale mencionar el “giro espacial” en las ciencias sociales de 1980, en el cual se demostró que las relaciones sociales se organizan y son afectadas espacialmente.

Por otra parte, al hablar de viajes, se ha encontrado que los objetos culturales, están en constante movimiento y pueden mantener o perder su valor en este movimiento en donde personas, objetos y tecnologías están interconectadas y permiten a su vez que estas personas y estos materiales se muevan. Así, las cosas y las personas se pueden acercar a través de relaciones en red (Urry, 2007).

Para entender esto vale la pena traer a colación el término "geometrías del poder", introducido por Doreen Masey, con el que se explica la fuerza que existe en la producción de desigualdad económica y el posicionamiento (en términos de poder) de los lugares. Este posicionamiento es reforzado por una concentración, por ejemplo, de los íconos importantes u objetos culturales de una nación en la capital, la concentración de estos lleva a que se presente para el visitante que lo cultural, político y económico sólo está en estos centros (Massey, 2008).

Así, el espacio es entendido de manera relacional, como el resultado de prácticas, flujos y conexiones, y los lugares son nódos específicos dentro de esta geometría del poder en espacios globales amplios, con relaciones y conexiones diferentes. De esta manera, las regiones o países no son solo entidades autónomas que tienen éxito o fracaso, si de turismo estamos hablando. Dependiendo de las relaciones que se construyan en estos lugares con otros a nivel regional o global se definen zonas con influencia y poder, y zonas subordinadas. El poder, de esta manera, se constituye 'en relación' dentro de un espacio, y además son las relaciones de producción capitalista las que producen este espacio, así, las relaciones de poder entrelazan el destino de los lugares; por tanto, el poder también tiene una geografía. (Massey, 2007, 2008).

En 1979, Erik Cohen en "A phenomenology of tourist experiences", señalaba que existían varios modos de vivir la experiencia turística dependiendo de la atención que le prestaran los turistas a lo otro y a lo desconocido, esto varía de acuerdo con la disposición de las personas de desligarse de su mundo familiar (Calleja Sordo & Gonzáles Damián, 2018).

Sin embargo, las tecnologías de la información y de la comunicación se van convirtiendo poco a poco en una infraestructura clave de la movilidad, al mismo tiempo que se revela que a pesar de que estas tecnologías pueden "acercar" a las personas, sigue existiendo la "necesidad de viajar y reunirse para reconstituir amistades, redes de negocios o una vida

familiar vivida a distancia" (Urry, 2007, p. 36). Al mismo tiempo, para los turistas, el destino comenzó a integrarse con la búsqueda de experimentar con los sentidos (el término en inglés *meaning* quizás sea más útil en este punto) y así, satisfacer los deseos viscerales, pues hay quienes prefieren estar junto a un lago o quienes prefieren visitar una montaña. Unido a esto, estaba la búsqueda de una ganancia material, espiritual o científica, que se traduce en obtener una experiencia o un conocimiento (Clifford, 1997).

Pero además, esta infraestructura de la movilidad y las nuevas tecnologías permitieron que se fueran desarrollando deseos específicos en la misma experiencia de viajar, deseos de habitar corporalmente espacios y experimentar con los objetos a través de los sentidos *(senses)*. Ejemplo de ello ocurre por ejemplo en el viaje en automóvil, que hace de este objeto, un objeto de deseo, o por ejemplo con el uso de dispositivos como el walkman de Sony, el cual, como refiere Urry (2007), fue diseñado para el movimiento y comenzó a ser utilizado por las personas para acompañar los recorridos hacia los diferentes destinos.

Ligado a esto, también se hace relevante considerar lo que se ha llamado el "giro de la movilidad" (Urry, 2007). Este ha estado permeado por contribuciones académicas pensadas desde campos que han movilizado y transformado las ciencias sociales, como, por ejemplo, los estudios culturales, el feminismo o los estudios de migración y ha establecido bases para comprender las sociedades contemporáneas desde lo posdisciplinario.

El giro de la movilidad incita a pensar las relaciones económicas, sociales y políticas de otra manera, pues, reordena los patrones de análisis, llevando a que se conciban algunas prácticas de movilidad como el turismo y los viajes con las formas en las que se organiza la vida social y económica, produciendo otros sistemas complejos e interconectados. Este giro también ha permitido pensar que todas las entidades sociales desde la escala micro a la macro, tienen muchas formas de movimiento real y potencial (Zunino Singh et al., 2023).

Pero, además, estos movimientos crean espacios y espacialidades, de esta forma, el giro de la movilidad conecta la vida y su desarrollo económico y social con el tiempo y los espacios que, al mismo tiempo, reordenan lo social mediante diversos flujos (Zunino Singh et al., 2023). En concreto, el movimiento de los humanos y no humanos modifican las relaciones con el territorio y el giro de la movilidad permitió comenzar a pensar las conexiones entre espacio y cuerpo.

Asimismo, las comunicaciones de masas han ligado a los turistas a múltiples prácticas sociales y culturales que han ido modificando e incluso borrando las fronteras entre las diferentes formas culturales (Urry & Larsen, 2012). Esto está inserto en lo que Urry & Larsen (2012) denominan, el turismo posmoderno, en el cual ya no se marca de una forma tan clara la brecha entre distinciones como cultura y vida, arte erudito y placeres populares, consumo de élite y consumo de masas, entre otros. Esto es entendido por los autores como la "*de-differentiation"*, con la cual el turismo no está separado de lo social y tampoco proclama una singularidad, tampoco busca contemplación sino distracción, placer y afecto; no tiene originalidad, pero hace que lo falso parezca real, es decir, es antiaurático. De hecho, en la mayoría de este tipo de oferta hay espectáculo visual y juego, está envuelto en un mundo de signos y espectáculo.

A principios del siglo XXI se empezó a hablar de un turismo posfordista o posturismo en el que se buscaba dejar atrás la masificación para centrarse en la búsqueda de experiencias distinguibles y únicas, pues ahora "el gran objetivo del turismo [era ofrecer] una experiencia de vida" (Ascanio, 2004, p. 141). Este enfoque surgió como alternativa a un turismo consumista y depredador, caracterizado por mantener una alta demanda de personas que sobrepasaron las capacidades de las empresas proveedoras de los servicios turísticos y de los entes del gobierno relacionados con esta actividad económica.

Sumado a esto las preocupaciones emergentes en la sociedad de la necesidad de encontrar un equilibrio ambiental, social y cultural de los entornos, hizo de tal enfoque del turismo algo insostenible. Este equilibrio, como señala Ascanio (2004), solo se logra si hay un trabajo conjunto y balanceado entre el interés público y el apetito privado, es decir, una responsabilidad moral y social entre el anfitrión y el visitante.

Para ello sería útil que la comunidad receptora y los turistas definan las formas de hacer turismo. Sin embargo, el impulso del empresario turístico es ofrecer viajes novedosos con utilidades adecuadas, más allá de juicios éticos que existan entre el negocio del turismo y el turismo como algo espiritual y de autenticidad (Ascanio, 2004).

En esta experiencia se producen impactos para todas las partes involucradas, y, además, para Ascanio (2004) operan tres fenómenos psicológicos: 1. Los ritos de paso, 2. Los encuentros culturales y sus impactos y 3. El proceso de aculturación del inmigrante. En estos la

liberación de normas culturales que siente el individuo al estar fuera de su contexto cotidiano lo inducen a la búsqueda de aventura y diversión, pero en ocasiones está liberación resulta en una hostilidad e intolerancia de parte del anfitrión como medio para la protección de la cultura.

A partir de estos postulados, Elands & Lengkeek (2000) retoman los modos propuestos por Cohen, agregando que existe un continuo entre la realidad cotidiana y la alteridad (es decir, la forma en la que actúan las personas de manera automática en la cotidianidad), el cual se da de manera diferente en el caso de los viajes turísticos, pues todo lo que se vive, se hace reflexionando en el momento de la acción. Los modos de acción en este sentido son:

> "1) Modo de distracción (amusement): en este modo se viven formas no problemáticas de diversión, como puede ser ir al cine a ver una película; la alteridad se encuentra ausente.
> 2) Modo de cambio (change): en este modo de experiencia, la persona percibe un alejamiento temporal de la realidad diaria; la alteridad apenas toma forma.
> 3) Modo de interés (interest): la metáfora de la alteridad es creada a través de signos e historias, pero todavía no es completamente comprendida.
> 4) Modo de ruptura (rapture): la persona conscientemente busca la alteridad, se siente atraído e incluso en búsqueda de la auto identificación en ella.
> 5) Modo de dedicación (mastering): en este modo, la persona se incorpora a la alteridad, de manera que lo que fuera una enunciación metafórica, se convierte en una nueva realidad cotidiana que, a su vez, puede ser nuevamente puesta entre paréntesis." (Calleja Sordo & Gonzáles Damián, 2018, p. 31).

De esta manera, la experiencia de turismo es una historia de experiencias, anticipaciones y conceptos mentales continuos, que varían de acuerdo con quien la vive y su contexto, ya que “se considera que el ritmo de vida, el trabajo, las responsabilidades, el transporte, la contaminación y las características de las viviendas pueden influir en la experiencia turística de las personas porque, como consecuencia de ellas, existe una necesidad de alejarse de lo habitual, sin importar el lugar"(Calleja Sordo & Gonzáles Damián, 2018, p. 44).

Para finales del siglo XX, empiezan a surgir entidades para el desarrollo del plano turístico y se empiezan a promocionar regiones como destinos turísticos únicos. Junto con ello, en 1999 se adopta desde la Organización Mundial de Turismo, el Código Ético Mundial para el Turismo, en el cual se plantean diez principios guía para los gobiernos, el sector turístico, las comunidades y los turistas, con los que se busca reducir los impactos de esta actividad

en el medio ambiente, el patrimonio cultural y las sociedades (ONU & OMT, 1999; ONU Turismo, s/f; Porto, 2004).

Sumado a esto, como refiere Anton Clavé (2021), además de esta exigencia de sostenibilidad para transformar el modelo económico global, basado en la hipermovilidad y el consumo, por uno que afronte la emergencia climática o las posibles nuevas crisis sanitarias que puedan afectarlo, es clave la adaptación a la transformación digital. Para ello existen una serie de oportunidades, como el reformular la experiencia de los visitantes y la personalización de servicios.

Bajo estos principios empiezan a surgir otros modelos de turismo. Uno de ellos es el ecoturismo, el cual toma fuerza debido a la crítica a la producción industrial y agrícola con la cual se comienzan a sentir las transformaciones en el planeta de manera negativa: desaparición de especies, de páramos, de bosques… Este tipo de turismo adquiere tanta relevancia que el 2022 se proclama como el año internacional del Ecoturismo (ONU Turismo, s/f).

En la misma línea, aparece el turismo cultural, que está ligado al turismo étnico, cuyo atractivo principal es la forma de vida y las tradiciones de determinados grupos humanos. Hay dos formas de turismo étnico: 1. El no planificado, sin el consentimiento de gran parte de la comunidad y que surge bajo un interés comercial que entiende el turismo como negocio, y 2. El que surge del compromiso de la comunidad, bajo un proyecto de revitalización de la cultura que reafirma la identidad (Barretto, 2005). El primero, a diferencia del segundo puede invadir la oferta de lo no comercializable, pues no son los pueblos étnicos quienes deciden lo que quieren preservar y mostrar. Esto es clave, pues, como señala Barretto (2005), ha sido en los lugares en los que la revitalización de esta forma de actividad económica fue postulada por los integrantes de las comunidades, en donde el turismo étnico ha tenido más éxito.

El turismo étnico se encuentra ligado a un fenómeno que expone Giucci (2023) bajo el concepto de “movilidad enteogénica”. Con este explica el desplazamiento que hacen personas a distintos lugares con la finalidad de experimentar un viaje interior, el cual suele ser un tipo de viaje que, teóricamente, ha sido menos abordado y más reservado a la

intimidad; en este viaje, además, se promueve “la introspección y el acceso a lo sagrado”(2023, p. 207).

Este tipo de movilidad se relaciona con el turismo étnico por la relación que existe entre los enteógenos o planas alucinógenas y las comunidades indígenas. Esta relación, que Gucci plantea como la de los enteógenos y el chamanismo, desdibuja la frontera entre el sujeto y el objeto, pues durante estas experiencias, el sujeto cede lugar a entidades transicionales, abriéndose a otras voces y otros modos de ser, voces que pueden ser geofonías, es decir, voces de la tierra a las que se accede gracias al consumo de plantas que llevan a un estado alterado de conciencia.

América Latina es, además, uno de los lugares más relevantes en cuanto a ceremonias enteogénicas con comunidades indígenas, especialmente en la región Amazónica que comprende Brasil, Perú, Ecuador y Colombia. Sin embargo, cabe mencionar que en Europa y Estados Unidos el uso de estas sustancias está emergiendo en otro tipo de espacios como las universidades (para investigación) y los hospitales. Estos encuentros se dan generalmente en la búsqueda de otras formas de saberes que tienen los pueblos indígenas, diferentes a la occidental, pero, además, en la búsqueda de una experiencia auténtica. Esto, como refiere Giucci (2023), ha modificado un elemento de los viajes que se hace trascendental pues se pasó de desvalorizar la importancia del conocimiento local a considerarlo una alternativa igualmente válida e incluso a que pueda resolver problemas que la ciencia occidental no ha logrado, especialmente frente a la biomedicina. De esta manera, y de acuerdo con Giucci (2023), se percibe un renacimiento y revalorización de lo indígena con el uso ritual de plantas sagradas, cada vez a mayor disposición de los consumidores.

El yagé ha adquirido un carácter religioso importante en algunas zonas de Brasil donde han proliferado las denominadas “religiones ayahuasqueras”. Por ejemplo, el culto religioso del Santo Daime —que también se ha expandido a México y Uruguay— fue creado en 1930 por Mestre Irineu. Asimismo, el sistema religioso sincrético Barquinha o la União do Vegetal, creados en 1961. En esta última religión hay una estrecha interacción entre psicodélicos, religión y cultura, y cuenta con centenas de centros, algunos de los cuales se encuentran en Estados Unidos, España, Suiza, Holanda, Australia, Italia y Perú. Estas expresiones son para Sáez, lo más parecido a “una contraevangelización indianista que, a partir de la Amazonía,

ha insertado temas y elementos rituales indígenas en el mundo religioso de los “blancos””(2014, p. 27).

La Amazonía peruana, por otra parte, se ha convertido en uno de los destinos más populares de empresas holísticas como Takiwasi, Centro de Rehabilitación de Toxicómanos e Investigación de Medicina Tradicional, fundado por el doctor francés Jacques Mabit. También se encuentran Refugio Altiplano y Templo del Camino de la Luz.

Por otro lado, los relatos de los efectos de los diferentes rituales o ceremonias que hacen uso de plantas alucinógenas o enteógenos han sido dados a conocer principalmente por el relato de los viajeros, por expediciones científicas y por etnografías. Sin embargo, algunos científicos han logrado aislar los componentes alucinógenos de muchas de estas plantas para su producción sintética y su disposición a consumidores alejados de los lugares de producción, eliminando así la necesidad del desplazamiento a los entornos naturales.

Esto ocurre por ejemplo con la psilocibina, la cual se obtiene de los hongos psilocibes, y fue aislada por primera vez en 1959 por Albert Hoffman. Esta genera un estado de consciencia onírico-visionaria de percepción incrementada. Es reconocida por el uso curativo que le otorgan diversas culturas de Mesoamérica, pero también por el uso reciente del alcaloide en investigaciones para el tratamiento de enfermedades psicológicas y para controlar el dolor en pacientes con enfermedades terminales (Acosta Herrera, 2020; Échele cabeza, 2019).

En diversas culturas se considera que las plantas sagradas transmiten conocimiento y la enfermedad y la muerte son interpretadas como efectos de espíritus malignos. Así, el chamán viaja a una realidad a la que no se puede acceder en estados normales de conciencia y se comunica con espíritus para poder sanar al enfermo y ofrecerle una cura. Esta intrusión occidental, “apunta a la incorporación de un elemento técnico amenazador en el sincretismo cristiano y amerindio preexistente, ya que el chamán no comprende el proceso de fabricación y no puede controlar su calidad” (Giucci, 2023, p. 216).

Sin embargo, lo que Giucci llama la industria espiritual, se ha convertido en un gran negocio turístico que se promueve no solo por agencias de viajes sino por el gobierno. De esta manera, las enseñanzas religiosas, espirituales y medicinales que están acompañadas de oportunidades financieras, se han expandido y universalizado bajo el marco del comercio legal de los alucinógenos (aunque también hay tráfico ilegal). Sumado a esto, en Estados

Unidos y Europa la práctica enteogénica ha llegado a nuevos espacios como las universidades y los hospitales, en donde se estudian las virtudes psicotrópicas con administración regulada por microdosis[2].

El yagé, de acuerdo con Giucci (2023), es el enteógeno que más formas de movilidad física y espiritual ha provocado, en escala local, nacional y global, gracias a que comparte su ubicación en la región amazónica, a que está vinculado a religiones organizadas y por su adaptación a un sistema turístico dinámico. Pero, asimismo, Giucci resalta la flexibilización de lo que se puede denominar un lugar enteogénico, que fomenta la deslocalización, la desterritorialización y la reterritorialización.

Además del ecoturismo, el turismo étnico y el turismo enteogénico, hay otros tipos de turismo que se entrelazan y traslapan, por lo que en muchas ocasiones son usados por los entes gubernamentales y por los actores del turismo de manera indistinta. Entre estos se encuentran el turismo de naturaleza, el turismo cultural o el turismo de bienestar, entre otros. En el turismo de naturaleza, "…la motivación esencial del visitante es observar, aprender, descubrir, experimentar y apreciar la diversidad biológica y cultural, con una actitud responsable, para proteger la integridad del ecosistema y fomentar el bienestar de la comunidad local" (Organización Mundial del Turismo, 2019, p. 33). El turismo cultural tiene como motivación principal que el visitante experimente y consuma los atractivos/productos culturales (materiales, intelectuales, espirituales, emocionales) distintivos de un destino. La actividad turística lleva a que se produzca una nueva dimensión de experiencias que es la cultura turística, que implica que una comunidad se adapte a un sistema de símbolos y valores que implican un reajuste cultural en las comunidades locales (Ascanio, 2004). El turismo de bienestar se encuentra dentro del turismo de salud y propende por mejorar distintos ámbitos de la vida de las personas mediante diferentes actividades" (Organización Mundial del Turismo, 2019, p. 49). Sobre este último se profundizará a continuación.

[2] Ejemplos de ello se pueden encontrar en la serie documental "How to change your mind"

2.2. Turismo en el Valle de Sibundoy

A principios de la década del 2000 el gobierno departamental comenzó a restringir la ganadería en el municipio. Como alternativa económica planteó a los habitantes desarrollar el turismo, teniendo en cuenta la riqueza cultural que existía gracias a la presencia de la comunidad kamëntsa, pueblo indígena activo en el territorio; a partir de ese momento se comenzaron a invertir recursos para su desarrollo.

Dentro de la oferta turística de Sibundoy, se encuentra la “réplica” del Carnaval de Negros y Blancos que es una festividad tradicional del departamento de Nariño, pero fue acogido en el Valle de Sibundoy por la cantidad de población nariñense que habita la región del alto Putumayo.

Fotografía 2: Miniatura de una carroza utilizada en el Carnaval de Negros y Blancos, realizada durante la pandemia (por eso su tamaño). Tema: Ayahuasca. Tomada por la autora

Este, a diferencia de otras festividades en el municipio, es dirigida por la casa de Cultura y las entidades gubernamentales del municipio (entrevista personal, 2022) y se celebra del 2 al 6 de enero. Los días más representativos son el 5 y el 6 en los que se llevan a cabo diversos juegos y se dedica un día a la celebración de las y los blancos y otro al de los y las negras.

Desde el 2020, con la intención de asignarle una identidad propia al carnaval, se ha utilizado la figura del Chur Chur (Ver Fotografía 3), un personaje que viene de Barranquilla, pero fue adaptado a un mono que alegra, que pide y que asusta, vestido con costal de cabuya. Este se ha configurado como un personaje propio de Sibundoy (entrevista personal, 2022; (Putumayo Travel, 2022) .

Fotografía 3 Pancarta promocional del carnaval de negros y blancos con la imagen del "Chur Chur". Tomada por la autora en la casa de la Cultura de Subundoy

Por otra parte, se encuentra el Bëtscnate, que traduce “el día grande de nuestra gente, ritual del perdón y la reconciliación” y que para el pueblo kamëntsa es el mal llamado “Carnaval del Perdón”, ya que es un nombre derivado de “una imposición lingüística y ética de los misioneros capuchinos en la práctica ritual” (Gómez Montañez, 2017, p. 3).

El mito sobre el origen de esta celebración ritual se relata de esta manera:

> “Ya baté entsemna, canÿe bacó Shatjoicana inataboye lonëstecnas y yojabóchna complet nÿetsto ora uasmanëshaca. Yojtsetbemana y chora yojouena mallajta inabay binÿiaye y chora yojenojuaboye mallajta caochtsafté ca. Y asna yojtsuenana más stonoye nÿetsá botaman moseca inabaiuenana, y cha yojtsenojuabnaye auatjanana ndeyentsana nyëtsá yentsanga imabaimosecaye, yojtsantjesna imochjabobocanënga. As ndoñe yentsanga imondmëna, nÿe uta shloftsëtemata ibojabotsatse uta piñëse imnenefshacuanentse y chentse nÿetsá moseca yojtsabuenana. Y chë shloftsata ibojabenchuaye, ibojabenguamiye, imojabenëyana: -Mënté Bëtsknaté tojabinÿna, mënté nÿetsca pamillanga joboyejuayama-. Chora perdón bojuptsenotjañe y uantsefjo ibojuptsenebëtsen; chë uantsefjo inauabaina clestrinÿe auntsefjo. Y chora bojuptsenofja mëntsoye cuaye joboyejuayama ca. Y mallajta moseca plajtufja, nguguanasá, jatonëse, cascabelësá, ftsese, y versiayata mëntsoye ibojabuenatjëmba. Chë bacó jetiñe yojabatashjango y choca yojouen moseca cachca moca yojësenana, yentsanga tsa mojësoboyejuaye y perdón mojtsatenotjanañe, sësonga, bëtsëtsanga cortisio mojtsenbomna, y entre compadrënga, y enambenënga, y bibincuanga, y bëts

> taitanga, bëts mamanga, nyestcang mo catsatangcá, canye tsaquëncá imojtenoyeunaye.”(Mavisoy, 1984. En Morales Pujimuy, 2019)[3]

Esta celebración ritual, representa la fiesta de año nuevo del pueblo kamëntsa y es también conocida como la Fiesta del Perdón. Es organizada por el Cabildo y celebrada el lunes (por los kamëntsa) y martes (por el pueblo inga) previo al miércoles de ceniza del calendario católico. Con esta, se celebra la terminación del ciclo agrícola y el inicio de uno nuevo.

