

REZAR, SOPLAR, CANTAR
Etnografía de una lengua ritual



Este libro se
escribió para ti
protégelo de
la fotocopia
AEDRA

Omar Alberto Garzón Chirivi

REZAR, SOPLAR, CANTAR
Etnografía de una lengua ritual



2004

REZAR, SOPLAR, CANTAR
Etnografía de una lengua ritual
Omar Alberto Garzón Chirivi

1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telfs. : 2 506-251 / 2 506-267
Fax: 2 506-267 / 2 506-255
E-mail: editorial@abyayala.org
www.abayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Pinturas: Juan Bautista Agreda Chindoy

ISBN: 9978-22-465-3

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, Agosto 2004

A Sandra y Sara

Agradecimientos

Agradecimiento especial al taita Florentino Agreda Chindoy (Florito) quien por sus enseñanzas es coautor de este texto.

A Juan Bautista Agreda por facilitarme las fotografías de su trabajo y quien también es coautor de este trabajo

A la comunidad kamsá en Sibundoy (Alto Putumayo), a sus autoridades tradicionales y sus líderes

A la Universidad Nacional de Colombia por el apoyo institucional

Al profesor Nestor Pardo por su compromiso académico... gracias por creer en este trabajo.

“Le voy a contar un secreto: no hay ningún secreto”
Taita Floro

Contenido

Presentación	13
Prolegómenos de una experiencia	15

Capítulo 1 El Valle de Sibundoy

El espacio geográfico y la organización social.....	20
Aspectos lingüísticos.....	26
Estructura general de la lengua kamsá	27
Estudios etnográficos de la lengua.....	28
Aspectos sociolingüísticos de la lengua	28
Historia.....	33
La medicina tradicional en los kamsá	36

Capítulo 2 Los médicos tradicionales en el Alto Putumayo: Una sociedad de discurso

Los ámbitos de lo sagrado y lo ritual.....	43
El Iniciado	51
El misterio	57

Capítulo 3 Características discursivas de una comunidad de médicos tradicionales en el alto putumayo

La Lengua del yagé.....	65
El yagé.....	70
El canto de yagé	81

Capítulo 4

El evento: Descripción y análisis de un ritual de yagé

El evento	93
Los límites espacio-temporales	104
El tiempo	107
El espacio	108
Las escenas.....	112
Preludio	112
La chuma	114
La partida	115
Los participantes.....	115
La interacción: señales verbales y no verbales.....	123
Soplar.....	125
Cantar	129
Rezar	133
Estructura sintáctica de la lengua ritual del yagé.....	135

Capítulo 5

Campos discursivos de investigación

Estrategias discursivas presentes en el discurso ritual	137
El secreto	138
El silencio	140
El acertijo.....	142
La paradoja.....	143
La historia del platón y el tigre	144
Conclusiones	147
Bibliografía	157

Presentación

Un tigre acecha a una vaca en un patio. El testigo, sorprendido, concluye que tan inusual escena debe ser producto de su borrachera de yagé y se voltea para entrar en la casa. Vuelve a mirar y a cambio del tigre ve el platón en el cual, reflexiona, dan de beber a la vaca. Se dispone a olvidar el asunto pero la voz del yagé le asegura que allí no hay un platón sino un tigre, que indiscutiblemente va a devorar la vaca. Él se voltea nuevamente y vuelve a ver el tigre. Entra confundido a la casa.

La anterior escena es una de las muchas que se encuentran en el presente libro. Experiencias como estas han merecido muchas explicaciones desde diferentes perspectivas. Aquí se miran desde dos visiones, la del investigador-aprendiz y la del maestro-sabedor. Lo émico y lo ético se entrelazan para formar un texto coherente y bello que no por ello deja de ser exhaustivo y riguroso. Como todo texto escrito sobre otros sistemas de conocimientos nos deja muchos más interrogantes de los que teníamos antes de leerlo, así es, siempre; un platón es un tigre, pero es un platón, pero es un tigre, seguro.

Hace ya cuatro décadas se publicaron los primeros libros específicamente dedicados a la sociolingüística, la interfase entre las particularidades del lenguaje y los aspectos sociales en los cuales las lenguas se dan. Hace ya dos décadas se publicó el libro clásico de Sherzer y Barman sobre la etnografía de la comunicación, que nos mostraban cómo se podían mirar las relaciones entre lengua y sociedad en una metodología entonces novedosa: la etnografía del habla. Poco a poco, a veces más lentamente de lo que desearíamos, se fueron introduciendo metodologías en los estudios lingüísticos en América Latina. En Colombia se han realizado algunos estudios en el área de sociolingüística y específicamente en el área de la sociolingüística de las lenguas indígenas se han publicado unos cuantos trabajos en los últimos años, casi todos fruto de los esfuerzos de un grupo de investigadores jóvenes de la Universidad nacional de Colombia. Sin embargo, los trabajos publicados hasta el momento están inscritos en la metodología de la lingüística clásica. Las investigaciones realizadas con la metodología de la etnografía del habla son casi inexistentes. Es por esto que la presente investigación, realizada por el profesor Omar Garzón, reviste especial importancia en el panorama de la lingüística colombiana y latinoamericana.

Los eventos que se analizan en este trabajo son entendidos por los participantes como sesiones de curación, de consejo o de aprendizaje. Son eso, pero también son mucho más. Cada toma de yagé es un acto de resistencia. Cada vez que se reúnen, los participantes actualizan una práctica y unos conocimientos que durante cientos de años han estado en el centro de su cosmogonía, la misma que ha sido atacada sistemáticamente de manera más o menos directa por parte de las sociedades europeas que han entrado en contacto con los grupos ancestrales americanos. Estos sistemas de conocimiento y explicación del mundo han sido catalogados como brujerías y herejías por los cristianos, que todavía andan, como hace quinientos años, por tierras ajenas pregonando la superioridad de su dios y asegurando terribles castigos infernales para quienes continúen siendo diferentes. Estos sistemas alternativos de conocimiento también han sido catalogados de acientíficos o precientíficos, o simplemente como supersticiones, juicio no menos severo de algunos grupos que pretenden vivir bajo los preceptos de una curiosa forma de ciencia que no cree en el respeto al otro. A pesar de todo esto, las tomas de yagé continúan, se repiten, se modifican, se adaptan, se niegan a quedar encerradas en el documental antropológico, en la foto en sepia, en el mensual etnográfico, llegan a las ciudades, se vuelven urbanas, regresan al campo, al monte, en resumen: están vivas. En ellas participan indios, mestizos, colonos, ciudadanos, extranjeros, estudiantes, antropólogos, turistas y todos son bien recibidos, a cada cual se le da lo que necesita, sin visa, sin formulario, sin historia clínica, sin certificado de buena conducta.

Esta es una invitación a conocer otro conocimiento, desde aquí y desde allá, con misterios y sin ellos, con el rigor de la academia y con la sensibilidad del aprendiz.

Néstor Alejandro Pardo García
Universidad Nacional de Colombia

Prolegómenos de una experiencia

En el cuento, “*El etnógrafo*”, Borges (¿o Murdock?) describe una ruta de aprendizaje cultural donde el relato se constituye en la herramienta que permite mostrar los pormenores de una iniciación. Allí converge la descripción de personajes y lugares: Murdok, el estudiante (luego sería el bibliotecario), un profesor entrado en años, el sacerdote de una aldea, la universidad, la aldea, una biblioteca en Yale y, finalmente, el silencio como la esencia de un saber misterioso.

Quizá, como en esta historia, mi opción hubiese sido el silencio. Y no por lo inconmensurable del secreto y sus misterios; sino por la singularidad del camino. Este es un trabajo realizado desde la perspectiva de la etnografía de la comunicación. Una etnografía es un trazado de líneas de fuerza, de deseo y de poder. Es escritura que traza un mapa con historias de viajes, con descripción de caminos, con comentarios de parajes, con relatos de frontera. Es cartografía de una experiencia. Es una indagación sobre la estética –y la ética– de la palabra, sobre sus movimientos y contorsiones. Esto anticipa el tratamiento particular de una lengua y una mirada sobre los fenómenos de la comunicación. Por ello en este texto, el análisis de las situaciones comunicativas adquiere relevancia, así como la caracterización de los espacios sociales y culturales de realización. De manera que el mapa se traza, desde el análisis de una lengua ritual bajo una perspectiva de la comunicación, en un campo social y cultural particular. Este mapa es el lugar del emplazamiento de la palabra soplada, cantada y rezada y en ello reside su estética.

Esta labor de investigación, que se enmarca en el desarrollo de la Maestría de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia, se adelantó en el Municipio de Sibundoy en el Alto Putumayo, gracias a la colaboración de los taitas Martín, Juan Bautista y Florentino Agreda. Con ellos se compartió la experiencia de tomar yagé¹ durante cinco años, tanto en Sibundoy como en las visitas del taita Floro a Bogotá. Esto los hace, de alguna manera, coautores del texto.

La pregunta que orientó esta investigación fue ¿cuáles son las características comunicativas de la lengua ritual empleada por los taitas del Alto Putumayo en las sesiones de curación? Los objetivos planteados tienen que ver

con la descripción de los eventos rituales en los cuales se emplea esta lengua, sus ámbitos sociales y culturales de realización y la manera en que incide en la conformación de una comunidad de habla.

El trabajo está constituido por cinco partes. La primera corresponde al contexto social, histórico, cultural y lingüístico de la comunidad kamsá. La segunda, es la caracterización de los médicos tradicionales en el Alto Putumayo y su constitución como sociedad de discurso. La tercera, tiene que ver con las características discursivas de la comunidad de médicos tradicionales del Alto Putumayo. La cuarta, es la descripción del evento comunicativo de la toma de yagé. Y la última parte es la presentación de las estrategias comunicativas presentes en el discurso de la comunidad de taitas.

En la primera parte se realiza un rastreo de las condiciones sociales, culturales, históricas y lingüísticas actuales de la sociedad kamsá. Esta es el resultado de la información recogida en terreno en cuatro salidas de campo realizadas durante los años 1998 y 1999. Este trabajo estuvo apoyado por una revisión bibliográfica llevada a cabo en centros de documentación de Bogotá y Sibundoy. Se adelantaron encuestas y entrevistas con líderes de la comunidad y con algunas familias que permitieron indagar sobre aspectos sociales y lingüísticos. Se asistió y participó en eventos culturales y políticos (carnavales y reuniones de orden organizativo) y se compartió con varias familias durante las estadias en la región. Por otra parte, se realizó la recolección de un corpus lingüístico para dar cuenta del funcionamiento estructural de la lengua kamsá, el cual fue analizado durante la realización de la maestría en lingüística. Todo esto unido a la participación permanente en las sesiones de yagé.

El segundo capítulo realiza una indagación de las nociones sobre lo sagrado y lo ritual a partir de una revisión de las investigaciones adelantadas por los historiadores de las religiones, por la antropología, la etnología y la sociología. El trabajo documental tuvo como fin caracterizar las nociones sobre lo sagrado y lo ritual, de manera que se pudiera establecer conceptualmente la pertinencia de definir una lengua como sagrada, ritual, secreta o de los espíritus, como las describen algunos autores.

El tercer capítulo, está dedicado a describir la lengua del yagé, a establecer su origen y filiación lingüística. También, se presenta una contextualización del yagé, sus usos, su importancia cultural y social dentro de la comunidad. En este apartado, se realiza una caracterización de los cantos del yagé, de su estructura musical y lingüística y de sus condiciones sociolingüísticas y etnográficas de realización; ésta se apoya con la presentación de un corpus musical de los cantos, recogido durante las sesiones de yagé. Los elementos rese-

ñados determinan las características discursivas de la comunidad de médicos tradicionales y delimitan el campo discursivo sobre el cual se mueven.

El último capítulo, se encarga de realizar el análisis del evento comunicativo de una toma de yagé. Para ello se retoman los modelos de análisis propuestos por los etnolingüistas Hymes y Duranti. Se caracterizan los límites espaciales y temporales, las escenas, los participantes y las interacciones verbales y no verbales. A partir de este último punto se presentan los géneros discursivos que componen la lengua del yagé que son el sople, el canto y el rezo. La descripción del evento comunicativo permite mostrar la forma de emplazamiento de la lengua del yagé como discurso ritual.

En la parte final se presenta un análisis inicial de lo que constituyen las estrategias comunicativas. Ellas son: el secreto, el silencio, el acertijo y la paradoja. Se realiza una descripción de la manera que son empleadas como forma de producción, distribución y control discursivo, por parte de la sociedad de discurso de taitas tomadores de yagé. Se muestra cómo el empleo de estas estrategias determina unas formas de ser de la comunicación, las cuales permiten la pervivencia de la sociedad de discurso.

Por lo anterior, y buscando darle un lugar al concepto de discurso, a lo largo del trabajo se emplea la noción propuesta por Joel Sherzer para el análisis de las situaciones comunicativas dentro de las sociedades amerindias. También de este autor, se retoman los conceptos de discurso cantado y alianzas musicales, los cuales hacen parte de los trabajos etnográficos sobre arte verbal en la sociedad kuna.

Es importante reseñar cómo en cada capítulo se van articulando elementos de análisis que permiten comprender el funcionamiento de la lengua ritual descrita, dentro de unas condiciones comunicativas particulares. Esto señala la opción teórica de la investigación, la cual se inscribe dentro de la perspectiva de trabajo de la lingüística antropológica que toma la etnografía de la comunicación como referente metodológico y teórico.

Desde allí, se concibe que la importancia en el estudio de las lenguas está dada por su carácter contextual o situacional y que es en la interacción comunicativa, desde donde es posible establecer la articulación entre lengua, cultura y sociedad. Por ello este trabajo insiste en llevar a cabo un análisis de las condiciones de realización de la lengua ritual para mostrar cómo estas lenguas, según lo presentado en el capítulo 3, apartado 3. 3, no mantienen una regularidad (como no lo tiene ninguna lengua).

Finalmente, quiero resaltar la opción tomada para llevar a cabo el trabajo de campo. Se trataba de lograr un acercamiento, en la perspectiva émica, a una comunidad de habla particular. En la medida que esto fue posible, fui

viendo la necesidad de establecer un marco de análisis que permitiera comprender el fenómeno del chamanismo desde su interioridad y poder explicarlo desde allí. Esto debido a dos razones fundamentales, la primera que tiene que ver con la experiencia personal y la manera de vivirla. La segunda consideración tiene que ver con la posibilidad de tomar distancia –para poder comparar– de los marcos interpretativos que las disciplinas occidentales han establecido para entender el chamanismo. La forma que hasta el momento me ha parecido más pertinente para hacerlo, ha sido a través del relato. Es por ello que este documento se encuentra atravesado por un sinnúmero de narraciones, donde el sujeto narrado reiterativamente, es el autor de estas palabras.

Este trabajo espera ser un aporte a los estudios de las lenguas en las sociedades indígenas del país. Las reflexiones que aquí se exponen, pretenden dar elementos de análisis teórico, como también establecer un referente que pueda ser tenido en cuenta en las políticas de planificación lingüística, en tanto permita mostrar la heterogeneidad endógena lingüística de las lenguas indígenas del país.

El autor

Capítulo 1

EL VALLE DE SIBUNDOY

El presente capítulo establece las coordenadas lingüísticas, sociales, culturales e históricas de la sociedad kamsá en el Alto Putumayo. Esto además de constituirse en una contextualización necesaria para la investigación, muestra la manera en que cada uno de dichos elementos inciden en la conformación de la comunidad de taitas, caracterizados por el uso de una lengua ritual.

En el aspecto lingüístico, se hace una presentación general de la lengua kamsá, de su estructura fonológica y morfosintáctica, de sus aspectos etnográficos y de sus elementos sociolingüísticos. En los aspectos etnográficos, se reseñan de manera sucinta los estudios adelantados por algunos autores, entre los que se encuentra el de un lingüista de la comunidad. Y, en lo sociolingüístico, se describe el estado actual de vitalidad lingüística, así como la situación de contacto de lenguas presente en la región. En este punto se resalta el empleo de la lengua del yagé, como lengua ritual usada por los médicos tradicionales kamsá, la cual presenta algunas características etnográficas y lingüísticas de la lengua inga y del español.

El elemento histórico presenta algunos datos sobre la manera en que se establecieron los actuales grupos existentes en el Valle de Sibundoy. Esto es relevante en la medida que muestra los antecedentes que explican la situación social y cultural actual de los kamsá y su relación con los otros pueblos que habitan el Valle. La descripción social y cultural expone el estado actual de organización política, cultural y educativa de la comunidad, sus problemáticas y proyecciones; así como el papel que cumplen sus organizaciones sociales y los entes administrativos en relación con las entidades estatales.

Finalmente se muestran algunas características del sistema medicinal kamsá, el cual condensa un conjunto de saberes (botánicos y espirituales) que son parte de la cosmovisión de esta sociedad y por los cuales son reconocidos social y culturalmente en el país. Cada uno de los elementos reseñados, sistematizan la información recogida en terreno entre los años 1997 y 1999, durante cuatro salidas de campo realizadas en desarrollo de la investigación. Es importante mencionar que esta información se complementa con datos obte-

nidos de la revisión bibliográfica y de la relación que he sostenido con el grupo de taitas y con la comunidad desde hace varios años.

El espacio geográfico y la organización social

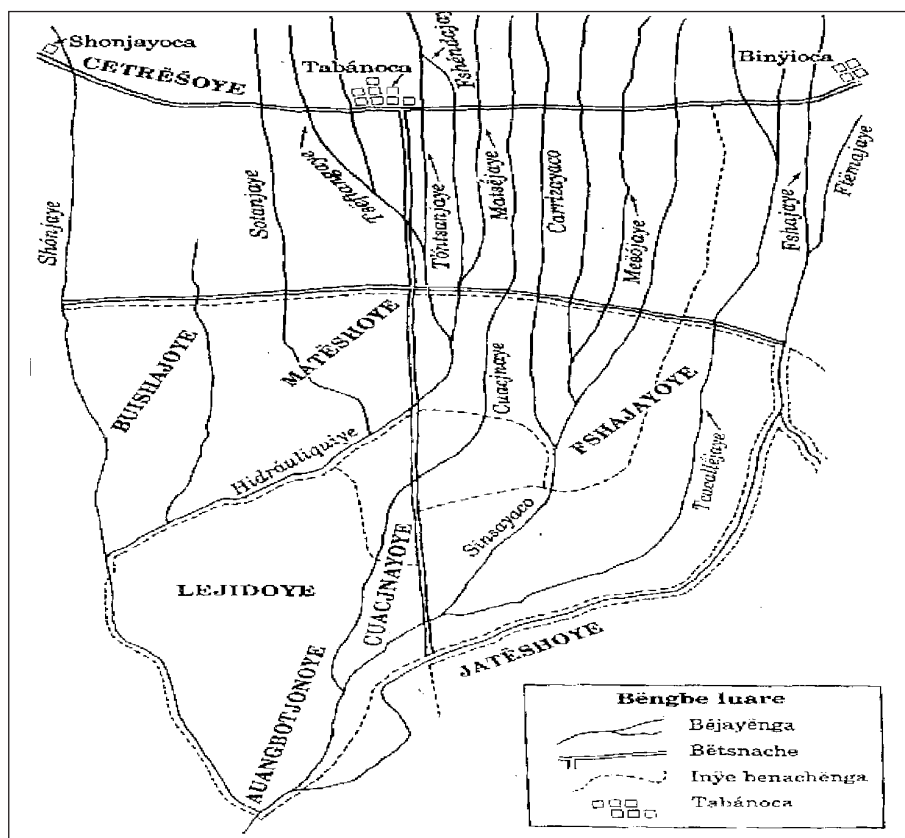
El Municipio de Sibundoy se encuentra ubicado en el Valle que lleva su mismo nombre, en las estribaciones occidentales de la cordillera de los Andes en la parte sur del país (ver mapa 1). Como paso obligado entre la selva amazónica en su parte oriental y la zona andina, circulan por allí un número indeterminado de comerciantes, colonos y gentes de diversos grupos indígenas, lo que hace de esta región un punto de importancia geográfica para la comercialización de alimentos y enseres entre selva y Andes.