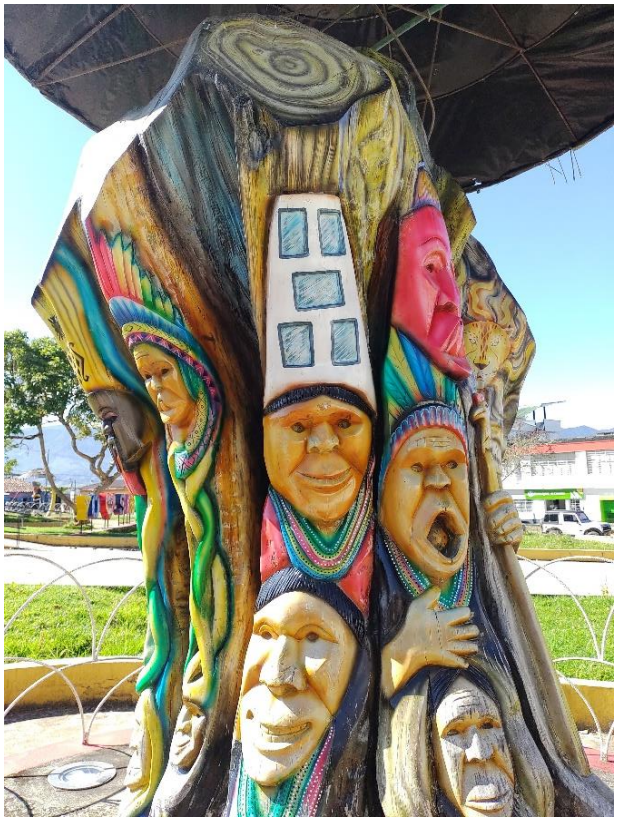
Este carnaval fue tolerado por la iglesia católica, desde la época de las misiones capuchinas, pues tenía una coincidencia en las fechas en las que se conmemora el miércoles de ceniza, sin embargo, le impuso ciertas transformaciones que implicaron por ejemplo, ubicar la imagen de Cristo en el sitio de las ofrendas y estimular la peregrinación a la Virgen de las Lajas (Pinzón Castaño et al., 2004).

Para los kamëntsa, esta festividad se lleva a cabo con el fin de agradecer y asegurar la prosperidad de un ciclo que se renueva cada año y conquistar la dualidad para vivir en armonía. Para ello, se remite a elementos míticos y temporales que les permite situarse histórica y espacialmente, pero también pone en juego interpretaciones que han surgido del contacto entre no- indígenas e indígenas.

---

[3] En un tiempo inmemoriable un Taita recorría el camino viejo entre Mocoa y Sibundoy cargando en su canasto varios productos que había intercambiado allá. Era un día lunes, a eso del mediodía y como hacía calor el Taita decidió recostar su canasto por un momento sobre la ladera para descansar un poco. Mientras descansaba comenzó a sentir un viento muy fuerte y entonces pensó que iba a llover muy duro. Y luego escuchó que detrás del viento, a lo lejos venía una gran multitud tocando una música muy melodiosa que nunca antes había escuchado, armonizada con rondadores, cascabeles, flautas, cachos, tambores, tortugas; mucha gente que venía gritando y cantando: “carnaval, carnaval, esta es nuestra fiesta, la fiesta de nuestro pueblo, de nuestra tierra; mientras vivimos vamos a gozar, a bailar, a festejar”. El Taita pensó por momentos que era una alucinación producto del cansancio, pero pronto se dio cuenta que cada vez el sonido y la alegría de la multitud era más cercana. Él se encontraba sólo en la montaña y era muy raro lo que estaba pasando. Por eso se preguntaba ¿Qué gente será la que viene tocando esa música y cantando? Pero luego, con asombro sólo vio a dos pajaritos que venían volando, trayendo la música y el canto, y posándose sobre las dos cimas más altas de la cordillera, desde donde ya se alcanzaba a divisar el Valle de Sibundoy, se saludaron amablemente, se pidieron perdón por las faltas y ofensas cometidas y se dijeron: -Hoy ha amanecido un Día Grande, hoy todos vamos a celebrar como una sola familia-. Con su piquito se colocaron el uno al otro las flores del carnaval sobre la cabeza y se invitaron mutuamente: Ahora vamos para allá a alegrar este lugar. Y partieron con la música, el canto y el ambiente de fiesta hacia el Valle de Sibundoy, acompañados de un fuerte viento. Cuando el Taita llegó a Sibundoy, asombrado encontró a todo el pueblo reunido en la plaza (parque) bailando, cantando y festejando la alegría del Día Grande, tal y como él lo había presenciado en la montaña, todos como miembros de una misma familia, como hermanos e hijos de una misma tierra, en armonía, pidiéndose perdón desde los más pequeños hasta los más grandes, entre familiares, todos reconciliándose con los demás.

De esta manera, en esta celebración se pueden encontrar prácticas y elementos de "encubrimiento" y "resistencia" frente a las imposiciones coloniales y evangelizadoras que atentaron contra elementos indígenas, como las coronas del buen pensamiento o el uso de máscaras que, además de elaborarse a partir de formas que aparecen durante la toma de yagé, también son una pieza de resistencia y de burla a los capuchinos por su "no entendimiento" de la lengua indígena (Colectivo CURARTE, 2022; Gómez Montañez, 2017).



Fotografía 4. Ejemplo de las máscaras utilizadas en el Bëtscnate, muchas de estas representan cosmovisiones y personajes de la vida de los kamëntsa, esta escultura está ubicada en el Parque de la Interculturalidad, Sibundoy. Tomada por la autora

De igual manera, se celebra la misa en lengua indígena en la que también participan autoridades civiles y religiosas, integrando el mundo actual indígena de manera armónica, ligando la autoridad religiosa católica con el mundo espiritual indígena.

El momento cumbre del Ritual de Perdón se da con una procesión dirigida hacia la Catedral que se encuentra en la plaza central del pueblo y que fue decorada previamente con tejidos y ornamentos indígenas. Actualmente allí se realiza la misa presidida por una autoridad indígena del pueblo kamëntsa. En el pasado se era dirigida por autoridades católicas.

En la plaza central se lleva a cabo el Rito del Perdón y la Reconciliación, en donde se le pide perdón al taita gobernador o a la Mama gobernadora y se recibe su bendición. Esto se hace junto a una cruz. Sin embargo, es un lugar en donde se afirma que los ancestros enterraron sangre, oro y yagé como forma de atarse al territorio y de esta forma poder siempre regresar al lugar de origen (Morales Pujimuy, 2019).

Por último, se da el cierre en la casa del Cabildo, donde se adelanta *el jaloneo del gallo*, animal que representa las debilidades y faltas del humano y que años atrás se colgaba sobre

una estructura que era quemada para simbolizar la primera casa indígena quemada por los españoles. Actualmente se trae un gallo viejo y se le castiga hasta degollarlo (Quiñones Triana, 2019).

En la casa del Cabildo, el gobernador indígena también realiza el rito del "perdón" obligatorio a distintos integrantes de la comunidad en la que expresa: "Si Dios nos da vida, salud y licencia, volvemos a participar de esta danza anual, pero si Dios nos llama antes de llegar al otro carnaval, es la última vez que estamos departiendo en este día de gran regocijo tradicional" (Casa de la Cultura de Sibundoy, s/f)

Las figuras que participan de este carnaval cuentan las interpretaciones que tienen los kamëntsa de ellos en su relación con el blanco/mestizo, no-indígena, con el extranjero y con las transformaciones que han tenido. De este modo, dentro de esta celebración también se encuentran personajes vestidos a manera de sátira de la cultura occidental, representando danzas y actividades en las que se protesta por lo perdido en el contacto con los colonos.

El yagé es utilizado previa y posteriormente a estas festividades para armonizar los constantes intercambios de energía que generan tensiones en las relaciones sociales. El objetivo de su uso es "limpiar" el cuerpo, purgándolo, exponiéndolo a sus conflictos y purificándolo para desbloquear el intercambio energético que pueda existir con los otros. Es por eso por lo que el taita tiene un papel fundamental dentro de esta celebración: es el encargado de comunicar, perdonar y limpiar.

Sumado a estos dos eventos principales, en el municipio también se celebra la Fiesta de la Canción del Putumayo, encuentros de bachilleres y universitarios, exposiciones y concursos de pintura, fotografía y artesanía, entre otros. Esto ha permitido que se catalogue Sibundoy como el centro cultural del Putumayo (Casa de la Cultura de Sibundoy, s/f).

Con todo ello, y a partir de las diferentes entrevistas realizadas, hay en la comunidad un reconocimiento claro y un consenso sobre el aumento de un turismo en la región que, desde hace unos años, se ha trasformado y está motivado más que por los eventos culturales que se ofrecen, como lo es el Carnaval de Negros y Blancos o el Bëtsknate, por la búsqueda de participación en el ritual del yagé que ha adquirido popularidad y que se ha dado a conocer principalmente mediante *el voz a voz*. Sin embargo, los eventos mencionados si juegan aún

un papel importante en la llegada de visitantes al municipio durante temporadas específicas (enero y semana santa).

Con respecto al turismo en torno al yagé, una de las principales formas de difusión para la participación de tomas de yagé para viajeros es el internet. Un estudio realizado en el 2020 por integrantes de la Escuela de Medicina de la Universidad de Texas, el Instituto de Medicina Tropical Alexander Von Humboldt, la Universidad Peruana Cayetano Heredia y la División de Enfermedades Infecciosas de la Universidad de Texas, buscó determinar la información sobre los posibles riesgos a la salud relacionados con el consumo de yagé.

En este estudio se encontró que la mayoría de las ceremonias se ofrecían en entornos rurales, los chamanes eran retratados como nativos de las selvas, mostrados con ropa étnica, se ofrecían traducciones de la ceremonia y los paquetes turísticos eran de una duración media de 9 días con cuatro sesiones de yagé, cada día con un costo aproximado de 163USD ($630.000 aproximadamente). El 66% de los sitios web recomendaban consulta médica antes de viajar y menos de la mitad nombraban contraindicaciones contra medicamentos para la depresión, la ansiedad, la hipertensión y la diabetes, las drogas ilícitas eran explícitamente prohibidas en el 38% de los sitios y el 21% de los sitios ofrecían asistencia médica en el lugar de la ceremonia (Fu et al., 2021). Este contexto permite tener un acercamiento a la manera en que se divulgan a los turistas las tomas de yagé.

Sumado al aumento del número de turistas, las entrevistas permiten evidenciar que también los habitantes de Sibundoy perciben un aumento de las personas y taitas que ofrecen la participación en el ritual del yagé. Cabe aclarar que éste no es el único elemento de curación utilizado por los kamëntsa y que es llamativo para los turistas. En la ceremonia se pueden ofrecer otros remedios dependiendo de las necesidades curativas de los visitantes y cada uno genera reacciones diferentes en los cuerpos de los visitantes (vivencia personal en una toma, 2022).

A continuación, se profundizará sobre este tema, sobre el turismo de bienestar en el país, y en los aspectos de la ceremonia del yagé y su papel como parte del turismo de bienestar en el municipio de Sibundoy.

2.3. El turismo de bienestar, las instituciones turísticas y el yagé en el Valle de Sibundoy

En Colombia, considerando que el turismo de bienestar se convertiría en uno de los motores del desarrollo de las regiones tanto en lo económico como en lo social y medio ambiental, pero teniendo presente que al mismo tiempo era casi inexistente en el país, se estableció en el 2013 una hoja de ruta con miras al 2032 (Europraxis et al., 2013). Allí se define el plan de negocios para turismo de bienestar en el país, en donde una de sus metas consiste en llegar a 780.343 visitantes, alcanzando ingresos de hasta USD450 millones.

Para ello se definió una estrategia de desarrollo que reconociera los atributos de cada región para crear la oferta de bienestar; a partir de ahí, las regiones gestionarían la implementación de los proyectos con la población local, ya fueran indígenas o afrodescendientes. Se plantearon como prioridades maximizar los resultados económicos para los inversionistas, generar beneficios para la comunidad y gestionar y conservar la belleza natural del lugar.

De igual manera, esta hoja de ruta expuso las principales tendencias mundiales en torno al bienestar, dentro de lo que están el "coaching" de bienestar, la prevención médica, el hedonismo sano, la experiencia holística de bienestar, la experiencia única, el descubrimiento de la cultura local, el bienestar como una experiencia a compartir, los aficionados a la naturaleza, las experiencias con hielo y calor, las terapias basadas en vibraciones, sonido, música, luz y color, otros programas de bienestar y balnearios, entre otros.

Asimismo, se presenta un estudio del potencial de los productos según los segmentos del turismo de bienestar mediante el cual se encuentra que son los mercados internacionales los que mayor potencial tienen frente a los productos de bienestar relacionados con lo holístico y las terapias indígenas. Se establecen como zonas potenciales de estas terapias toda la parte suroriental del país, en los departamentos de Amazonas, Putumayo y Nariño.

Al revisar el plan de negocios para el subsector del turismo de bienestar del gobierno colombiano (Europraxis et al., 2013), se encuentra que hay una centralidad en el componente económico. El plan considera que el turismo de bienestar tiene un potencial de mercado más significativo que el turismo médico, el cual también hace parte del turismo de salud (ver Ilustración 1). Afirman que la tendencia a nivel mundial de este tipo de turismo ha estado más enfocada en la prevención que en el tratamiento, el cual ha perdido protagonismo con los años.

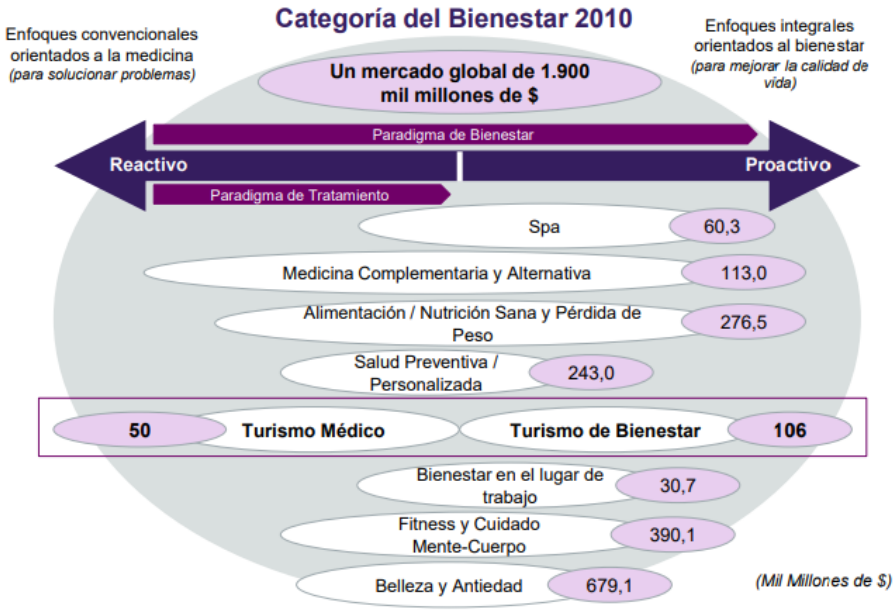


Ilustración 1: Plan de negocios para el subsector de Turismo de Bienestar en Colombia. Tomado de: Europraxis et al., p. (2013, p. 14)

El modelo económico mundial de este tipo de turismo se basa en el desarrollo sostenible para exaltar la diversidad cultural, celebrada como estrategia de reconocimiento y pluralidad. Para ello, busca trabajar con diversos procesos comunitarios que inicialmente contribuyen a la economía de las poblaciones promotoras.

Sin embargo, nada garantiza la permanencia ni el éxito de esas iniciativas; además puede producir un fenómeno que describe Rodríguez Rodríguez (2014) como el indio permitido: el indígena cooptado por el Estado multicultural, en el que se comercializa la ancestralidad originaria y se desestructura al mismo tiempo el modo de vida comunitario.

En este sentido, esta "recuperación de la ancestralidad" que promueven, podría llegar a fortalecer

> "una identidad nacional alienada, en donde la población indígena se sitúa como protectora del ambiente, del territorio rural, como integrante del folklor de los países multiculturales, pero no como sujeto histórico; es, si se quiere, la mejor opción del multiculturalismo para callar las demandas étnicas en cuestiones de equidad social" (Rodríguez Rodríguez, 2014, p. 32).

En el departamento de Putumayo, según el Plan de Desarrollo Turístico (Gobernación de Putumayo & Cámara de Comercio de Putumayo, 2010), para el 2010 se habían identificado 15 empresas turísticas en el departamento. El 40% de estas hacían parte del Valle de Sibundoy, sin embargo, se identificaban dificultades en términos administrativos, financieros y técnicos, en parte debido al poco apoyo de parte de las instituciones relacionadas con el turismo en el departamento y en el país. Este tipo de problemáticas podrían enfrentarse con la inserción y la difusión del enfoque turístico de bienestar.

Con esto como base, en el 2017 en el Valle de Sibundoy, inició la elaboración del plan de manejo del turismo dirigido por integrantes del pueblo inga y kamëntsa interesados en el desarrollo del turismo, enmarcado en la oferta del bienestar y el turismo de naturaleza. Se trataba de una apuesta intencionada de algunos voceros de los pueblos indígenas, en colaboración con la Comisión Regional de Competitividad y la Cámara de Comercio de Putumayo. Este proyecto turístico incluye servicios como la visita a termales, el aviturismo y la toma de yagé, entre otros.

Una de estas inversiones, pensada desde los entes gubernamentales de turismo se basó en la construcción de posadas para el alojamiento de los turistas.

Como cuenta María[4], una de las beneficiarias del proyecto, esta no era una propuesta que llamara la atención a la población porque "*no se pensaba que el municipio pudiera atraer turistas*". Sin embargo, el gobierno, que consideraba la presencia de los pueblos indígenas como un factor de interés turístico, estableció 18 posadas en el municipio, 4 en casa de los taitas que eran más reconocidos en el momento y otras en casas de algunas familias.

[4] Los nombres utilizados en este trabajo son ficticios para proteger la privacidad de las personas que han colaborado con la información obtenida.

Estas posadas estaban orientadas a trabajar el turismo de bienestar, que es parte del turismo de salud y que es definido por la Organización Mundial del Turismo como

> "…un tipo de actividad turística que aspira a mejorar y equilibrar los ámbitos principales de la vida humana, entre ellos el físico, el mental, el emocional, el ocupacional, el intelectual y el espiritual. La motivación primordial del turista de bienestar es participar en actividades preventivas, proactivas y de mejora del estilo de vida, como la gimnasia, la alimentación saludable, la relajación, el cuidado personal y los tratamientos curativos" (OMT, 2019, p. 49)

Como refiere Camilo, de la Cámara de Comercio de Putumayo, este proyecto

> "*está más enfocado a las cadenas de valor, en ese caso de turismo de naturaleza, y …dentro de esa sombrilla de turismo de naturaleza se hizo una identificación de flujos. Dentro de esa identificación de flujos o de visitantes turísticos encontramos el bienestar…, dentro de una conceptualización que busca saberes ancestrales, cómo se brinda bienestar y la conexión con la naturaleza y con la ancestralidad a partir de ese intercambio de saberes. …Ahí dentro de ese de ese producto sombrilla de bienestar, está el yagé, está la medicina tradicional. Se identificaron otros flujos, entre ellos avifauna y muchos más, pero se enfocaron en esos dos: avifauna y bienestar"* (entrevista personal, 2021)

Fotografía 5. Izquierda: posada turística con varias mejoras, Villa Beatriz / Derecha: posada turística convertida en vivienda. Sibundoy, 2022. Tomada por la autora

Aunque hubo algunas personas que decidieron trabajar en su desarrollo, el turismo de bienestar, específicamente con las posadas turísticas, no se logró consolidar como un proyecto fuerte para la comunidad. Además, como indica María, el gobierno prometió dar

dotación para cada una de las cabañas de alojamiento, pero únicamente construyó la fachada o, en otros casos, solo dejó el material para que cada familia se encargara de su construcción, lo que obstaculizó el proceso y, en el caso de algunas de las familias que no estaban interesadas en el proyecto, las posadas se convirtieron en parte de su vivienda (Fotografía 5).

Además de lo ya mencionado, otra de las razones por las que se decidió hacer uso del enfoque de bienestar en este territorio fue debido a que, por un lado, entidades como la Cámara de Comercio han logrado identificar un crecimiento de los sectores relacionados con el turismo en donde se destaca el turismo enfocado a la práctica de rituales de medicina tradicional de los pueblos indígenas del Putumayo. Esta oferta se ha planteado también dentro de los planes prospectivos de los pueblos, quienes han trabajado para fortalecerla acorde con sus cosmovisiones y así ubicarla como parte de un atractivo turístico (Gobernación de Putumayo & Cámara de Comercio de Putumayo, 2010).

No obstante, al mismo tiempo se ha podido evidenciar durante el proceso dificultades, especialmente frente a la falta de control y regulación de la ceremonia del yagé a causa de la proliferación y el surgimiento de múltiples ofertantes no indígenas o sin la preparación que se considera adecuada (Cámara de Comercio de Putumayo, 2019). Esta multiplicación de la oferta ha llevado a que se conciba una percepción sobre la ceremonia sagrada que para el pueblo kamëntsa es errada. Por ejemplo, considerar el territorio como un destino para el consumo de bebidas alucinógenas ignora la significación cultural propia de las comunidades indígenas.

Sumado a esto, la oferta de medicina indígena para los no-indígenas también surge inserta en la lógica de una indianidad específica basada en la exotización del taita indígena, que es legítima en la medida en que “obedece a ciertos parámetros que la habilitan ante el mundo urbano de la sociedad occidental para la curación” (Garzón Forero, 2019, p. 32), y estos parámetros están relacionados sus vestimentas, tradiciones, y simbolismos que los representan en el imaginario occidental.

Simultáneamente al desarrollo de este proyecto, a nivel nacional, FONTUR, entidad del Gobierno encargada de la consolidación de los destinos turísticos y de ejecutar las políticas turísticas, adscrita al Ministerio de Industria, Cultura y Turismo, plantea como intención del turismo de bienestar, sensibilizar al turista para que exista un respeto y una valoración del

lugar que se visita, estableciendo códigos de conducta en los sitios y en las prácticas culturales. En ese sentido el Valle de Sibundoy es presentado como uno de los epicentros culturales del departamento del Putumayo y dentro de las páginas promocionales se pueden encontrar mensajes como:

> “compartirás con los “taitas” (sabios indígenas) noches de conversaciones sobre el uso de las plantas medicinales y sobre su tradición chamánica. […] Tendrás la opción de participar en sus ritos al son de cantos y melodías que te invitan a la introspección mientras disfrutas del sonido de la naturaleza”(Colombia Travel, 2020)

Pero al mismo tiempo lo combinan con otros mensajes publicitarios que parecen ser contradictorios a las intenciones de tal enfoque turístico, por ejemplo: "no olvides tomar fotografías en compañía de hombres y mujeres adornados con textiles coloridos y collares de hermosos plumajes”(Colombia Travel, 2020); lo que hace eco de la exotización de las comunidades indígenas.

Es así como se hace fundamental entender el tratamiento y la gestión de la diferencia como parte de la reorganización global de la economía capitalista basada en lo que Walter Mignolo ha llamado la marketización, en la que se convierte en una necesidad el hacer a los pueblos “partícipes de ´la economía de las visibilidades´, en la ´economía cultural´ o en la ´economía creativa´ en las cuales, parte de las relaciones sociales y simbólicas son domesticadas y recodificadas utilitariamente según las demandas de la producción y del mercado” (Quijano Valencia, 2011, p. 120).

En este mismo sentido, aunque un poco más radical, García Canclini, considera que al turismo en la sociedad actual le es útil “mantener ceremonias “primitivas”, objetos exóticos y pueblos que los entreguen baratos”(1989, p. 97) ya que el capitalismo ha hecho que el turismo requiera que la cultura popular sea convertida en espectáculo. Desde las instituciones gubernamentales se exalta la ancestralidad de los pueblos indígenas y el multiculturalismo que en Colombia es de carácter etnicista o étnico, ignorando la definición del concepto, pues solo se consideran étnias a ciertos pueblos.

Esta ancestralidad está enmascarada en la defensa de la diversidad y la promoción del pluralismo, pero esconde los problemas económicos y sociopolíticos de la globalización del capital. Bajo esta lógica, la existencia de las comunidades es útil al turismo mientras sea

exótica y comercializable. Con todo ello, este reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos étnicos culturalmente diferentes se puede entender como una formalización del reconocimiento de unos otros, con derechos diferenciados, pero todavía “Otros” (Caicedo Fernández, 2021; Rodríguez Rodríguez, 2014).