A lo largo de su territorio se encuentran ubicadas las poblaciones de Colón, Santiago, Sibundoy y San Francisco (Mapa 2). La población de Santiago alberga a la mayor parte de pobladores inganos (allí se encuentra ubicado el cabildo), la de Sibundoy a los kamsá y la de San Francisco a los colonos. Aunque esta distinción es pertinente en la medida en que permite establecer la ubicación de cada comunidad en particular, también es cierto que el territorio se comparte de manera indiscriminada, ya sea porque existan familias mezcladas o porque a través de los procesos de colonización se hayan ido ubicando en uno y otro poblado. El Municipio de Sibundoy presenta una particularidad, y es que durante los procesos de colonización del siglo XX los colonos y la iglesia se apropiaron de las tierras ubicadas en las zonas montañosas, desplazando a los kamsá hacia las tierras bajas, en donde actualmente residen.

El Municipio de Sibundoy, cuenta con una extensión de 64. 000 Km² de tierras fértiles, a una altura de 2.100 msnm y con una temperatura promedio de 16° (ver mapa 2). Irrigadas por los ríos San Pedro, Putumayo y San Francisco –que a su vez sirven de límite natural–, estas tierras son aptas para la agricultura y la ganadería, de la cual derivan buena parte de su sustento los pobladores. Se cultiva el maíz y el frijol y su producción lechera es vendida en ciudades como Pasto y Popayán. Pese a ser una región cercana al Bajo Putumayo, de la cual obtiene buena parte de sus ingresos de la comercialización y el cultivo de la hoja de coca, el Valle en general ha estado alejado de este proceso y no se conoce que en sus tierras existan estos cultivos.



Mapa 1: Zona geográfica de asentamiento de los indígenas Kamsa Municipio Sibundoy



Mapa 2: Territorio kamsá
Fuente: Organización USCU

Sibundoy alberga cerca de 12. 000 habitantes de los cuales el 25% son parte de la comunidad kamsá; es decir, aproximadamente 3. 500 indígenas². Como polo de crecimiento, Sibundoy no cuenta con el equipamiento en servicios públicos suficientes que puedan dar albergue a un número mayor de pobladores ya que sus tierras en buena parte están dedicadas a la agricultura y a la ganadería; lo que hace que los procesos de urbanismo estén limitados. En la actualidad, por efecto de los procesos de desplazamiento por la confrontación armada del país, la gente que habita las regiones bajas del Putumayo ha buscado refugio en estas tierras, ocasionando problemas de salubridad, de empleo y de educación. Y aunque hasta hace un tiempo la región se había visto un tanto alejada del conflicto, en este momento se encuentra en la mira de

la guerra, en tanto se erige como una zona a ganar para lograr el control del paso entre la zona andina y la selva.

En lo que respecta a la organización social de la comunidad kamsá, se pueden establecer los siguientes entes administrativos, escolares y culturales alrededor de los cuales gravita la vida de la comunidad: el Cabildo, la Escuela Bilingüe las Cochas, el Colegio Artesanal Bilingüe y la organización USCU (Centro de Educación Cultural kamsá). Por otra parte están los carnavales de blancos y negros y el carnaval indígena, eventos que anualmente congregan a la comunidad.

El Cabildo es el organismo encargado de regular la vida política de la comunidad. A través de él se establecen las relaciones con otros entes como la gobernación, el gobierno central, la Secretaría de Educación del Departamento y la Alcaldía. Está compuesto por un gobernador mayor y seis alguaciles, elegidos por periodos de gobierno de un año. A su interior funcionan, entre otras, la oficina de etnoeducación. Como en la mayoría de las comunidades indígenas, el cabildo es el encargado de manejar los recursos provenientes de la Nación conocidos como transferencias³.

La escuela Bilingüe las Cochas y el Colegio Artesanal Kamsá son los dos espacios escolares en donde está centrada buena parte de la educación básica para los hijos de las familias indígenas. Estos se han constituido en las experiencias de mayor envergadura en el ámbito de escuelas y colegios indígenas del país, en tanto sus propuestas curriculares se organizan alrededor de los saberes tradicionales de la comunidad. El tiempo de funcionamiento de la escuela es de veinte años; en tanto que el del colegio, es de 10 años.

Son dos los factores que hicieron pensar en fundar un colegio bilingüe a comienzos de los 90. Por un lado, la necesidad de crear un espacio desde donde fuera posible promover la reflexión acerca de lengua y la cultura; y por otro, poder contar con un colegio ubicado en la zona rural donde vive la mayoría de los indígenas, ya que las instituciones educativas orientadas por religiosos se encuentran en el casco urbano.

Entre los retos más importantes del colegio bilingüe está el poder ganar la credibilidad de los mismos indígenas y hacer entender que lo que allí ocurre es de suma importancia para el fortalecimiento cultural y lingüístico de la comunidad. La incredulidad viene fundada, en opinión de las mismas gentes kamsá, en que lo que se enseña en el colegio se puede aprender en la casa y que los niños necesitan “aprender cosas para que se puedan defender en la vida”. Cuando se hace mención de esto, se piensa inmediatamente en que los niños y los jóvenes aprendan a usar computadoras y sepan matemáticas y ciencias. Frente a esta situación y con miras a mantenerse vigente entre la comu-

nidad, la institución ha venido, por una parte, adquiriendo recursos para la dotación del colegio y la capacitación de los profesores; y por otra, organizando un currículo en donde se contemple tanto los saberes de la comunidad como los saberes tradicionales de la escuela (ciencias, matemáticas y lenguaje). Lo que queda por discutir es si saberes como la medicina tradicional o el cuidado de la chagra se pueden curricularizar. De ser esto posible, habría que ver cuál es la orientación que se le da al proceso, pues una propuesta sería que el colegio pensara en tecnificar estos saberes para que, más allá de ser un referente cultural de la comunidad, se conviertan en una opción económica y social para sus gentes. Si el proceso que se está dando en el colegio continúa, el paso siguiente sería la constitución del mismo en una universidad agrícola.

Las discusiones sobre la incidencia de los procesos de escolarización entre los indígenas, van en dos sentidos. Uno que propende por un no rotundo a la escuela y otro que promulga la curricularización y pedagogización de la vida indígena. Ambas posturas pecan por exageración. A mi parecer el debate no debe darse sobre la escuela, (institución que en la actualidad se ha transformado para responder a las necesidades del mercado) sino sobre el lugar social e histórico que demandan estos tiempos a las sociedades indígenas del país. La discusión curricular debe ser política. Es esta la que debe orientar los destinos de un proyecto escolar u otro tipo de proyecto. Una salida a ello depende igualmente de procesos de autonomía, no para “decidir” hacer lo mismo que hacen otros, sino para tomar una decisión frente a los retos actuales (globalización, pero también emergencia de las sociedades minoritarias, crisis de los estados nacionales, descentralización política y conflicto armado). Estas y otras discusiones, indefectiblemente, deben hacer parte de un debate para la generación de políticas de planificación lingüística.

La organización USCU (*Uaman Soyënga Camuentsa Uatsjendayënga* o Centro de Educación Cultural camëntsa) es un grupo independiente que trabaja en procesos de recuperación cultural y lingüística, apoyados por el ILV, que ha implementado la modalidad de formación a distancia en la cual algunos líderes de la comunidad viajan al interior del país y reciben formación lingüística y luego regresan a la región para reproducir su esquema de formación en todo el resto de la comunidad. Su labor se centra en la producción de cartillas en lengua kamsá y en la realización de talleres en los cuales se reproducen las formas de trabajo de la organización.

Es importante recordar cómo los llamados procesos de recuperación cultural y lingüística, adelantados por el ILV, han tenido graves repercusiones, no sólo para la comunidad kamsá, sino para el resto de las sociedades indígenas del país, donde encubiertos por la bandera de la recuperación cultural,

han generado un proceso de desintegración social y cultural. La traducción de la biblia a la lengua de las comunidades, buscando convertirlos al cristianismo, es una clara muestra de la manera en que han venido operando desde hace varias décadas en el país. Esta política de aculturación ha sido posible por la complicidad del Estado Colombiano. Pero también es cierto que muchos de sus trabajos lingüísticos son los únicos con que cuentan algunas comunidades indígenas del país y que por tanto se convierten en referencia obligada, independientemente de la calidad de los mismos. A esta situación no escapa la lengua kamsá.

Hay dos festividades que son centrales dentro del pueblo kamsá. Una es el carnaval de blancos y negros y la otra es el carnaval indígena. El primero se puede catalogar como el carnaval mestizo por excelencia. Es la prolongación del que se celebra en Pasto y en general en todo el departamento de Nariño. La participación indígena se da a través de las comparsas en los desfiles del 6 y del 7 de enero y con la realización del carnaval indígena en las veredas el 8 de enero.

Los preparativos del carnaval son de suma importancia y la preparación de las comparsas tiene toda una tradición dentro de la comunidad. Es el tiempo del encuentro entre familias, pero también es el espacio en que los valores endógenos se fortalecen, entre ellos el de la lengua. Se toma chicha, se come y se baila durante cinco días seguidos.

El otro carnaval es el que se realiza hacia finales del mes de febrero y que se conoce como “la fiesta del perdón”. Este carnaval marca el inicio del año indígena. Es el tiempo de preparar la tierra para el cultivo del maíz, pero también es el tiempo de la reconciliación y del conjuro de las fuerzas coloniales que llegaron con los españoles y se prolongaron con las misiones capuchinas. Durante éste se “descabeza” un gallo que simboliza la llegada del blanco. La chicha, la comida y el baile hacen parte del festejo.

La forma de vida del grupo es de carácter campesino. El territorio se divide en pequeñas parcelas empleadas para el cultivo de maíz, fríjol y papa, así como para la cría de ganado vacuno. En los solares de las casas se crían gallinas y cuyes, animales que hacen parte de la dieta alimenticia del kamsá. Sus casas son construcciones en madera que por lo general pintan de color azul y blanco. Las familias se organizan de manera patrilineal. En ocasiones los inga y los kamsá establecen alianzas matrimoniales, conservándose siempre la lengua del padre. Son devotos y practicantes de la religión católica.

Este conjunto de hábitos cotidianos son el resultado de los procesos de *cruce cultural* a los cuales se ha visto enfrentada la sociedad kamsá, entendiendo aquí que una situación de cruce cultural, es una situación no sólo de or-

den cultural sino también de orden político, donde el colonialismo juega un papel protagónico. Para el caso de la región, este proceso ha sido impulsado históricamente por la misión capuchina, ante quienes el pueblo kamsá ha tenido que impulsar procesos de resistencia y de acomodación para poder pervivir dentro de su territorio.

Aspectos lingüísticos

“Un día en un cerro (el Cedro) un indígena que se hallaba trabajando la tierra, vio de pronto un hombre de cabellera y barba larga, de gran hermosura. Era el Señor de Sibundoy. Aquel hombre que vestía cusma le encomendó al indígena la construcción de una capilla donde debería encender todos los días un cirio. El indígena aceptó y construyó la capilla en donde permanecía el Señor de Sibundoy. Un día el indígena llegó y lo encontró con su túnica mojada. “señor” le preguntó el indígena “en dónde has estado”, pero el Señor de Sibundoy no le respondió. Así, cada día que el indígena iba a encender el cirio, encontraba al señor de Sibundoy sentado en un lugar diferente, por lo cual decidieron darle varios azotes. Entonces el señor riéndose dijo: “para vosotros mismos estoy reconstruyendo el camino y por qué me vais a flagelar”. “Volveré al lugar del trabajo para continuar la reapertura del camino a fin de que vosotros transitéis sin trabajo”. Efectivamente cuando la persona encargada de encender la vela volvió a la capilla, no encontró al Señor. A los ocho días estando el Señor en la capilla, por orden del alférez y del sacristán, se convino flagelar al Señor en el Cabildo. No se sabe cuántas zurras de azotes le dieron. Después de la azotaina, el Señor de Sibundoy dijo a la comunidad “si vosotros tenéis más poder que yo, os abandonaré y os daré un castigo. Como yo tengo grey en otra parte, seguramente me tratarán allá con más respeto y delicadeza. Aquí no. Ya me hicieron sentir dolores intensos en mi cuerpo. Allá vosotros. Habrá castigo para los sembrados y también para vosotros”. A los ocho días desapareció el Señor de Sibundoy de la capilla. Ahora está en Pasto. Desde entonces nosotros hablamos así...” (Historia narrada por el Taita Martín Agreda, en Sibundoy).

Aunque en algún momento (hacia los años cincuenta con los estudios del padre Castellví) se clasificó la lengua kamsá como perteneciente al tronco lingüístico Chibcha, posteriormente esto fue desvirtuado y aparece clasificada como una lengua independiente, tal como lo señala Romoli:

“Según Castellví, todos los territorios que habitaban el territorio de Almaguer al tiempo de la conquista hablaban dialectos del idioma llamado por él kamsá y por otros coche (Rocha, Ortiz); mocoa (Loukotka, Brinton); kotse (Rivet) sebondoy (Buchwald) o alguna variante de estos nombres. Por razones geo-

gráficas, históricas y de nomenclatura, los expertos que se han ocupado de esa lengua son de opinión de que ella representa el idioma de los antiguos quillacingas, dueños de la parte oriental del actual departamento de Nariño al norte de Tellez (...) el coche-sibundoy-kamsá es generalmente considerado como una familia lingüística independiente y en vista de esta peculiaridad, habría que concluir que si la extinta lengua de almaguer era de la dicha familia, como lo afirma Castellví, los pueblos primitivos almaguerenses pertenecían a la etnia de los quillacinga” (Romoli, 1962: 263).

Esta referencia de Romoli, tomada por Ramírez de Jara (1996: 60) para realizar un análisis de la composición sociocultural de la región, permite mostrar las distintas denominaciones que ha tenido la lengua y de manera particular, su relación con los quillacingas, antiguos pobladores de la región según lo afirma Castellví. El intento de buscar relación –lingüística y cultural– entre los kamsá y los quillacingas, no ha dejado de causar malestar al interior del pueblo kamsá quienes, con todo derecho, no se reconocen como quillacingas. Tendría que agregar que el desconocimiento a las particularidades lingüísticas y culturales del pueblo kamsá no es más que un tratamiento propio del colonialismo.

El número aproximado de hablantes es de 4. 000. Los estudios llevados a cabo, en descripción de la lengua, han sido adelantados por Linda Howard (*Fonología del kamsá*, 1972); Van Zil (1980); Juajibioy Chindoy (1962); y los más recientes por José Narciso Jamioy y Clara Juajibioy, indígenas kamsá, lingüistas egresados del programa de formación en etnolingüística de la maestría de la Universidad de los Andes.

Estructura general de la lengua kamsá

La lengua kamsá ha sido caracterizada como una lengua aglutinante. Lyons (1973: 194), define una lengua aglutinante como “... aquella en la cual las palabras se componen generalmente de una secuencia de morfemas, de modo que cada uno de ellos representa un morfema”. Para el caso de esta lengua, a partir de una raíz verbal se articulan prefijos y sufijos que cumplen la función de señalar el aspecto, el modo, el lugar y el nombre. Es importante anotar que en la lengua kamsá no se marca el tiempo, lo que le da un carácter aspectual.

Estudios etnográficos de la lengua

En este aspecto es importante destacar los estudios del taita Alberto Juajibioy, quien desde la década del sesenta viene adelantando trabajos de recuperación de tradición oral. El taita Alberto realizó estudios en la Universidad de Antioquia y en la Universidad de Austin (Texas) en Estados Unidos, donde amplió sus conocimientos lingüísticos que le han permitido realizar reflexiones de carácter descriptivo de su lengua. Algunos de ellos son *Breve estudio preliminar del grupo aborígen de Sibundoy y su lengua kamsá en el sur de Colombia* (1962), *Ritos funerarios de los aborígenes kamsá de Sibundoy* (1965), *Cuento de un matrimonio de los aborígenes kamsá de Sibundoy* (1967), *Breve bosquejo del Valle de Sibundoy* (1966), *Bosquejo etnolingüístico del grupo kamsá de sibundoy* (1973) *Relatos ancestrales del folclore camëntsa*, (1988) y *Cuentos y leyendas del grupo étnico kamsá* (1987). Estos son los únicos estudios de este tipo que se conocen sobre la lengua. Se han realizado otras aproximaciones etnográficas, pero tienen que ver más con la medicina tradicional kamsá.

Aspectos sociolingüísticos de la lengua

Para la descripción de algunos aspectos de uso de la lengua y su relación con elementos sociales y culturales del grupo en la actualidad, se adelantaron encuestas entre algunas familias kamsá del Municipio de Sibundoy, ubicadas en la zona rural y en el casco urbano, conversaciones con dirigentes de las organizaciones sociales (cabildo, colegio), conversaciones personales con miembros de la comunidad, así como la observación producto de la convivencia intermitente en la zona por cinco años incluidos dos de la maestría en Lingüística de la Universidad Nacional.

En desarrollo de estas encuestas y conversaciones se pudo constatar que un factor que aduce la mayoría de los hablantes para que la lengua esté perdiendo vitalidad, es la dificultad en su pronunciación y en su comprensión. Desde los estudios sociolingüísticos sabemos que esto corresponde más a una actitud lingüística negativa (Moreno Fernández, 1998: 180) de los hablantes frente a su lengua que a que la lengua realmente sea de difícil aprendizaje. La afirmación más reiterada al hacer mención de este aspecto, es “esa lengua es muy enredada, es muy difícil” o la de los de jóvenes que dicen que “es más fácil aprender inglés”. Esta es una idea bastante generalizada, no sólo dentro de los mismos hablantes, sino también para sus vecinos los inga e incluso para los investigadores. A esto se debe en parte, que en algún momento la denominación del grupo haya sido la de / *kõtse* / o “coches”, término que traduce “ma-

rano”, denominación por demás peyorativa y que relaciona la lengua con el grupo social. Las personas mayores dicen que sus vecinos los inga, al referirse a su lengua, afirmaban que “esa es una lengua de marranos”.

Se puede atribuir a un cambio en la situación social y cultural del grupo frente a los otros grupos que habitan la región –colonos e indígenas de otras comunidades–, lo que ha permitido que esta percepción cambie. Aquí es importante hacer notar como a partir de una serie de procesos de reflexión endógena y del debate internacional y nacional sobre el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos tribales, la gran mayoría de sociedades indígenas han cambiado las denominaciones que habían sido dadas a sus lenguas por propias y que relacionan la lengua con la gente que la habla.

Para algunos de los hablantes de mayor edad, este hecho no constituye un factor de discriminación, sino por el contrario, se presenta como un factor de estatus frente a hablantes de otras lenguas. Es común observar cómo en reuniones en donde se encuentren hombres mayores, o con cierta autoridad dentro de la comunidad, con personas jóvenes y que hagan uso de su idioma, los primeros sean insistentes con los segundos en la corrección de la pronunciación. Estas personas mayores son, por decirlo de alguna manera, depositarios de una tradición que aboga por la conservación y el buen uso de su lengua. No se puede pasar por alto el hecho que sean en buena parte los hombres los garantes de esta tradición o por lo menos en quienes se hace más notorio.