Sin embargo, es importante recordar y resaltar la agencia que tienen los pueblos indígenas. Ejemplo de ello lo trae a colación Greene (2006), quien recuerda cómo en las últimas décadas los pueblos indígenas han formalizado cada vez más sus formas de lucha y de representación, ganando voz en la política y negociando su papel de mediadores y representantes de las colectividades indígenas. Pero también es posible evidenciarlo en la puesta en marcha de este tipo de procesos turísticos que son netamente dirigidos por personas de la comunidad, un claro de ejemplo de ello, es posible evidenciarlo con una de las empresas pioneras y resultantes del llamado flujo de bienestar: *Ayén Bienestar Ancestral.*

Esta empresa está ubicada en la vereda Tamabioy, de Sibundoy, Putumayo y es representada por el taita Juan Mutumbajoy, quien práctica la medicina ancestral desde hace más de 40 años gracias al legado de conocimientos y saberes ancestrales del pueblo kamëntsa.

Durante la construcción de este emprendimiento familiar el taita recibió capacitaciones del SENA para el Desarrollo de acciones encaminadas a la bioseguridad y de la Cámara de Comercio de Putumayo. Las actividades que allí se llevan a cabo se enmarcan en lo que desde la Cámara de Comercio de Putumayo y el Ministerio de comercio, industria y turismo de Colombia se conoce como el clúster de naturaleza.

Dentro de los servicios de bienestar que ofrece, se proponen la participación de seis experiencias que permitan compartir al turista algunas manifestaciones culturales del pueblo kamëntsa. Entre ellas se cuentan: la experiencia de reconocimiento cultural kamëntsa, la experiencia de armonización ancestral, recorridos culturales en la tierra de los ancestros, refugios ancestrales Shinye, actividades culturales de bienestar, participación en el ritual del perdón y reconciliación y, junto con el fondo emprender, están en camino de construir un refugio de aislamiento ancestral UAMAN.

Ilustración 2: Planes ofrecidos por Ayén Bienestar Ancestral, 2021. Tomada de https://www.instagram.com/ayenancestral/

Todas estas actividades están pensadas para ayudar a las personas en sus problemas de salud y de bienestar. Según el taita Juan, las articulaciones con diversas instituciones que trabajan en pro del turismo, también le han facilitado viajar a otros países para conocer cómo se lleva a cabo la experiencia del bienestar en otras regiones, como en Guatemala, en donde está más fortalecido este tipo de proyectos enmarcados dentro de este enfoque (Ayén Bienestar Ancestral, 2023).

En este orden de ideas, se hace necesario reconocer que hay diferentes construcciones de lo indígena en cada país y esto determina hacía donde está dirigido el desarrollo turístico con pueblos indígenas.

Entonces, como señala Pereiro (2013), el turismo indígena se puede entender por la oferta de un producto que está mediado por el hábitat, el patrimonio cultural, la historia social, la producción artesanal, entre otras. De esta manera, los grupos indígenas crean y recrean sus identidades por medio del turismo, partiendo de su diferenciación cultural.

Bajo estos preceptos el autor define la etnicidad de tres maneras: primero como forma de organización social de la diferencia, segundo como una frontera simbólica entre grupos, y tercero como una clasificación de terceros y una auto adscripción; es una creencia compartida y una conciencia de la diferencia, pero también es una expresión política de las identidades en construcción permanente.

En este sentido también es importante reconocer que taitas de los pueblos indígenas, aunque no estén insertos en estos procesos “formales” del turismo, están dispuestos a recibir con

agrado a las diferentes personas interesadas en sanar a través del yagé. El taita Ángel Flores señala que:

> *"…si las personas te buscan, vienen con buenas intenciones, buscan el remedio para curarse, pues bienvenidos aquí al Valle de Sibundoy. Hay muchos médicos tradicionales, muchos taitas sabedores. A donde [usted] vaya ellos los van a recibir con los brazos abiertos. Sí, el inga o el kamëntsa nunca va a ser una persona cerrada. Siempre, la persona que venga, el turista que venga va a ser bien llegado aquí en nuestro Valle del Sibundoy y en nuestro territorio sagrado, siempre y cuando, venga con buenas intenciones, con intenciones de curarse, de sanarse, de ayudar, de encontrarse a sí mismo. Porque nosotros nos damos cuenta a través de la mirada, a través de la energía. El pensamiento de ustedes nosotros lo analizamos y nos damos cuenta y compartimos de esa manera"* (Entrevista personal, 2022).

Sin embargo, es fundamental evitar caer en uno de los riesgos que han surgido en estas políticas de representación y en estos imaginarios de la indianidad desde los que se asume que los pueblos indígenas *per se* son inherentemente conservacionistas y ecológicamente buenos, o que preservan valores humanos auténticos, lo cual se plantea desde una perspectiva nostálgica que en cierto sentido, y de la mano con la publicidad de las instituciones gubernamentales en este apartado, mercantiliza y exotiza la cultura indígena (Greene, 2006; Pereiro, 2013).

Es bajo este pensamiento que surgen dos fenómenos de la movilización indígena y que trae a colación Greene: la politización de la cultura y su definición como propiedad. A pesar de esto, se mantiene una crisis de representación, pues dentro de estas movilizaciones no es claro quién está hablando por quién en los asuntos indígenas, quienes han tenido que renegociar sus formas de representarse.

Esto no significa que los pueblos indígenas sean "peones inocentes al servicio de jugadores más poderosos" (2006, p. 210); ellos participan en redes más amplias de poder y sus decisiones repercuten sobre su legitimidad como representantes de lo indígena. Sin embargo, las políticas de las autoridades y voceros indígenas siguen permaneciendo en una esfera muy disputada. Si bien hay preocupaciones en cuanto al sacrilegio y la representación equívoca, también deben reconocerse las expectativas económicas que nacen de las demandas sobre

la propiedad cultural indígena, en donde tratar la cultura como propiedad se convierte en una estrategia para mercadearse, estrategia a la que también tienen derecho los pueblos indígenas.

Así, la emergencia y expansión del turismo de bienestar debe entenderse como parte de todos estos procesos. De igual manera, ofrecer la experiencia de la toma de yagé en un contexto cultural significativo brinda a los turistas un atractivo enfocado en el consumo de una experiencia diferencial y que puede convertirse en el factor clave del viaje. Es así como se propone un encuentro con la espiritualidad, pero también un encuentro con la naturaleza. Sin embargo, es importante mencionar que desde el Cabildo indígena y desde las instituciones gubernamentales relacionadas con el turismo, como la Secretaría de Desarrollo Agropecuario, Turismo y Competitividad, hay actividades turísticas, como las mencionadas en el apartado anterior, que no están enmarcadas en este tipo de turismo o se utilizan otros nombres.

De hecho, en varias de las entrevistas realizadas a personas que trabajan con turismo en el municipio, el concepto de turismo de bienestar no es reconocido. Ejemplo de ello lo expone una de las autoridades del Cabildo en Sibundoy, que trabajó un tiempo con la alcaldía en temas de turismo y que, según comenta, para ir de la mano con la filosofía de sus mayores en la que es primordial *prestar* la mano para los trabajos de la comunidad, para el intercambio de saberes o para servicios turísticos, le denomina "turismo comunitario":

> *"…nosotros estábamos llamándolo como turismo comunitario, que de alguna u otra manera se vuelve a un lado el tema de recursos y se va más por procesos comunitarios como tal, […] se va más por la parte humana […]. El tema del turismo comunitario como tal lo viene aplicando la comunidad hace mucho tiempo, sino que ya técnicamente lo llaman de esa manera, siempre nuestros mayores hacían el tema de prestar posada o prestar los servicios bajo procesos comunitarios, de enseñanza, de aprendizaje, […] el tema de la medicina y el tema del conocimiento de nuestros mayores, y vienen como en ese ámbito de prestar. […] Entonces, mire que nuestros mayores han venido ejerciendo ese proceso de manera empírica, digámoslo así. Ya hoy en día los mismos medios, la mismas roles institucionales han venido generando nombres técnicos, en este caso turismo comunitario, turismo de bienestar*"

Hasta la fecha no existe información que pueda dar cuenta de los cambios (si los ha habido) generados por la inserción del enfoque turístico de bienestar dentro de prácticas específicas como las tomas de yagé, pues esta apuesta solo ha sido adoptada por algunos integrantes del pueblo indígena. Si bien, adentrarse en las dinámicas del turismo ofrece beneficios para las comunidades principalmente en términos económicos, también es presumible que induzca transformaciones de los pueblos, ya sea en el desarrollo de su vida cotidiana, creencias, actitudes o cultura.

Fotografía 6: Interior de una maloka adecuada para las tomas, al rededor del fuego hay sillas y detrás de estas, esteras para poder dormir cuando sea necesario en la ceremonia. Tomada por la autora

Por ejemplo, hay evidentes cambios por el papel que deben asumir los taitas al ser agentes activos de estos servicios para "calmar la sed étnica y de autenticidad de los turistas" (Citado por Cabanilla, 2015, p. 362) y es por eso por lo que la indumentaria utilizada se vuelve imprescindible para el turista, porque les reafirma las ideas sobre lo indígena con las que han crecido. Esto, al mismo tiempo produce "procesos de simplificación y estandarización de las prácticas que las ubican como marcadores culturales convertidos en mercancía" (Caicedo Fernández, 2010, p. 82).

Al margen de estas consideraciones, es un hecho que el turismo en torno a la medicina tradicional se ha convertido en una alternativa económica para muchas de las familias. Ha habido un incremento en el número de taitas del pueblo indígena que ofrecen el servicio, con tarifas que pueden llegar a los 200.000 (USD 50) si se desea una toma privada (Entrevista a María 2022).

Los altos costos de las tomas cubren los honorarios de los taitas y el servicio, si se puede llamar así, de curación. Esto comienza a envolver esta práctica en una relación mercantil

capitalista, lo cual ha modificado la relación entre curandero y paciente, aunque el poder en el que está envuelto en este ritual quisiera permanecer distante de lo que se considera como una mercancía (Pinzón Castaño et al., 2004). Para mantener estas distancias se llevan a cabo acciones como el que no sea el taita el que reciba el dinero, pero que además no sea el asuma la vocería para dar este tipo de información al visitante/turista, sino alguien que lo acompañe en el proceso. Este será quizá un conflicto permanente que surge de hacer una práctica considerada sagrada, una oferta turística.

De igual manera se ha generado una adecuación de espacios que permiten una mayor comodidad a los turistas y al mismo tiempo, una mayor capacidad de carga en cada uno de los espacios: *Antes se hacía en la casa de los taitas, entonces solo cabían por ahí 4 personas y le tocaba dormir a uno en una estera en el piso. Ahora todos tienen malocas* (Entrevista a María 2022).

Por otra parte, para la Secretaría de Desarrollo Agropecuario, Turismo y Competitividad de Sibundoy, hablar de turismo de bienestar es específicamente referirse al gremio de los médicos tradicionales. Sin embargo, desde esta instancia local, se reconocen que existen muchos más actores que trabajan con el turismo, los cuales hacen parte del Consejo Municipal de Turismo. Dentro de estos actores se encuentran los hoteleros, el gremio de posadas turísticas, el de empresas de turismo, el de guías turísticos certificados, prestadores de servicios y atractivos turísticos, e instituciones que promueven el turismo como el SENA, FONTUR, entre otros.

Esta interconexión de actores, para la Alcaldía local de Sibundoy, permite robustecer un turismo que "*ha venido fortaleciéndose año a año, porque afortunadamente el municipio cuenta con una comunidad étnica única en el mundo que, a través de sus usos y costumbres, atraen mucho al turismo, al turismo local, al turismo nacional y a extranjeros*" (entrevista personal, 2022).

Aquí se puede leer claramente la perspectiva general en la que enmarcan los políticos locales que trabajan en el turismo a las diversas prácticas de la comunidad indígena que habita este territorio, pues esta forma de vida, los usos y costumbres se presentan como una oportunidad y un atractivo económico y cultural.

Este tipo de discursos en los que se resaltan formas culturales de los pueblos indígenas como patrimonio de los municipios y atractivos turísticos son una constante dentro de las instituciones gubernamentales a nivel regional y nacional que trabajan en pro del desarrollo del turismo. En algunas ocasiones se presentan los grupos indígenas de manera superficial y simplificada al turista, pues se reproducen afirmaciones que tienen como fin vender un producto turístico que es la cultura y el patrimonio.

En este proceso se cosifican prácticas, se instrumentalizan rituales y creencias, mientras se crea una fascinación por lo exótico colonial (Acero Tinoco, 2018). Sin embargo, las diferentes prácticas, por el contrario, y como ya se ha referido, son dinámicas y es ideal pensarlas desde contextos de interacción.

Esta exotización, como señala Garzón Forero resulta de "un proceso de diferenciación entre sujetos de distintas procedencias" (2019, p. 27), y en este proceso la relación es necesariamente superficial, pues se reduce al Otro a algunos rasgos definidos y concebidos como esenciales. Así, se ha ido formando un sistema cerrado de ilusiones que se autoperpetúan, y para este caso específico esto ocurre especialmente con lo esperado de las tomas de yagé.

Estas formas en las que se desarrolla el turismo están ligadas a la, cada vez más aceptada concepción de la validez u reconocimiento sobre otras formas posibles de saber para el pensamiento blanco/mestizo. Esto a su vez, permite que confluyan diferentes significados para los participantes de una misma práctica sagrada. De esta manera, se transmite un mensaje, y al mismo tiempo el turista que llega de diferentes culturas y cosmovisiones, le asigna un significado a la práctica, con la que no necesariamente está relacionado.

Por ejemplo, se encuentran santos católicos en los altares, imágenes que han ido surgiendo dentro de estos escenarios cada vez más interculturales y sincréticos, a través de las redes de chamanes y que permite reconstruir, como señala Pinzón (2004), historias populares del país y actualizar los conocimientos y valores para construir mundos reales, basados en el respeto a la diferencia. El uso de este tipo de elementos puede entenderse también como un medio de traducción cultural a un turista no-indígena, a quien le es posible reconocer en los santos católicos una figura sagrada. Estas imágenes quizás no están expuestas en los altares para transmitir un mensaje de una práctica católica. Por el contrario, resignifican los espacios

para el blanco/mestizo para que sus sentidos se dirijan hacia lo mágico, o para hacerlo más atractivo, más cómodo, más cotidiano a la mirada de un no indígena.

Esto sin olvidar que las imágenes religiosas fueron instrumento de evangelización y de colonización, y estás también se encuentran en muchos escenarios resignificadas para los pueblos indígena desde la época de las misiones capuchinas. Recordemos cómo en muchas ocasiones estas fueron estrategias necesarias o resultados de procesos de cohesión para mantener cosmovisiones que podían ser prohibidas.

Esta traducción cultural no solo se da con el uso de elementos. Si bien en algunos momentos de la ceremonia el taita se expresa en el idioma del pueblo indígena, el hecho de que sea en su mayor medida en español también responde a facilitar la comprensión de la misma al visitante para que pueda entender aquella práctica de la que está participando y otorgarle un sentido, un significado propio.

Sin embargo, hay un poder de la diferencia en donde se unen el Estado y los pueblos indígenas en defensa de la multiculturalidad que es estructuralmente desigual. Como afirma Caicedo Fernández (2021), toda la incidencia y el reconocimiento del poder de las ceremonias rituales del yagé son posibles por la condición de minoría etnizada otorgado a los pueblos indígenas desde las políticas gubernamentales y que es posible evidenciar dentro del discurso de las organizaciones estatales que trabajan en torno al turismo.

El turista acepta identidades sociales mediante el intercambio de signos-valores, en algunas ocasiones, con espíritu de espectáculo. En este sentido, el tipo de oferta turística del yagé no busca la contemplación ni la distracción pues, en teoría, es un proceso de sanación interior, aunque no todo el que asiste a una toma le otorgue ese significado. En muchos casos, el interés está dado por ser una práctica ancestral y porque plantea una alternativa a la biomedicina. En este sentido, se puede ver de diferentes maneras un mismo ritual, así el taita plantee una única interpretación para todos los asistentes. El turista, inevitablemente, con sus preconcepciones y deseos, define el tipo de interacción que al final obtiene.

En este punto entonces, estamos frente a un turista que va al municipio motivado por participar en las tomas de yagé. Aunque no se cuenta con cifras oficiales, existe una percepción generalizada en la población, tanto indígena como no-indígena, del aumento

reciente de la demanda para la participación en el ritual por personas nacionales y extranjeras no-indígenas.

Esta demanda está ligada al incremento y surgimiento de taitas que no hacen parte de la comunidad y al interés de las nuevas generaciones que, en tanto indígenas, consideran su futuro incierto. Muchos de ellos ofrecen la medicina ancestral como "una oportunidad de reconocimiento social y económico, [pero sin seguir] los tiempos y ciclos de formación tradicional, que no son ni breves ni fáciles" (Quiñones Triana, 2019, p. 114). De igual manera, surge la oferta del ritual por personas que no hacen parte del pueblo indígena. Así, "*hay muchos operadores que no son formales y están brindando este tipo de servicios, con taitas que no son taitas, eso también lo hemos visto bastante*" (entrevista personal, 2022). Esta última es una preocupación latente para varios de los integrantes del pueblo kamëntsa porque consideran que:

> "*…ser médico tradicional o taita, tiene un proceso, no es de la noche a la mañana, es de vida y como decían nuestros mayores, ni ellos mismos que tienen la experiencia ya de años de trabajo, dicen que todavía les falta, pues mucho más nosotros que estamos en proceso de aprendizaje con ellos. […] La idea es que la medicina no se vuelva un negocio, que no caigamos en el mismo círculo, ese círculo vicioso que es mirar al ser humano como un negocio, al contrario, es mirar al ser humano como una parte de humildad, la medicina es todo eso*" (entrevista personal al alguacil mayor del Cabildo Indígena Kamëntsa-biya, 2022)

Este asunto, será tratado a continuación.

2.4. Entre taitas, neochamanismos y facilitadores

Los taitas empiezan su formación desde muy niños con una ingesta continua del yagé que les brinda un conocimiento botánico particular y les permite adquirir un manejo físico y emocional de las distintas fuerzas que componen el universo (Chindoy, 2019; Cordoba Chaves, 1982; Garzón Chiriví, 2004). Un ejemplo de esta formación la relata el taita del pueblo inga Ángel Flores del Valle de Sibundoy:

> *"en mi caso, desde muy niño hemos venido ejerciendo la parte de la medicina. Desde que mi madre me tuvo en su vientre también tomaba remedio, porque venimos de*

> *sangre y de nuestra familia ha sido de esa herencia. Venimos de generación en generación con la medicina, con las propias palabras del pueblo inga, del pueblo kamëntsa, al igual cuidando nuestro saber, nuestras costumbres; trabajando la chagra, las plantas, que son parte del mismo territorio, al igual caminar las montañas que son de uno, donde uno aprende más, caminando, recorriendo, porque ahí está la sabiduría, está la medicina, están los espíritus. Uno desde ahí aprende y uno se va forjando tanto espiritualmente, como psicológicamente y corporalmente, de igual manera ante el espíritu de uno mismo, cogiendo fuerza." (*Entrevista personal, 2022)

En este proceso se adquiere una capacidad para curar a través de las plantas, una capacidad que está ligada, por una parte, a la intensidad de las pintas que se producen en el cuerpo de los taitas y a la intensidad del brillo que brota de su frente, los cuales son signos del conocimiento sembrado en su propio ser. Y, de otra parte, se liga a su capacidad carismática, la cual le da el poder de transmutación (Anderson et al., 2014; Marín Valencia, 2018). Todo ello se expresa y es potenciado por los artefactos simbólicos durante el ritual, que pueden ser las coronas de plumas, los cascabeles o la cantidad de collares y las cuentas de estos. Estos objetos son distintivos que obtienen los taitas, reafirmándoles su capacidad de curar. De igual manera, como señala Caicedo Fernández (2021), estos artefactos también indican la cantidad de tipos de yagé que haya consumido, la cantidad de lugares que haya visitado y la cantidad de aliados que pueda tener; lo que le otorga un mayor reconocimiento como taita, como médico tradicional.

Todos estos factores hacen de este ritual una práctica sagrada y una práctica ancestral, palabra que, como indica Quiñones Triana,

> "…no está relacionad[a] necesariamente con la temporalidad sino con los valores que l[a] sustentan. No se justifica simplemente por ser anterior, sino por lo que significa: una contraposición a la entropía, a la transformación incierta y extraña. Como veremos, para los indígenas, reconocer a los antepasados no es negar el cambio, sino poseer una guía para darle sentido, es el lugar de la reflexión en los espacios de transformación" (2019, p. 117)

La concepción y el sentido que se tiene esta práctica desde y para las comunidades indígenas permite evidenciar la distancia que existe entre esta y entre las tomas de yagé ofrecidas en un contexto no indígena. Así, hacer de esta práctica una práctica occidental puede acercarnos a lo que, Grosfoguel (2016), denomina el "extractivismo epistémico" concepto que deriva

del “extractivismo cognitivo” de Leanne Betasamosake Simpson del pueblo Mississauga Nishnaabeg, de Canadá, bajo el cual se apropian ideas de pueblos indígenas y se colonizan asimilándolas al conocimiento occidental, despolitizándolas y resignificándolas para hacerlas más mercadeables. Así, se extraen ideas como se extraen materias primas, con el fin de obtener capital simbólico. Este extractivismo funciona bajo un principio de asimilación epistemicida, en donde se toma únicamente lo que se considera útil para el beneficio de otros:

> “Los artefactos y «objetos» que se extraen tienen sentidos dentro de contextos culturales específicos. Una canoa, una planta, un tambor, todos tienen sentidos éticos, políticos y espirituales para los pueblos con tradiciones ancestrales. Pero cuando son transferidos a occidente, la canoa se convierte en mercancía, la planta en sustancia alucinógena, y el tambor en ritmo sin espiritualidad. Al sacarse de estos contextos y situarlos en nuevos contextos, se pierden los sentidos y los significados indígenas pasando a ser asimilados a la matriz cultural eurocéntrica de la modernidad” (Grosfoguel, 2016, p. 139)

Actualmente, el pueblo kamëntsa de Sibundoy considera el yagé “la planta más sagrada porque los conecta con los espíritus que los guían para sanar el cuerpo y el alma de quienes lo necesitan; sanaciones que se hacen solamente por los taitas reconocidos por sus gobernadores” (Cámara de Comercio de Putumayo, 2019). Y, si bien el ritual del yagé hace parte de su identidad cultural, también se ha consolidado como una práctica popularizada y caracterizada por la elitización de las tomas (Caicedo Fernández, 2010).

Para los voceros indígenas del pueblo kamëntsa del Putumayo, esta popularidad ha llevado a un discurso en el que se califica a quienes están capacitados y quienes no para dirigir las tomas (Conversación con el Taita Juan Mutumbajoy, del pueblo kamëntsa de Sibundoy). El taita Ángel Flores afirma que

> *“…lamentablemente con el remedio hay muchas personas que vienen toman remedio de otros lados o de pronto de las ciudades también. Toman remedio dos, tres noches o se quedan una semanita, un mes a más tardar, y ya se van a la ciudad a compartir remedio. Entonces eso también pues viéndolo bien es una falta de respeto, ¿no? Porque, como le digo, la medicina es una ciencia, es un camino muy largo, muy largo, donde toca pues aprender primero que todo. Por eso están los mayores. En mi caso, mi maestro, mi guía espiritual, él ya tiene su avanzada edad y él dice que apenas está*

> *aprendiendo, entonces ahí uno le coloca la lógica. Personas que vienen y ya, se van a compartir el remedio, es algo pues que yo no comparto."* (Entrevista personal, 2022)

Bajo estos preceptos se ha conformado una forma de resistencia indígena que se conoce como la UMIYAC (Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana), fundada en 1999 por las autoridades espirituales, médicos tradicionales y mujeres sabedoras de los pueblos indígenas cofán, inga, siona, koreguaje y kamentsä biya, a quienes se les otorga desde sus pueblos, la responsabilidad de la conservación de las tradiciones espirituales y los conocimientos medicinales ancestrales.

Mediante esta organización los indígenas han abogado, entre otras cosas, por la definición de una forma adecuada de llevar a cabo una práctica ancestral milenaria que ha acompañado y ha sido parte central de las cosmovisiones y cosmogonías de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica colombiana. Esta iniciativa se dio ante la diseminación creciente de la práctica ritual del yagé por grupos de personas ajenos a los pueblos que, según los discursos de la organización, no cuentan con la preparación que consideran adecuada para realizar este ritual. La UMIYAC es una forma de resistencia tradicional que lucha por mantener un espacio definido e inmutable, es decir, que no busca la transformación sino el mantenimiento y la preservación tanto del territorio como de prácticas que se ha realizado por muchas décadas y que se consideran sagradas para estos pueblos (UMIYAC, 2000, 2019).

Todo lo anterior está relacionado con la idea de propiedad de la cultura indígena que, como expone Greene (2006) puede ser tanto material (ej. sitios significativos o restos humanos), como intangible (conocimientos sobre plantas medicinales tradicionales). Este discurso gira alrededor del "aparente sacrilegio y profanación que supone el uso inapropiado, la posesión, la exhibición y la explotación comercial de estos elementos" (Greene, 2006, p. 184). La propiedad de la cultura, a su vez, está ligada al aumento en la demanda del mercado internacional de turismo en este territorio, aunado al autorreconocimiento de la falta de formación en turismo de integrantes de las comunidades indígenas.

La privatización del conocimiento puede llevar a que por un lado se construya un monopolio de la identidad y de la propiedad cultura, en tanto indígena, que jerarquice y margine unos saberes por encima de otros, pero al mismo tiempo, puede llevar a discordias internas a causa

de las expectativas exageradas del valor económico que se espera obtener del conocimiento tradicional.

Sin embargo, por exigencia de los pacientes o usuarios, muchos de los taitas se están actualizando constantemente, tanto en el lenguaje como en las técnicas que se utilizan en otras regiones de Latinoamérica, Europa o Asia, ya que cada vez hay una mayor difusión de terapias en los medios de comunicación (Pinzón Castaño et al., 2004). Asimismo, como refiere el taita Juan Bautista Agreda, recientemente se ha venido trabajando en conjunto con médicos de la biomedicina, incluso desde el campo de la psiquiatría, lo que les permite evaluar el cambio en el desarrollo de las enfermedades y avanzar para encontrar las maneras de curarlas (Canal trece, 2021). Este tipo de usos desde la academia, refuerzan la lógica del yagé como remedio desde otros ámbitos, y al mismo tiempo, crea puentes que le otorgan una legitimidad al uso del enteógeno.

De igual manera, desde la década de 1990, se ha expandido el uso ritual del yagé en zonas urbanas de Colombia con sesiones dirigidas por taitas indígenas y aprendices, cada vez más acogidos por un público urbano, no indígena y generalmente de clase media. La aceptación de su uso como medicina tradicional alternativa es consecuencia de la búsqueda de nuevos referentes de bienestar (Anderson et al., 2014; Caicedo Fernández, 2015, 2021).

Con ello, también han comenzado a aparecer una gran cantidad de taitas y "*falsos profetas*", que llegan como visitantes a compartir la medicina con intereses de comercialización. En varias de las entrevistas realizadas hay una expresión de lamento por la existencia de personas (investigadores, empresarios, turistas…) que se han acercado al pueblo, conocen y practican la toma por algunos días, o incluso meses, y luego se asumen capaces de compartirla en otros espacios con un interés económico. Incluso, como pude evidenciarlo durante mi trabajo de campo, realizar entrevistas a algunos integrantes de la comunidad con fines académicos ya es complicado, pues existe una clara desconfianza hacia los no-indígenas por todas estas dinámicas que han existido. Como lo indica el alguacil, una de las autoridades del Cabildo Indígena Kamëntsa-biya:

> *…Hay gente que viene con buen corazón, de poder, de alguna u otra manera y con el respeto que hay. Mucha gente tiene respeto hacia la madre tierra o hacia los mayores o hacia los taitas y al conocimiento especial que tiene, vienen con respeto*

> *y con ánimo de aprender. Y hay gente que no viene con ese ámbito. En el caso de la medicina, por ejemplo, vienen con el ámbito de sacar patentes. Otros vienen con ámbitos de pronto de llevar registros del equipo allá para generar recursos para ellos. Y muchas veces nuestros mayores han sido engañados en ese ámbito. Como somos comunitarios, abrimos las puertas de las casas y muchas veces abusan de la confianza y se llevan nuestro conocimiento que es de compartir las vivencias de pueblo a pueblo.* (Entrevista a Arturo 2022)

De hecho, la toma de yagé es tan popular actualmente en el Valle de Sibundoy que no hay necesidad de generar publicidad para atraer visitantes de todo el mundo. Es un turismo que se comparte de voz a voz, por personas que viven la experiencia y desean que otras personas también la vivan. De igual manera, como afirma Arturo, "*la medicina no busca; el paciente busca la medicina. Por eso no hay necesidad ni de publicidad ni nada de eso, porque pues la misma medicina hace que las personas sientan buscar el cosmos y la energía. Llegará el momento de poder compartir y vivir y es lo más bonito de esto*" (entrevista personal, 2022).

En todas partes en Sibundoy, tiendas, taxis, hoteles, restaurantes…, se puede preguntar por un taita recomendado y siempre habrá alguien que indique a dónde se debe llegar, o incluso en una ocasión recibí un volante que me indicaba los números para contactar con un taita kamëntsa, más joven.

A pesar de esto, es clave mencionar que el hecho de que sea una persona del pueblo indígena no hace que *per se*, haya confianza en este, de parte de la población. Esto debido a su, cada vez mayor proliferación:

> *Antes solo había 4 taitas. Para mí el único taita que ha habido fue el taita Martín, pues él no lo hacía pensando en el dinero. Él ya era mayor y decía que la medicina se ofrecía y se recibía según la voluntad de la gente. Si le traían una gallina o cualquier cosa, la medicina era para compartir y para sanar. Ahora no, ahora todos cobran. Por eso él no quería recibir la posada, porque pensaba que eso luego iba a ser causa de pelea para sus 4 hijos que también se preparan para ser taitas.* (Entrevista a María 2022)

> *Yo no me arriesgo a recomendar a un taita, porque luego le pasa algo a la gente y lo culpan a uno. Entonces yo los llevo al taita que me digan porque yo conozco a muchos taitas, pero si me preguntan yo prefiero no decir.* (Comunicación personal con Luis 2022)

Por otro lado, en términos económicos, es interesante tratar de entender cómo funciona el mercado de la toma de yagé, puesto que no es un tema que se ponga sobre la mesa cuando se indaga por la toma. En varias ocasiones, personas del Cabildo y taitas mencionaban la importancia de ofrecer el yagé sin pensar en una retribución económica, pero en la mayoría de los lugares sí existe una tarifa establecida para el turista, lo que lleva a varios cuestionamientos sobre las formas de asumir este ritual que se ha convertido, desde cierto punto de vista, en una mercancía. Sin embargo, también se hace importante reconocer que es una manera de recibir ingresos por un trabajo que ofrecen al blanco/mestizo, por una medicina y cura que están facilitando.

Así, el turismo con pueblos indígenas puede entenderse como una forma de afirmación étnica y organización social de la diferencia y, si bien lo que se denomina mercantilización de la cultura puede generar una dependencia económica y alteraciones al modo de vivir indígena, también puede fortalecer y recuperar las tradiciones culturales al revitalizar la creatividad para mostrarse al turista como grupo social.

El incremento del turismo con pueblos indígenas también está relacionado con los procesos de expansión y de globalización que se han dado desde la segunda mitad del siglo XX, en los cuales han surgido expresiones colectivas y nuevos paradigmas de bienestar desde personas urbanas blanco/mestizas que ofrecen alternativas de conocimiento dentro de un lugar propio.

Ejemplo de ello es lo que se conocer como la Nueva Era o New Age, fenómeno surgido en el mayo del 68 y que agrupa un sinfín de creencias míticas y esotéricas. Este se puede entender como una propuesta ecléctica y holística que retoma planteamientos de diversas tradiciones religiosas, pero sin un cuerpo doctrinal homogéneo, dentro de los que es importante la expansión de la conciencia y la relación con la naturaleza (Díaz Brenis, 2002). Su surgimiento está ligado a una crisis de existencia que lleva a la búsqueda de experiencias que den sentido a la vida (Caicedo, 2007; Marín Valencia, 2018).

Las tomas de yagé, desde una mirada blanca/mestiza, encajan perfectamente en los postulados de la Nueva Era, pues plantean una transformación que es posible obtener tras la curación del individuo, en conexión con las plantas, para expandir la conciencia. Esta puede ofrecer curaciones del cuerpo y de la mente mediante prácticas elásticas y que asume cada persona, pues es una decisión personal participar una o 30 veces en una toma, y decidir en qué lugar y con qué persona llevarla a cabo.

Las diferentes expresiones de la Nueva Era se encuentran en un lugar paradójico, pues se asumen como reconfiguraciones apartadas de las lógicas del sistema capitalista y neoliberal, pero han sido envueltas por el sistema y han convertido en mercancía muchas de las prácticas, modificando su sentido original. En este sentido, "se le ha imputado una cierta superficialidad, narcisismo y abandono o desviación de un espíritu original de transformación"(Vergara & Saavedra, 2022, p. 16). Se busca satisfacer nuevos deseos enmarcados en la individualidad y la libertad de expresión, mezclado con un fuerte hedonismo. Se ha mercantilizado y codificado lo espiritual y lo religioso y con ello, la cultura, los conocimientos y las prácticas se han convertido en objetos de mercado en donde a todo se le busca utilidad.

Lo que podemos encontrar actualmente relacionado con la Nueva Era es una sobreoferta de creencias tan heterogéneas y no excluyentes entre sí, que van desde el yoga hasta la comunicación con espíritus, todas planteadas como alternativas, a la religión, a la alimentación, al arte, a la economía, a la medicina, u a otras prácticas que son cada vez más reconocidas y difundidas en el mundo occidental. Estas alternativas ligan la ciencia con lo mágico, pero al mismo tiempo están "en el poder del sistema para crear mercancías dirigidas a la construcción "a la carta" de subjetividades" (Caicedo, 2007, p. 118)

En este punto entra a jugar el papel de la figura del chaman, la cual, como señala Caicedo (2007), ha sido un asunto de interés y fascinación de larga data. Esto llevó a que el concepto "chamanismo" en sí mismo, se desbordara de los límites del dominio disciplinar de la antropología. Al convertirse en un fenómeno global, terminó convocando nuevas subjetividades, éticas y estéticas en donde la espiritualidad indígena se asumió como alternativa de bienestar frente al modelo de la biomedicina.

La búsqueda de alternativas reproduce procesos de hibridación y sincretismos en movimientos sociales, culturales y espirituales que derivaron en lo que se conoce como "neochamanismo", en los que hay una apropiación de saberes y prácticas chamánicas locales re-contextualizadas y re-significadas en un ideal espiritual. Generalmente este tipo de prácticas neo-chamanicas son realizadas por artistas, académicos, estudiantes y profesionales de la urbe que, favorecidos por el arribo indígena en las zonas urbanas, quienes migran para compartir, intercambiar y revalorar los saberes locales, acogen estas prácticas como modelos ideales de vida. Si bien dentro de estas prácticas hay consumo de diversas plantas enteógenas como el cactus San Pedro, los hongos, el Peyote o las secreciones de la rana Kambó, el yagé es el que más consumo ha tenido (Marín Valencia, 2018).

Esto ha generado que las cosmovisiones de pueblos indígenas entren en negociación con concepciones modernas del sistema-mundo, favoreciendo a quienes no solo desean participar de estos escenarios sino asumirse aprendices directos. Esto permite que en las ciudades estos espacios se posicionen como alternativas de vida que se configuran desde la revitalización de ontologías y de otros saberes, mediante el diálogo intercultural permanente (Marín Valencia, 2018). Con ello, no solo se ha transformado la valoración de la identidad indígena, sino que, al mismo tiempo, se han reconfigurado nuevas identidades blanco/mestizas alternativas.

Al mismo tiempo, estos aprendices directos no-indígenas, pueden convertirse en ayudantes del taita como Claudia, quien aclara que su papel de ayudante consiste

> "*primero que todo, [en] unificar la energía junto con el taita para entrar en un enlace donde todos están al pendiente de cada uno de los pacientes. La función principal, es que, para que el taita pueda estar centrado en la curación de cada paciente, los ayudantes se disponen a hacer todos los movimientos que sean necesarios, con el fin de que el taita siga en conexión con cada uno de los pacientes. El ayudante, tiene como prioridad o propósito, salvaguardar la integridad física, mental y espiritual de cada uno de los pacientes, por lo tanto, en temas que intervienen con lo físico que es que se desmaye una persona, que quizás se caiga o que no se haga daño, entonces es estar pendiente de cada una de las personas y todo lo que se necesite para que cada una de las personas y para que la ceremonia se de en perfecto equilibrio y armonía.*

> *Obviamente unificando la energía de ayudantes y taitas para estar todos bajo ese mismo equilibrio y así cumplir el propósito de cada una de las ceremonias que se hacen".* (Entrevista personal, 2024).

Con todo esto, la visión satanizante que existió durante el proyecto colonizador se ha transformado claramente. Este tipo de nuevos chamanismos han asumido un nuevo imaginario simbólico sobre lo ancestral y los saberes indígenas, erigiendo un ideal de bienestar. En este proceso ha habido un constante intercambio cultural-simbólico (Caicedo, 2007; Marín Valencia, 2018).

En cuanto a la experiencia, Cecilia Tamayo (Yannina Tomassiny, 2020), quien ha participado en ceremonias con taitas y con facilitadores (o neochamanes) relata cómo hay diferencias claras en cada una estas. Primero en cuanto al espacio, pues con los pueblos indígenas esto se suele llevar a cabo en espacios abiertos alrededor del fuego, para poder tener una conexión con la naturaleza; con los facilitadores por otra parte, estas ceremonias se pueden realizar en habitaciones cerradas. De igual manera, Tamayo rescata la práctica de las limpias, que son un complemento al ritual del yagé cuyo fin es expulsar energías que se han despertado durante las vivencias (Anderson et al., 2014). Las limpias cierran los rituales y sería una etapa especial, de carácter comunitario que no llevan a cabo los facilitadores con los turistas. De acuerdo con Caicedo (2007), los neochamanes, al contrario de los chamanes tradicionales, no pretenden buscar un efecto sobre el mundo exterior, sino que es un trabajo de búsqueda individual interior.

Yannina Tomassiny se considera a sí misma una facilitadora, término que alude a "*personas que adoptamos medicinas ancestrales y las tropicalizamos*[5] *en nuestro entendimiento, en nuestra forma de concebir el manejo de energía […] para facilitarlo de una forma más moderna y también contemporánea*". Relata su experiencia en un ritual chamánico con el taita Querubin Queta Albarado, máxima autoridad y médico tradicional del pueblo kofán del

[5] El uso de este término es interesante, pues el trópico es una región o plano horizontal de la tierra que rodea el ecuador, región que comprende Colombia, pero también México, de donde es Tomassiny. De esta manera la interpretación que se le puede dar al uso de este término en este contexto es posiblemente, la adaptación, movilización o internacionalización que se ha hecho de esta medicina, de un saber que viene de las comunidades indígenas y se ha transformado por el uso y la difusión de este desde personas no indígenas, pero que también habitan el trópico.

Putumayo (quien murió el 3 de febrero de 2024, a la edad de 110 años) y que era quizá uno de los taitas yageceros más reconocidos de Colombia, con el que participó en el primer trimestre del 2020 de un ritual en Xochimilco, México, del que hicieron parte otras 99 personas.

Esta experiencia fue particular pues la dinámica fue distinta a la que se suelen relatar en las tomas de yagé en Colombia. Algunas de estas distinciones fueron que inicialmente, en el espacio cada participante contó con una tienda de campaña (y no una colchoneta como se suele hacer) debido al frío que puede llegar a hacer en la zona. Esto para Tommassini era extraño pues el posibilitar a los participantes alejarse del grupo y participar de esta experiencia dentro de un espacio propio, como lo es una tienda de campaña, modificaba fuertemente la experiencia grupal. Además, al inicio de la ceremonia se presentaron cada uno de los taitas que los iban a acompañar y durante el discurso hicieron alusiones a la virgen de Guadalupe. A pesar de algunas cosas que ella describe como complicadas debido a la cantidad de personas que asistieron que hicieron de la ceremonia algo un poco dispersa, para ella también fue muy especial la limpieza energética que hicieron al final de la ceremonia, acompañada por cantos, bailes y rezos.

Este momento, que es conocido como las “limpias”, es el momento de curación o de la desintoxicación que se hace a cada paciente al final de la toma. Este momento presenta, como refiere Caicedo Fernández (2015), una teatralidad exagerada para el no-indígena, pues, implica una cierta gestualidad, un canto y el uso de objetos rituales, que “le concede, a los ojos de los participantes, una marcada densidad simbólica -no necesariamente comprendida- que además se refuerza con el hecho de que esa práctica particularice a la persona y se dirija casi que exclusivamente a ella”(Caicedo Fernández, 2015, p. 113)

Sobre lo referido acerca de la ceremonia dispersa, el taita Ángel flores señala que es una situación que se puede dar por realizar las tomas fuera de los espacios adecuados, es decir rodeados de las montañas y la selva, y esto puede acarrear consecuencias dentro del mismo proceso de curación:

> *“…yo me doy cuenta cuando se toma por allá [en Bogotá] lo toman como en lugares alejados de supuestamente, dicen ellos, creo que se llaman fincas […] pero no, no se siente lo mismo, la misma tranquilidad, la misma paz que hay aquí en el Valle y*

> *cuando ya oscurece, […] ya a lo lejos ya se escucha el ruido. Entonces eso es lo que hace que tú de pronto no te puedas concentrar o de pronto también el mismo espíritu, pues en vez de ayudarte a alejar, pueda que con más fuerza la mala energía pueda que te ataque más. […] El remedio es bueno, eso sí; que curarlo va a curar, sí; eso no es negable. Pero, como le digo, […] para mí sería mejor acá. Diferencia la misma historia que estoy contando, prefiero tomar allá que acá"* (Entrevista personal, taita Ángel Flores, 2022)

En la conversación de Tamayo y Tomassiny (2020) hay dos posiciones sobre aquello a lo que le tienen una mayor preferencia. Por un lado, una de ellas opta por el saber chamánico debido a la confianza que su práctica le genera, al ser un conocimiento milenario, de muchos años de aprendizaje y que se transmite de generación en generación y se queda en el linaje. Por otra parte, los facilitadores tienen el conocimiento del protocolo chamánico, pero también la sensibilidad de las personas de occidente y de lo contemporáneo, pues estos últimos crean un vínculo con los participantes de una manera más personalizada y explican a profundidad aquello que se va a experimentar. También resaltan el control sobre los participantes, pues se tiene en cuenta quienes llevan más o menos tiempo consumiendo la medicina para hacer los grupos de personas que participarán en la ceremonia. Esta situación no se evalúa en muchas de las tomas de yagé, pues se reciben a los participantes que van llegando en búsqueda de la medicina. Es así como en los nuevos taitas se presenta lo que Caicedo Fernández (2015, 2021) denomina la intersección o el puente entre la tradición yagecera del mundo indígena y las demandas del público urbano que van modificando el lenguaje y la ritualidad.

En el contexto colombiano, como señala Caicedo (2007) es además importante entender estos elementos desde una perspectiva histórica que tenga en cuenta las relaciones entre hegemonía y subalternidad, pues el carácter multicultural del país, y de América Latina en general, tiene unas representaciones de los saberes y prácticas indígenas no uniformes. Así, se puede encontrar presencia de indígenas en el interior de espacios neochamánicos, mostrando la multidimensionalidad de este fenómeno con distintos ejes de referencia. De igual manera se ha establecido una especie de representación de legitimidad en los taitas yageceros indígenas en la tradición ancestral de esta medicina.

Sin embargo, en Colombia existe un vacío jurídico para la reglamentación del consumo a pesar de que su uso es cada vez mayor, a diferencia Perú donde, por ejemplo, en la Resolución 836 del 2008 (Declaración Patrimonio Cultural de la nación a los conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas. Resolución Directoral Nacional No.836/INC, 2008) se declaró como patrimonio cultural el uso de la ayahuasca practicado por las comunidades nativas amazónicas como forma de garantizar la continuidad cultural de los pueblos indígenas. En Brasil, por otro lado, el uso de este enteógeno con fines religiosos y no comerciales, fue autorizado desde el 2010 después de una evaluación del tema en una comisión creada en el 2004 (Perasso, 2010).
Aunque la discusión aquí no será sobre qué tan auténticas son estas manifestaciones, si es importante reconocer que hay un descontento en el pueblo indígena kamëntsa por la expansión de la práctica, como fue evidenciado en las diversas entrevistas. Además, es innegable que el capitalismo logró nuevamente, como señala Caicedo (2007) convertir una cosmología en un saber-mercancía, mercantilizando al otro y generando un consumo de la diferencia. En este sentido, frente a esto, me uno al cuestionamiento de Caicedo sobre si realmente el chamanismo es un antagonista del proyecto moderno o es un resultado de este.

A partir de este recorrido, es posible reconocer que el turismo está jugando un papel clave dentro de la oferta de las tomas de yagé, y la intersección del turismo y el yagé se puede considerar como una etapa nueva e intensiva de esta práctica con caracteres globales. En este sentido, si bien es importante reconocer su dinamismo constante y de larga data, es una equivocación asumirla como una actividad “ancestralmente intocable” o “pura” debido, entre otras cosas, a los diferentes procesos de hibridación y cambio cultural por los que ha atravesado. Además de esto, la promoción de este tipo de turismo desde el gobierno, ha contribuido en la consolidación de una industria de lo espiritual atractiva para población no-indígena, nacional y extranjera, que aunque puede no ser compartida teóricamente por los integrantes de las comunidades indígenas que ofrecen este tipo de servicios, si es una alternativa rentable y esta es una de las razones del incremento de taitas dentro del pueblo kamëntsa que no han atravesado por los procesos de aprendizaje que se consideran necesarios dentro de la cosmogonía de esta comunidad.

3. DESTINO: LA ENREDADERA DEL ALMA

"En Abya Yala/Afro/Latino-América, pareciera entonces que estamos asistiendo a un renacer de lo espiritual como dimensión integral de lo real y de las luchas entre muchas personas, movimientos sociales, y ONGs que buscan la transformación de los destructivos y alienantes modos de vida de las sociedades capitalistas, que se han ido convirtiendo en la norma, especialmente para las clases medias urbanas, atrapadas en el consumismo"(Escobar, 2018, p. 38)

Este capítulo se sumerge en la práctica ritual del yagé como experiencia significativa de exploración del yo, sus fricciones o ambivalencias, pero también, las percepciones, subjetividades y testimonios de turistas y algunos taitas sobre el ritual del yagé. Se hace un recorrido teórico por diversas definiciones de la práctica ritual como concepto, mezclado con las concepciones del pueblo kamëntsa de la práctica ritual del yagé para situar las tomas de este remedio dentro de este concepto. Intenta explorar el significado, el deseo y las concepciones sobre el turismo de bienestar y sobre la búsqueda de una experiencia cuyo fin es el bienestar espiritual, mental y físico, relata experiencias personales de tres personas para comprender algunos momentos claves del ritual y, por último, explora los circuitos turísticos del sur del país para establecer una pista de la geografía del yagé y los movimientos que este turismo está generando en el país.