Los hablantes reconocen la existencia de un “lenguaje ritual” o “ceremonial” que hace referencia a una variedad en donde la lengua está llena de formas de cortesía que se emplean durante eventos particulares como en el saludo o en la celebración de los matrimonios. En el caso del saludo, por ejemplo, las personas deben observar toda una serie de normas de cortesía dependiendo la situación. Si se está delante de la casa de un mayor, quien llegue a ella debe esperar a que desde dentro se le invite a seguir. Esto se realiza mediante unas formas lingüísticas particulares que los interlocutores o participantes del evento reconocen.

La percepción de los hablantes del kamsá frente a su lengua varía de acuerdo con aspectos de edad, género, escolaridad y rol social. Las personas que están entre los cuarenta y los sesenta años, son quienes hacen mayor uso de la lengua. Esta franja de población corresponde a las personas mayores, principalmente los hombres, quienes son los que por lo general ocupan los cargos mayores dentro del gobierno interno (cabildo) y que se han convertido en garantes lingüísticos de su comunidad. Son frecuentes sus críticas a las generaciones más jóvenes por no hacer uso de la lengua o por el mal uso que hacen de ella cuando lo hacen. Los más jóvenes se cuidan de hablar la lengua

delante de ellos por temor a ser corregidos. Aunque a éstos se les respeta y reconoce, han ido perdiendo su estatus social. Algunos jóvenes están de acuerdo en que es importante la revitalización lingüística al interior de la comunidad, pero no comparten que eso sea acompañado con otras costumbres como el corte de cabello en redondo o como el uso de la cusma, lo que consideran poco práctico en estos momentos. Conversando con algunas de las personas de mayor edad, comentaban que el corte de cabello en redondo fue un imposición de la iglesia que lo convirtió en un ritual masculino de paso, de la niñez a la adolescencia. Al evento eran invitados familiares y amigos quienes servían como padrinos. El niño era sentado en la parte exterior de la casa adonde los invitados iban pasando, uno por uno, cortando un mechón del cabello a la vez que dejaban una moneda. Pero la costumbre, cuentan, era usar el pelo largo.

Quienes están en un rango de edad entre los 20 y los 35 años afirman hacer un uso menor de la lengua. Muchos jóvenes que están en un rango de edad de los 10 a los 20 años, aseguran poder comprender cuando escuchan la lengua, pero no poder hablarla. Entre aquellos que están en edad escolar, 6 y 18 años, se dan un proceso de recuperación de la lengua promovido por la escuela y el colegio bilingüe de la comunidad. Los jóvenes que han salido a estudiar a las universidades públicas del interior del país se han organizado en cabildos urbanos desde donde promueven el empleo de la lengua como elemento de identidad. Por otra parte, esta capa de población está asumiendo algunos cargos dentro de la vida pública de la comunidad en donde es un requisito hacer uso de la lengua.

En el caso de la población infantil el uso de la lengua es menos frecuente. Algunos dicen poder entenderla pero no poder hablarla (competencia para la comprensión y no para la producción). Se pudo constatar que en el caso de las mujeres kamsá que son madres, que han constituido familia y que están entre los veinticinco y treinta años en adelante, llevan a cabo el proceso de socialización temprana de sus hijos en lengua kamsá. Esto es algo que puede percibir más en la convivencia con la comunidad que mediante las encuestas.

En lo que tiene que ver con su procedencia étnica y social, se encuentran familias constituidas por hombres kamsá y mujeres inga, en donde se habla la lengua del padre. En ocasiones puede observarse que el padre aprende la lengua de su esposa y es frecuente que la madre comprenda la lengua del padre, pero no que la hable. Esto ocurre principalmente dentro de hablantes que se encuentran en un rango de edad entre los 40 y 60 años.

Ante las situaciones descritas anteriormente, la sociedad kamsá ha adelantado un proceso de reflexión sobre la importancia del uso de la lengua

kamsá, que aunque aún no es lo bastante fuerte, busca que la lengua sea empleada dentro de los espacios sociales y políticos de la comunidad. En ello se han comprometido instituciones como la escuela, el colegio y el Cabildo, desde donde se propone el uso obligatorio de la lengua para poder acceder a cargos como los de gobernador o de alguacil.

Igualmente se discute de manera permanente la necesidad de implementar el uso de la escritura en la lengua, pero en esto aún no hay un acuerdo pues no hay un sistema alfabético unificado. El que existe fue propuesto desde los trabajos de Linda Haward del ILV realizados en la década de los setenta con aportes posteriores de José Narciso Jamióy. Los textos escritos producidos en la lengua y con este sistema de escritura, son la biblia elaborada por el ILV –la cual se encuentra en la gran mayoría de las casas–, la traducción de la constitución al kamsá, algunos diccionarios de la lengua producidos por Linda Haward y cartillas realizadas en el marco de un proceso de revitalización lingüística adelantado por el colegio bilingüe⁴. Baste decir que estos textos son el testimonio de la búsqueda, por parte de los hablantes, de estatus para su lengua.

En la mayoría de casas se posee un radio y un televisor, donde se emiten los programas habituales de la red nacional de televisión o parabólica –novelas, noticieros, seriados–, obviamente en español. En el caso de la radio, los programas que se emiten son de una emisora local y en algunas ocasiones pueden escucharse programas orientados por miembros de las dos comunidades indígenas de la región, inga y kamsá.

Espacios como el colegio y la escuela han jugado un papel importante en el proceso de reflexión lingüística. Los profesores bilingües y los padres de familia han asumido esta tarea, propiciando mecanismos de recuperación lingüística como el uso permanente de su lengua materna para la comunicación cotidiana entre adultos y niños y, como en el caso del colegio Artesanal Bilingüe Kamsá, que cuenta con una intensidad horaria representada en nueve horas semanales dedicadas a la enseñanza de la lengua materna. Estas acciones dejan entrever que en algunos sectores sociales de la comunidad existe una preocupación porque la lengua materna gane estatus social frente al español y al inga.

Existen espacios de la vida social kamsá en donde la vitalidad de la lengua es notoria. Es el caso de las “chicherías” (casas en donde se prepara y se vende chicha de maíz) o en los días de los carnavales (el de blancos y negros y el de la “fiesta del perdón”) o en las celebraciones rituales de la “toma del yagé”. En estas ocasiones la lengua kamsá se convierte en el vehículo de comunicación por excelencia por encima del español, pero principalmente entre

hablantes de un rango de edad entre los 20 y 60 años. Esto deja entrever que muy seguramente la vitalidad de la lengua es mayor a la manifestada por los hablantes en las encuestas y que esto se hace evidente principalmente en espacios sociales y culturales donde la interrelación con los no indígenas es mínima.

Un último elemento a tener en cuenta en esta caracterización tiene que ver con la situación de contacto de lenguas en la región, en particular con el español y el inga. Para el primer caso son interesantes las situaciones de bilingüismo y de alternancia de código dentro de la lengua o la creación de léxico para nombrar elementos de la cultura material que se han venido incorporando a su cotidianidad. La creación de este léxico pasa por la prenominalización de las palabras en español mediante el empleo de un sufijo o por la búsqueda de la consonancia rítmica entre las palabras del español y el kamsá. No se evidenció que esto ocurra con el inga, aunque sí se da la adopción de quechuísmos, algo bastante recurrente en la región (Arboleda, 2000). Algo para mencionar es la condición fronteriza de la lengua kamsá, lo que coloca a sus hablantes en una condición de multilingüismo.

Lo que es evidente con el caso de la lengua inga, y es quizá lo más relevante y una de las motivaciones de esta investigación, es el haber constatado el empleo de una lengua ritual, llamada la “lengua del yagé”, que no corresponde precisamente a la estructura lingüística del kamsá. La definición de lengua ritual está dada inicialmente por un hablante de la misma —el taita Martín— quien la define como la “lengua del yagé”. Al realizar el análisis e inscribirlo como parte de la caracterización de la comunidad de habla, lo que se puede afirmar es que esta lengua está articulada a formas discursivas particulares que se describen en otro capítulo.

Debe quedar en claro que el conjunto de datos presentados aquí hace parte de observaciones directas que requieren de un estudio más detallado. Lo que se ha pretendido es mostrar las múltiples opciones investigativas a desarrollar en el futuro y, de otra parte, presentar estas indagaciones como el marco de referencia sociolingüístico al cual se articulan las prácticas de curanderismo en el grupo social kamsá. Como se mostrará más adelante en el desarrollo de este trabajo, la pervivencia de ciertas prácticas culturales (cf. : las prácticas curativas y las fiestas tradicionales) está acompañada de la pervivencia de usos lingüísticos particulares que merecen ser tenidos en cuenta para entender los procesos de pérdida o revitalización lingüística en el pueblo kamsá.

Historia

Los elementos históricos que a continuación se reseñan, tienen importancia en la medida en que permiten ver la simbiosis cultural y lingüística en el Valle de Sibundoy, a partir de los procesos migratorios acaecidos desde antes de la llegada de los españoles y por la situación de frontera natural que presenta la región. Esto permite explicar situaciones como la existencia de una lengua ritual común y de alianzas de saber de medicina tradicional entre kamsá e inga.

Remitirse a la historia de la conformación de la sociedad kamsá es remitirse a la manera en que este pueblo se constituye en un pueblo de frontera, lo que tiene implicaciones sociales, culturales, lingüísticas y comerciales de trascendencia. Esta situación hace que los estudios que allí se realicen, deban tomar en consideración el cruce cultural entre los pueblos asentados en el territorio, es decir los inga, los kamsá y los colonos. Aunque cada uno de estos grupos ocupe el territorio de manera diferenciada, la característica es la convivencia entre los grupos y el intercambio cultural permanente.

Cuando se habla de frontera se quiere hacer alusión no sólo a la frontera establecida políticamente entre Colombia y Ecuador, sino también al conjunto de “fronteras naturales” que se forman en las zonas altas andinas, el piedemonte y la selva Amazónica. Esto convierte al Valle de Sibundoy en un espacio de asentamiento y de tránsito permanente entre estas tres regiones. Se pueden establecer dos momentos históricos que determinan la constitución actual de la región. Uno antes de la llegada de los españoles y otro posterior a los procesos de colonización. Estos dos momentos se caracterizan por una transformación en las formas de intercambio, la primera etapa manejada por los mismos indígenas y la segunda, manejada por los misioneros y los encomenderos.

En el primero se intercambian desde las zonas altas andinas “plata, sal, lienzos, zarzas, bayetas, pailas, hierro bruto, herramientas, anzuelos, abalorios, espejos, cerdos y perros de caza” por productos de origen selvático como “cera blanca, cera negra, zarza, vainilla, barniz [...] copal, caraña, ungüento de María, ajengibre, flor de canela, pita, hamacas, venenos, bodoqueras, manteca de tortuga, peje (Quintero, 1999)”.

En el segundo momento, durante los procesos de colonización, hacia el siglo XVI, se constituye la base de la economía colonial. El intercambio está basado allí, en productos como oro, sal, plata y herramientas que siguen siendo intercambiados por plantas medicinales, pieles, loros, micos y plumas. Aunque durante este segundo periodo se mantienen las redes de intercambio,

éstas se ven mermadas por la acción de los misioneros y encomenderos que someten a estos pueblos a un sistema de explotación en las minas, lo que lleva a que muchos de ellos desaparezcan (como el caso de los andaquí, extinguidos por la gripe, la viruela y la esclavitud) o que se reduzcan como el caso de los kamsá y los inga.

La injerencia misionera se mantiene hasta bien entrado el siglo XX, periodo durante el cual se dieron las reclamaciones de tierras por parte de los habitantes de Sibundoy. Durante este tiempo, las misiones capuchinas establecieron en la región un sistema de dominación y de apropiación de tierras, acompañado de una mutilación cultural que llevó a los grupos indígenas de la región a generar formas de resistencia, como ocultarse en la noche para llevar a cabo sus rituales, lo que permitió de alguna manera, la conservación de algunas prácticas culturales como las de la medicina tradicional. Los misioneros llegaron al punto de obligar a los indios a vestirse de blancos y a asistir a las escuelas para desde allí lograr su conversión a la fe cristiana.

De la misma manera en que ocurría el intercambio de productos, se daba por igual el intercambio de saberes chamanísticos, labor en la cual se destacaban los inganos. Al respecto Gómez (1999) citando a Pinzón y Suárez (1991) anota que:

“Desde tiempos precolombinos los inganos servían como intermediarios entre las comunidades de la selva y los Andes. [...] aprendían el saber chamánico principalmente con chamanes de la comunidad siona, cofan y coreguaje, pertenecientes los tres grupos a los grupos tucano occidental. Con ellos permanecían ya sea con estadías continuas o bien periódicas, hasta cinco o diez años, con cada uno de ellos. En esta forma recogían de la chagra de cada uno de los chamanes del Bajo Putumayo las principales plantas de poder que luego sembraban en sus jardines del Alto Putumayo”

Los inga “[...] habitaron la parte alta del Valle, cerca al páramo de Bordoncillo y la laguna de la Cocha, y los actuales kamsá [...] se encontraban asentados en la parte de abajo o parte plana del Valle[...].” Se puede afirmar que de estos pueblos, los inga son quienes conservan su carácter de migrantes, venidos a esta región seguramente durante los procesos de conquista o durante los procesos de expansión del imperio incaico. Con respecto al origen de los inga, Ramírez, citando a Arocha (1996), afirma que:

“Habrían emigrado del Perú, tomando la vertiente oriental de los Andes, pasando por los ríos Napo y Aguarico. A Colombia habrían llegado por el río San Miguel para detenerse en el Putumayo. De Mocoa y sus alrededores, habrían

proseguido a Descansé y Yunquillo localizados en el extremo sur del departamento del Cauca y Condagua y Puerto Umbria en el Putumayo”

Esto tuvo unas implicaciones de orden lingüístico bastante importantes, ya que el quechua fue establecido como lengua general por parte de los misioneros en los procesos de evangelización durante los siglos XVI y XVII. Al respecto Ramírez (1996: 48), afirma que:

“El quechua generalmente ha sido asociado al imperio inca y por consiguiente, cuando se encuentran voces quechuas en las regiones del sur de Colombia, se trata de explicar su presencia como resultado de la avanzada Inca en épocas prehispánicas, rezago de la presencia de indios de habla quechua, en su mayoría yanaconas, que acompañaron las huestes conquistadoras desde Quito y posteriormente se asientan en territorio colombiano. Otra forma de explicar estos vocablos es por el esfuerzo de los conquistadores para implantar el quechua como lengua vehicular en todo el territorio sometido”

En términos lingüísticos la región muestra “[...] la coexistencia desde épocas prehispánicas de grupos étnicos lingüísticamente diferenciados, pero que comparten y establecen relaciones entre sí, llegando a identificarse totalmente en diversas manifestaciones culturales, como se entrevé para el caso de Sibundoy[...]” (Ibid: 47).

Los inga son reconocidos como un pueblo en constante migración. El comercio de artesanías y medicinas naturales los ha llevado a establecer asentamientos no sólo en regiones del piedemonte y de la selva amazónica; sino también, en las grandes ciudades del interior andino. En este proceso han trasladado la tradición curativa del yagé por muchas partes, lo que los ha convertido en maestros indiscutible de este conocimiento. La presencia de elementos rituales inga, durante las celebraciones de “tomas de yagé”, se hace evidente sobretudo en la ejecución de los cantos curativos.

Es en el establecimiento de estas redes históricas de intercambio económico, social y cultural en la región desde donde es posible explicar buena parte de la configuración de la frontera como un espacio de culturas y lenguas en contacto. Igualmente nos permite explicar la existencia de un conjunto de alianzas de saber en torno al chamanismo, así como una serie de alianzas de orden lingüístico ceremonial, como ocurre con los cantos de curación apropiados por los kamsá, que posiblemente son de origen inga. Es notorio que al igual que se mezclan saberes y lenguas indígenas, se apropien saberes occidentales que han sido llevados por los misioneros o por los colonos o que han si-

do recogidos durante los viajes que llevan a cabo los indios a otras partes del país o del mundo.

La medicina tradicional en los kamsá

La medicina tradicional hace parte de un conjunto de prácticas culturales del pueblo kamsá, que apuntan a la prevención y la curación de las enfermedades del cuerpo social e individual de la comunidad. Los médicos tradicionales (llamados taitas por la comunidad) se destacan por ser poseedores de un conocimiento botánico particular que combinado con el manejo de un conjunto de técnicas chamanísticas, los hace personas reconocidas no sólo al interior de su comunidad sino también fuera de ella.

Buena parte de este saber medicinal tiene su origen en la planta de la ayahuasca o el yagé (*baniasteropsis caapi spruce*), como se le conoce. Es mediante su ingestión que los médicos tradicionales visualizan las enfermedades en los pacientes y la cura correspondiente. Aunque la planta es de origen selvático, con el tiempo los kamsá se han convertido en personas de gran habilidad en su manejo. Frecuentemente viajan a la selva en el Bajo Putumayo en busca del bejuco para prepararlo o lo compran a otros yageceros que recorren el Alto y Bajo Putumayo distribuyendo la bebida. De regreso de la selva, traen consigo plumas, pieles y colmillos de diversos animales que les sirven para elaborar los tocados (coronas) ceremoniales y los collares que son símbolo de poder⁵.

Como queda demostrado dentro de los antecedentes históricos expuestos anteriormente, el chamanismo al interior de los kamsá hace parte del intercambio de aprendizaje tanto con los inga como con los cofan, los siona y los coreguaje. Es en el proceso de desplazamiento entre la zona Andina, el piedemonte y la selva amazónica que se establecen estos lazos de saber medicinal y botánico. Esto incide en la constitución de los aspectos lingüísticos y ceremoniales.

En una conversación en enero de 2001, el taita Florentino Agreda comentaba que dentro de los kamsá, antes de conocerse el chamanismo asociado al saber del yagé, se hablaba de otro saber medicinal relacionado con una palma existente en la región. A este saber se le conocía como “el saber de la palma real”. Según Florentino, a esta palma se le otorgaban una serie de poderes medicinales que manejaban los médicos tradicionales de la comunidad. Esta, según él, no existe en ninguna otra parte del Valle. No se sabe cómo llegó allí y no se conocen médicos o personas que en la actualidad sepan de su uso. Este dato me ha parecido de vital importancia, pues muestra que segura-

mente el empleo del yagé como el principal elemento de curación empleado por los médicos tradicionales, puede ser, dentro de los kamsá, relativamente reciente y fruto de su relación con los inga.

Quiero ser enfático en señalar que a pesar de que las técnicas de curación empleadas dentro de los kamsá están marcadas por el empleo del yagé, las mismas no dependen únicamente de éste. Los médicos tradicionales kamsá se caracterizan por poseer un saber botánico importante. Este saber se condensa en el conocimiento y el uso que tienen de las plantas existentes en la región con las cuales preparan toda una variedad de medicamentos. Este saber constituye un elemento de intercambio con otros médicos; no sólo de la región, sino también de otras partes de la selva amazónica.

Existe allí, por ejemplo, una planta que tiene efectos similares a los del yagé y que se conoce como “páramo yuyo” o yagé de páramo (*spilanthus americana mutis, compuesta*). Son muy pocos los médicos tradicionales que conocen su empleo y los que lo saben se cuidan de darlo a los foráneos debido a los efectos que produce. Esta bebida es el resultado de la cocción de unas hojas pequeñas y carrasposas. Su sabor es más agradable que el yagé, el cual es bastante amargo. Al tomarlo se produce una sensación de corriente que recorre todo el cuerpo. Contrario a la borrachera⁶ del yagé que por lo general es acompañada por colores fuertes, ésta es en blanco y negro. Puede producir la sensación de pérdida del sentido y de la noción de tiempo y espacio.