3.1. Práctica ritual y yagé

La práctica para el consumo y uso del yagé no es *per* se un ritual, pues, como ya se ha referido, es utilizado desde distintos campos, como la psicología, la psiquiatría, la medicina, la academia u otros, para llevar a cabo investigaciones sobre sus propiedades o tratar diferentes diagnósticos. Sin embargo, el turismo hacia las regiones en las que habitan las comunidades indígenas que hacen parte de lo que Pinzón Castaño et al. (2004) denominan como la *red de chamanes del complejo del yagé*, se hace generalmente en la búsqueda de la participación de una ceremonia o ritual.

Es precisamente la participación en este tipo de escenarios, lo que plantea ofrecer el turismo de bienestar con la comunidad kamëntsa en Sibundoy, Putumayo, pues el objetivo principal

en el que se basa el discurso de este enfoque es que se invite a los visitantes a conocer las costumbres y prácticas que tienen las comunidades indígenas de forma “auténtica”, y el uso de la medicina ancestral de forma ceremoniosa es una de ellas.

En este apartado se presentarán tres formas y tres momentos teóricos que permiten comprender diversas interpretaciones del ritual y cómo estas aplican a la práctica ritual del yagé.

En el primer momento se encuentran Radcliffe-Brown (1986) y Weber (1999), quienes señalan que el ritualismo además de normas y prescripciones implica una mentalidad religiosa que requiere de un elemento mágico, de un “misterio” y de lo sagrado del orden existente que permite que los rituales se conviertan en una tradición.

De esta manera, existe una relación ritual, en tanto un grupo de personas impone cierta actitud de respeto hacia un objeto. De hecho, Radcliffe-Brown (1986) considera que es una ley necesaria que exista un objeto que actúe como representativo del grupo para que haya un ritual. Ese objeto puede ser un tótem, especies naturales, animales o plantas, por ejemplo. Con esto, el sentimiento de adhesión al grupo se puede expresar en un comportamiento colectivo formalizado respecto a este objeto. Para el caso del ritual del yagé, este objeto o elemento mágico es el yagé, con las posibilidades de sanación que ofrece.

Sin embargo, como relata Weber (1999), estos misterios, si bien ofrecían la salvación, quien devenía mistagogo era reconocido como un ser sobrehumano, profeta, emisario de un ser superior. Asimismo, la autoridad de quien dirige el ritual depende de la legitimidad de este o de las tradiciones y su única motivación es su sentimiento misional.

En este punto, con respecto a la práctica ritual del yagé, es preciso distanciarse de Weber, pues el taita que dirige las tomas sí tiene una legitimidad dentro de su grupo, pero no es considerado un ser superior o sobrehumano. Es una persona que ha tenido una trayectoria de aprendizaje que le permitió adquirir los conocimientos necesarios para mantener una comunicación con la planta y adquirió una capacidad de comprensión que le permite transmitir estos conocimientos a su comunidad o las personas que lo requieran.

Es quizás más acertada con el tema de este trabajo la teoría de Weber cuando señala que las religiones surgieron inicialmente como organizaciones colectivas que se ocupaban del “sufrimiento” individual y de la “salvación”. Las religiones ayahuasqueras populares de Brasil son un buen ejemplo de este tipo de ritual, como ocurre con el Santo Daime, que se

origina del sincretismo de tradiciones indígenas, del catolicismo, el kardecismo y de práticas religiosas africanas. En esta religión, al igual que entre los pueblos indígenas de la Amazonía, el yagé (o ayahuasca como se le conoce en esta región) es usado para curar mediante lo que denominan el *viaje shamanico*. Coinciden con chamanes que hacen parte de la red del complejo del yagé al considerar que las enfermedades son el resultado de una disfunción orgánica de doble naturaleza: la corporal y la espiritual (MacRae, 2000).

Como señala Weber (1999), el alcanzar la salvación en muchas religiones, depende de la pureza ritual. En los rituales daimistas (del Santo Daime), es necesaria una preparación para el encuentro con lo sagrado y se utiliza un vestuario, una postura, se ejecuta una coreografía acompañada de una música, elementos que guían la experiencia, recordando los valores de la doctrina, pero también manteniendo una armonía en los participantes (MacRae, 2000). En las experiencias alrededor de la práctica ritual del yagé que se abordaran en este capítulo, realizadas por taitas indígenas de la región amazónica colombiana, se resalta el uso de un vestuario que tiene un significado para el taita y la comunidad indígena. Se llevan a cabo cantos y se recomienda a los visitantes mantener una dieta previa para una limpieza efectiva del cuerpo y del espíritu.

Con ello claro, la meta de los integrantes de un ritual es la experiencia y la posesión de sentimientos internos de una salvación que se vuelve accesible mediante los rituales. Es un estado mental que, como refieren Mori & Uribe Villegas (2020), es transitorio, evanescente por naturaleza y con poca influencia en la vida diaria.

Sin embargo, en este punto se puede comenzar a hablar de una segunda interpretación sobre los rituales, en donde, como refiere la antropóloga Sherry Ortner (2016) estos hacen parte de una práctica formalizada de un pueblo, fortalecida por la lógica y coherencia que define su cultura, con los cuales se establecen patrones que definen el comportamiento de los integrantes de un grupo.

En esta definición es posible vislumbrar varias particularidades que se pueden relacionar con la práctica ritual del yagé en el pueblo kamëntsa de Sibundoy, pues el uso de la medicina ancestral se ha constituido como parte fundamental de su vida espiritual y cultural. Esta práctica además ayuda a establecer patrones de comportamiento de los integrantes del pueblo al ofrecer la orientación para, por ejemplo, la toma de decisiones. Asimismo, siguiendo a Mori & Uribe Villegas (2020), hay una función social en los rituales, en cuanto

promueven la integración social, pues a pesar de que en muchas de estas ceremonias participan turistas ajenos al pueblo indígena, la ceremonia hace parte de la cotidianidad.

Estas prácticas tienen insertas cuestiones vinculadas al poder, en los que puede haber resistencias, pero en los que al mismo tiempo se pueden generar transformaciones significativas para construir las relaciones con quienes son externos a la práctica. Durante los rituales, el comportamiento de los integrantes es moderado y uniforme, por lo tanto, los reunidos componen un grupo y no una multitud. El grupo tiene un poder simbólico de coerción con los otros integrantes, el cual refuerza las normas grupales (Mori & Uribe Villegas, 2020; Ortner, 2009).

Esto es clave, pues como menciona una de las integrantes del pueblo kamëntsa, la inserción de los turistas en estas ceremonias ha transformado el sentir dentro de estos escenarios. Ella logró identificar que durante la emergencia sanitaria generada por el covid-19 (2020 – 2021), la ausencia de turistas a causa de las restricciones en los viajes a nivel nacional e internacional les permitió encontrarse nuevamente a los miembros de la comunidad:

> "*Fue bien interesante en el tiempo de la pandemia, porque cuando uno llegaba a la ceremonia, el encontrarnos nuevamente entre nosotros, porque ya no había turistas, ni nada de eso, entonces como que también fue un espacio que se sintió que era para nosotros, como para la misma comunidad*" (entrevista personal, 2023).

Para Merton (1967), por otro lado, los rituales están relacionados con un comportamiento dirigido hacia la adaptación social, a la eficiencia técnica y económica, pues conduce al bienestar biológico y mental de la humanidad. De esta manera, los rituales conectan una realidad de fines y valores comunes a un mundo simbolizado por objetos sagrados concretos, que se convierten en códigos de conducta. En estas ceremonias grupales los integrantes del grupo se reúnen para participar en una actividad común en la que se expresan sentimientos de manera colectiva que son la fuente básica de la unidad grupal. De este modo, un comportamiento que sería aparentemente irracional logra un propósito positivamente funcional para el grupo. Pero, aunque no logre su propósito, para Merton existe un tipo de "inercia" o manipulación por parte de subgrupos poderosos de la sociedad que mantienen la fuerza de la capacidad del ritual; a esto lo llama la función latente del ritual.

Es así como se pueden encontrar múltiples formas de entender los rituales, y aunque la mayoría de los autores expuestos refieren prácticas principalmente de tipo religioso, es

posible encontrar, como se ha presentado, coincidencias que aplican a la práctica ritual del yagé. En todos ellos, es central la presencia de un misticismo que es clave para su desarrollo. Otro ejemplo de un tipo de ritual lo refiere Ortner con las relaciones entre *sherpas* y *sahibs*, que se ubican en las inmediaciones del Everest y en altos picos del Himalaya. Los primeros hacen parte de un grupo étnico caracterizado por una gran destreza en las alturas que los convirtió en cargadores de alta montaña, cuyo principal motivante ha sido el efecto lucrativo de esta acción, que en esta región tiene un privilegio. Este factor los diferencia radicalmente de los sahibs, quienes realizan este trabajo como parte de su identidad cultural y para quienes el riesgo a la muerte hace de esta actividad algo glorioso (Ortner, 2009). Aquí, hay una relación importante entre estos personajes y las especies naturales, que son tratadas como sagradas y hacia ellas se da una actitud ritual.

Este ejemplo presenta dos nuevos elementos que no habían sido mencionados, y son el efecto lucrativo y la identidad cultural. Estos elementos también aparecen y se fortalecen con la oferta turística del yagé. Por un lado, es importante reconocer que las comunidades indígenas pueden ver en el turismo una actividad económica potencial para obtener ingresos económicos, pues, aunque tienen un sistema diferente al sistema capitalista, dominante de la sociedad occidental, blanca/mestiza, están insertos en este. Por otro lado, la patrimonialización de una identidad cultural en este sistema capitalista también se ha convertido en una industria potencial y atractiva para el turismo. Ejemplo de esto ya fue expuesto en este trabajo, con relación a la manera en la que se presentan las comunidades indígenas desde las instituciones nacionales que trabajan con el turismo en el país.

Por otra parte, Mori & Uribe Villegas (2020) consideran que al hacerse de forma repetitiva los rituales van degenerando en automatismos. Se puede olvidar gradualmente el sentimiento interno de cada ejecución y con ello la significación original se expresa solo en puras formas externas que descuidan los factores internos y las convierten en rutinas estereotipadas. Todo ello lleva a que se pierda el sentido de la unidad social propio del ritual sagrado, y se descubre lo que los autores denominan, el poder disfuncionante de los rituales. Aquí nuevamente hay una distancia con la práctica ritual del yagé principalmente por los efectos que existen sobre el cuerpo y la mente con el uso de este enteógeno. Esta afirmación es posible confirmarla a través de entrevistas realizadas, pues, por una parte, el elemento central de la práctica, que es el yagé, tiene efectos no controlables y variables sobre las

personas, lo que puede revivir la significación y con ello evitar cualquier tipo de rutina. De otro lado, esta es considerada una práctica medicinal por lo que, si bien el ritual es similar, cada paciente es único y el tratamiento diferente. No obstante, queda un interrogante sobre el taita, pues lo mencionado en las entrevistas no permite identificar si la práctica constante puede degenerar en automatismos. Por el contrario, parecen llevar a pensar que no es así ya que el realizar la práctica durante una mayor cantidad de tiempo lo que permite es adquirir una mayor experiencia y un mejor manejo de la planta y de las formas de curar.

Sin embargo, en algunas de las experiencias de la práctica ritual del yagé, si es posible identificar una ruptura entre el elemento mágico del ritual y los participantes, pues, la transformación de la experiencia en una práctica secularizada que presenta un elemento mágico a personas foráneas, puede llevar a que solo haya una suspensión temporal de la incredulidad para vivir la experiencia de forma cercana, pues si bien algunos quieren creer (que no es lo mismo que creer), también otros solo quieren conocer o vivir la experiencia. El sentido del ritual en este último caso cambia, pues el misticismo solo es incorporado al espectáculo para su éxito.

Ahora bien, considerando nuevamente el impacto de lo "mágico" o desconocido en los rituales, es útil traer a colación los postulados de Malinowski. Este antropólogo consideraba los rituales de magia como un método de superar las incertidumbres mediante actividades prácticas que plantearan riesgos. De esta manera era posible fortalecer la confianza de los grupos y reducir las ansiedades de cada uno de los integrantes; así, la magia se convierte en un complemento:

> *"Fueron sus habitantes de Trobriand, por supuesto, quienes le dieron la clave del rasgo distintivo de su teoría. Cuando estos isleños pescaban en la laguna interior mediante el método fiable del envenenamiento, se aseguraba una captura abundante y no había peligro. No hubo incertidumbre ni peligros incontrolables. Y aquí, señaló Malinowski, no se practicaba magia. Pero en la pesca en alta mar, con rendimientos inciertos y peligros a menudo graves, florecieron los rituales de la magia."*(Merton, 1967, p. 162).

Aunque este ejemplo dista de la idea, si se puede llamar mágica, del yagé, nos permite tener pistas de lo significativo que ha sido todo el discurso que ha existido sobre las posibilidades curatorias del consumo de yagé, que incluso dan solución en algunos pacientes a problemas médicos que la biomedicina no logra resolver. Así lo expresa por ejemplo uno de los taitas del Valle de Sibundoy:

> *"[Con] la medicina, muchas personas vienen para curarse. A veces vienen con muchas enfermedades o pues existe también como el bien y el mal, entonces se viene para tratar de canalizar la energía. En ocasiones llegan personas a quienes en el tiempo les han hecho mucho mal o brujerías, bueno, tanta cosa que existe, entonces con el remedio pues lo que hace el sabedor el yacha o el tachumba en idioma propio o el taita, médico tradicional, es curarlos sanarlo y sanarlo para que sus dolencias y sus males se alejen y uno puede estar con una energía bien, al 100%, canalizada y uno también pueda trabajar normalmente la vida diaria porque también las malas energías influyen mucho, entonces, uno se protege, se cuida, cuida el medio ambiente, cuida a las personas que nos visitan"* (Entrevista personal, 2022)

Con todo ello entonces, es importante reconocer que es posible encontrar diferentes clasificaciones de los rituales dependiendo de los contextos específicos de cada uno. Las percepciones de estos dependen de la manera en la que se utilicen los símbolos rituales (dentro de los que se encuentran las plantas medicinales) que se clasifican en la estructura final de una situación específica. En ese sentido, Turner (1988) considera que existe una polisemia de los distintos símbolos que se pueden identificar en un ritual y cada uno de ellos puede tener distintas o múltiples significaciones.

Por una parte, es más fácil comprender los significados si se asocian a un rito, considerándolo como la ilustración de un único principio. Aunque Turner se centra en el análisis ritual de los ndembu, reflexiona sobre los significados de los distintos símbolos y sus relaciones, no solo para ordenar la cosmogonía de un pueblo, sino resaltando que estos son utilizados para "suscitar, encauzar y domesticar las emociones fuertes […]; poseen, asimismo, una intencionalidad y tienen un aspecto «conativo»" (Turner, 1988, p. 53), es decir, ayudan a dirigir la conducta del oyente, es así como cada elemento simbólico está ligado a la experiencia.

En el caso del yagé, las relaciones rituales van a considerarse en términos de taitas - comunidad indígena - turistas. Este, a diferencia de otro tipo de rituales, está encaminado a la salud y el bienestar de los participantes, pero al mismo tiempo a una experiencia individual que es definida por cada uno de los participantes.

Sin embargo, como ya se ha expuesto, antes del mestizaje, los usos del yagé, estaban relacionados con la guerra, la cacería y con ritos de paso e iniciación, más que en las formas de curación que se fueron conociendo con las etnografías del siglo XX. Las formas de curación se encuentran desplegadas en un plano vertical que conecta el cielo con el infierno

a través del taita, quien tiene “un poder capaz de atemorizar y de curar a los colonos mestizos y a los blancos que los consultan y que temen, prisioneros de sus propias fantasías coloniales, las realidades salvajes de los fondos de la selva” (Nazar, 2024, p. 9). En este plano, los animales salvajes configuran metáforas de poder que se expresan a través de la transformación del taita o curaca, como ocurre con el jaguar, serpientes, pájaros o monos a quienes se les han otorgado distintos significados. Esta posibilidad les concedía conocimiento sobre las relaciones interpersonales, colectivas y para el bienestar individual, pues, implicaba conocer, a través de los espíritus de la selva el secreto del universo *auca*, del que hacen parte indígenas no bautizados, los que se comportan de manera distinta al grupo étnico de referencia, los no civilizados, los que se resistieron a integrarse a las acciones misioneras (Urrea Giraldo & Zapata Ortega, 1997).

De igual manera, los taitas o chamanes se han ido destacando como representantes del mundo indígena para las personas blancas/mestizas y esto los ha sometido a un proceso de moralización que no hace justicia a la complejidad del chamanismo indígena y se ha ido estableciendo una versión canónica del uso de esta bebida como agente de procesos terapéuticos (Sáez, 2014). De la misma manera, se han ido sumando adeptos a esta práctica en todas las clases sociales de la sociedad occidental, pues en el indígena, hay un tipo específico de saber (Urrea Giraldo & Zapata Ortega, 1997) que cada vez está más validado. Con estas interpretaciones, pasamos al tercer momento y a la tercera forma de entender los rituales.

Si bien esta práctica ritual puede presentar múltiples diferencias dependiendo de quién, dónde, cuándo y para quién se oferte, también tiene ciertos marcos comunes como la introducción discursiva sobre los efectos del brebaje y la cosmovisión del rito, seguido por un rezo al yagé y finalmente la repartición de la bebida. Durante la manifestación de los efectos y del trance los chamanes entonan cantos y esparcen humo de sahumerio velando por la protección de los asistentes y para el cierre realizan limpias espirituales (Perdomo Marín, 2019).

Caicedo Fernández (2015), resume lo anterior en lo que llama tres secuencias de escenas que ordenan el evento ritual: la preparación (tanto fuera como dentro del tiempo ritual), la toma (la consagración del yagé) y el cierre (que inicia antes del amanecer con las “curaciones” o limpias). Dentro de estas hacen parte tres tipos de actores: el taita, el grupo

de participantes y el grupo de colaboradores del taita que suelen ser aprendices-iniciados cercanos al taita.

Asimismo, la experiencia del colono y del mestizo es diferente de la del indígena, en cuanto sus imaginarios responden a experiencias históricas diferentes, pero además porque la visión varía dependiendo de lo apto que esté el usuario para la comunicación que se va a transmitir, como refieren algunos autores (Calavia Sáez, 2014; Nazar, 2024; Taussig, 2002). Entonces, las ceremonias de yagé no tienen una identidad positiva, es decir un valor por sí mismas, sino, siguiendo a Perdomo Marín (2019) una *identidad nodal*, porque están en una resignificación constante al mantener una coexistencia entre diversas creencias y experiencias.

Por otra parte, están las prescripciones que se comparten para las tomas de yagé, que crean una relación íntima con la vegetación, tanto para el taita que durante su aprendizaje mantuvo retiros, soledades, dietas, impregnando su cuerpo con el jugo de las plantas o largas abstinencias sexuales, como para quien quiere participar. Esto hace de esta práctica, algo más que una circunstancia individual y la actitud que se adopte modifica la experiencia. Las escenas, además, ocurren en la noche, lo que configura condiciones espaciales y fisiológicas convenientes para facilitar las visiones (Nazar, 2024). Con el yagé "se opera una especie de "disolución" de la cultura en la naturaleza y viceversa" (Urrea Giraldo & Zapata Ortega, 1997, p. 52)

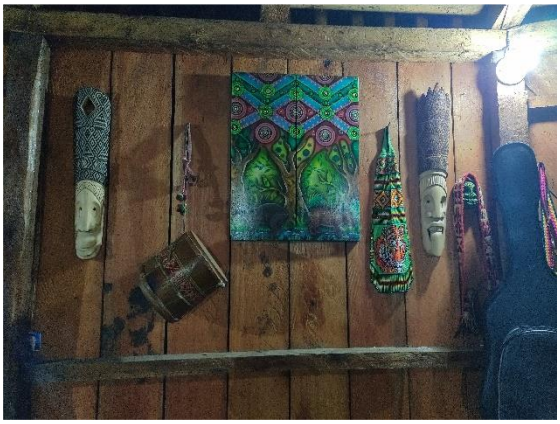
Ahora bien, es interesante reconocer las relaciones y analogías que hay en este ritual y la misa católica, al compartir una bebida sagrada (yagé/vino) y la ceremonia de su ingestión (toma/comunión), al repartir la bebida. En ambos casos se imparten unas palabras, y lo mismo ocurre en el momento en que se va a limpiar y a curar. En ambos casos no solo canta el taita/encargado de la música, sino que quien quiera unírsele está invitado. En el caso de las tomas de yagé estos periodos de cantos se pueden extender por horas. Por último, se mantiene una fogata encendida, mientras que en la misa hay velas (Nazar, 2024). De igual manera los procesos de colonización también han llevado a la confluencia de imágenes religiosas católicas con elementos de los pueblos indígenas en algunos espacios de las comunidades indígenas (Ver Fotografía 7).

A pesar de esto, Calavia Sáez (2014), considera que el uso actual ceremonial y colectivo del yagé dista de lo que se puede considerar un "ritual" y lo considera una maestría técnica, pues

hace parte de un protocolo de sesiones llevadas a cabo en un espacio privado con finalidades curativas o experienciales para ver lo que el yagé quiere mostrar.

El yagé, afirma el autor, se ha convertido en “el hilo conductor de una comunicación muy activa intra e interétnica” (Calavia Sáez, 2014, p. 23) que desborda límites étnicos y lingüísticos. Incluso, el uso terapéutico de esta planta en algunos pueblos indígenas como los Yaminawa es una novedad quizá mestiza, destinada a una clientela principalmente mestiza y blanca.

Fotografía 7: Altar católico/ paredes con elementos del pueblo kamëntsa ubicados en la maloca para toma de yagé. Sibundoy, Putumayo. Tomada por la autora, 2022



En línea con esto último, para Urrea Giraldo & Zapata Ortega (1997), lo urbano logra ser un atractivo para los chamanes, al combinar valores espirituales y riquezas materiales, que permite un intercambio chamánico de la ciudad a la selva y de la selva a la ciudad. Mediante este

> *"los indígenas penetran en un universo sincrético donde el catolicismo popular se combina más o menos íntimamente con la religión y las tradiciones amazónicas. Una de las consecuencias de*

> *esta dinámica podría ser al final una cierta uniformidad de las prácticas chamánicas en la Amazonía, en resumen, un chamanismo unificado, estandarizado"* (Urrea Giraldo & Zapata Ortega, 1997, p. 63)

Este es un proceso complejo en donde diferentes formas de curar se han mezclado al encontrarse con otras expresiones, en otros territorios, en espacios de circulación nacionales e internacionales. Tanto la oferta como la demanda se han diversificado mientras los discursos "alternativos" han incrementado y van cobrando una mayor fuerza seductora, al mismo tiempo que otros curanderismos entran a poblaciones indígenas y campesinas de la selva y de los Andes. Sin embargo, aunque se puede ir perdiendo una relación con el territorio, hay una ganancia en comunicación y conocimiento, un intercambio cultural que permite, como refieren los autores, diferencias sin exclusiones (Urrea Giraldo & Zapata Ortega, 1997).

Asimismo, los diferentes discursos actuales de la Nueva Era han llevado a un interés creciente en la población blanco/mestiza por conocer cada vez más al otro y a fortalecer su relación con la cultura y la naturaleza, para repensar su lugar en el mundo.

Sin embargo, un factor importante que diferencia la práctica ritual en la toma de yagé de otras expresiones rituales es la búsqueda de una experiencia en cada participante, pues esta práctica no se realiza todas las veces como método de integración social y comunitario. Esto ocurre en especial cuando hay participación de no-indígenas, pero también porque dentro de esta práctica hay una búsqueda individual de sanación o, en algunos casos, de la experiencia *per se*. Pero, como refiere Ferícgla (1999), en ocasiones los enteógenos pueden llevar a formar una memoria colectiva, a reproducir episodios que ligan la vida individual con la colectiva y, con ello, se fortalecen los referentes de identidad, construyendo un mundo cognitivo y plural. Sin embargo, vale recordar, en todas ellas el objeto central es esta bebida y ante ella se toma la actitud ritual.

Es así como se pueden ubicar dentro de este apartado tres momentos teóricos que exponen formas de entender el ritual y como el ritual del yagé se ajusta a estas interpretaciones. El primer momento, abarca algunos autores que hacen una interpretación clásica sobre los rituales, que se enmarcan en la tradición estructural-funcionalista, con un énfasis en la utilidad de los rituales y la preocupación por establecer una línea divisoria entre magia y religión, aquí se abordan autores como Weber y Radcliffe Brown. En un segundo momento

aparecen los análisis de Ortner, Turner y Mori & Uribe Villegas que se concentran más en una interpretación performática, las lógicas prácticas y lo que el ritual puede generar o producir, más que en su función social general. Esta visión nos acerca a las interpretaciones de símbolos y abre la puerta a la polisemia y la transformación histórica y constante de los rituales.

Por último, en una tercera y última parte se presenta una interpretación más moderna y estrechamente ligada al contacto con el mundo occidental y las olas de la Nueva Era, que se concentra específicamente en el carácter terapéutico o medicinal del ritual del yagé, que lo sitúa en un nuevo lugar, que no es la función religiosa de reproducir el vínculo social o de constituir subjetividades, sino en el problema de la eficacia curativa del yagé, la hibridación cultural, el transnacionalismo y las movilidades contemporáneas. Esta última interpretación se basa en la idea de que hay que "sanar el cuerpo y el espíritu", presente en gran cantidad de creencias y terapias "alternativas" locales y foráneas. Ejemplo de esta última interpretación se presentará a continuación con tres experiencias en la práctica ritual del yagé.

3.2. La experiencia del ritual del yagé

> *"El collar es el sonido de la selva. Las plumas pintan las visiones. Las piedras de vidrio son las frutas de la selva que vienen del cielo. El abanico es el espíritu, waira sacha, la bricha del viento. Con ella lo limpia a uno"*(Davis, 2017, p. 224)

Este apartado estará permeado de experiencias, de percepciones e imaginarios. Se dividirá en tres momentos, siguiendo los tiempos rituales que plantea Caicedo Fernández (2015), y que fueron mencionados en el apartado anterior. Cada uno de estos momentos comenzará con la experiencia de la autora de aquello que no pensó hacer al empezar este trabajo, pero que el campo la llevó a repensar y a, siguiendo a Favret-Saada (1980), *dejarse afectar*; luego continuará mezclando las voces de dos experiencias que llegaron de maneras diferentes y por vez primera a la ceremonia. Una de ellas, Diana, se dio en el marco de un trabajo con la comunidad, en donde se le presentó la posibilidad de participar de la toma y aceptó, el segundo, Javier, quien llegó por interés personal, recomendado por una amiga que ya había

participado previamente en estas ceremonias. La autora, es decir yo, por otra parte, y como ya expresé, llegué a la zona en el marco de este trabajo de investigación, que surgió de una idea cultivada por varios años que existió antes de siquiera plantear este proyecto; surgió, como decía, por la incertidumbre que existía en mí cuándo me contaban sobre el yagé y de mi desconocimiento sobre el pensamiento de los pueblos indígenas acerca de los turistas que se acercaban a esta experiencia.

1. *PREPARACIÓN*

Aunque me había intentado convencer de que mi viaje al Valle de Sibundoy sería únicamente una salida de campo que me permitiera conversar y conocer la manera en que funcionaba el turismo en los municipios que conformaban el Valle, estando allá sentí que era importante ser participante de una toma de remedio. Aunque siempre he creído que esta práctica se debe hacer para sanar, y en ese momento consideraba que no tenía ningún mal que me atormentara, también sentí que, de alguna forma, la vida me había llevado hasta allí y que estando con personas que me daban absoluta confianza, debería hacerlo.

La decisión la tome una tarde antes de acostarme. Quedaban más o menos 4 días de mi trabajo de campo y le comenté a Ángela, la dueña del lugar en el que me hospedaba, que me gustaría estar en una toma. Ella muy amablemente me dijo que su hijo había estado unos días antes con el taita Arturo que era un taita muy reconocido y con mucha experiencia y que le iba a preguntar; unas horas después me dio su nombre y su teléfono y me dijo que me comunicara con él.

Nerviosa lo llamé y no me contestó. Un poco resignada, salí a almorzar y le dije a Ángela que intentaría ir a la casa del taita ya que don Franco, un taxista que me había recomendado Ángela, me había dicho que sabía dónde vivía. Quedamos de vernos con Franco a las 2 de la tarde, así que me senté a esperar. Esperar se había convertido en una actividad cotidiana de mi estancia en este lugar, un lugar que estaba impregnado de una paz y tranquilidad que ahora mismo se me hace difícil recordar; en mi estancia había comenzado a acostumbrarme a sentarme y observar a la gente pasar, a escuchar conversaciones ajenas sobre lo caras que estaban las gallinas hoy en día, y lo caro que estaba matarlas, o sobre lo caro del maíz para las palomas, sonreírles a las personas que pasaban y empezar conversaciones efímeras e instantáneas. Además, me sentía irruptora de la tranquilidad diaria de quienes

viven allí, como alguien que rompe con esa tranquilidad, recibiendo miradas por andar de un lado a otro con un galón de agua que compré en lugar de muchas botellas para ahorrar algo de dinero y de plástico.

Sin embargo, había muchos otros como yo, turistas, solo que ellos no se quedaban en el pueblo, aún no sabía qué se hacían, pero luego entendí que como las tomas se suelen realizar en las veredas, seguramente se dirigían hacia allá y dejaban atrás el pueblo, yo solo los veía llegar, bajarse de un taxi, de una flota, entrar a una tienda y luego desaparecían.

Por fortuna, antes de arrancar hacia la casa del taita, le pregunté a don Franco si sabía si el taita estaba en su casa, pues no me había podido comunicar con él. Don Franco, quien tenía el número de la esposa, me dijo que la llamáramos de una vez para que averiguáramos. Llamó, preguntó por el taita y cuando él respondió me pasó el celular: —Buenas tardes taita, mi nombre es Valeria, en la posada me dieron su número porque me gustaría tomar yagé—, dije. —¡Claro!, venga que hoy vamos a hacer una toma—, contestó el hombre al otro lado del teléfono. —Pero ¿voy ya? —No, a las 6, la toma empieza a las 8. —Listo, ¿alguna recomendación? ¿Puedo almorzar? —Si claro, pero ligero, traiga papel higiénico y una cobija. —Bueno, gracias, nos vemos más tarde.

Cuelgo y cuadro con don Franco para verlo más tarde, me deja en el restaurante y me tomo un ajiaco sin pollo y un jugo. Regreso a la posada y Ángela me propone ir a caminar por los senderos, me dice que en el sendero de las plantas medicinales hay una planta del yagé, me parece excelente idea, dejo mis cosas y me voy hacia allí. Quería ponerle rostro al nombre antes de conocerlo. Es una planta hermosa, es realmente hermosa. Recorro un poco más, medito y luego regreso al cuarto a alistarme. Empaco un poco de agua del galón en una botella que llevo conmigo, cojo una de las cobijas con las que duermo, me pongo más ropa, algo de dinero, chaqueta y el rollo de papel higiénico.

De acuerdo con lo pactado, me encontré con don Franco a las 5:30pm, me despedí de Ángela y arrancamos. Después de un largo camino, en su mayor parte destapado, pero con una vista hermosa, llegué a la maloca a las 6:15pm, al mismo tiempo que un grupo de personas, de los que luego supe, eran familia y venían de Pasto. Me despedí de don Franco y quedamos en que lo llamaba al día siguiente para que me recogiera. Era un lugar muy

hermoso, me recibió una mujer muy amable que me indicó donde quedaba el baño y me dijo que podía esperar dentro de la maloca. Allí sentada, alguien se sentó a mi lado y me contó que ya había hecho varias tomas, me di cuenta de que varios de los que estaban allí ya lo habían hecho, incluso algunos llevaban un tratamiento de varios años con el taita.

Había una fogata en el medio y sillas a su alrededor. Un rato después entró el grupo con la señora que me recibió, que resultó ser la esposa del taita Arturo; eran 5 personas de varias edades; todos, creo, mayores de 30. Las paredes tenían dibujos y pinturas de Andrés Chasoy, había también una pared de figuras religiosas en dónde se encontraba la Señora de las Lajas, y otra pared con máscaras, un collar grandote de chaquiras, ruanas, una mesa con unas plantas encima, agua y una botella con un líquido amarillo.

La mujer que me recibió al llegar, entró y preguntó a la familia que llegó conmigo si era su primera vez. Dos responden que ya lo habían hecho y que una hermana de uno de ellos se había curado gracias al remedio. Ella les dijo también que debíamos tener una intención, que tal vez la primera vez no hay visiones, que la planta actúa de acuerdo con lo que uno quiere hacer y si uno está con miedo ella prefiere quedarse tranquila.

Mis manos temblaban, aunque no sé si del frío. Estaba nerviosa, pero a la vez tranquila, sentía que quería respuestas a mil cosas, pero no quería forzar a la planta. También había escuchado lindas historias del yagé, del remedio, aún no me acostumbro a llamarlo así.

"No hay nada como venir al territorio de donde ellos son, acá hay mejor energía", dijo alguien. "La Virgen de las Lajas es la patrona del valle de Sibundoy", le contaba a su acompañante, mientras tomaba fotos de la maloca con su cámara.

A la media hora llegaron otras dos personas que contaron que tomaron remedio el día anterior a las 10:30pm. Me pregunto cuando cuesta, en realidad no sé si cuesta, no sé por qué no pregunté. Mi mayor temor durante esa espera era ir al baño y que me quitaran la silla en la que me había sentado porque las otras se veían muy incómodas, en eso entretuve mi mente un buen rato.

Faltaban 5 para las 8 y aún no empezábamos. Entró un hombre y creí que era el taita, fui al baño pensando que íbamos a iniciar, volví y él se fue. Seguían alistando la fogata. Entró un perro y se hizo a mi lado, me dio tranquilidad. Nuevamente entró alguien, hizo una

preparación con un polvo y unos líquidos que estaban en botellas de gaseosas, me di cuenta de que era el taita que dirigiría la toma, unas personas se pararon a entregarle unas velas, pero el taita les dijo que las guardaran que era para ellos, no sé si teníamos que traer algún tipo de ofrenda, no sé si debía llevar algo para mí. Sentía que nadie me había explicado nada, pero yo tampoco había preguntado.

Por alguna extraña razón la señal de mi celular que había estado perdida todo ese tiempo de espera, regresó con fuerza. Cerraron todas las ventanas y el humo de la fogata empezó a calentar el lugar con más fuerza. El taita se volvió a ir, algunas personas se acostaron en unas colchonetas que había alrededor de las sillas. Eran las 9 de la noche y aún no empezaba, así que también me recosté un rato. Me alcance a quedar dormida y me despertó el silencio de la gente y el taita hablando en susurros con una de las personas, sentados. Pensé que todos debíamos pasar a contarle al taita porque veníamos, pero nunca me llamaron, sentía que quería una explicación de todo, era muy confuso lo que pasaba. El taita era más joven de lo que me había imaginado, no era el taita Arturo, también habían entrado algunas niñas de 10 a 14 años, iban a observar y a acompañar a sus familias. Finalmente, casi a las 11 de la noche empezamos, nos pidieron que apagáramos los celulares.

...

Como ya se ha mencionado, la mayoría de las personas que llegan a una toma de yagé, se enteran por el *voz a voz*, por recomendaciones de amigos o de conocidos. Javier, por ejemplo, cuenta que en sus dos experiencias tuvo la orientación de conocidos: "[Me enteré] *por una amiga que fue a tomar al Putumayo, a Sibundoy, hace como cinco años más o menos, y la segunda, fui buscando el remedio porque sabía que ahí en Mocoa, a donde iba, sabía que conseguía con otro amigo indígena, el remedio" (Entrevista personal,* Javier *2023).* Para él viajar al territorio indígena y el realizar la toma rodeado de naturaleza era importante, *"me parecía más propio en el Sibundoy o en Putumayo en general, que en Bogotá. Bogotá pues no sé, o sea territorialmente está como un poco, como alejada, pero también se puede hacer porque también lo hacen por acá" (Entrevista personal, Javier, 2023).*

En las distintas experiencias, los imaginarios previos a la toma son similares, aunque se tiene cierta información del proceso. Diana, por ejemplo, refiere su angustia previa a la toma por aquello que había escuchado que pasaba durante la ceremonia,

> *"Pues, yo tenía como susto, porque pensé que iba a ser como muy invasivo, o sea, que de una ibas a quedar muy mal, y lo que a uno le dicen siempre es que puedes perder la conciencia, vas a vomitar, que la gente se sale como de control. Entonces yo iba muy asustada, pero yo iba con mi amiga antropóloga, y otra chica que conocimos allá, ella era la esposa de un chico de esa comunidad indígena, entonces ella también nos acompañó. Ella ya conocía muy bien el tema, [y nos decía] no, tranquilas, preparémonos, vamos, llevamos la ropa, cobijas y todo, pero pues yo, la verdad, no me había hecho ninguna imagen, solo como de lo malo que me podía pasar, iba muy asustada, pero no tenía una imagen como ritual o algo más bonito, no, solo eso." (Entrevista personal, Diana, 2023)*

Todos estos cambios que pueden presentarse en los estados alterados de conciencia a partir del consumo de yagé tienen una base neurológica, pues durante este proceso se activan áreas cerebrales y circuitos neuronales que se encargan de la memoria emocional, de la toma de decisiones, de la percepción sensorial, del procesamiento de información y del pensamiento lógico-analítico (Marín Valencia, 2018).

En las tres experiencias, la ceremonia se compartió con turistas, y había incertidumbre sobre aquello que vendría. De igual manera, también hay imaginarios sobre los lugares a los que se va a asistir y se destaca una importancia sobre el territorio en el que se va a desarrollar la práctica

> *"No era para nada como me lo imaginé, me imaginaba una maloca, una maloca, pero no, era una maloca, pero más rústica, o sea como troncos, pero sin techo, el techo era como de plástico grandísimo, pero no era como tal la estructura que yo imaginaba, era muy rústica" (Entrevista personal, Javier, 2023)*

Las malocas, como refiere Caicedo Fernández (2015), son los escenarios por excelencia de las diferentes modalidades de consumo de yagé, tanto con taitas indígenas como con lo que se conoce como neochamanes. Así, se han convertido en los escenarios auténticos pero que

en realidad han estado permeados de innovaciones y estilos propios permeados de discursos y prácticas que incluyen incluso a la tradición católica, que como ya se expuso, impactó fuertemente en los diferentes espacios de las comunidades indígenas desde la época de las misiones.

Afortunadamente, refiere Diana, las imágenes del lugar no estaban relacionadas con la religión católica

> *"estaba ambientado con esto, con imágenes como indígenas, tal vez no sé si es como alusiones como cosas más naturales, como maíz, como ofrendas de pronto, como puestas como en el centro del salón, pero ahora no podría recordar exactamente qué, pero eran más como alusiones a la naturaleza y en el espacio si había como imágenes, eh, si también como, como pues entiendo yo como más de la cultura indígena, pues en la que estábamos. […] De catolicismo no, si no me habría espantado." (Entrevista personal, Diana, 2023)*

De igual manera, la indumentaria usada por el taita era importante para ella, para fortalecer la legitimidad de la práctica de la que iba a participar:

> *"eso me daba confianza, porque sentía que, pues no era como una persona farsante, si, sentía que sí era de allá y verlo también como con su esposa, que estaba también en la labor, y ella también lo ayudaba como a rezar o hacer como el ritual de iniciación, me daba como una confianza ahí importante, si hubieran estado como, y como esa ropa, o sea, esa indumentaria ya la había visto en el grupo de indígenas con el que venía trabajando, pues, dije: ah esto es legal, está bien" (Entrevista personal, Diana, 2023)*

Esto es fundamental, pues, siguiendo a Caicedo Fernández (2021), la dimensión espectacular de las ceremonias les asigna un componente de representación para las personas blancas/mestizas que impone marcadores de autenticidad indígena, esto es clave, partiendo de que, si bien a los participantes no indígenas no se les exponen los significados de esta indumentaria, que ya fue expuesta en este escrito, sí afirman la legitimidad y sabiduría del taita. Así, es tanto una estrategia de intervención y de relación para la producción de la

diferencia hacia el otro, como un acto interno y de significados autóctonos que no requieren ser expuestos.

Por otra parte, en cuanto al número de personas, Diana compartió con 12 personas y Javier con 6. Una vez instalados, empieza,

> *"…entonces nos dieron como una colchoneta a cada uno, hicieron una fogata, nos hablaron, el taita empezó a hablar del remedio, lo que vamos a hacer, lo que íbamos, más o menos a sentir, y después de hablar, fueron como unos 40 minutos, habló de la luna, del viento, de la tierra, del agua, de la energía, y de las sensaciones en los brazos, en las piernas y lo que iba a ser la pinta, y si nos daba diarrea y si nos daba vómito, nos mostró donde ir a vomitar y dónde ir a cagar" (Entrevista personal, Javier, 2023)*

2. *TOMA:*

La única luz que había era la que salía de la fogata. El taita se presentó y nos pidió que nos acercáramos a él para recibir el remedio, cuando fue mi turno, me preguntó si era la primera vez, asentí y recibí el remedio que acompañó con unas palabras y finalmente me dijo, "buena pinta", gracias, dije y fui a sentarme. Nos dijo que recordáramos que podíamos ir al baño y salir a vomitar a los alrededores de la maloca. Luego de eso, hubo silencio. Algunas personas se acostaron en las colchonetas, otras se quedaron sentadas, el taita trajo una guitarra y empezó a cantar, acompañado con algunas de las personas que allí se encontraban. Recuerdo la música, era muy linda, recuerdo la voz de una mujer cantando, creo que era la esposa del taita Arturo, recuerdo que varias personas eran de la comunidad indígena, y eran como una familia, se reían y disfrutaban de las canciones. Recuerdo que salí a vomitar por primera vez después de un rato, algo que me alivió porque sentía que era la única que no lo había hecho y me daba miedo que eso significara algo no tan bueno, recuerdo también que me demoré en encontrar un buen lugar porque no quería pisar vomito de alguien más.

Luego de unas horas —aunque de tiempo durante esa noche no estoy segura—, el taita me preguntó que como estaba. Yo estaba bien, estaba normal y eso le respondí. Me preguntó si quería un poco más y me dio otra copa, la tomé y fui a sentarme a esperar, en este segundo

momento un hombre que estaba a mi lado estaba teniendo un viaje muy fuerte y me pidió que le sostuviera una de las puntas de su ruana, pues era importante que yo lo hiciera para que le pudieran dar una información. Yo no quería que el señor me siguiera pidiendo cosas, pero en eso se fue un buen tiempo, luego salí a vomitar y regresé a acostarme, pues me sentía cansada. El hombre me vio y me pidió que regresara a ayudarle, esto siguió así hasta que el taita fue a hacerle lo que creo que fue una especie de limpia porque su viaje estaba muy intenso. En ese momento me fui a acostar, seguía escuchando la música y preguntándome si algo más iba a sentir, cerré los ojos e imaginé colores. No sé si fue la falta de una intención clara, no sé si estaba buscando una respuesta que yo me forzaba a darme, no sé si el deseo de sentir algo me impidió sentirlo, no sé si estar concentrada en la experiencia de ese hombre me distrajo, luego de muchas vueltas al asunto, me quedé dormida, y desperté nuevamente cuando el taita estaba haciéndole la limpia a una persona. Ya había amanecido.

...

Durante la toma las reacciones también se pueden clasificar en tres momentos: la chuma o la rasca que es la sensación de borrachera profunda, la purga, en donde se presentan los efectos eméticos y laxantes y la pinta, en donde se desarrollan los efectos alucinatorios de los compuestos de la bebida. Estos, no se presentan en su totalidad en todos los participantes, como podremos darnos cuenta en dos de los relatos. Sin embargo, la historia de Javier es distinta. Pero primero, el taita reparte la bebida

> *"nos pusimos en círculo, nos cogimos todos de las manos y él habló, pero pues yo no entendí lo que él hablaba, era pues el idioma de ellos, es decir, no entendí nada de eso, y después de rezar nos dio él, por turnos, yo fui el último, entonces de última nos dejaron a los dos que éramos de primera vez y los demás, los otros tres ya habían tomado, entonces ellos pues tomaron, y es muy amargo es, muy amargo, muy fuerte." (Entrevista persona, Javier, 2023)*

En este punto cabe mencionar que en los efectos de los alucinógenos se ve afectada la percepción del mundo exterior, como la personalidad del sujeto, esto debido a un cambio en la sensibilidad de los órganos de los sentidos y sobre la conciencia, debido a que en el cerebro se presentan dramáticos cambios bioquímicos: "El receptor [del yo] se ve ajustado

para recibir otras longitudes de onda, distintas a aquellas asociadas con la realidad normal y cotidiana"(Richard Evans & Hofmann, 2000, p. 188). En este sentido, Javier recuerda

> *"uno se acuesta y al rato uno inicia a ver como cosas, ¿no?, pues uno se inicia a sentir borracho, muy borracho, borracho el cuerpo, muy borracho, pero la mente está muy clara o sea uno está totalmente borracho, pero la mente está muy clara, es como el primer síntoma. Pero mientras eso, el taita canta y pasa como con cosas, yo estaba acostado tapado porque tenía frío, entonces el pasó con algo pero sonaba muy extraño, eso fue como a la hora de tomar el remedio, y él empezó a cantar y yo empecé a ver las ondas en mi campo visual, como de colores, del espectro electromagnético veía las ondas, y cuando él cantaba más, más rápido, yo veía más ondas, cuando cantaba más despacio, veía menos ondas entonces ahí fue cuando dije "ay, empecé a ver cositas" y empecé a ver muchas ondas, tú sabes muchas ondas y me empezaron a llegar recuerdos, muchos recuerdos o sea, fue como un viaje en general como triste, como bonito, triste, bonito, sí, porque le llegan a uno como muchos recuerdos…"(Entrevista persona, Javier, 2023)*

En las experiencias de modificación de conciencia se puede presentar una ruptura lógica que le lleve a re-pensar su relación con todo lo que le rodea desde un punto en común, se diluye la dualidad sujeto/objeto, mientras que el sujeto entra en una introspección profunda en el que el sujeto es objeto de sí mismo y se re-encuentra con los contenidos de su psique, este estado es definido como un estado continuo de conciencia holotrópico/dialógico. Pero, además, el contexto social compartido de este espacio permite potenciar el proceso de creación de significado y la reconstrucción y resignificación de imaginarios simbólicos racionalistas previos (Marín Valencia, 2018).

Para Diana, la experiencia en cambio fue bien distinta

> *"Sí, o sea, yo lo que recuerdo es que, para mí fue un tiempo muy angustiante, o sea muy largo, porque no me pasó nada, que en un momento sí sentí que tenía ganas de vomitar, y fui, y como que vomité. Ah bueno, había personas que iban y vomitaban y que sentían que querían más, y el taita les dio otra ronda de pues de toma de remedio, les dio ahí como, y yo como que no, o sea yo dije, no, si no pasó yo no voy a repetir y tampoco el taita me dijo o sea, tampoco él como que veía quienes podrían quizás*

resistir o entrar en esa dimensión, pero yo no era de esas, yo solo fui como que fui al baño y vomité, y volví, y estuve sentada, y estuve viendo que le pasaba todo el mundo, y era como esta sensación de, uff va a ser una noche re larga, porque no hay nada, solo estás ahí, tienes frío, estás escuchando gente llorar, gente dice cosas, que el taita habla, que se mueven, que o sea era como, ¿en qué momento va a amanecer?, era lo único que pensaba" (Entrevista persona, Diana, 2023)

Sin embargo, en el viaje no todo es percibido como algo agradable, como refiere Javier

"Estaba tranquilo, sí pero cuando llegaron como recuerdos feos, recuerdo que estaba, empezaron a llegar como recuerdos feos, feos, feos y empecé a sentir ganas de vomitar, entonces cuando llegó un momento en que sentí como que me acordé algo muy feo de mi infancia, como algo traumático entonces, me levanté a vomitar, entonces sentí que eso salía, ya después otra vez como que me acosté y pues y ya seguía mi viaje, pero ya no era eso, ya era otro recuerdo, y así, fue como toda la noche" (Entrevista persona, Javier, 2023)

3. CIERRE:

Cuando el taita me vio despierta me preguntó que cómo había estado, no estaba segura de que responder, me hizo la limpia, en esta parecía escupirme en diferentes partes de mi cabeza y hombros alguna bebida mientras me daba vueltas mientras decía diferentes palabras que no logro recordar. Me preguntó también cuál había sido mi intención, me dio algunos consejos y me dijo que podía volver a sentarme en mi colchoneta. Nos dieron desayuno, le pregunté al taita que cuánto debía pagar, me dijo que hablara con su mamá (la esposa del taita Arturo), la busqué, pagué y a las 6 de la mañana llegó don Franco por mí para llevarme nuevamente al pueblo.