Otras plantas de uso común son: el chonduro (*Cyperus niger*), del cual existen un sinnúmero de variedades y que se emplea de manera particular en la cura de enfermedades producidas por embrujos; el coquindo (*aspidosperma album*) que es una semilla traída de la selva que sirve para curar los males del corazón y funciona en ocasiones como antidepresivo; el andaquí-borrachero (*Datura candida*), que es empleado en los procesos de enseñanza de los médicos; y el yoco cusumbo (*Paullinia yoco*) que es empleado para los problemas de impotencia sexual y malestares digestivos. Se emplean igualmente plantas como el toronjil, la yerbabuena, la ruda, la albahaca, la manzanilla y la ortiga que combinadas sirven para realizar baños de suerte o para realizar las llamadas “limpias”⁷. Una de uso común es el azul tocto, con la cual se prepara un purgante.

Unido al manejo de estas plantas y al conocimiento de la dosis y sus rezos correspondientes, está el empleo de los soplos, los cantos, los deshahumerios (puede ser realizado con una piedra llamada copal o con yerbas como la ruda) y los rezos mismos; arte en el cual también son especialistas estos médicos. El primero consiste en depositar en el enfermo o en las plantas la ener-

gía del médico. El segundo es como el médico se comunica con las fuerzas del cosmos o las fuerzas espirituales.

Las enfermedades que se atienden van desde dolencias musculares hasta enfermedades del corazón y enfermedades mentales. Se atienden los males del espíritu y del cuerpo, se cura y se previene la envidia del vecino y se conjuran los males producidos por el sistema social que deja sin empleo, que desplaza y que condena a un presente sin dignidad. Y así como tienen que ver con la curación y prevención de las enfermedades corporales y espirituales individuales, también se relacionan con las formas de organización familiar, con la manera en que se cultivan las plantas, se organiza la chagra y la manera en que se establece el gobierno interno (el Cabildo). Esto implica que tanto la enfermedad como la curación están vinculadas con un conjunto de relaciones de orden social y de interacciones culturales colectivas. Esto hace del chamanismo kamsá no sólo una práctica curativa, sino además una práctica política que se ejerce de manera marginal, al margen de la política oficial, de sus saberes y sus poderes.

Esto permite pensar que al igual que las formas de organización social y de creencias se transforman, también lo hacen, las prácticas curativas, por lo cual no es extraño ver que se introduzcan, de manera permanente, nuevas técnicas que bien pueden provenir del sistema médico de occidente o de otras culturas. Un ejemplo de esto lo encontramos en la ejecución de los cantos y de los rezos, en los cuales se han introducido alusiones a figuras del cristianismo, como la Virgen o Jesucristo. En ocasiones, antes de iniciar las tomas de yagé, el taita ofrece su bendición a los asistentes y luego invita a una oración. Esto lo he observado no sólo con los taitas de la comunidad sino también con médicos de otras comunidades como los siona o los cofán.

Cuando hablamos del chamanismo practicado en el Alto Putumayo, debemos pensar en él como un arte curativo en permanente cambio e hibridación y que, por tanto, reclamar hoy la existencia de un sistema indígena curativo “auténtico”, es un absurdo. La idoneidad de un taita la determina la comunidad a la cual él atiende. Su dedicación, su efectividad en las curaciones y su capacidad de servicio determinan su autenticidad.

Por su condición de saber de frontera, estas técnicas de curación no han dejado de estar expuestas a los procesos de transculturación, no sólo con los pueblos indígenas cercanos (como ocurre con los inga, los cofán o los siona), sino también con la cultura de occidente que de maneras diversas ha venido incidiendo en la constitución del mismo. Hoy son muchas las personas de otras culturas que acuden a los taitas y al yagé para curar sus enfermedades,

pero también en busca de aprendizajes medicinales, lo que origina, de alguna manera, intercambios de saberes entre unos y otros.

Por otra parte, si bien es cierto que este es un saber localizado, su influencia se ha extendido hasta las grandes ciudades del interior del país y del extranjero. Los taitas se han convertido en viajeros que van de ciudad en ciudad llevando su conocimientos e intercambiando sus saberes. Son frecuentes las críticas a que los taitas realicen sus ritos curativos en la ciudad (particularmente las tomas de yagé) por considerar que con esto se pierde la esencia del saber, se pierde su “originalidad”. No se concibe, por ejemplo, que se cobre y que con este dinero un taita compre una motocicleta o un televisor. De cualquier manera, las ciudades no son más que un nuevo espacio geográfico incorporado al nomadismo de los chamanes indios. Esto que hasta hace un tiempo hacía parte del mundo exótico de los indios y que se asociaba a la selva y a lugares lejanos, esta cada vez más cerca. Lo exótico está ante nuestros ojos, se encuentra aquí.

Capítulo 2

LOS MÉDICOS TRADICIONALES EN EL ALTO PUTUMAYO

Una sociedad de discurso

En este capítulo se describen y analizan los ámbitos comunicativos y culturales en los cuales una sociedad de médicos tradicionales tomadores de yagé del Alto Putumayo adelanta su actividad medicinal. Estos son caracterizados, a través de todo el trabajo, como una “sociedad de discurso” (Foucault, 2002)

Con el concepto de ‘sociedad de discurso’, pretendo separarme del concepto de “comunidad de habla” de Hymes, buscando de esta manera acercarme al concepto de discurso propuesto por Sherzer (2000: 34) y desde el cual la relación entre lengua, cultura y sociedad encuentra su punto de fusión. Es la noción de discurso la que permite articular aspectos de la comunicación con el conjunto de saberes de los médicos tradicionales, caracterizándolos como una ‘sociedad de discurso’ que se distingue por el empleo de una lengua ritual particular y el uso de rezos, cantos, soplos, quejidos y acciones físicas como hincarse de rodillas o colocar las manos en posición de oración.

Al definir a los taitas tomadores de yagé como una sociedad de discurso se busca establecer el conjunto de objetos alrededor de los cuales se habla, cómo se habla, qué se dice de ellos y cuáles son las interacciones y las relaciones que se dan al entrar en contacto con ellos. Como se podrá apreciar más adelante en esta descripción, los objetos no son de orden material exclusivamente. También un estado o una condición física, una forma de proceder o de comportarse hacen parte de los discursos alrededor de los cuales se articula la comunidad. Quien se adentra en la comunidad aprende a hacer uso de sus formas discursivas a partir de reconocer los objetos y las restricciones que hay para hablar de ellos.

Es la relación entre los elementos culturales y los usos discursivos la que permite que se configuren sociedades de discurso particulares. La manera como se articulan unos usos lingüísticos con unas formas culturales determina

unas maneras particulares de ser de una comunidad. Al establecer esta relación entre lo lingüístico, lo comunicativo y lo cultural, se puede notar que al interior de un mismo grupo humano se constituyen sistemas de “redes” particulares que se caracterizan por el empleo de unas formas lingüísticas, interacciones sociales y usos culturales que los distinguen del resto del grupo social. Esto quiere decir que cuando se habla de sociedad de discurso, se hace referencia a un conglomerado humano que comparte unas formas lingüísticas, comunicativas y culturales en un espacio social y geográfico.

La constitución de una sociedad de discurso establece el uso de formas de habla, de reglas de pertenencia y membresía que modela las prácticas culturales. Es decir, determina lo que es y no es permitido dentro de sus dominios; esto involucra necesariamente unas formas de hablar. En tanto que es de carácter itinerante, se constituye como una sociedad heterogénea, que establece alianzas coyunturales de saber. Sus miembros se encuentran para tomar yagé, para intercambiar saberes botánicos, para buscar curaciones o para asociarse con fines económicos (pueden establecer sociedades de lucro como corporaciones o cooperativas).

En este orden de ideas, la descripción y caracterización de esta sociedad de taitas, pasa por el establecimiento de las condiciones desde las cuales se profiere un discurso alrededor de lo sagrado. No sólo como una categoría antropológica y sociológica que establece la relación entre los hombres y sus dioses para configurar su religiosidad; sino porque ella en sí misma se convierte en la categoría que le permite a los taitas darle un estatus a su saber y preservarlo de las injerencias externas.

Al igual que se establecen las coordenadas desde las cuales se articula un discurso en torno a lo sagrado, también es importante mostrar los elementos que componen los eventos rituales en los cuales se ponen en funcionamiento las estrategias discursivas, las interacciones, las lenguas rituales, los objetos, los códigos, los cantos de curación, los soplos, los rezos, el silencio, los acertijos y en general los saberes chamánicos.

Otro elemento de interés dentro del estudio, es la caracterización que se hace de la lengua ritual que emplean los taitas o médicos tradicionales kamsá durante sus sesiones curativas. Se pretende abordar los conceptos de lengua ritual, lengua sagrada, lengua secreta o lengua de los espíritus, los cuales son empleados por algunos investigadores en lenguas aborígenes del país (Trillos, 1997), (Correa, 1997). Esta lengua ritual es cantada, por lo que se le da el carácter de discurso cantado (Sherzer, 1983).

Quiero mostrar que las designaciones de lengua ritual, lengua sagrada, lengua secreta o lengua de los espíritus, son la manifestación de unos saberes

y que su uso, dentro de unas prácticas rituales, permite hacer visibles un conjunto de relaciones sociales, culturales y comunicativas que dan cuenta de la constitución de un grupo humano como sociedad.

Estas reflexiones surgen esencialmente de la experiencia que he llevado a cabo al involucrarme de manera directa con grupos de sociedades chamánicas indígenas, desde donde he entendido cómo la noción de “lo sagrado” forma parte de una actividad discursiva, pues, entre otras cosas, permite decir o callar de acuerdo con unas determinadas circunstancias comunicativas y culturales. A partir de esta experiencia he logrado reconocer las formas en que se transmiten estos saberes, así como el conjunto de códigos, de interacciones y de contextos que articulan el proceso comunicativo al interior de la comunidad descrita. Este elemento define el carácter metodológico del trabajo desde una perspectiva de la acción participativa.

Los ámbitos de lo sagrado y lo ritual

La pregunta que cobija esta parte de la investigación tiene que ver con la relación entre las prácticas de medicina tradicional adelantadas por los taitas tomadores de yagé en el Alto Putumayo y lo sagrado (entendiendo esto último como parte de la condición religiosa de toda sociedad), y el ritual, como la práctica que articula una serie de técnicas curativas con los ámbitos de lo sagrado.

Esta pregunta surge porque dentro de las formas que han posibilitado la preservación y la exclusividad de este saber está la de otorgar al mismo el carácter de sagrado, prohibido y misterioso, en tanto se trata de ocultar el origen de estos saberes, quedando reservados para los iniciados en los misterios. Como técnica, el ritual operacionaliza parte de estos saberes y los hace visibles a los ojos de quienes acceden a los mismos. Quien no es iniciado, quien asiste, por ejemplo, a un ritual curativo (ya sea una toma de yagé o una limpia) participa de estos misterios de manera restringida. Es a través de los componentes de lo sagrado que se establecen los límites y las reglas de comportamiento dentro del ritual. Lo particular de este aspecto es que tanto para quien conoce los orígenes del saber, que para este caso sería el taita o médico tradicional, como para quien no los conoce, la condición de lo sagrado en el evento, se constituye en el dispositivo común (coloca a uno y a otro en un lugar de la comunicación, los valida o los invalida como interlocutores) que los articula y les permite establecer una relación (por ejemplo, entre médico y paciente).

Por mucho tiempo fue latente el temor de hablar de este tema. Primero, por esa condición de secreto que lo cubría, lo cual hacía que al involucrarme fuera conociendo cosas que me obligaban a guardar mayor silencio. Y segundo, porque aquello a lo que iba teniendo acceso era parte de una tradición de saber que estaba obligado a preservar dada mi condición de *membresía*, la cual había adquirido en esta sociedad de discurso. Sólo en la medida en que logré un cierto estatus interno, es decir, en la medida en que pude establecer la selección de lo que podía decir y de lo que no podía decir, pude hablar. En este momento sé, por ejemplo, las sanciones sociales a las que me haría acreedor si llegase a revelar alguno de los saberes de los que no se puede hablar. Nótese que al decir esto ya estoy estableciendo unos límites sobre lo que en adelante voy a decir. Se puede dar por entendido que hay algo que va a quedar en el umbral del secreto.

Es importante resaltar que la *membresía*, dentro de una determinada sociedad, se adquiere no sólo a partir del reconocimiento que la jerarquía interna hace del nuevo miembro, ya sea porque comparte y lleva a cabo sus prácticas rituales, no porque con esto entra a manejar los saberes que llevan implícitas dichas prácticas y que son divulgadas por los maestros a los aprendices. La línea jerárquica, para este tipo de sociedades de médicos tradicionales, se establece a partir del manejo de una serie de saberes medicinales, botánicos y espirituales. Si, por ejemplo, el saber viene dado a través del *yagé* que toma el aprendiz, mediante el rezo que hace a la bebida al momento de ofrecerla, el *taita* deposita en ella su voluntad para que quien la reciba aprenda, para que las preguntas que hace el tomador-aprendiz encuentren respuesta o, si es el caso, para que el iniciado vea cosas que el maestro quiere mostrarle. De la habilidad que se muestre en este proceso de aprendizaje depende en buena parte que el aprendiz se gane la confianza de su maestro y que de esta manera pueda llegar a conocer otros secretos constitutivos del saber. Si se llegasen a transgredir principios de la *membresía*, como el de guardar silencio de lo que se ha aprendido, el *taita* puede quitarle al iniciado (a través del mismo *yagé* o en un sueño, por ejemplo) estos saberes. No se trata de que el aprendiz no pueda realizar el ritual físico sino de que al realizarlo éste no tenga el efecto esperado, que en el caso del *yagé*, es la pérdida de la *pinta*⁸. En esto consiste básicamente el saber: en como conocer la manera en que se activan determinadas fuerzas y se manipulan una serie de objetos dentro de un ritual para que surtan un determinado efecto (curar, enfermar). En esto funciona no sólo la fórmula, también una especie de intuición que debe ser cultivada y que es la tarea del maestro con el aprendiz.

Como discurso, el tema acerca de lo sagrado ha ocupado un lugar importante en los estudios de disciplinas como la sociología, la historia de las religiones, la antropología y la etnología. Los estudios sociológicos adelantados por E. Durkheim, los realizados por C.G. Jung, pasando por los de Eliade y Turner e incluso con los de M. Taussig, apuntan a testimoniar la experiencia de lo humano con lo sagrado. Esta experiencia tiene su punto de encuentro en lo que estos teóricos caracterizan como el *homo religiosus*. De esta manera se entiende que lo religioso es una característica de lo sagrado.

La escuela sociológica de Durkheim caracteriza lo religioso “como una manifestación de la actividad humana” que puede ser observada en el sistema complejo de mitos, creencias y ritos (Reis, 1995). Es decir, lo sagrado se constituye en una conducta del hombre. Para Rudolf Otto historiador de las religiones, lo sagrado adquiere el carácter de lo *numinoso*, es decir, de lo revelado a través de la luminocidad, de la luz (Ibid: 28). Otto establecerá un sistema explicativo de lo sagrado a partir de la relación entre lo racional y lo no racional. Lo *numinoso* está atravesado por lo simbólico y lo místico, lo que implica que para acceder debe separarse por cuatro etapas. La primera es el sentimiento de criatura del hombre, sentimiento producido por lo *numinoso*. La segunda etapa es el terror ante la presencia de lo *numinoso*. En la tercera el hombre está ante un *mysterium*, lo que lo lleva a proclamar su nada. La cuarta etapa, la constituye, la ‘adoración’, lo *fascinans*, el nirvana, la ‘visión beatífica’. Estas cuatro etapas constituyen, para Otto, la experiencia de lo sagrado, que es el valor de lo *numinoso* (Ibid: 33).

Con su método de “comparación genética” Dumézil establece tres funciones que desempeñan los hombres al interior de sus comunidades: sacerdotes, guerreros y productores. “La primera de estas funciones es la de lo sagrado: relación de los hombres entre sí bajo la protección de los dioses; poder soberano ejercido por el rey y sus delegados con el favor de los dioses; ciencia e inteligencia inseparables de la meditación y la manipulación de las cosas sagradas”

Mircea Eliade sostiene que la manifestación de lo sagrado se realiza en el contexto de las hierofanias. El hombre religioso establece su experiencia con el mundo a partir de dos realidades. Una desde la hierofanias o manifestaciones de lo sagrado y otra desde lo profano, lo cual constituye, según Eliade, “dos modalidades de estar en el mundo” (Eliade, 1967: 22).

La referencia a estos estudios sustentados en la descripción de prácticas religiosas de diversas sociedades, permite establecer ciertas regularidades de comportamiento dentro del sentimiento religioso humano. De un lado, el hecho religioso como un sentimiento que explica una serie de fenómenos que

desde otras dimensiones como la estética, la social o la científica, no son posibles de explicar. Dichos fenómenos pueden corresponder a eventos como apariciones repentinas o a la transformación de un cuerpo de un estado a otro. Para el espíritu religioso, una transformación repentina en un cuerpo (físico o social) sólo puede ser la manifestación de una fuerza superior a la humana. Lo que la convierte en una fuerza sagrada es su condición de misterio. De esta manera lo sagrado es la manifestación de lo divino, lo cual genera sentimientos de respeto y de temor. De otra parte, la creencia en estos fenómenos determina comportamientos que por lo general se convierten en formas de proceder y que se sintetizan en las prácticas rituales.

El sentimiento puede ser comprendido como el *ethos*. “El ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo que la vida refleja” (Geertz 1996). Es en el sentimiento frente a lo sagrado que pueden ser comprendidos algunos de los comportamientos éticos, estéticos y morales de un pueblo.

Como sentimiento ético, lo sagrado modela formas de ser ante el mundo que se reflejan en el otro como entidad social. Todo lo que me ha sido dado debe repercutir en el otro, como signo de agradecimiento con las fuerzas supremas. El amor y la solidaridad, conllevan manifestaciones éticas de lo sagrado. Igualmente, el sentimiento hacia lo colectivo hace parte de éstas manifestaciones. Claro que no son sólo acciones éticas en sentido positivo las que se provocan desde allí. El odio, el rencor, la venganza, también hacen parte de estos sentimientos que a su vez, aunque en sentido negativo, son manifestaciones de lo sagrado. Es necesario anotar que estos sentimientos no pueden ser entendidos únicamente como una señal de lo sagrado. Hacen parte de unas maneras de lo humano en el mundo, que de acuerdo a un determinado contexto cultural pueden estar reguladas por la condición religiosa.

Como expresión de lo estético, lo sagrado determina unas maneras de acción que adquieren forma en lo ritual. El arte, la lengua, la música y en general las formas de expresión ritualizadas, buscan ser la cara de aquello que está más allá de esta realidad, es decir, es la construcción de “esa” otra realidad en ‘esta realidad’. De esta manera las cosas sagradas adquieren un valor expresivo, materializado en formas de lenguaje.