…

A pesar de lo diferente de las experiencias, tanto Javier como Diana quisieran volverlo a hacer ya que hay una creencia en los poderes de esta planta

"si sirve para como para eso, si, uno sana como que uno carga cosas y no suelta, eso le ayuda a ver cosas y soltar eso, no, soltar esos rencores y esas cosas como feas, aparte

de que a uno lo regaña la planta, a uno lo regaña por cosas que uno hace y uno no debería hacer, porque le hace daño al cuerpo de uno, a mí me regañó por borracho […] Si, es medicina" (Entrevista persona, Javier, 2023)

Una de las razones que me dieron algunas de las personas de Sibundoy con las que conversé después de mi experiencia, intentando comprenderla, fue que debido a que no tenía claro mi propósito o la pregunta que le quería hacer al yagé, la planta no podría darme respuestas a algo que ni yo tenía claro. En este mismo sentido, el taita Juan Bautista Chindoy, afirma que tomar yagé sin necesidad de sanar es como "si usted se tomara una aspirina para un dolor de cabeza sin tenerlo, entonces ¿para qué lo toma? No tiene sentido" (Canal trece, 2021), sin embargo, también considera que tomar yagé sirve para purificar el cuerpo y prevenir enfermedades (Anderson et al., 2014). A pesar de esto, los procesos neuronales mencionados anteriormente son específicos, por lo que aún me cuestiono ¿qué hace la diferencia para que algunas personas tengan viajes intensos como Javier o el hombre de mi ceremonia u otros que parecieran no haber surtido efecto como en el caso de Diana y el mío? Sin embargo, este no es el propósito de este escrito.

3.3. Redes y circuitos turísticos alrededor del yagé

De acuerdo con Urry (2007), los fenómenos sociales se pueden analizar satisfactoriamente si están "movilizados" y esta movilización es posible analizarla mediante lo que se conoce como mapa de flujos. En este sentido, con el fin de complementar de manera espacial algunos de los hallazgos hechos en las entrevistas, se elabora el **¡Error! No se encuentra el o rigen de la referencia.**, el cual muestra una aproximación a los circuitos de viajes en torno al yagé. Se construyó a partir de un sondeo realizado a 118 personas, y en este se presentan los flujos o redes que se forman a través de los desplazamientos dentro del territorio colombiano de 86 personas de distintos orígenes para la toma de yagé. De estas personas, 4 refirieron pertenecer a pueblos indígenas, 26 a un origen étnico mestizo y el restante no se identificó dentro de ningún grupo étnico.

Este sondeo, que se realizó a finales del 2023, se llevó a cabo mediante un formulario diseñado en Google forms y fue distribuido de manera digital por diferentes redes digitales y sociales como WhatsApp, Facebook e Instagram. De esta manera se compartió a mis redes

familiares, redes de trabajo y redes universitarias, quienes a su vez lo compartieron con sus redes personales, ampliando así la red de personas alcanzadas.

Dado que la difusión en las redes sociales suele tener un impacto efímero, el formulario experimentó su pico de respuestas durante las dos primeras semanas. Después de este periodo, las respuestas comenzaron a disminuir notablemente. Por consiguiente, se tomó la decisión de cerrarlo, teniendo en consideración que en este periodo de tiempo ya se había superado el número de respuestas esperadas (más de 100).

Dentro de este formulario se establecieron tres secciones que dividían las preguntas de acuerdo con algunas de las respuestas que podían presentarse. La primera pregunta permitía dividir a quienes respondían en dos grupos: quienes habían y quienes no habían consumido yagé. Si la respuesta era “no” la pregunta siguiente era si había estado interesado en participar o tener una experiencia con el yagé y en qué ciudad, país o región buscaría llevarlo a cabo, si la respuesta era que no estaba interesado en participar se solicitaba exponer una razón.

Por otra parte, si la respuesta era que sí había consumido yagé, el formulario se dirigía a una segunda sección con preguntas que indagaban el dónde, si fue en medio de una práctica ritual-grupal, la persona encargada de dirigir la toma, la relevancia del origen o etnia de esta y la relevancia de su vestuario o elementos que use, la manera en la que tuvo conocimiento de las tomas de yagé, la cantidad de veces que ha participado, las razones para hacerlo, el costo y consideraciones personales sobre la experiencia.

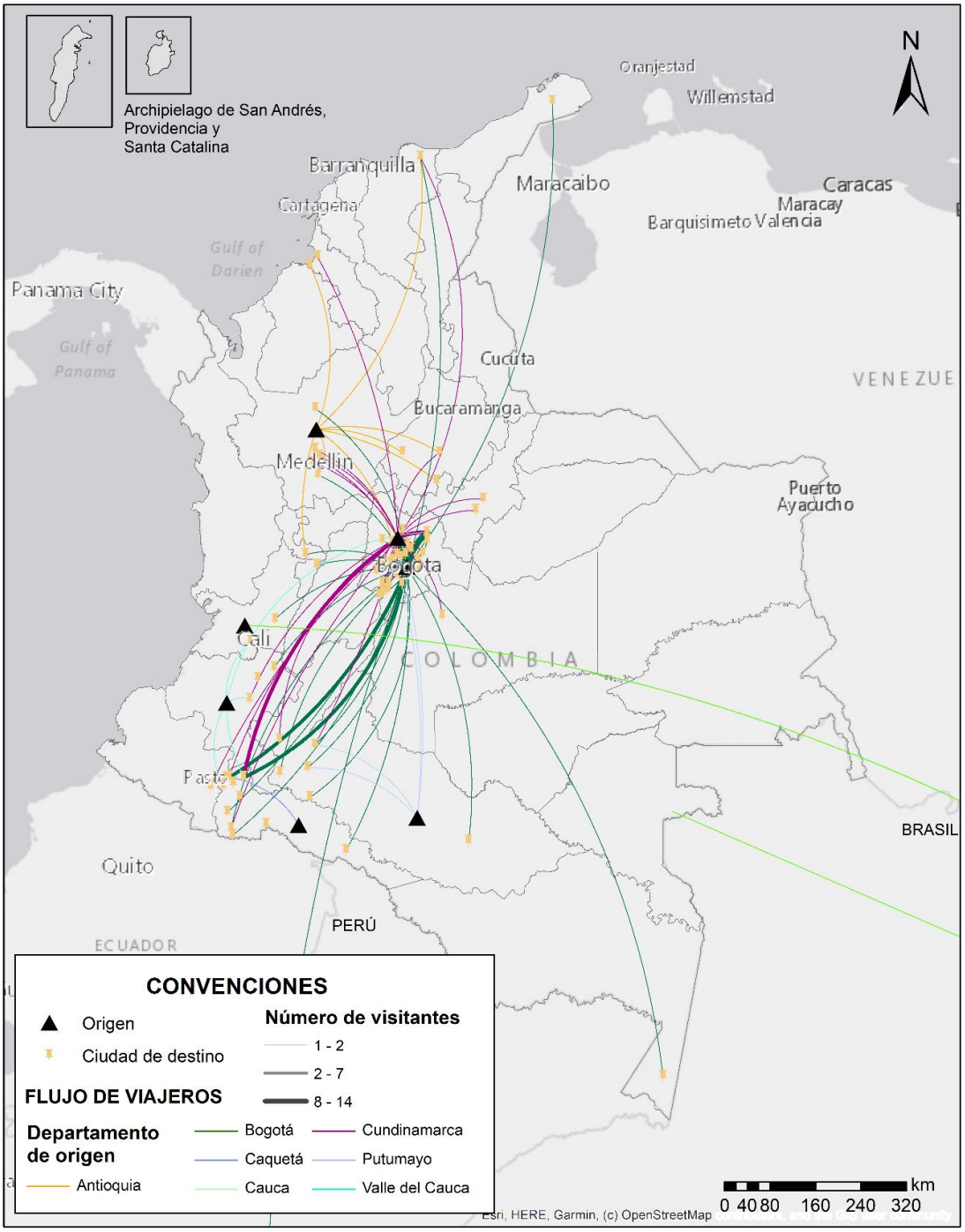
La tercera sección iba dirigida a personas que respondieran afirmativa o negativamente la primera pregunta. Su propósito era recopilar algunos datos que proporcionaran una idea del perfil de la persona que estaba respondiendo el formulario, tales como edad y la identidad étnica.

Cabe mencionar, que, si bien este formulario proporcionó información bastante útil para la investigación, al ser un formulario digital las respuestas están limitadas y condicionadas por la información que desea escribir la persona, aunque se incluyeron algunas preguntas de respuesta abierta con la finalidad de poder tener una percepción más amplia sobre el tema y la persona que respondía, algunas de estas preguntas abiertas eran “considera que la

experiencia podría mejorarse, ¿de qué manera?” o “si ha estado interesado en esta experiencia, ¿qué elementos le llevaron a decidir no participar?”.

Esto a su vez, está influenciado por el nivel de interés y el tiempo disponible de cada una de las personas durante el proceso del diligenciamiento del formulario, sin que exista la posibilidad de ahondar más en algunas de las respuestas o formular preguntas complementarias, limitando el alcance y detalle de la información recopilada. Asimismo, debido a que utilicé mi propia red de contactos, la predominancia de percepciones viene de personas que habitan Bogotá y sus alrededores.

Con todo ello, en este mapa, se puede observar el departamento de origen de los turistas, la ciudad de destino y el número de visitantes que hay hacia los distintos municipios. Frente a esto, es interesante ver que existe un flujo importante de personas hacia el sur del país, en donde se destacan los departamentos de Nariño y Putumayo, con énfasis en el municipio de Mocoa. Esta zona, que hace parte de la región amazónica, que como se mencionó previamente, es aquella que desde el gobierno se consideró con mayor potencial para desarrollar el turismo de bienestar relacionado con tradiciones indígenas.



Mapa 2 Flujos y circuitos de viajeros en busca del yagé. Elaborado por la autora

Por otra parte, de 71 personas que registraron su edad, todas eran mayores de 20 años, clasificándose el 78% dentro de los rangos 21 a 30 años y 31 a 40 años (39% y 39% en ambos casos) y solo un 15% eran personas mayores de 40 años. De estos últimos, la mayoría

han participado más de 20 veces en tomas de yagé y a excepción de 2 personas, los motivos para participar de este escenario fueron la búsqueda de un camino o curación espiritual.

Ahora, si bien en este sondeo la mayoría de los orígenes de la población que ha participado en tomas de yagé son de la región central del país, de Bogotá y Cundinamarca (66 personas), no se puede concluir que este sea un dato concluyente del turismo del yagé, pues, como ya se mencionó, esto está relacionado con la forma en la que se realizó la muestra. Sin embargo, sí da pistas de como esta práctica es llamativa para el público urbano del país, hecho que no es una novedad, pues ha sido mencionado por diversos autores (Caicedo Fernández, 2010; Pinzón Castaño et al., 2004).

De igual manera, como señalan Pinzón Castaño et al. (2004), Bogotá, al ser ciudad capital de mayor concentración de población y en donde todavía hay una centralidad de las instituciones, ha absorbido a lo largo de los años personas de todas las regiones, generando una diversidad y heterogeneidad tan grande, que lo convierte en un espacio de encuentro de distintas prácticas religiosas populares y cosmovisiones curanderiles.

Con todo ello, también cabe destacar la afluencia de personas que se dirigen a municipios cercanos al centro del país tales como Chía, Suesca, La Calera, La Vega, Choachí, San Francisco, Apulo, La Mesa, Sibaté, Madrid o Pandi, entre otras, zonas en las que se pueden quizás, encontrar con mayor facilidad espacios poco urbanizados, donde se escuche menos ruido y que sean más adecuados para la práctica, ya que una ciudad principal como Bogotá puede tener dinámicas que "*hacen que tú, de pronto no te puedas concentrar o de pronto también el mismo espíritu, pues en vez de ayudarte a alejar, pueda que más, con más fuerza, la mala energía pueda que te ataque más, que pues sí, de pronto el remedio es bueno, eso sí, que curarlo va a curar, sí, eso no, no es negable*" (Entrevista personal, taita Ángel Flores, 2022). De estos cabe destacar el destino a Suesca, pues fue el municipio más referido por las personas encuestadas, todas estás, con origen de Bogotá y Cundinamarca a excepción de una que partió del Valle del Cauca.

Por otra parte, en dos casos, personas colombianas han salido del país en varias ocasiones para realizar tomas con fines de curación espiritual; una en Perú, más de 10 veces para realizar la toma con un taita y otro en Brasil, quien ha asistido tres veces para llevar a cabo la toma con un facilitador. Como refiere Anderson et al. (2014), después de la región

amazónica colombiana, son precisamente Brasil y Perú los países que contienen las prácticas más conocidas en torno al uso del yagé, tanto desde su uso terapéutico como espiritual; Perú, por medio del vegetalismo y Brasil con las tradiciones religiosas sincréticas, referidas en capítulos anteriores.

Por otra parte, como era un formulario abierto a quienes estuviesen interesados de responderlo, pero que también buscaba conocer diferentes percepciones sobre las tomas de yagé, se recibieron respuestas de 30 personas que nunca han asistido a un ritual del yagé. Se les preguntó que, si decidieran hacerlo, a qué ciudad/país/región irían. Las respuestas incluían en su mayoría a los departamentos de Putumayo y Amazonas, y las personas que respondieron que se encuentran o son de países distintos a Colombia, respondieron que vendrían a nuestro país. Esto permite reconocer que hay una percepción dominante clara de aquellas zonas principales de los circuitos del yagé.

Sobre esto, es también interesante traer a colación la consideración del taita Ángel Flores, quien considera relevante que se comparta la medicina en el Valle de Sibundoy, o en zonas alejadas a las ciudades. Si bien respeta que se haga en otras zonas del país o del mundo, pues afirma que eso depende de la sabiduría de cada taita, también considera que,

> *"… nosotros meditamos, analizamos la propia medicina y la propia curación es aquí. Tú te puedes dar cuenta [si] comparas [con] la ciudad, creo que hay mucha diferencia. […] creo que todavía nosotros respiramos el aire puro, el oxígeno puro, tenemos agua todavía muy limpia, tenemos montañas, tenemos por acá bastante fauna y flora, porque por acá habita todavía lo que es el jaguar, tenemos pumas, tenemos osos, bueno está un poco de cosas por la montaña, entonces creo que eso ayuda, y el Valle de Sibundoy tiene selvas vírgenes. Entonces la medicina está quietica, no está tocada: la ciudad está contaminada para el Valle de Sibundoy. Entonces […] desde mi pensar como joven y como me han educado, creo que la medicina se la debería tomar acá, sí, en el Putumayo"* (Entrevista personal, taita Ángel Flores, 2022)

Asimismo, en las respuestas del sondeo se pudo encontrar que, en la mayoría de los casos, las tomas son dirigidas por taitas de las comunidades indígenas. Únicamente 14 personas refirieron hacer la toma con un facilitador, y de estos, 12 también han realizado tomas con taitas, agregando que es relevante para la decisión saber de la persona que dirige la toma.

Además, únicamente 3 personas refirieron hacerlo por razones diferentes a curación mental, espiritual o corporal, y estas razones fueron probar nuevas experiencias y saber que hacían sus hijas.

En cuanto a las personas que no estaban interesadas en realizar la toma, las razones expuestas fueron, por una parte, el desconocimiento o la falta de información. De otro lado, algunas personas lo consideran una falta de respeto a las culturas locales, otras señalan el miedo a la reacción que esta experiencia pudiera traer en el cuerpo y una última respuesta de alguien que, a partir de diversos estudios ha encontrado la relación del consumo de yagé con "*la aparición de trastornos psicóticos agudos o transitorios, así como con el desencadenamiento de otros trastornos mentales crónicos, como la esquizofrenia o el trastorno afectivo bipolar*". Afirmó también que, "*su consumo plantea desafíos significativos en términos de la imposibilidad de analizar con precisión la dosis y los componentes agregados en cada preparación. Además, existe el riesgo de interacciones con otras drogas que regulan la serotonina y la dopamina, lo que podría llevar a efectos colaterales no identificados y potencialmente peligrosos, entre otros riesgos asociados*".

Otro factor interesante, es que más de la mitad de las personas que han participado de las tomas tuvieron conocimiento o el primer acercamiento a ellas por *el voz a voz* y por invitación de personas cercanas, y solo 10 por búsqueda en internet, por redes sociales o por temas investigativos. Como mencionaba Arturo en una de las entrevistas, no hay una verdadera necesidad de publicidad en torno a las tomas de yagé porque es una práctica que se transmite por quienes la han llevado a cabo, lo que genera una cadena de relaciones entre taitas y visitantes recomendados, potenciada cada vez más por los resultados que se pueden obtener.

Sumado a esto, únicamente 9 personas han participado de esta experiencia 1 vez; dos de ellas refirieron hacerlo para probar nuevas experiencias y los restantes como método de curación espiritual. Los restantes, van desde dos veces hasta una persona que lleva más de 10 años siendo partícipe de esta experiencia, cuyo fin, considera, es la curación espiritual, y para el acompañamiento de procesos políticos.

Una de las preguntas del formulario estaba dirigida hacia consideraciones de posibles mejoras en la participación de esta experiencia. Alguien recomienda que es importante que

se ofrezca una mayor información y mayor respeto por las tradiciones indígenas. Pero algunas de las respuestas más recurrentes fueron: que se trabajara para explicar mejor el tema del consumo del yagé; que estos escenarios fueran realizados únicamente con grupos pequeños, de forma íntima; que hubiera una guía más personalizada; que existiera una adecuación que permita mayor comodidad a los participantes; que se fortaleciera la dinámica organizativa de los pueblos indígenas, evitando los negocios con terceros; y, por último, relacionado con esta respuesta, alguien planteaba:

> *"Lo único que veo que hay que mejorar es la seguridad, es decir, hay estafadores que falsifican el yagé haciéndole daño a los otros. El consumo de esta medicina debe ser administrado y regulado por taitas y chamanes expertos. Se debe implementar un mecanismo de control para identificar y parar a aquellos que se hacen pasar por taitas y que no tienen el conocimiento ni la autoridad moral y espiritual para administrarlo"*

Estas últimas consideraciones se encuentran ligadas a la idea de propiedad y de legitimidad que se ha otorgado, pero que también de alguna manera han asumido, los taitas yageceros indígenas, sobre el uso de esta medicina. Sin embargo, a nivel nacional e internacional desde la medicina, la psicología u otros escenarios, también se ha reclamado un derecho del uso del yagé por fuera de los marcos de uso de la "tradición indígena" (Caicedo Fernández, 2015), lo que pone en disputa este tipo de consideraciones.

En cuanto al costo económico de las tomas, únicamente para 23 personas el aporte era voluntario o no tenía ningún costo, 9 personas pagaron entre $10.000 y $50.000, 43 entre $50.000 y $100.000, 6 personas entre $100.000 y $200.000 y 2 más de $200.000. Este costo, indiscriminadamente con taitas y con facilitadores. El momento del pago, si bien se puede presentar en diferentes momentos de la toma, lo incluye Caicedo Fernández (2015), en el momento ritual de la preparación. Sin embargo, la autora también señala que, aunque sea de carácter obligatorio en la mayoría de los casos, se presenta como un aporte o donación que permite cubrir los gastos del yagé y para retribuir al taita, para diferenciarlo con esto de una oferta de mercado. Así, este momento hace parte de un

> "contrato verbal en el que no solo se omiten los términos verbales de cualquier transacción económica, sino que cada parte se encarga de dejar en claro a la otra que está de acuerdo con suprimir el carácter lucrativo de la transacción monetaria para

> reemplazarlo por una suerte de donación voluntaria y filantrópica necesaria para entrar en el escenario ritual colectivo de la toma”(Caicedo Fernández, 2015, p. 104).

Esto nos permite reafirmar la manera en la que se ha expandido el campo yagecero en el país cada vez con más actores que lo dinamizan, siempre dentro de una matriz pensada desde la representación de la indianidad. Se configura una fuente de legitimidad que hace posible la práctica dentro de un Estado multicultural, con el beneplácito de organismos internacionales dentro de un proceso de patrimonialización. Al mismo tiempo es acogida por otros grupos poblacionales que terminan por producir tensiones en las jerarquías de estos conocimientos (Caicedo Fernández, 2021). Sumado a esto, la introducción del Estado en el desarrollo de estas prácticas, mediante el impulso del turismo de bienestar dentro de instituciones de carácter nacional como FONTUR, que es el brazo técnico ejecutor del Ministerio de Comercio, Industria y Turismo - MinCIT o instituciones de carácter departamental como la gobernación del Putumayo y la Cámara de Comercio, también modifica el lenguaje que se ha usado generalmente desde los pueblos indígenas para promover el consumo de este remedio.

Las redes y circuitos del yagé hoy en día no solamente están formadas entre taitas de distintos pueblos indígenas, sino que es un complejo de actores estatales, turistas, el conocimiento “experto”, las plantas, entre otros, enmarcadas en relaciones de poder desiguales, en tensión y en constante dinamismo.

Así, el uso de términos como *empresas de emprendimiento indígenas* podrá ser cada vez más frecuente y necesario, pues les permite a los pueblos indígenas establecer una organización que estructure y adapte esta oferta al marco dominante y moderno/capitalista, de la sociedad occidental/blanca/mestiza.

Esta sociedad es cada vez más participe de este tipo de alternativas de curación, pero además algunas personas no-indígenas, se están instruyendo y haciendo un nuevo uso de estos conocimientos, eliminando el monopolio de los pueblos indígenas sobre la distribución, producción y uso terapéutico y medicinal del yagé.

REFLEXIONES FINALES

La intersección que existe entre el yagé como remedio y el turismo se ha denominado desde el contexto institucional, turismo de bienestar, el cual se ha convertido en un ensamblaje de piezas organizadas desde diferentes perspectivas que terminan juntándose en una sola noche durante un ritual conocido como las tomas de yagé. Mientras estas hagan parte de las prácticas de los llamados médicos tradicionales de los pueblos indígenas, pareciera que la práctica ritual del yagé es y ha sido similar en los diferentes contextos y por las diferentes personas que la dirigen.

Es decir, es posible reconocer patrones estables en cada una de las experiencias de los visitantes, ya sea que el espacio se enmarque o no como un producto turístico. Esta es una práctica que acerca a muchas personas que pueden ir en exploración de múltiples cosas, entre las que se destaca la búsqueda de una curación mental o física, pero también pueden ir en la búsqueda de experiencias. El entramado que se forma desde la postura institucional con el turismo de bienestar ubica el yagé en otro lugar. De igual manera, al observar el turismo en Sibundoy bajo la lupa del turismo de bienestar, en un primer momento pareciera que no existen cambios significativos y directos sobre la práctica ritual, pues es bien sabido que esta es considerada una tradición de larga data que ha sido reproducida por diversos pueblos indígenas y que ha estado en las redes del turismo desde hace varios años.

Sin embargo, si se examina con una perspectiva temporal y espacial amplia, es posible evidenciar cambios, los cuales se han dado tanto en la difusión, en el tipo y la cantidad de visitantes y ofertantes, en sus formas y la multiplicación de estas y también en el manejo y en la difusión de la práctica por parte de las comunidades indígenas. El turismo de bienestar inserta las diferentes prácticas rituales de la comunidad indígena kamëntsa en una red de relaciones que generaran efectos en el ritual.

Ejemplo de esto es la organización Ayén Bienestar Ancestral, la cual se presenta como una empresa familiar, enfocada hacia la atracción de turistas interesados en conocer prácticas y costumbres tradicionales del pueblo kamëntsa. Es de destacar, por supuesto, que el hecho de que este tipo de turismo esté planificado y dirigido por personas de la comunidad indígena, puede ser útil para evitar que se desarrolle el turismo bajo ideas del sistema

moderno/capitalista que terminen afectando a los pueblos indígenas. Con este enfoque son los mismos integrantes de los pueblos quienes impiden que el turismo invada lo que no se desea comercializar. De igual manera, es clave recordar que la apertura cada vez mayor del turismo en territorios de pueblos indígenas favorece la economía local de los integrantes de la comunidad, tanto con el yagé, como con otros productos como las artesanías, la comida, la visita a huertas, el aviturismo, entre otros. Sin embargo, esta apertura también puede llevar a que se desdibujen los límites entre lo tradicional y lo comercial, que pareciera ser la apuesta del turismo de bienestar. Persiste el riesgo de que el lucro arrase con las posibilidades de este tipo de iniciativas comunitarias.

Sin embargo, es innegable que la postura desde las organizaciones gubernamentales, principalmente a nivel nacional para promover este tipo de iniciativas, está fundamentada en los beneficios económicos que este tipo de ofertas puede significar para el país, exotizando al mismo tiempo a las comunidades indígenas como parte del producto turístico, prueba de ello se puede identificar en los diferentes documentos de justificación del turismo de bienestar con comunidades indígenas.

Se hace énfasis en que es una postura que se expresa a nivel nacional porque en las entrevistas realizadas a funcionarios gubernamentales del departamento de Putumayo, se puede percibir una transformación del discurso motivado quizás por la cercanía y por el reconocimiento de que, como mestizos, comparten un territorio con un pueblo indígena que tiene una sabiduría representativa en el territorio con la que han convivido en su cotidianidad.

Todavía es necesario esperar unos años para ver como este tipo de empresas están fluyendo con las otras formas de ofrecer el yagé, y como la búsqueda de alternativas a la medicina se vuelve cada vez más accesible para las personas no-indígenas. De igual manera, es clave reconocer que el hacer de la cultura, y específicamente de las tomas de yagé, una mercancía va a llevar en algún momento a que se modifiquen las relaciones entre médico y paciente, y especialmente en los facilitadores en los que la relación con el objeto espiritual cambia pues esta es comercial y no de intimidad.

No obstante, es interesante ver que a pesar de que el turismo no es algo nuevo en los territorios en donde habitan poblaciones que hacen uso del yagé como medicina tradicional,

la práctica ha logrado ser resguardada y permanece bajo un proceso autónomo interno de construcción y reconstrucción por las mismas comunidades indígenas. Podría relacionarse esto con que son regiones todavía aisladas de los centros urbanos principales del país cuyo acceso se ve limitado en muchos casos por el nivel adquisitivo de los turistas, además del tiempo que se requiere para llegar, contrario a otros circuitos de turismo más "populares" relacionados con el turismo de sol y playa; quizás también pueda estar relacionado con la inseguridad y la percepción de inseguridad que aún existe en algunas regiones del país, especialmente las regiones de frontera, de las que Putumayo hace parte, o quizás simplemente por tratarse de una práctica específica de búsqueda de alternativas de bienestar que atraen a una menor cantidad de personas y a una población con un deseo particular.

La adaptación a estas formas turísticas por parte de los pueblos indígenas también puede entenderse como otra estrategia de adaptación y de supervivencia frente a las prácticas depredadoras y consumistas de la sociedad capitalista y de la globalización, las cuales ya han utilizado desde la conquista y colonización como método de resistencia. Sin embargo, la lógica del capitalismo siempre llega a absorber las alternativas, y en este caso puede penetrar lo espiritual.

Frente a esto, y retomando lo reflexionado por Caicedo Fernández (2021), el multiculturalismo se ha reducido a dos escenarios que reproducen una lógica de alteridad nacional como de producción de la diferencia: el primero es lo que ella denomina una *política diferencial* que se asigna a los sujetos "étnicos", y el otro es una política pública basada en el reconocimiento del *patrimonio cultural inmaterial* de la nación. De esta manera, las misiones transformaron la percepción que se había construido para las personas blancas/mestizas de los taitas, pero al mismo tiempo, junto con el Estado y más adelante la iglesia católica, las misiones también fueron parte clave de la reconfiguración del papel de las autoridades indígenas hacia lo político.

El turismo y la oferta de la toma de yagé desde las comunidades kamëntsa afronta varias paradojas, pues, por una parte, se ven enfrentados a la necesidad de defender una práctica o un saber colectivo para protegerlo, pero también, al hacer parte del sistema capitalista requieren encontrar maneras de integrarse en la economía y obtener beneficios. Frente a esto, el turismo aparece como una actividad potencial, reconociendo que internamente,

como pueblos indígenas, es posible “explotar” de alguna manera el exotismo de la indianidad que se ha logrado insertar en la población blanca/mestiza y que atrae a muchas personas. Este es un juego que juegan ambas partes, puesto que tanto el pueblo como sus prácticas tradicionales se pueden presentar como parte de la oferta de atractivos turísticos con cierto sello de autenticidad, aunque hayan pasado por procesos de hibridación a lo largo de los años.

Ahora bien, si cambian las condiciones, los espacios, el costo, la cantidad de personas, las imágenes, la percepción del visitante/paciente… ¿no cambia la práctica? Desde mi perspectiva, si es posible hablar de que estas dinámicas del turismo están generando cambios en el ritual del yagé, y aunque la experiencia individual que vive la persona con el enteógeno se mantenga igual, la traducción del ritual a la cultura occidental ha implicado transformaciones.

Es además importante reconocer que hay una divergencia en la interpretación de la práctica desde todas las partes, desde el taita posiblemente se perciba una continuidad, pues, la práctica está basada en la idea de que estos momentos rituales son sagrados y, por ende, inmutables. Sin embargo, visto desde la distancia, si es posible observar transformaciones. Se podría hablar entonces de una práctica *multipolivalente*.

En mi experiencia, por ejemplo, la incertidumbre dominó la toma, no conocía el costo, el taita, el momento de inicio, los procesos, tampoco sentí la hospitalidad que existe en muchos de los lugares turísticos en donde la atención está dirigida al turista y su comodidad, aunque no estoy diciendo que considerara que era necesaria. Yo participé en una toma con comunidad indígena con un médico tradicional. Pero, si estás prácticas se insertan cada vez más en la lógica del turismo, puede que se responda de manera diferente a las necesidades del visitante/turista/paciente, con el fin de satisfacerlo, pues se le está ofreciendo un servicio.

Asimismo, el yagé ha sido y es utilizado con muchos fines en los pueblos indígenas, actualmente, como se evidenció, las personas blancas/mestizas, lo buscan principalmente para curación espiritual, cambios individuales trascendentales, que, si bien son importantes, si son diferentes a los usos que se les ha otorgado en tiempos remotos.

No se trata en este trabajo de hablar de la coherencia o la incoherencia entre una percepción y otra, se trata por el contrario de ver que existe una circulación constante del conocimiento que genera un cruce entre sociedades y pensamientos del mundo y de la vida muy distintas, que, aun así, intentan mantenerse ligadas. De igual manera, este trabajo buscó reflexionar sobre las implicaciones de un turismo enfocado a las prácticas de bienestar, específicamente hacia una práctica que cada vez tiene una mayor cantidad de entramados institucionales y unos circuitos espaciales a los que es difícil llegar.

Más allá de reconocer la expansión del interés en personas no-indígenas para la participación en las tomas de yagé, de reconocer que hay una cada vez mayor cantidad de ofertantes indígenas y no-indígenas de este ritual y de las diferentes maneras de concebirlo y llevarlo a cabo, que es algo que ya han abordado diversos autores, se reflexiona sobre las implicaciones e impactos que puede llegar a generar en el mediano y largo plazo un proyecto que se plantea como un trabajo conjunto entre entes turísticos gubernamentales y comunidades indígenas, en donde se pretende, desde ciertos marcos normativos, apoyar a las comunidades indígenas en la oferta de un servicio que se viene ofreciendo desde hace muchos años; se reflexiona también acerca de las percepciones que existen sobre las diferentes ofertas en las que se engloban las tomas de yagé y sobre las nuevas relaciones que se están generando en el desarrollo de estas dinámicas que conectan diversas formas de pensar y de sentir.

Con todo esto, quedan aún interrogantes sobre el futuro del turismo sobre la oferta del yagé, ¿podrá mantenerse como una práctica local de las comunidades indígenas? ¿si hay un incremento en la construcción de este tipo de empresas, qué ocurrirá con aquellos taitas que no deseen integrarse en este sistema? ¿El turismo terminará permeando todas las relaciones de intercambio de conocimientos entre indígenas y no-indígenas? Todo ello nos lo irá respondiendo el tiempo, pero este trabajo quizá puede dar pistas de ese futuro.

Referencias:

Acero Tinoco, E. C. (2018). Turismo, patrimonio y comunidades indígenas. *Turismo y Sociedad*, *XXII*, 2013–2233. https://doi.org/https://doi.org/10.18601/01207555.n22.11

Acosta Herrera, D. A. (2020). *Psilocibina como tratamiento para el trastorno de depresión mayor*. Universidad de Los Andes.

Allis, T. (2018). Movilidad y turismo. En D. Zunino Singh, G. Giucci, & P. Jirón (Eds.), *Términos Clave Para Los Estudios de Movilidad En América Latina*. Editorial Biblos.

Anderson, B. T., Caiuby Labate, B., & De Leon, C. M. (2014). Healing with Yagé: An Interview with Taita Juan Bautista Agreda Chindoy. En *The Therapeutic Use of Ayahuasca* (pp. 197–2015). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-642-40426-9_12

Anton Clavé, S. (2021). Perspectives sobre el paper del turisme a catalunya. *Revista Econòmica de Catalunya*, *83*, 76–82.

Ascanio, A. (2004). Las contradicciones del turismo cultural, la economía y la política. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio cultural*, *2*(1), 139–143. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88120111

Ayén Bienestar Ancestral. (2023). *Ayén Bienestar Ancestral* [Video recording]. https://www.youtube.com/watch?v=11GaZERPa2Y

Barretto, M. (2005). Turismo étnico y tradiciones inventadas. En A. Santana & L. Prats (Eds.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural: concepciones teóricas y modelos de aplicación* (pp. 39–56). FAAEE– Fundación El Monte.

Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política* (E. biblos, Ed.).

Cabanilla, E. (2015). IMPACTOS CULTURALES DEL TURISMO COMUNITARIO EN ECUADOR SOBRE EL ROL DEL CHAMÁN Y LOS RITOS MÁGICO-RELIGIOSOS. *Estudios y Perspectivas en Turismo Volumen*, *24*, 356–373.

Caicedo, A. (2007). Neochamanismos y modernidad. Lecturas sobre la emancipación*. *Nómadas*, *26*, 114–127.

Caicedo Fernández, A. (2010). *El uso ritual del yagé: patrimonialización y consumo en debate*. *46*(1), 63–86.

Caicedo Fernández, A. (2015). *La alteridad radical que cura: Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Editorial UniAndes. http://dx.doi.org/Io.7440/2015.02

Caicedo Fernández, A. (2021). Chamanismos yageceros y las paradojas de la etnicidad en el Estado multicultural colombiano. En R. De la Torre & P. Seman (Eds.), *Religiones y espacios públicos en América Latina* (pp. 637–660). CLACSO.

Calavia Sáez, O. (2014). Teorías, Actores y Redes de la Ayahuasca. *Ilha Revista de Antropologia*, *16*(1), 007. https://doi.org/10.5007/2175-8034.2014v16n1p7

Calleja Sordo, C., & Gonzáles Damián, A. (2018). Estudio de la construcción social de las experiencias turísticas de interés y de ruptura desde la metáfora dramatúrgica de Erving Goffman. *Revista de Ocio y Turismo (ROTUR*, *12*(1), 29–47. https://doi.org/10.17979/rotur.2018.12.1.3424

Cámara de Comercio de Putumayo. (2019). *Producto turístico de bienestar* (p. 151).

Canal trece. (2021). *Somos región. Medicina tradicional en Sibundoy* [Video recording]. https://www.youtube.com/watch?v=OZeuBgj-5BM

Casa de la Cultura de Sibundoy. (s/f). *Albúm de la casa de la Cultura de Sibundoy*.

Castells, M. (2001). *La galaxia Internet : [reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad]*. Plaza & Janés.

Castillo, E. C., Castillo, C. C., & Godoyc, J. Z. (2020). Revisión bibliográfica de la ayahuasca y su uso terapéutico. *Revista Peruana de Medicina Integrativa*, *5*(3), 118–123.

Chindoy, T. (2019). *Los kamëntsá y el legado visual de la diócesis de Mocoa-Sibundoy* (U. A. S. Bolívar, Ed.).

Clifford, J. (1997). *Itinerarios transculturales*.

Colombia Travel. (2020). *Sibundoy*. https://colombia.travel/es/sibundoy

Cordoba Chaves, Á. (1982). La historia de los kamsa de Sibundoy desde sus origenes hasta 1981. En *Departamento de Historia y Geografía: Vol. Doctor en Historia*.

Davis, W. (2017). *El Río. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica* (Vol. 7). Editorial Planeta Colombiana.

Declaración Patrimonio Cultural de la nación a los conocimientos y usos tradicionales del Ayahuasca practicados por comunidades nativas amazónicas. Resolución Directoral Nacional No.836/INC, Pub. L. No. 836 (2008). http://administrativos.cultura.gob.pe/intranet/dpcn/anexos/47_1.pdf?8991634

Díaz Brenis, E. (2002). Nueva Era: una religión para la polis posmoderna. *Revista Interdisciplinaria Del INAH*, *68*, 44–49. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/4969

Du Gay, P., & Hall, S. (2013). Cuestiones de identidad cultural. En *Journal of Petrology* (Vol. 369, Número 1).

Échele cabeza. (2019). *Hongos*. https://www.echelecabeza.com/hongos/

Elands, Birgit., & Lengkeek, J. (2000). *Typical tourists : research into the theoretical and methodological foundations of a typology of tourism and recreation experiences*. Mansholt Graduate School.

Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ediciones desde abajo.

Europraxis, Aviaexport, & Colombia Productiva. (2013). *Plan de negocios para el subsector de Turismo de Bienestar en Colombia Resumen ejecutivo*.

Favret-Saada, Jeanne. (1980). *Deadly words : witchcraft in the bocage*. New York.

Ferícgla, J. M. (1999). El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural. En *MAGUARÉ* (Vol. 14).

Fu, C.-C. A., Morales, M. L., & Cabada, M. M. (2021). Ayahuasca experiences for sale on the internet—systematic analysis of health information provided to travellers in commercial websites. *Journal of Travel Medicine*, *28*(1). https://doi.org/https://doi.org/10.1093/jtm/taaa142

García Canclini, N. (1989). *Las culturas populares en el capitalismo* (Nueva Imagen, Vol. 4).

Garzón Chiriví, O. A. (2004). *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Ediciones Abya-Yala.

Garzón Forero, D. A. (2019). *Del junco al empaque. Chamanismo, comercialización y regulaciones* (Vol. 1). Universidad del Rosario.

Giucci, G. (2018). Viaje. En D. Zunino Singh, G. Giucci, & P. Jirón (Eds.), *Términos Clave Para Los Estudios de Movilidad En América Latina*. Editorial Biblos.

Giucci, G. (2023). Movilidades enteogénicas. En D. Zunino Shingh, P. Jirón, & G. Giucci (Eds.), *Nuevos términos clave para los estudios de movilidad en América Latina* (Vol. 1, pp. 207–220).

Gobernación de Putumayo, & Cámara de Comercio de Putumayo. (2010). Plan de Desarrollo Turístico para el departamento del Putumayo 2011-2020. En *Putumayo. La diversidad nuestra mayor riqueza*. https://www.mincit.gov.co/getattachment/a5d134c2-cc07-4e9e-9eaa-e7c19577b6ba/Putumayo.aspx

Goldez Cortijo, L. G. (2020). *"Yo vine a curarme": El turismo de bienestar en Tarapoto (San Martín, Perú) y las experiencias de los turistas extranjeros que llegan a esa ciuda* [Maestría]. Pontificia Universidad Católica de Perú.

Greene, S. (2006). ¿Pueblos indígenas S. A.? La cultura como política y propiedad en la bioprospección farmacéutica. *Revista Colombiana De Antropología*, *42*, 179–221. https://doi.org/https://doi.org/10.22380/2539472X.1186

Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma. *Tabula Rasa*, *24*, 123–143.

Kuan Bahamon, M. (2013). La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo, 1893-1929. En *Facultad de Ciencias Sociales: Vol. Maestría en Historia*.

Kuan Bahamon, M. (2015). *Civilización, frontera y barbarie: misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

LeCorbusier. (s/f). *Avión*. Frontispicio para estampas de la épica del aire.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Eficacia Simbólica*. PAIDOS.

MacRae, E. (2000). *El Santo Daime y la espiritualidad brasilera*. Ediciones Abya-Yala.

Marín Valencia, A. (2018). Yajé, chamanismo Kamëntsá y nuevos chamanismos urbanos: mitopoiesis y decolonización. *Cultura y Droga*, *23*(26). https://doi.org/10.17151/culdr.2018.23.26.5

Massey, D. (2007, septiembre 17). Geometrías del poder y la conceptualización del espacio. *Geometrías del poder y la conceptualización del espacio*.

Massey, D. (2008). *Ciudad mundial*. El perro y la rana. www.ministeriodelacultura.gob.ve

Merton, R. K. (1967). *Social Theory and Social Structure*.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho, el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34–52).

Mora Mora, L. F. (2012). *Estados y trayectorias del cambio ambiental en el Valle de Sibundoy asociados a sistemas ganaderos (1980-2010)* [Magister en Geografía]. Universidad de los Andes.

Morales Pujimuy, L. A. (2019). *Bëtsknaté - Día Grande, propuesta de paz, perdón y reconciliación para el departamento de Putumayo* [Especialización en Acción sin Daño y Construcción de Paz]. Universidad Nacional de Colombia.

Mori, T., & Uribe Villegas, O. (2020). Las Disfunciones de los Rituales. *Las Disfunciones de los Rituales*, *27*(2), 535–540. http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/58593/51789

Nazar, P. M. (2024). Para una historia crítica del yajé y el ayahuasca: la hipótesis de Gow a la luz del yajé. *Jangwa Pana*, *23*(1). https://doi.org/10.21676/issn.1657-4923

ONU, & OMT. (1999). *Código Ético Mundial para el Turismo. Por un turismo responsable*.

ONU Turismo. (s/f). *Nuestra historia*. Recuperado el 6 de marzo de 2024, de https://www.unwto.org/es/omt-historia#2000

Organización Mundial del Turismo. (2019). *UNWTO Tourism Definitions*. CEDRO, Centr Español de Derechos Reprográficos. https://doi.org/10.18111/9789284420858.

Ortner, S. B. (2009). Resistencia densa: muerte y construcción cultural de agencia en el montañismo himalayo. *Año*, *2*(5).

Ortner, S. B. (2016). *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia* (Vol. 1). UNSAM EDITA.

Perasso, V. (2010). Brasil: luz verde para rituales alucinógenos. *BBC Mundo, Cono Sur*. https://www.bbc.com/mundo/cultura_sociedad/2010/02/100208_0142_brasil_droga_ritos_gz

Perdomo Marín, J. C. (2019). "Bebiendo los cabellos de Dios". Aproximaciones teórico-metodológicas a las ceremonias de yagé en Colombia. *Boletín de Antropología*, *34*, 147–173.

Pereiro, X. (2013). Los efectos del turismo en las culturas indígenas de América Latina. *Revista Española de Antropología Americana*, *43*, 155–174.

Pérez Benavides, A. C. (2014). *Nosotros y los Otros. Representaciones de la Nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Pérez Benavides, A. C. (2016). Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930. *Memoria y sociedad*, *20*, 43–53. https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys20-41.etet

Pinzón Castaño, C. E., Suárez Prieto, R., & Garay Ariza, G. (2004). *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI* (U. N. de Colombia, Ed.).

Porto, N. (2004). *Economía del turismo. Un enfoque desde la teoría del comercio internacional* [Tesis Doctoral]. Universidad Nacional de La Plata.

Preciado Beltrán, J. (2003). Territorio, colonización y diversidad cultural en el alto Putumayo. *Colombia Forestal*, *8*, 110–120. https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/colfor/article/view/3382/4919

Putumayo Travel. (2022). *Carnaval de Negros y Blancos*. https://putumayo.travel/es/sobre-putumayo/carnaval-de-negros-y-blancos.

Quijano Valencia, O. (2011). *Eufemismos : cinismo y sugestión en la actual ampliación del campo de batalla*.

Quiñones Triana, Y. (2019). Betsknate, el carnaval del perdón del pueblo kamsá. Interpretaciones sobre el contacto y la transformación cultural entre historia y mito. *Maguaré*, *33*, 109–138. https://doi.org/https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82408

Radcliffe-Brown, A. R. (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva* (Planeta de Agostini).

Richard Evans, S., & Hofmann, A. (2000). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos* (Vol. 2). Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Rodríguez, L. I. (2014). *Turismo creativo y la ancestralidad mercantilizada. La falsa relación entre el patrimonio cultural y las comunidades*.

Santos, B. de S. (1998). *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación* (Universidad Nacional de Colombia, Ed.). ILSA.

Schultes, R. E., & Hofmann, A. (1979). *Plantas de los dioses* (F. de C. Económica, Ed.).

Taussig, M. (2002). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Grupo Editorial Norma.

Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura* (Taurus, Ed.).

Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia* (M. Segura Naranjo, Ed.). ICANH, Colciencias.

UMIYAC. (2000). *El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemosnte amazónico colombiano*.

UMIYAC. (2019). *Unión de Médicos Yageceros de la Amazonía Colombiana*. https://umiyac.org/

Uribe Tobón, C. A. (2002). *«El yajé como sistema emergente: Discusiones y controversias»*. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales, Universidad de los Andes (Colombia). CESO.

Urrea Giraldo, F., & Zapata Ortega, D. (1997). Vegetalismo y sistema de representaciones en el curanderismo inga -camentsa (Pretexto para una discusión sobre las cosmovisiones prehispánicas en la sociedad contemporánea). *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, *10*, 39–69.

Urry, J., & Larsen, J. (2012). *The tourist gaze 3.0* (S. P. Ltda., Ed.; Vol. 3).

Urry, John. (2007). *Mobilities*. Polity.

Vergara, R. G., & Saavedra, R. N. (2022). Nuevas espiritualidades, neoliberalismo y subjetividad. *Religião & Sociedade*, *42*(3), 11–33. https://doi.org/10.1590/0100-85872022v42n3cap01

Walsh McDonald, C. E. (2003). *Estudios Culturales Latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (C. E. Walsh McDonald, Ed.). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador/ AbyaYala.

Weber, M. (1999). *Sociología de la religión*. www.elaleph.com

Yannina Tomassiny. (2020). *Chamanes vs. facilitadores: Con Ceci Tamayo* [Broadcast]. Spotify.

Zunino Singh, D., Jirón, P., & Giucci, G. (2023). *Nuevos términos clave para los estudios de movilidad en América Latina*. Teseo.