Como expresión de lo moral, que también puede ser entendido como un sentimiento, lo sagrado se articula alrededor de las formas del bien y del mal en una relación permanente en donde la existencia del uno está determinada por la existencia del otro. El combate permanente entre estas dos fuerzas, es la garantía de que lo sagrado perdure. Cada nueva enfermedad, cada

nueva catástrofe o desgracia humana, son la evidencia de la existencia del mal que entra a operar por el “desacato” humano a lo sagrado. El ritual armoniza nuevamente la relación entre el universo y el hombre, restablece la confianza de los dioses e instituye de nuevo el bien. Sin embargo, el mal nunca es derrotado, siempre es expulsado, lo que le asegura un lugar dentro de lo sagrado. Las prácticas budistas mencionan la existencia de dos fuerzas en constante enfrentamiento, lo ‘positivo’ y lo ‘negativo’. La primera constituye la liberación del cuerpo y de la mente para acceder a las esferas cósmicas y la segunda busca el mantenimiento del cuerpo y de la mente como entidades humanas en la tierra. Personajes como Cristo o la madre Teresa de Calcuta son considerados fuerzas de lo negativo. Quienes logran ‘desencarnar’ o abandonar el cuerpo, son considerados fuerzas de lo positivo.

Es el sentimiento frente a lo sagrado lo que determina unas formas de cosmovisión, que se entienden como “[...] la manera en que las cosas son en su pura efectividad, es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad.” (Op, Cit, 118). El rito se constituye en la expresión de estas formas de ver el mundo, es una forma de actuar frente a él.

Es en el rito donde las cosmovisiones adquieren forma. El rito actualiza de manera permanente los sentimientos del hombre frente a lo sagrado. Es la manera de darle contenido y expresión a ‘eso’ que percibe, que se manifiesta y que no tiene explicación en este plano de realidad. Es la puesta en escena de lo sagrado y el procedimiento por el cual unos saberes se hacen visibles. La caracterización entre lo que corresponde al ámbito de lo sagrado y lo que corresponde al ámbito de lo ritual, es lo que permite establecer una serie de distinciones al momento de designar una lengua como sagrada o como ritual.

Cuando se habla de lo sagrado, se habla de lo genérico; es decir, de un conjunto de saberes provenientes de un sentimiento colectivo e individual del mundo y que encierra los elementos del *ethos*, los cuales ya fueron reseñados. Cuando se habla de lo ritual dentro de lo sagrado, se habla de una de las formas de manifestación que encierra una cosmovisión.

De esta manera, considero que cuando se haga mención a sistemas lingüísticos que contengan elementos de lo sagrado, se debe emplear el concepto de ‘lengua ritual’. Este concepto me parece pertinente ya que la lengua como sistema articulado es la manifestación de unos saberes, en este caso del saber acerca de lo sagrado. Esta, como sistema permite inferir no sólo en el conjunto de saberes sino además en un conjunto de relaciones sociales. Es el sistema lingüístico (las producciones discursivas) el que permite la visibilidad de los saberes sobre lo sagrado.

Otra distinción importante es la que se relaciona con los conceptos de ‘lengua ritual’ y ‘lengua secreta’. Aunque ambas pueden llegar a tener una función mágica (por lo que se les podría también denominar “lenguas mágicas”), dependiendo de los espacios y modos de uso, la primera cumpliría un papel terapéutico y de encantamiento, es decir, es una lengua con sentido funcional, que se emplea delante del enfermo. Es una lengua ‘pública’ en el buen sentido del término. En la segunda, el acto de nombrar se realiza ‘secretamente’. Es una lengua ‘privada’, de uso restringido y aunque también puede ser considerada como ritual, la diferencia entre ambas radica fundamentalmente, en las cosas que cada una de ellas nombra y delante de quien lo hace. Cabe agregar que son finalmente los usuarios de una determinada lengua y los contextos en que se usa, lo que determina una u otra denominación.

Las concepciones acerca de lo sagrado permiten agrupar de manera más clara conceptos como ‘espíritu’, ‘fuerzas sobrenaturales’, ‘fuerzas del cosmos’, ‘lengua de los espíritus’ y ‘lengua de los dioses’, entre otros. Esta organización, a mi parecer, es pertinente cuando hago mención a las “formas discursivas en la comunidad de taitas tomadores de yagé” (Sherzer hablaría de “formas de habla” que se entiende como la manera particular y diferenciada de hacer uso de un sistema lingüístico y comunicativo por parte de los integrantes de un grupo social y que los distingue del resto de su comunidad), ya que estas involucran –en el caso de este estudio– no sólo un sistema de lengua ritual (la lengua del yagé), sino además unas formas de interacción y de procedimiento cultural en torno a las prácticas de curación.

Desde la etnografía de la comunicación, las categorías mencionadas tienen una importancia vital, ya que las mismas son el referente cultural desde el cual se habla; es decir, constituyen la cosmovisión de una sociedad en tanto que modelan los contextos y la función social del evento comunicativo. A partir de esto es posible determinar, desde esta perspectiva de análisis, qué se incluye o qué se excluye como hecho comunicativo.

Un ejemplo es la manera en que el yagé revela sus misterios a los iniciados. Esto puede ocurrir en la noche o al caer la tarde en el crepúsculo, a la hora en que se alejan las fuerzas del día y se aproximan las fuerzas de la noche, lo que puede estar acompañado, en ese momento, por el paso de un ave o de cualquier animal. En esta hora, particularmente, las fuerzas de la naturaleza se desplazan para ocupar un lugar. La puesta del sol o el sonido del viento anuncian que el día se va y que la noche se avecina, lo que implica que los cuerpos se deben disponer a pernoctar, que las preguntas por los misterios cambian. Fijémonos cómo estos elementos no son únicamente de orden coyuntural o accidental; hablan, nos dicen cosas y como tal no pueden estar fue-

ra de la comprensión de los fenómenos de los eventos de la comunicación. Hay que recordar que para muchas sociedades, la naturaleza en su conjunto está conformada por entidades vivas y la relación del hombre con ésta es de carácter complementario, entendiendo lo complementario como un proceso de regulación natural donde la predominancia del uno sobre el otro puede causar la eliminación de alguno de los dos.

Durante una toma de yagé en Bogotá, me había hecho el propósito de trabajar con unas plantas medicinales. Con la primera taza de yagé, pedí poder reconocer los poderes de estas plantas. En la visión, llegué hasta un lugar donde había una casa de madera. Allí, se me dijo, estaba la gente, los espíritus de las plantas. En efecto, en la alucinación pude ver personas pequeñas dedicadas al cuidado de las plantas que las organizaban de acuerdo a sus propiedades y que las tragaban de manera permanente. A medida que comían iban adquiriendo la forma misma de la planta. “Esa es la gente que habita las plantas”, se me dijo.

Desde Hymes (cf: Garvin y Lastra, 1974), el relato anterior puede ser considerado en su totalidad como un evento comunicativo, ya que se dan las condiciones para que esto sea así, pues considerar que se habla con una planta es ya el reconocimiento de un otro en la comunicación. Se da el contexto, determinado por la toma de yagé que constituye el evento. Hay un canal, el yagé, un código, que sería la lengua ritual por medio de la cual se establece la comunicación con estas entidades, y un tópico del cual se habla, que serían las cualidades curativas de las plantas. Esto, en su totalidad, tiene marcos de referencia constituidos por una cosmovisión particular.

En este orden de ideas, es importante aclarar que la utilización del concepto de ‘lengua ritual’ dentro de las prácticas de curación en las sociedades indígenas, es pertinente en tanto los procedimientos utilizados por los médicos tradicionales esten mediados por la relación que estos establecen con un conjunto de fuerzas invisibles o espíritus, mediación que se realiza con el empleo de una lengua particular y que hace parte de la cosmovisión del grupo.

La conexión entre esas fuerzas espirituales y el cuerpo social e individual, para el caso de este estudio, se da a través de la utilización del yagé. Esta planta es el vehículo que transporta a los taitas al mundo de los espíritus. En esa medida, la planta es considerada como sagrada y su manejo corresponde a un saber propio de quienes hacen parte de esta comunidad. Es a través del estado de embriaguez que ella produce, que se da la percepción de estas entidades. De allí surgen igualmente el conjunto de narrativas sociales y culturales que caracterizan a dicha comunidad, así como sus formas rituales, entre las que se cuentan la lengua del yagé.

La relación entre las formas de lo sagrado, las prácticas curativas y el empleo de una planta enteógena —enteógeno: dios conmigo— (Wasson et, al, 1996) como el yagé, caracterizan una forma de ser de lo sagrado. Si bien es cierto que apuntan al restablecimiento de un orden cósmico, el hecho de que se produzcan estados de embriaguez connota una alteración del sistema ritual en tanto su desenvolvimiento depende de quienes participen en el mismo, sus intereses, sus enfermedades y sus necesidades. No sólo es una curación del cuerpo lo que se busca al tomar la bebida, es también el conjuro a las fuerzas sociales que amenazan la estabilidad del cuerpo individual; es el conjuro contra la ‘mala suerte’, contra la ‘envidia’ o el ‘mal de amores’. A las tomas de yagé se llega con enfermedades físicas pero también con enfermedades sociales. En la mesa ritual, antes de iniciar las sesiones, los participantes colocan objetos para ser conjurados y que los acompañarán en su quehacer social y cotidiano. En la embriaguez se buscan las causas de la enfermedad pero también de la desdicha social, del fracaso emocional y de la calamidad doméstica. Otros, más intelectuales quizá, los mecanismos que les permitan acceder a otras formas de conocimiento, a realizar un ‘estudio’ sobre la percepción de otras formas de realidad. Es también el conjuro contra las fuerzas del colonialismo político, social, económico y de saber institucionalizadas desde el Estado, ya que allí se congrega para desatar estados de liberación personal y colectiva que la institución atrapa desde sus formas estatales (la escuela, la familia, la empresa, la comunidad). La celebración tiene que ver con estados de disgregación social, parecidos a los cultos dionisiacos donde un dios extranjero se apodera de los celebrantes para producir estados extasiáticos que conjuren la locura producida por el Estado y sus formas sagradas de orden, libertad y justicia.

La sintaxis simbólica del rito no explica de manera alguna comportamientos sagrados universales. Delinea de manera particular contextos de realización en los cuales los individuos establecen un orden con su cuerpo cósmico y su cuerpo social (ethos-cosmovisión). Cada participante dentro del ritual, establece sus líneas de acción, guiado y orientado por los principios de la ‘fe’. Son estos principios los que guían su acción, los que a su vez determinan la efectividad de las acciones rituales (en caso de que el ritual surta efecto). Debo creer que las acciones encaminadas por el oficiante (sacerdote, payé, taita, curaca) para la curación de mí cuerpo son efectivas. En consonancia con esto pero independiente de la realización del plan de comportamiento trazado por mí dentro del ritual, este debe ajustarse (encajar) a los principios que rigen el ritual en general. La combinación entre el deseo personal (*ethos*) y las reglas intrínsecas del ritual (cosmovisión) están determinadas por el escenario cultural en el cual entran en juego el cuerpo social y el cuerpo individual.

Esta combinación determina cambios en ambas esferas y por tanto en la realización del ritual mismo. Es el evento comunicativo ritual y su realización en contextos y condiciones particulares lo que determina su heterogeneidad, lo cual implica que no se puedan establecer, bajo ninguna perspectiva, reglas de realización universal de un evento de este tipo. Esto por supuesto, cabe también para el caso de los análisis de lenguas rituales, ya que un estudio de su estructura y el establecimiento de unos universales, no constata la funcionalidad de las mismas.

El iniciado

Lo sagrado establece un límite en el cual se encuentra inserto un conjunto de prácticas y saberes que se dan a conocer mediante la iniciación. Es a través de ella que la barrera de lo sagrado se comienza a romper. Ser iniciado en los misterios es entrar en el terreno de lo sagrado donde se presenta un develamiento de las fuentes del saber, constituyéndose de esta manera en otro de los misterios que contempla una serie de mecanismos que en sí mismos se constituyen en secreto. La iniciación establece uno de los puntos de ruptura en la construcción social del discurso chamánico. A partir de este momento ya hay alguien que puede hablar y alguien que no puede hablar de lo sagrado. Para el primero o, el iniciado, la posibilidad del decir se da a partir de su experiencia como iniciado, de los acontecimientos que rodean su paso en el umbral de lo sagrado. Para el segundo, lo sagrado sigue siendo un misterio, es decir, sigue siendo parte de lo desconocido, constituyéndose la experimentación en otra de las rupturas que condicionan el conocimiento de lo sagrado.

Ser iniciado determina un lugar de discurso, que es un lugar de saber. En este punto se hace necesario referirse a mi experiencia, al saber adquirido durante varios años de contacto con el chamanismo en comunidades indígenas del país. Contar mi experiencia hace parte de la construcción discursiva sobre el chamanismo. Durante este tiempo he ido construyendo una discursividad en torno al tema, pero también he aprendido un lenguaje y unas lenguas particulares. Se hace necesario para mí, recurrir al relato, buscando de esta manera poder establecer un puente que permita comprender el mundo de lo sagrado como una forma de conocimiento.

Hasta ahora nadie me ha dicho que soy un iniciado. Ninguno de los taitas con quienes he entablado relación me ha llamado a decirme “a partir de hoy usted es un iniciado. Yo le voy a enseñar”. Digamos que este proceso es algo mucho más sutil. Pero ¿qué me hace decir que soy un iniciado? y ¿un iniciado en qué? Voy a partir de que soy un iniciado y voy a mostrar las pruebas.

Otros iniciados podrán decir que no son verdaderas, que vivo en el engaño, en la ilusión. Esta es una de las formas de relación entre iniciados. Demeritar al otro con relación a su saber. Esto ocurre no sólo con iniciados sino igualmente con los taitas (que es un estado de experiencia). Se dice que aquel sabe algunas cosas, pero que no es taita. O que aquel otro es un ‘pintado’ (un falso taita). O que tal engaña a la gente, que no hay que creer en él. Que los verdaderos chamanes eran los ancianos, quienes eran capaces de convertirse en tigres o culebras, que detenían las tormentas y que vivían solos. “Esos sí eran los verdaderos. Los de ahora no”. En una charla sobre el tema con taita (taita por su condición de mayor) Alberto Juajibioy me decía que en el Valle de Sibundoy ya no había verdaderos taitas y me relataba como a uno que lo habían venido a ver para una curación unas gentes del bajo Putumayo, lo habían matado en la carretera que va a Mocoa por habersele ido la mano con el paciente y haber cobrado sin lograr la curación.

Mi primer contacto con lo chamánico se dio en la comunidad sikuaní, en Puerto Gaitán Meta. Allí pude entablar relación con un médico tradicional, Don Alejandro ‘Machete’ (Q. E. P. D). La primera pretensión consistió en encontrar un tema de estudio para elaborar la tesis de grado en la Licenciatura de Lingüística y Literatura de la Universidad Distrital. En mi primera visita pude ser testigo de una curación por parte de don Alejandro, quien a través de cantos y soplos sobre su paciente realiza la extracción de un maleficio, causa del mal del enfermo. En ese momento lo que atrapé mi interés fue el canto usado por don Alejandro para realizar su curación. El hecho de que soplara al enfermo o que utilizara su maraca o que se pintara la cara no eran para mí, en ese momento, centro de interés. De alguna manera algo de literatura con relación al tema me decía que eso hacía parte del artificio empleado por el brujo para hacer creíble su trabajo como curador. Pensaba que al soplar al enfermo era una forma de mostrarle cómo le estaba extrayendo la supuesta enfermedad que estaba representada en una diminuta larva blanca que posterior al soplo me mostró don Alejandro. Me llamo y me dijo “mire esa es la enfermedad. Es un maleficio que le hicieron, pero ya está curado”. Había además del canto otra cosa que llamó mi atención. El yopo, un polvillo de color café, que sorbía reiteradamente el curandero por su nariz. En la Universidad ya había oído hablar del mismo, pero no era de mi interés probarlo o conocer sus efectos, ya que lo consideraba de uso exclusivo de los chamanes. Para sorber, don Alejandro usaba un siripu (cerbatana que funciona en sentido contrario). Al preguntar a Don Alejandro por el yopo, me respondió que eso era lo que le permitía ver la enfermedad. Pese a la explicación el asunto no me llamaba la atención. En mi cabeza seguían dando vuelta los cantos que además

de ser extraños para mí, por ser cantados en lengua sikuani, tenían un ritmo bastante atrayente. Hasta ese momento no establecí ninguna relación entre el hecho de sorber el yopo y el canto.

Terminada la curación don Alejandro se me acercó y me mostró la pequeña larva blanca que representaba la enfermedad. Enseguida me ofreció yopo. Me dijo que era para la tristeza. Yo accedí y sorbí de su mano izquierda el montoncito de yopo. Es costumbre sorber de la mano izquierda del chamán el yopo, para que de esta manera tenga mayor efecto. Enseguida me dio capi, una raicilla (raíz del yagé) que acompaña al yopo y que se masca, lo cual aumenta los efectos alucinatorios. La sensación de malestar y dolor en el cuerpo no me permitían estar en pie. Sin embargo hasta ese momento no tenía nin-



Ujuba (soplo).

Don Alejandro -chaman sikuani- realizando una curación. Puerto Gaitán, Meta 1994

gún tipo de alucinación. Luego salí hacia otra parte de la comunidad, a través de un caño. Allí extravié la tapa del lente de mi cámara fotográfica. En su búsqueda tropecé con la espina de un árbol que rompió mi cabeza. En esos momentos pasaba por un trance físico producido por el yopo que no me permitía coordinar mis movimientos. Logre llegar a una casa donde me ofrecieron agua para lavarme la sangre que brotaba a borbotones de mi cabeza. Todos reían y asociaban lo que me pasaba con mi borrachera del yopo. Esto se convertía, de alguna manera, en una forma de bautismo, de iniciación al uso de plantas alucinógenas empleadas por los indios de la selva colombiana.

Después de esto continúe con mis averiguaciones sobre el canto. Realice la grabación de cuatro cantos que amablemente don Alejandro me ofreció y los cuales luego traduje con la ayuda de una informante de la lengua sikuaní. Esta fue mi monografía de grado en la licenciatura. Realizada la grabación y traducción de los cantos comencé a elaborar toda una serie de asociaciones con los relatos míticos de la comunidad. Hasta ahí, todo hacía parte de un trabajo de investigación que me permitiría obtener un título. Sólo que comenzaron a ocurrir cosas que ligaban mi vida personal con la investigación. Comenzaron a aparecer los sueños con don Alejandro. En ese momento ya tenía por costumbre sorber yopo de manera mucho más regular. Además don Alejandro me había regalado un siripu (cerbatana con función contraria) y mi 'masito' (porción) de yopo. Estos sueños fueron de iniciación. ¿Cómo lo sé? Simplemente lo sé. No eran sueños comunes y corrientes o por lo menos nada parecido me había pasado hasta el momento. En ellos don Alejandro me hablaba y me aconsejaba, por ejemplo, cómo proceder en ciertas situaciones o qué escribir en la monografía. En algunas ocasiones era transportado a lugares desconocidos a través de túneles con aspas de colores.

Nunca le conté a don Alejandro las experiencias. Inicialmente no di crédito a lo que me estaba pasando. Tampoco llegué a pensar o a creer que eso era un asunto de iniciación. Dentro de las experiencias extasiáticas de iniciación el sueño se constituye en una de las formas de dar al iniciado un conjunto de saberes (Eliade, 1994). El sueño afecta mi vida. En él tomo decisiones, converso con los taitas, recibo cosas de ellos. Sé cuando estoy próximo a tomar yagé. Estas atribuciones que doy al sueño, comenzaron a ocurrirme a partir de mi relación con don Alejandro.

Sin embargo, ninguna de las cosas que me estaban ocurriendo tenían para mi significado y mucho menos pense que tuviesen que ver con una posible iniciación. Pasados dos años y concluido el trabajo monográfico, accedí al conocimiento del yagé. Era mi primer contacto con los taitas del Alto Putumayo y en particular con los taitas de la familia Agreda (Martín, Juan Bau-

tista y Florentino). Con Florentino mi relación se estrecha a partir de una visita suya a Bogotá, donde participo de una toma de yagé, pero es en una visita muy posterior en la cual me siento inclinado a preguntar por la posibilidad de ser un aprendiz.

En Bogotá hay un grupo permanente de tomadores de yagé, quienes sostienen una relación constante con diversos taitas, tanto de Sibundoy como del bajo Putumayo. Algunos de ellos son aprendices de taitas. Digamos que son una especie de chamanes urbanos. Son ellos quienes asisten a los taitas en las ceremonias: realizan el deshaumerio, son los primeros en tomar, se ubican alrededor del taita, pueden coger cosas de la mesa donde se encuentran los objetos con los cuales se realiza el ritual y en ocasiones servir el yagé (esto puede ocurrir cuando el taita se encuentre ocupado). Estas personas saben el significado de cada una de las cosas que se encuentran en la mesa y saben lo que representa tomarlas. Es en una de estas tomas, con estas personas que tuve la inclinación a preguntar por la posibilidad de ser un aprendiz.

Cuando se está en la borrachera del yagé, (de la cual a veces se quisiera salir por el estado de angustia que producen las visiones o a veces se quisiera permanecer por la plenitud que se llega a sentir) hay una voz interna que dice cosas, que va dando explicaciones de las visiones que se tienen. No logro definir si esta voz es mi voz interior, si es el yo interno que va codificando el mundo, ordenando las visiones, colocándolas en un lugar, diciéndoles en qué espacio deben ubicarse. De lo contrario hay temor a la locura o a la pérdida del sentido. En mi experiencia el hablar ha sido importante ya que me permite afianzarme al mundo, saber que las visiones que tengo, son eso, visiones. Siempre se trata de sacar lo mejor de ellas para evitar caer en el desasosiego y no creer en todo lo que está ocurriendo. Se hace necesario saber cómo andar por la visión, saber cuándo el yagé está probando al tomador. Sobre todo no dejarse caer aunque esté muy borracho. Este nivel de sostenimiento, de aguante, se va logrando de acuerdo a la frecuencia con que se tome yagé. Todo este ordenamiento se va dando al hablar con uno mismo en la chuma. Esa voz interna, o esa voz del yagé, es la que me dijo en esa ocasión que si quiero aprender que le pregunte al taita.

Hasta ese momento nunca me había hecho la pregunta de forma tan directa, ni lo había contemplado como parte de mi racionalidad. En otro momento había practicado algunas técnicas de meditación pero nunca había pensado en esa posibilidad. Consideraba que los chamanes tenían unas formas de vida y que su iniciación sólo era posible desde una temprana edad. Hasta ese momento, para mí, ellos provenían de la selva y su proceso de aprendizaje correspondía a una elección que se daba en el momento de su na-

cimiento. Mi experiencia con don Alejandro en los Llanos Orientales me había mostrado que era necesaria cierta disciplina y un contacto permanente con las plantas de conocimiento. Eran ellos y sólo ellos los depositarios de un saber ancestral que no podía ser encomendado a cualquier persona. Por lo tanto no entendía cómo yo podía tan siquiera hacerme esa pregunta.

Después de que me hago la pregunta, sale el taita y se sienta a mi lado. Tener contacto con él, ser su amigo, se vuelve algo muy importante. En todo momento uno quiere preguntarle por cosas relacionadas con el yagé, por las cosas que usa, por lo que se le ve tomar distinto el yagé. En esto hay mucha reverencia. En ocasiones se le trata como a un sacerdote. De cualquier forma él no deja de hacer que la gente lo sienta así y esto es sumamente importante sobre todo en los momentos de trance con el yagé.

Ya a mi lado, la voz del yagé me dice que le pregunte si yo puedo ser aprendiz. Siento temor y vergüenza en el sólo hecho de pensar en decirlo, pero la voz sigue ahí empujándome para que lo diga. Finalmente accedo y le pregunto. La respuesta fue un silencio prolongado, sin un si o un no. Cuando uno se vuelve tomador permanente, todo lo que ocurra alrededor del yagé adquiere relevancia, entre más cercanía haya al taita se siente uno mucho mejor ya que hay la sensación de estar cerca de los conocimientos del chamanismo. Cualquier palabra que deje escapar el taita, cualquier expresión o actitud, se vuelve significativa. Todo el tiempo se está tratando de interpretar tal o cual expresión de su parte, pensando que seguramente es una enseñanza o una señal hacia uno y que se debe estar atento para no perder el momento de aprender. Tener un collar, unas chaquiras, un cuarzo, yagé o poder hospedar al taita en la casa es una cuestión de honor. Cuando se está en el proceso de aprendizaje, es muy importante tener un taita de cabecera, que funciona como una especie de superior. Es él quien da el yagé para el aprendizaje, que es un yagé de un conjuro particular.

No recuerdo con exactitud si fue un tiempo antes o después de aquella experiencia, que me dio algo que no me está permitido mencionar. Me lo entregó con la recomendación de que no lo contara. “Lo que yo le de o lo que yo le diga es solamente para usted. Si usted cuenta yo le quito. Yo siempre me doy cuenta de lo que usted está hablando o de lo que está diciendo y a quién se lo está diciendo”. Y me contó que en una ocasión un aprendiz suyo, a quien él le había proporcionado unas cosas, le contó a otro brujo. “Yo me enteré y se las quité y él no se dio cuenta”, me dijo. Lo que me dio, me lo dio con la recomendación de esperar un año y que luego volvíamos a hablar. Nunca hemos vuelto a hablar de ello nuevamente.

Después de esto, mis experiencias con el yagé han cambiado sustancialmente. Mi relación se ha vuelto mucho más directa. Cada experiencia es totalmente distinta. Los viajes durante las visiones se van cualificando. En la visión se reciben cosas, objetos de poder; cotidianamente se van incorporando toda una serie de objetos que en ocasiones llegan a tener un origen un tanto misterioso. O a uno se las regalan o uno se las encuentra o se las ofrecen a cambio de otras. Estas cosas por lo general son ciertas piedras o ciertas plantas, colmillos, pieles, en fin, objetos que van adquiriendo un cierto valor ritual dado por el uso que de ellos se hace. Por ejemplo es muy importante contar con un cuarzo, ya que éste representa el ojo del tigre. Es la luz y es la espada. Es la piedra por excelencia de la curación. Aprender sus misterios, es uno de los aprendizajes más importantes dentro del chamanismo. A través de su luz es posible develar enfermedades o lograr protección contra las malas energías.

Mucho después, durante una toma de yagé en Bogotá, el taita me dice que me acepta, que me va a enseñar y que le tengo que prometer que no voy a aprender con otro taita diferente a él. Me muestra un objeto de poder y me dice que eso es mío y de él, que debo cuidarlo, que vamos a hacer un “cambalache” y que él me da su vida para que la cuide, que cualquier cosa que me pase a mí o que yo haga le va a afectar a él y que por tanto debo cuidar mi vida. Debo tener cuidado con lo que coma, con quién me relaciono o con las cosas que haga o que diga. Cada cosa que se me da debe tener un tiempo de apropiación. Conseguir un objeto de poder es ascender un escalón en el aprendizaje del chamanismo.

El misterio

“...que no me saquen la flecha antes de averiguar quien es el hombre que me ha disparado, cuál es su familia, si es de estatura grande, pequeña o mediana, y si tiene la piel negra, morena o amarilla...”

Buda

El texto de Buda, podría resumir de alguna manera los elementos constitutivos del misterio. Por una parte estaría la condición humana, que desde la razón busca en la explicación de los fenómenos que lo rodean y que afectan su existencia, la condición de su salvación. De otra parte, la condición sagrada, al ser Buda quien coloca el ejemplo (en el lugar de quien conoce los misterios), a alguien que pregunta por los misterios de la fe y a quien condiciona su salvación por la creencia y no por la respuesta.

El misterio hace parte del campo de lo inefable en el discurso sobre lo sagrado. Es aquello que no se resuelve y que constituye los principios de la fe y de la creencia, que son los elementos originales de lo sagrado. Toda sociedad de discurso, como mecanismo de funcionamiento, selecciona las cosas de las cuales se puede hablar y de las que no se puede hablar, así como la manera de hablar de ellas. Para el caso del misterio, los principios de fe y de creencia son el mecanismo de selección del discurso. Dentro del misterio, por ejemplo, el principio de fe resuelve aquello que no es posible resolver desde el entendimiento humano, ya que el misterio está reservado para los dioses y la creencia en los dioses (desde lo sagrado) es siempre cuestión de fe y de creencia.

Dentro de las prácticas de curanderismo, el misterio opera con una variación. Allí la mediación no se establece con un dios, sino con fuerzas espirituales con las que se establecen alianzas para lograr un fin determinado. Estas fuerzas espirituales se encuentran inmersas en la naturaleza, lo que las hace accesibles a los humanos a través de una serie de técnicas que se ritualizan. Pero cuando se emplea el enunciado ‘fuerzas espirituales’, nos estamos colocando de antemano en el lugar del misterio, porque ¿Cómo explicar la existencia de dichas fuerzas? ¿cómo explicar que el médico mediante un estado de trance alcanza dichas fuerzas y establece una alianza con las mismas y que a partir de esta relación se produce un efecto de curación en otro? Si se hiciera estas preguntas a un médico tradicional de la comunidad kamsá, la respuesta podría ser de la misma naturaleza que la que Buda da a su discípulo. Un curandero podría decir, “yo le enseño cómo llegar a esos espíritus, pero no me pida que le explique cómo hacen su trabajo. Eso es un misterio”.

Durante mi última salida de trabajo de campo a Sibundoy en el Alto Putumayo, realizada en el mes de enero de 2000, en una conversación con el taita Florentino Agreda Chindoy, en la cual yo trataba de explicarle mi interés por los cantos de curación y por la lengua que en los mismos se empleaba, él me dijo: “Le voy a contar un misterio...” Nos encontrábamos sentados en su consultorio, frente a la mesa sobre la cual coloca sus implementos de trabajo (medicinas, cuarzos, plumas, plantas, velas, la *waira sacha* o las hojas del viento y el yagé). Con dos totumas de yagé en el cuerpo, el taita se dispuso a darme su explicación sobre los misterios del canto. Sentí que lo que me iba a decir era una gran revelación. Me lamentaba por no poder tener a mi alcance la grabadora para poder capturar su secreto. En otras ocasiones la había tenido para grabar los cantos que realiza el taita durante la sesión, pero siempre, y después de una o dos tazas de yagé, no volvía a pensar en esta sino hasta el día siguiente. En medio de la borrachera me olvidaba de ella o si me acordaba me

daba mucha risa pensar que luego tuviese que realizar un análisis de su contenido.

Cuando comencé a conversar con el taita venía de pasar por un trance muy fuerte donde me vi enfrentado a mi propia muerte. Momentos antes, en la parte trasera de la casa, un ave negra con chillido aterrador me había alterado. Hice toda clase de conjeturas. Atribuí a aquel pájaro los signos de una premonición que tenían que ver con mi vida, con mi existencia. Luego, en la parte delantera de la casa, mientras purgaba mi organismo, unas mariposas volaron sobre mi cabeza. Salí despavorido. Entré a la casa. Me vinieron visiones de la virgen que me ayudaban a no sentirme desprotegido. El taita me preguntó qué me pasaba. Yo le dije que me sentía muy mal. El me dijo que me tomara otra taza de yagé.

En esta salida, las experiencias con el yagé habían sido demasiado fuertes. Primero en la casa de taita Martín. Una noche pensando en los cantos, el yagé me había dicho que yo no tenía derecho a hablar de ellos y me conminaba a salir de allí enseguida. Yo trataba de explicarle que no buscaba revelar sus misterios, sino que lo que quería era mostrar la importancia que estos tienen en las prácticas de curación de los taitas y la manera en que la comunidad los hace suyos, los reconoce y establece una dinámica social que los valida. Ninguna de estas 'expertas' explicaciones parecía ser suficientes.

Sufría. Hasta aquí había llegado mi trabajo de tesis y un seguimiento al tema que ya llevaba más de cuatro años, primero con don Alejandro en Puerto Gaitán, y luego, en mi relación con la comunidad de taitas del alto Putumayo en especial con Florito. Me sentía obligado a obedecer, pero algo por dentro se resistía. En el trance apelaba a mi 'buen' comportamiento con las cosas que el yagé me había enseñado, la prudencia y el silencio que hasta el momento había sabido guardar. Por momentos me revelaba. Los sentimientos eran confusos. En estas condiciones y siendo la última salida de campo, estaba a las puertas de no tener nada o no poder contar con nada. El yagé me obligaba al silencio. Como ya en otras ocasiones había pasado, la planta reclamaba mi silencio so pena de ser expulsado de allí y de no poder volver a tomar yagé.

Mi voluntad se quebraba paulatinamente. Salir de allí expulsado por el yagé era algo que no estaba presupuestado en mi cronograma de trabajo. En ese momento no tenía tesis y como iban las cosas tampoco yagé. No sé que era más angustiante. Cuando me pude tranquilizar me dije a mí mismo que de todas maneras no estaba haciendo nada malo y que por respeto con el yagé no iba a revelar ninguno de sus misterios. ¿De dónde provenía aquella voz que

tanto me intimidaba y me obligaba a postrarme de rodillas y a pedir perdón? Esto ha sido para mí parte de los misterios propios del uso de la planta.

De cualquier manera me defendía y justificaba mis acciones en una conversación sincera con el yagé. Sin embargo, una gran tristeza me embargaba. Por un lado, repito, estaba la tesis y por otro la relación con el yagé y con los taitas. Por el tipo de trabajo que estaba realizando no contaba con un corpus particular. Si bien es cierto que había realizado grabaciones de los cantos, los mismos al ser escuchados fuera de su contexto no me decían nada. Su traducción no era compleja y el taita Martín ya me había explicado que esa era la lengua del yagé, que era la lengua inga porque de ellos habían aprendido los kamsá el manejo de la planta. Se canta en la lengua en que se aprende a curar y como los taitas en su aprendizaje recorren buena parte de la Amazonia y en sus desplazamientos se encuentran con sabedores de muchas comunidades, entonces no es extraño que en ocasiones en el canto aparezcan palabras de lenguas distintas. El canto no es uniforme, aunque si mantiene una estructura rítmica que lo hace particular. Aprender a cantar es reconocer un ritmo el cual proviene del mismo lugar de donde proviene la misteriosa voz que te habla. Esto es un misterio.

Durante la sesión de yagé, el canto del taita orienta el viaje⁹, que como diría taita Martín “son creaciones de nuestra mente”. El canto calma, pero también acelera el viaje. El canto, en tanto lenguaje, es el seguro de vida que no me deja perder en la alucinación. Me recuerda permanentemente de dónde soy y de dónde vengo. Me restituye la identidad, las identidades y me crea otras nuevas. Cuando se está chumado, la noción del tiempo y del espacio a la que estamos acostumbrados se pierden. De pronto estamos sumidos en un llanto angustioso, el que produce la pérdida de identidad. El taita nos alza con su canto, nos palmotea la espalda y en un gesto de ironía, nos consuela, nos restituye la identidad mientras nos ‘empuja’ la otra taza de yagé que nos hace olvidar nuevamente quiénes somos y de dónde venimos. Con las fuerzas del yagé no se habla, se canta. Estas, reconocen un ritmo particular, median con quienes son sus aliados a quienes de igual manera les han dado el canto. Taita sin canto no es taita. Yagé sin canto no funciona.

¿De dónde proviene el canto? Esto es un misterio que sólo se revela a quienes toman yagé. Las respuestas pueden ser muchas. Saber cuál es la acertada, hace parte de un largo aprendizaje. Los caminos del yagé están llenos de acertijos, de falsas entradas y salidas. Discernir entre lo falso y lo verdadero hace parte de su aprendizaje. “todo es verdad, pero todo es mentira... nunca se va para ninguna parte porque nunca se viene de ninguna parte”. Esta es una forma diferente de pensar el mundo.

Al día siguiente de la toma en casa de taita Martín me di a la tarea de llenar mi diario de campo. En él consignaba estas reflexiones y me preguntaba por lo que debía hacer enseguida. No pretendía, lo repito, revelar saber alguno de los taitas que por demás en ese momento no consideraba conocer. Más allá de saber el nombre de algunas pocas plantas para curar alergias o purgar el organismo que también conoce alguien que vende yerbas medicinales en una plaza de mercado en Bogotá, yo no sabía nada.

Entonces, ¿de qué hablar? Esa tarde concluí que de lo único que yo podía dar testimonio era de mi experiencia. De cómo había aprendido la importancia de guardar silencio como principio que permite mantener los secretos del yagé. Pude comprender que el silencio y el secreto son pilares constitutivos del misterio, ese ‘velo de maya’¹⁰ que luego de ser atravesado obliga a callar. Allí reside en buena parte el poder de la palabra en el chamán, en saber callar. Pasado el ‘velo del misterio’ es necesario aprender a descifrar cada enigma que va surgiendo y que irremediamente lo lanza a uno a un nuevo enigma. Esta es la propiedad de los enigmas, multiplicarse a través de cada nueva resolución.

La experiencia de tomar la planta genera en cada quien experiencias distintas. Hay para quienes se constituye en una experiencia mística, de hermandad, de sacralidad. En la plenitud de la borrachera se da una heteroglosia fluida. Los discursos sobre la alucinación son múltiples, caóticos. Los celebrantes caen en una especie de sopor que nunca pareciera acabar. Todo esto ocurre mientras el taita entona su canto que, paradójicamente, alienta la chuma y a la vez la calma. Entonces aquello que en un principio hacía parte de lo sagrado y que se organizaba y homogeneizaba a través del rito en donde cada quien debía ocupar un lugar y emplear unas palabras, se rompía con la primera irrupción del malestar producido por la ebriedad.

Tomada la decisión de lo que iba a escribir o a relatar para mi trabajo de tesis, quedaba consultarlo con el taita Floro. Esa noche había toma de yagé y consideraba que era la oportunidad precisa para consultarlo. Todo lo anterior había sido el prelude de lo que se iba a constituir para mí en el desciframiento cultural de las prácticas de curación. Sentado con él y frente a su mesa de trabajo tomando yagé, al preguntarle por el origen del canto me dijo: “Le voy a contar un misterio: no hay ningún misterio”. Esta revelación me abría de nuevo el camino para continuar con mis indagaciones. Pero, ¿no hay ningún misterio?

Capítulo 3
CARACTERÍSTICAS DISCURSIVAS

**De una comunidad de médicos
tradicionales en el alto Putumayo**

El concepto de competencia comunicativa (Hymes 1972), nos propone algunos principios de análisis para los fenómenos de la comunicación humana. Según ésta, todo acto social estaría atravesado por ciertas condiciones de realización comunicativa que van más allá de los fenómenos de una competencia lingüística. Por tanto, no se trataría de dar cuenta únicamente de producciones gramaticales (hablante-oyente ideal), sino de las producciones sociales del lenguaje y de sus ámbitos de realización. Estos dos últimos aspectos integran la teoría lingüística, la teoría comunicativa y la cultural (Ibid: pág. 26), componentes constitutivos de la teoría de la competencia comunicativa. Los tres ámbitos teóricos permiten dar una explicación de eventos comunicativos heterogéneos desde donde se dan las producciones lingüísticas y las interacciones sociales y culturales.

En las investigaciones realizadas sobre las lenguas aborígenes en Colombia, son conocidos los estudios descriptivos, pero son escasos y pocos conocidos los trabajos alrededor de las condiciones de realización social de las mismas. En esta línea de trabajo es importante resaltar cómo los desarrollos teóricos logrados por la sociolingüística y aplicados a estudios de otras lenguas en el mundo, podrían permitir ampliar el conocimiento alrededor de las lenguas aborígenes del país. Son igualmente importantes los trabajos que se han venido adelantando desde la Etnografía de la Comunicación y que buscan mostrar cómo las interacciones sociales son el resultado de interacciones comunicativas en donde se ponen en juego, más allá de formas de habla, formas de discurso que dan cuenta de la relación social que establecen los usuarios de los mismos.

Estos estudios, tanto los de la etnografía de la comunicación como los de análisis discursivo, aún se encuentran en curso y sus resultados aún están

por verse. Es Sherzer (2000) quien desde las investigaciones adelantadas con los kunas en Panamá, ha venido polemizando en torno a los trabajos que aún están por realizar a nivel de estudios de lenguas aborígenes. De él se retoma en esta investigación, sus estudios acerca de las formas de habla, el arte verbal y todo lo que tiene que ver con los análisis de discurso que introduce en su trabajo de 1987 *Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso*.

Los estudios de Sherzer a los cuales se hace mención han puesto énfasis en la necesidad de considerar no sólo los elementos lingüísticos de la comunicación, sino también los extralingüísticos, que involucrarían, en principio, una tonada musical, como un grito o el llanto que se produce durante una celebración ritual. Precisamente a este respecto, Hymes llama la atención al considerar que “el drama primitivo y ritual, el evento comunicativo folclórico por excelencia, ha sido casi completamente descuidado”.

Estas singularidades al ser puestas en acción en lo social se puede denominar ‘formas de discurso’ (Sherzer 1992: 17), entendidas como estructuras textuales que van más allá de la oración, estructura de los eventos del lenguaje, relaciones entre lo que se ha dicho y suposiciones y presuposiciones que no se dicen, estilos, géneros, organización de la conversación y formalización del discurso.

Es en esta relación de lo social con las formas de la lengua en que se da una interrelación constante, de manera que lo social determina lo lingüístico y esto a su vez lo social. Nada de lo que ocurre en lo social deja de pasar por la lengua. Así mismo, todo lo que ocurre en la lengua ocurre en lo social. Es importante insistir en que las caracterizaciones discursivas que se hacen, adquieren forma en su respectivo espacio de uso social. Fuera de él, son abstracciones que nos permiten ver sólo una parte de esta realidad lingüística, comunicativa y cultural.

Estas consideraciones teóricas conducen las reflexiones de la presente investigación y para el desarrollo de este capítulo, se convierten en las herramientas conceptuales desde las cuales se describe la comunidad de médicos tradicionales en Alto Putumayo. Tomando en consideración la descripción y caracterización de los aspectos lingüísticos y extralingüísticos (recitativos, musicalidad, cantos, ademanes, gestos) de la lengua ritual o lengua del yagé, el yagé como objeto de discurso y la descripción y caracterización del canto del yagé.

La lengua del yagé

La lengua del yagé (definida así por uno de sus usuarios, el taita Martín Agreda) es una lengua ritual empleada por médicos tradicionales de algunas comunidades indígenas del país, que emplean el yagé para la realización de curaciones. El uso mágico que se hace de la lengua consiste en ‘saber’ el nombre verdadero de las cosas y de los demonios que ocasionan el mal al cuerpo individual y social. “Pronunciando el nombre verdadero de una cosa se es dueño de ella, y sobre ella se puede imperar” (Lain, 1987: 34). La curación se realiza a través de rezos, soplos y cantos.

El rezo se caracteriza por ser un recitativo, de carácter dialógico que tiene la función de conjurar, invocar y pedir. La invocación consiste en un llamado a las fuerzas del yagé. A través de ésta se convoca los espíritus que permiten llevar a cabo la labor del médico. El conjuro (*epodé*, que en griego es la fórmula verbal de carácter mágico, recitada o cantada ante el enfermo para conseguir su curación), es la acción discursiva por medio de la cual el médico ata las fuerzas dispersas por el cosmos y que causan la enfermedad. Al atar, el médico ordena, selecciona y coloca a su disposición los espíritus del yagé. Luego de la invocación, el médico tradicional hace explícitas sus demandas a las fuerzas del yagé mediante la modalidad del pedido.

El soplo es la manera como el médico deposita y expulsa del paciente las enfermedades y maleficios que lo puedan aquejar. Este se hace de dos maneras: hacia fuera y hacia dentro. Cuando se hace hacia fuera, es para limpiar. Hacia dentro es para chupar del paciente la enfermedad.

El canto corresponde a lo que Sherzer (1983: 148) llama ‘discurso cantado’ y mediante el cual se llevan a cabo los rezos, los conjuros y las invocaciones. Tanto los elementos poéticos como los elementos musicales hacen parte de la estructura de cada una de estas modalidades de la lengua, constituyéndose en elementos complementarios de su eficacia mágica y curativa.

Esta lengua hace parte de redes comunicativas que delimitan un espacio social. Esto es importante en la medida en que las lenguas no se presentan como sistemas homogéneos; al interior de las mismas se dan sistemas de redes comunicativas o redes lingüísticas, como las caracterizó Fishman (1972). Según este autor “[...] rasgos estructurales de una red de interacciones pueden faltar en otra red: un hablante puede hablar la lengua *x* como lengua materna y la lengua *y* como segunda lengua sin que la coexistencia de los dos sistemas gramaticales diferentes tenga alguna influencia sobre su visión de mundo”.

A estas afirmaciones de Fishman cabe agregar que no sólo se dan sistemas distintos dentro de una misma lengua, sino que se presentan casos en que se adoptan otros sistemas de lenguas, que reflejan parte de la estructura social y cultural de los pueblos. Frente a esto es importante mencionar los casos de alternancia¹¹, mezcla de lenguas y bilingüismo, tan frecuentes en situaciones de frontera geográfica, como es el caso de los kamsá con los inga. Esta situación, en la cual se emplea una lengua diferente a la lengua materna, con unos fines específicos, la podemos caracterizar como una situación de bilingüismo funcional. Se emplea esta lengua únicamente en situaciones rituales que involucren prácticas medicinales relacionadas con el yagé.

Quiero insistir en el hecho de que estas manifestaciones discursivas abarcan un campo que va más allá de lo lingüístico y que concierne a lo comunicativo y cultural. Es allí donde adquiere forma el discurso, en tanto se dan las interacciones entre los sujetos de la comunicación. No se trata únicamente de usar un determinado estilo de lengua para que la misma tenga validez social. Se trata de reconocer igualmente el sistema extralingüístico que subyace en la misma y camina de manera paralela a todo el sistema lingüístico y cultural. En el caso del sistema discursivo presentado en este trabajo, se reconocen formas extralingüísticas, como las intensidades de la voz al hacer uso de la lengua o como el silencio, que sin ser un elemento de uso exclusivo del discurso de los taitas, si puede ser caracterizado como un marcador que da sentido a los contextos comunicativos.

Algunas características de esta lengua: por una parte, es lengua inga. De acuerdo a los taitas kamsá, es de ellos de quienes aprendieron el uso de la planta del yagé y de muchas fórmulas botánicas que son empleadas en el campo de la curación y de la magia por los médicos tradicionales kamsá. El heredar el canto o la lengua del yagé es consecuencia de heredar simultáneamente la pinta del yagé, que es la manera en que se adquieren los conocimientos de la planta. Es decir, que se heredan no sólo los saberes sino también la lengua. En este intercambio de saberes entre kamsá e inga, el espacio geográfico compartido juega un papel importante ya que la proximidad entre ambos les permite no solo compartir los conocimientos medicinales, sino además establecer lazos de familiaridad como los matrimonios o las relaciones de compadrazgo. Por ejemplo, en el caso de la comunidad de taitas que se describe en este trabajo, uno de los maestros de los taitas kamsá es el abuelo ingano Salvador Tandioy, quien además tiene una relación de compadrazgo con el taita Martín Agreda por ser el padrino de bautizo y de iniciación de Florentino Agreda. Son también habituales los matrimonios entre hombres kamsá con mujeres ingas, en donde se aprende la lengua del padre, en este caso el kam-

sá. Igualmente se comparten ciertas costumbres culturales como el uso y preparación de la chicha o la ejecución de bailes en los carnavales o el empleo de algunas prendas de vestir como la cusma o el corte de cabello en redondo. Estas formas culturales fueron introducidas por los conquistadores y los misioneros en el proceso de conquista y colonización del territorio del Valle de Sibundoy y luego asimiladas por el sistema cultural de los kamsá y los inga.

Los inga no sólo habitan esta parte de la alta amazonia, sino que también se les encuentra a lo largo de toda la amazonia e inclusive de todo el territorio nacional, en donde son reconocidos por el manejo y la comercialización de plantas curativas. En Bogotá por ejemplo, se encuentra establecida una comunidad entera de inganos quienes salen a las plazas de mercado a ofrecer sus remedios y artesanías. Esta comunidad cuenta incluso con un proyecto de escuela propio ubicado en el centro de la ciudad. La aclaración es pertinente en tanto ésta es una práctica que distingue a los inga de los kamsá. Mientras el kamsá, a pesar que también realiza largos viajes, la tendencia es a regresar a su espacio social y geográfico, el inga tiende a poblar otras tierras.

Los viajes que hacen los taitas kamsá a la región del bajo Putumayo los realizan principalmente en busca de algunas plantas medicinales y del yagé. En estos viajes no sólo recolectan variedades de plantas, sino que además realizan intercambios de saber medicinal con médicos de otras sociedades indígenas como los cofanes o los sionas. Este hecho no ha sido motivo para que se usen o se incluyan palabras o recitativos de estas lenguas en las prácticas de curación dentro de los kamsá. Sin embargo, durante los últimos dos años (1997-2000) en que he asistido a sesiones de curación, he podido notar que se ha incluido el uso de la armónica dándose un desplazamiento del canto durante las sesiones de yagé. El uso de este instrumento, y de otros como la guitarra, son frecuentes en las sesiones curativas de yagé dentro de los sionas y los cofanes.

Por otra parte, la lengua del yagé es considerada por los médicos tradicionales kamsá e inga como 'sagrada', en tanto permite la comunicación con las fuerzas espirituales del yagé a través del uso ritual que se hace de ella. Dentro del ritual, la lengua del yagé tiene modalidades de uso como el canto, el conjuro, la invocación y los rezos en general. Al denominar a esta lengua 'sagrada', se quiere decir que la misma encierra un conjunto de saberes, una visión de mundo desde el cual los taitas construyen su experiencia con el mundo natural, social y espiritual. El concepto de 'lengua sagrada' se puede entender en términos genéricos, como la caracterización de una lengua que construye la relación entre entidades no visibles y el mundo social. Y al hacer referencia a ella como 'lengua ritual', se da a entender que es la modalidad de

uso que se hace de la misma. Es a través de la celebración ritual en que la lengua adquiere predominancia, en que se hace manifiesta para quienes participan del evento.

Es importante señalar que la efectividad de las curaciones y de las sesiones de yagé, está dada por el uso de esta lengua. Para decirlo de alguna manera, esta es la lengua que los espíritus entienden. Es su intensidad, la inflexión de la voz y una cierta métrica particular (tono, ritmo) lo que le da el poder de curación a la palabra. Cuando uno de estos médicos tradicionales realiza una de sus curaciones o dirige una sesión de yagé, es interesante ver la manera en que estas características de la lengua operan, produciéndose un efecto sobre quien es dirigida la acción. En el caso del yagé, por ejemplo, el canto es uno de los elementos que permiten que surta efecto la planta (los de las visiones, los de la purga y los de la curación). El uso adecuado de esta lengua produce un efecto de creación de sentido comunicativo y cultural en dos formas. Por una parte, los espíritus entablan comunicación con el médico y lo asisten en sus pedidos y por otra, los pacientes o participantes en el evento de toma de yagé reconocen, al taita, a través de los usos rituales, entre ellos el empleo de esta lengua, como la autoridad que da sentido cultural al ritual de curación a través del yagé.

Otra característica de esta lengua es que se encuentra integrada al sistema general de la lengua kamsá, conservando su autonomía; esto quiere decir que no hay mezcla con palabras o códigos del kamsá, tal como ocurre en otros casos donde se mezclan códigos o existen variaciones en el uso de la lengua del grupo, como los que describe Sherzer (1992) en sus trabajos sobre las formas de habla kuna, en donde la estructura de los *ikarkana* (camino, textos orales), que es la forma de habla de los médicos tradicionales, integra elementos lingüísticos de otras lenguas y los mezcla con la lengua kuna.

Lo anterior se explica en términos de prestigio lingüístico (Op. Cit, 189). Si bien es cierto que los kamsá y los ingas comparten un espacio geográfico social y cultural, entre ambos grupos no se dan relaciones equilibradas, lo que genera una situación de jerarquía desde los kamsá se encuentran en una situación minoritaria frente a los inga y, por ende, a su lengua. De esta manera, si el saber del yagé viene de los inga, éste trae la lengua que se constituye en la lengua de prestigio.

En estas 'lenguas sagradas' el contacto de lenguas se da cuando el médico tradicional ha tenido relación, en su proceso de aprendizaje, con médicos de otras comunidades vecinas, lo cual lo lleva a tener que aprender algunos recitativos particulares sin los cuales no pueden tener efecto las curaciones. Esta situación de contacto de lenguas es una situación común en las de-

nominadas ‘lenguas secretas’ que en su estructura lingüística llegan a sobrepasar las fronteras étnicas, tal como lo ejemplifica Francois Correa (1997: 462) en su artículo sobre *La organización social del Vaupés Colombiano*. En su texto, el autor explica cómo los cantos de curación empleados por el *paye* en la sociedad cubeo son en cubeo, pero “[...] hay algunos cantos que los chamanes señalan de origen en lenguas Arawak [...]” (pág. 460).

Y, por último, se puede decir que esta lengua hace parte (es uno de los componentes) de la forma de habla de los taitas o médicos tradicionales tomadores de yagé en el alto Putumayo. Sherzer (Ibid: pág. 149) muestra como una forma de habla (formas de discurso) corresponde al uso de unos códigos particulares que son empleados para distinguir un conjunto de actividades dentro del grupo, los que se denominan *ikar wismalat* (conocedores del *ikar*).

Una de las manifestaciones de este uso social se realiza durante las sesiones de curación o en las tomas de yagé. Las enfermedades se podrían clasificar como aquellas de procedencia humana; es decir, las que son producto de maleficios originados por la ingestión de una pócima o cuando se es víctima de un rezo de un enemigo; y las de procedencia divina, que por lo general tienen carácter punitivo, son el resultado de una contravención a las leyes naturales. Por lo general estas tienen un efecto más social que individual. Las sequías, las inundaciones y las hambrunas son, por lo general, desgracias de origen divino. Esta clasificación de las enfermedades hace que, igualmente, se adopten diversas formas de procedimiento terapéutico, ya sea quirúrgica, farmacológica, dietética, catártica o purificadora y verbal, todas ellas mediadas por la acción mágica.

Quienes van a curarse lo hacen con el convencimiento de que allí encontrarán solución a sus problemas; no sólo de salud, sino también a sus problemas más cotidianos. El paciente reconoce en el taita a la persona capaz de establecer un cierto equilibrio entre su cuerpo y el mundo. A él se acude porque se reconoce la existencia de un desequilibrio corporal y emocional. Dicho reconocimiento ocurre, por una parte, por el uso discursivo que hace el médico al momento de adelantar su trabajo, por las cosas que dice, como las dice y por los objetos que utiliza (efectividad del ritual). Y, por otra, por la efectividad de su terapia, que se hace visible cuando el enfermo recupera su equilibrio o su salud. Estos elementos en conjunto constituyen lo que podría denominarse ‘la visibilidad de un saber’, que es una práctica discursiva en la cual media tanto lo lingüístico como lo extralingüístico.

En mi convivencia con los médicos en Sibundoy pude observar cómo la gente (indígenas y no indígenas) acude a la casa del taita Martín buscando ser curados de diversas enfermedades pero también en busca de consejos. Las

mujeres y los hombres lo consultan cuando tienen conflictos en la familia, entre esposos o entre padres e hijos, en situaciones de infidelidad o de condiciones económicas difíciles. Es importante anotar que la práctica del consejo hace parte de una forma de educación en la sociedad kamsá y en otras sociedades indígenas amazónicas. Es el caso de la ceremonia del matrimonio, donde la pareja debe pasar de rodillas a recibir los consejos de la familia, de los padrinos y, por último, del abuelo mayor. Allí se dan las indicaciones sobre los comportamientos que se deben observar en pareja, sobre como llevar ‘bien’ el matrimonio y cómo sortear las dificultades. Esto puede durar un día entero, dependiendo del número de familiares que tenga la pareja.

En muchas ocasiones, el consejo va acompañado de un remedio o una purga para sacar, si es necesario, algún tipo de maleficio. También es habitual que se le realice una ‘limpia’ al paciente, la cual consiste en succionar y soplar el ‘mal aire’ que pueda tener el paciente. Para ello el taita se ayuda de la *waira sacha* (hojas del viento), que son hojas organizadas en forma de ramillete y que al ser agitadas realizan la labor de una escoba, es decir, barren. Esto se hace alrededor del enfermo, de atrás hacia adelante.

Junto a estos elementos que describen la filiación lingüística, la funcionalidad curativa y los contextos culturales de uso de esta lengua, es necesario subrayar que la misma tiene su origen en el yagé. Por esto es la lengua del yagé. Cuando se entra en el estado de trance que produce el yagé, son frecuentes dos cosas: un estado de alucinación, que es el viaje extasiático en donde la pinta se manifiesta, y la posesión del cuerpo por parte de las fuerzas del yagé, que es la ebriedad. Sólo en estos estados, de visión y ebriedad, se logra hacer uso de la lengua del yagé. En el estado de trance, las fuerzas del yagé se apoderan del cuerpo y hablan a través del taita o médico tradicional. Por eso sus voces pueden ser múltiples, y más allá de ser un intento del taita por querer hacer extraña su voz a quienes participan del evento ritual, con la intención de alejarlos de su saber y darles un lugar en la comunicación, lo que ocurre es que son las voces de los espíritus que se manifiestan a través del taita.

Si quisiéramos otra designación para esta lengua, la podríamos caracterizar como la lengua de la ebriedad, ya que su origen se encuentra allí y su contexto de realización ocurre en las esferas de la alucinación en donde se producen percepciones distintas de realidad. Allí se encuentran los orígenes de su saber, de su gramática y de su sentido cultural.

El yagé

A principios del ‘99, durante una salida de campo realizada para la elaboración de este trabajo, tuve la oportunidad de conocer al taita ingano Sal-

vador Tadioy o al ‘padrino’, como le dice el taita Floro, un anciano de más de noventa años que vive en la vereda el Pedregal en el municipio de Santiago en el Valle de Sibundoy. Allí fui invitado por el taita Florentino a tomar yagé. Esta visita fue importante en la medida en que pude establecer la relación que hay entre los tres taitas a los que hago mención en este trabajo. A él, el taita Martín y el taita Floro lo reconocen como el ‘maestro’, quien les ha dado los conocimientos más importantes sobre el uso de la planta.

En su casa en las montañas me sorprendieron varias cosas. Una de ellas era la edad de aquel hombre y su estado físico. A sus noventa años y debido a sus piernas encorvadas se desplazaba con ayuda de un bastón. Su español no era muy claro y los ojos los mantenía cerrados. No parecía ver muy bien. Sin embargo, esta situación no le impedía, a la hora de realizar la toma de yagé, desplazarse rápido y abrir los ojos para ver quienes estaban allí. Es decir, su condición física se transformaba cuando comenzaba a tomar yagé.

Otra cosa que me llamó la atención durante la toma fue la entonación de los cantos. Si bien es cierto que el tono de voz era mucho más fuerte, su contenido era idéntico al que antes había escuchado con el taita Martín y el taita Floro. El lugar de la casa donde se realizaba la toma no tenía mayores ornamentos rituales como en las casas de los dos anteriores. Únicamente en una de las esquinas había un pequeño altar con una virgen y unas veladoras. No había pieles de tigre, ni cuarzos, ni sonajeros, ni pinturas con temas alusivos a las pintas del yagé. Sólo una cama en donde él reposaba y unas bancas largas para los asistentes a la toma. Cuando le pregunté al taita Floro por la ausencia de los ornamentos me respondió que él no los necesitaba, pues a esa edad se tenía mucho poder como para depender de ellos.

Quise preguntarle directamente al taita Salvador por el origen de dicho poder. Estábamos sentados enfrente a su casa, desde donde se podía divisar buena parte del Valle. Cuando lo intenté, se quedó mirando al fondo del Valle y me dijo: “Todo lo que quiera saber, pregúnteselo al yagé”. No me dijo nada más. Guardó silencio, se levanto y se dirigió hacia su cuarto. Enseguida dio comienzo a la toma.

La toma de esta planta –o de otras plantas enteógenas– es uno de los caminos para llegar a los conocimientos chamánicos. A través de ella se accede a otras realidades a las cuales también se llega por técnicas de meditación, a lo que la psicología llama Estados Alterados de Conciencia (EAC). Tanto el Estado Normal de Conciencia (ENC) como el Estado Alterado de Conciencia (EAC), hacen parte de dos maneras distintas de percepción. Esto provoca nociones de realidad distintas, donde la alucinación, por ejemplo, haría parte de un EAC. Para este estudio, prefiero hacer referencia a los estados de éxtasis. La

palabra éxtasis, proviene del griego *existano* (*existáo, existémi*), de donde se deriva el sustantivo *Ek-stasis*, indica en primer lugar la acción de desplazar, llevar fuera, cambiar una cosa o estado de cosas, y después las acciones de salir, dejar, alejarse, abandonar (y también: ceder, renunciar, evitar). (Couliano 1994: 25)

En la experiencia de la toma de yagé se produce una embriaguez que es la manifestación extasiática. En la embriaguez se entra en contacto con las fuerzas (los dioses) protectoras de la planta o con los *yayas* (padres) en quechua), nombre con el que estas fuerzas son conocidas en la cultura kamsá e inga, en el Alto Putumayo. Este encuentro no está mediado por un lenguaje particular, por una codificación lingüística específica, sino por una experimentación que se hace palabra, que es la que traduce la experiencia con los dioses. La palabra es lo comunicado de la experiencia, es lo interpretado. De esta manera la palabra como lo comunicado en la experiencia con los dioses, es la que instituye lo sagrado, la que delimita el tiempo y el espacio del ritual, el cual es a su vez el escenario social que traduce la relación con los dioses. En él la palabra traductora de la experiencia con los dioses adquiere sentido social, en tanto los convocados validan el saber (que es saber comunicarse con las fuerzas del yagé en este caso) de quien da la toma.

El yagé también es conocido como ayahuasca o bejuco del alma. Es una planta que usan muchas culturas americanas a lo largo de la amazonia. Se puede afirmar que muchos de estos pueblos han constituido su cultura a partir del uso de la misma. Los curacas, payés o taitas logran su estatus social de médicos o consejeros espirituales o incluso de gobernantes por el uso que hacen de la ‘misteriosa’ planta. No sólo son situaciones de orden curativo o espiritual, las que se resuelven desde allí. También situaciones de orden político y social encuentran su lugar de resolución en su empleo.

Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en los relatos que recoge Mónica Espinosa en su libro sobre los andoques *Convivencia y Poder Político entre los andoques* (Espinosa, 1995: 202) en el capítulo dedicado a contar la manera en que el pueblo andoque logra su reconstrucción social, luego de la eliminación física y social de la cual fueron objeto por parte de la colonización cauchera a principios del siglo XX, muestra cómo a partir de la toma del yagé, Yiñeko, uno de los líderes de la reconstrucción del pueblo andoque, se sumerge en un trance en el cual logra el reencuentro con buena parte de la tradición de su pueblo.

“La toma del yagé lo sumergió en el fondo del universo cuyo piso se desmoronaba en el vacío. Hacía grandes esfuerzos por aferrarse a su pequeño banco

que se mecía en el vacío, en un intento de no caer en lo infinito. Paulatinamente fueron apareciendo ante él el jaguar, el gavilán, la anaconda y, por último, su padre. Todos lo empujaban a vivir y a resistir el fin del mundo causado por los blancos, por los ‘quemadores’. El espacio se recompuso lentamente y su banco se asentó firmemente; mientras tanto él mismo lograba reacomodarse”

En su trabajo de investigación acerca del uso de “plantas alucinógenas” en varias sociedades indias de la amazonía Colombiana, (Reichel Dolmatoff 1975) realiza una descripción del uso de la planta entre los indios tucanos del Vaupés y muestra la importancia que la misma tiene en la construcción cultural de este pueblo. A lo largo de su relato, el autor describe no sólo el conjunto de rituales; los cuales caracteriza como rituales de orden religioso, sino además, recoge toda una serie de relatos que cuentan el origen mítico de la planta. Igualmente describe los elementos empleados por los *payés* durante las ceremonias y que la sociedad indígena a su vez ha incorporado a su cotidianidad como una forma de dar cuenta de su relación con el mundo natural y social que los rodea.

Dentro de las descripciones de Reichel Dolmatoff están los trances alucinatorios que se producen luego de la ingestión de la planta durante las ceremonias de yagé. Estas visiones y los relatos que de ellas hacen quienes toman la planta, se convierten en muchas ocasiones en pinturas que ‘adornan’ las malocas o las ollas en donde se prepara la bebida.

En Sibundoy, por ejemplo, Juan Bautista Agreda, uno de los hijos de taita Martín quien también ha aprendido el arte de su padre, se ha dedicado a elaborar pinturas que reflejan el conjunto de visiones que tiene durante las sesiones de yagé. Estas pinturas merecen especial atención por la manera en que Juan Bautista las ha organizado. Lo particular reside en que las temáticas dan cuenta de los distintos momentos por los que se pasa en el proceso de aprendizaje en la toma del yagé. En ellas se pueden observar, por ejemplo, el tema de la coronación, el de la muerte, el del viaje por los tres mundos o las visiones con los “cuidadores” de la planta.

Quiero detenerme un poco en este punto dada la importancia que tiene ampliar el tema de la construcción social y cultural de las diferentes sociedades indígenas que hacen uso de la planta. Esto porque este tipo de manifestaciones da cuenta de la manera en que está organizado el sistema de pensamiento y cómo dicho sistema constituye una serie de relatos que dan cuenta de una cierta realidad social. Quiero hacer hincapié, igualmente, en que es a partir de estos relatos, que se organiza buena parte de la discursividad de esta comunidad de taitas. Es desde allí que se construyen las narrativas que tienen

asiento en el mundo social. Lo que se ve durante los trances, la pinta, los espíritus a los cuales se hace mención, los viajes estasiáticos, las figuras de animales y las figuras geométricas en general, son más un conjunto de percepciones, de sensaciones que ocurren de manera desordenada y rápida y que sólo encuentran su correlato en las narraciones elaboradas posteriormente.



Visiones del yagé... Autor: Juan Bautista Agreda

Ahora quiero volver sobre las pinturas de Juan Bautista para mostrar una serie de elementos que a mi parecer constituyen, en su conjunto, aspectos de lo sagrado. Quiero hablar de manera particular de dos visiones a las cuales he accedido durante las sesiones de yagé. Ellas son: el tema de la coronación y el del viaje por los tres mundos. Alrededor de estos temas he encontrado algunos relatos en la literatura védica y en la literatura budista, así como en algunos textos de la literatura griega.

El tema de la coronación ha sido uno de los temas recurrentes dentro la literatura acerca de lo sagrado. Todo el mundo clásico, de los frescos minoicos a los banquetes, está salpicado de coronas. En Roma el *coronarius* ejercía un oficio rentable, porque eran innumerables las ocasiones en que se utilizaban las coronas. “En la antigüedad”, recuerda Plinio, “las coronas servían pa-

ra honrar a los dioses y los lares públicos y privados, las tumbas y los manes. Después fueron para las estatuas de los dioses, para las víctimas propiciatorias, para los esposos. Después para los atletas que vencían en los juegos. Después para los poetas o los guerreros que sobresalían [...] en un tiempo la corona contenía lo sagrado, y lo separaba del mundo común. [...] corona es el grado más alto y expuesto de la existencia”. Safo se dirige a Dica: “Ciñe con amables coronas tus rizos, juntando con tus suaves manos tus coronas de anís; porque las afortunadas Cárites prefieren mirar lo que está adornado con flores y alejan la mirada de lo que no lleva coronas” (Calasso, 1994: 105). Durante las visiones que produce el yagé, la coronación también aparece como tema recurrente.

Quiero narrar aquí dos visiones que tuve en dos momentos de trance en tomas de yagé. En la primera me vi sentado en medio de un palacio, rodeado de muchas mujeres. La silla donde me encontraba sentado era de oro. El lugar resplandecía. Para donde mirara se veían las columnas de aquel lugar adornadas con figuras geométricas que se iban transformando en animales o en personas. Las mujeres que me rodeaba, llevaban ceñidas en sus cabezas grandes coronas de oro. En un momento de la visión, aquellas mujeres me rodearon. Sus manos estaban adornadas con grandes anillos de piedras preciosas. Una música muy suave inundó el lugar de la alucinación. Enseguida, las mujeres procedieron a coronarme. La corona era de oro envuelta en piedras preciosas. Luego pasó la visión.

Al día siguiente consulté a Juan Bautista sobre lo que me había ocurrido y que a mi parecer se constituía en una de las visiones más hermosas que hasta el momento había tenido. Juan, me explicó entonces que lo que había tenido era una “falsa coronación” ya que cuando ésta la realizan las mujeres, no es verdadera. La verdadera coronación siempre la realiza un hombre que aparece en forma de rey. Eso quería decir que mis expectativas o mis deseos durante la toma no se me iban a cumplir. Para que los deseos y los propósitos se cumplan, la coronación debe ser realizada por un hombre. Juan me sugería, que cuando dentro de la visión una mujer quisiera coronarme, me negara.

En otra ocasión me ocurrió que la corona que me fue colocada era en plumas, como las que utilizan los taitas. Esta, según Juan, si era una verdadera coronación y quería decir que mis propósitos se iban a cumplir. Así como hay coronaciones ‘verdaderas’ y coronaciones ‘falsas’, también hay grados. No siempre indican el triunfo máximo o total. Hay que saber distinguir cuando son sólo triunfos parciales. Cuando hablo de triunfos hago referencia a lo que se logra superar durante el aprendizaje en el uso de la planta, lo cual quiere decir que esto puede no ser muy habitual.

La segunda visión y que también es recurrente dentro de las narraciones religiosas, es la de la ascensión a los tres mundos. Durante esta, recuerdo haber perdido la noción de tiempo y espacio. Trataba inútilmente de rehacer el espacio en donde me encontraba, buscaba a las personas que estaban a mí alrededor, trataba de identificar cada uno de los elementos que me rodeaban sin que pudiera lograrlo. De repente, recuerdo haber olvidado el lugar en donde me encontraba. No apuntaba a saber si era de día o de noche. Cuando logré que pasara la preocupación por estas cosas, entré en un estado de trance que me llevó en un viaje por los tres mundo a que hago alusión.

El primer mundo es un mundo falso. Lleno de colores y de muchas figuras. Es la apariencia de las cosas, es el lenguaje. Todo lo que iba viendo era posible de nombrar y en tanto lo nombraba, se trasformaba en otra cosa. Todo lo que viera y que quisiera darle nombre, se trasformaba en eso que nombraba. La voz que aparece durante las visiones, que caracterizo como la voz del yagé, me decía “ese es el mundo del engaño”.

En el segundo mundo las cosas estaban en blanco y negro. Todo era plano. Era como un lugar de paso donde las cosas no se podían nombrar. Allí experimenté una profunda tristeza porque las cosas que iba viendo y que trataba de explicarme se escapaban rápidamente. Todo se diluía muy rápido hasta convertirse en una niebla espesa.

En el tercer mundo las visiones volvían a ser claras, de muchos colores. Me hallé en un sitio en el cual todo flotaba. Algo semejante a una gran burbuja. Allí todo era risa. Una gran risa. Mucha risa. De repente me encontré en un gran salón en donde se hallaban congregados varios chamánes. Todos reían. Quise preguntar por lo que estaba ocurriendo. La respuesta fue: “este no es un lugar para preguntas. Este es el lugar de la risa. Aquí se llega sólo cuando se logra abandonar el mundo de los colores”. De pronto desperté. Estaba nuevamente en el mundo de los colores.

En la historia de las religiones son reiterativas las alusiones al ascenso del mundo terreno al mundo de los dioses. Los historiadores de las religiones le denominan ‘el vuelo mágico’ (Op, Cit: 95), que consiste primordialmente en la ascensión del alma a las esferas celestes. Esto es un elemento constitutivo en la formación de los nuevos chamanes en muchas culturas del mundo. Todo chamán reconocido debe ser capaz de realizar este tipo de vuelos, en los que logra comunicarse con los espíritus que le ayudarán en su labor mágica. Aquí, lo mismo que en la coronación, deben distinguirse los tipos de ascensión. De hecho, toda experiencia extasiática implica un abandonar el cuerpo, un ‘salir de’; pero no toda experiencia de éxtasis se constituye de por sí en un ‘vuelo mágico’. Los rasgos de este vuelo hacen parte de las narraciones místi-

cas por excelencia que constituyen buena parte de los misterios en las prácticas chamánicas y en general en las religiones; incluso en las prácticas de la magia y la hechicería. Sólo para dar un ejemplo, se sabe de las ascensiones de Cristo dentro del cristianismo o las de Buda en oriente. Los seguidores de cada religión reconocen estos hechos como ciertos, dan fe de este misterio, independientemente de haber sido testigos de tales acciones.

Igualmente, dentro del chamanismo se reconoce la virtud de estos hombres (*medicine-man*) para poder trasladarse en sueños y ‘recuperar el alma perdida del enfermo’ así como la de poder transformarse en animales. En las narraciones de los chamanes amerindios, es frecuente la alusión a la transformación en tigre que se logra durante los estados de trance. “[...] se cree que un chamán puede volverse jaguar a voluntad y utilizar la forma de este animal como disfraz bajo el cual puede obrar como ayuda, protector o agresor. Después de la muerte, el chamán puede volverse jaguar para siempre, y entonces manifestarse en esa forma a los vivos, tanto amigos como enemigos, de modo benévolo o malévolo, según el caso.” (Ibid, 52)

Durante las sesiones de yagé, las alusiones a este tema son recurrentes. Los taitas hacen referencia a los viejos taitas, que aislados y dedicados a tomar yagé de manera permanente, eran capaces de realizar este tipo de viajes y



Visiones del yagé... Autor: Juan Bautista Agreda

transformarse en tigres. El abuelo siona (tucano occidental) Francisco Piagüaje, cuenta que durante sus trances visita un lugar en donde se encuentran los ‘vestidos’ del tigre. “Yo voy allí y escojo uno de acuerdo a las necesidades y digo ‘póngase, póngase, póngase’ y ahí salgo de cacería por la selva”.

Tanto las pinturas de Juan Bautista como los relatos acerca de las visiones (las personales como las de otras culturas) hacen parte, a mi manera de ver, de la gran narración que constituye lo sagrado en tanto es la manifestación, la prueba fehaciente de la existencia de espíritus o fuerzas o dioses mortales que median como traductores de esa realidad. Es a partir de la narración que se configuran los misterios. Con ella se construye, no sólo la experiencia personal, sino también la del otro. Quien accede a la experiencia mística –encuentro con los dioses– es quien va delimitando lo que cuenta, determina la manera de contarlo y a quien lo cuenta; es decir, configura en quien lo escucha la experiencia de lo sagrado. Estas narraciones al ser colectivizadas invitan a que quien escucha participe, adhiera a lo narrado con la promesa de que en un futuro cercano también podrá acceder a alguna de estas experiencias, que a mi parecer es la experiencia de poder llegar a contar, de ser el narrador principal.



Visiones del yagé... Autor: Juan Bautista Agreda

Lo que provoca la narración, el objeto mediador, es el yagé. Es el bejuco hecho líquido el que produce las mediaciones discursivas, el que potencia la conformación de la sociedad de discurso de tomadores de yagé. Es a partir de éste que se establecen las alianzas entre los tomadores. Es el objeto y el valor de uso que se le atribuye lo que produce las discursividades, las prácticas y las mediaciones entre los sujetos de la comunicación.

En esta mediación es necesario distinguir dos momentos: por un lado se habla de tomar yagé, que sería el acto individual. De otro lado se habla de la toma de yagé, que es el acto colectivo, o dicho de otra manera, es la ritualización alrededor del objeto, la congregación, la celebración. Los tomadores se congregan alrededor de la planta para celebrarla, para tomarla y por medio de ello conocer sus misterios, que son revelados en la visión. De la manera en que se celebre la planta dependen las revelaciones que ella haga, tanto en lo individual como en lo colectivo. La planta opera como un dispositivo que determina las acciones de un conjunto de individuos, delimita sus espacios de encuentro, su formas de relación y sus formas discursivas. Todo lo que acontece antes, durante y después de la toma de la planta está mediado por la relación que se establece con ella.

En todo momento en que haya relación con la planta hay una deferencia, una manera de cortesía, una celebración particular, individual y colectiva. Si se está en la preparación (que comúnmente se realiza cerca al lugar donde se cultiva), esto exige un trabajo que implica el conocimiento de la temperatura para cocinarla, el punto de cocción y los ingredientes adicionales que pudiera llevar. Es necesario saber la clase de yagé que se está cocinando y para qué es. Se habla de variedades de yagé que están determinadas por la clase de alucinación que produce y para lo que se prepare. Por ejemplo si es para enseñar o es para curar. Entre los más conocidos, se habla del yagé tigre, el yagé cielo, el yagé sol y el yagé culebra. Este último es uno de los más temidos y por lo general es tomado por los aprendices o tomadores de bastante experiencia, ya que la alucinación que produce es fuerte llegando a crear estados de pánico y angustia. Quienes lo han tomado cuentan que en el trance sólo se ven culebras.

Otro momento es la toma en donde es necesario saber hablar con la planta. Es la realización del conjuro que es el recitativo donde se le piden los favores, se le exponen las necesidades y se le encausa de acuerdo a quien lo esté celebrando. Tanto el momento de la cocción como el momento de la toma implican un cierto dominio sobre los misterios de la planta. En la preparación el misterio lo constituye saber el tipo de ingredientes y sus propiedades.

El conjuro implica conocer la lengua del yagé, además de una serie de competencias chamánicas que consisten, entre otras, en la capacidad para establecer comunicación con los espíritus de la planta, (lo que quiere decir, tener una forma particular de comunicación que las fuerzas espirituales puedan comprender para que su acción sea favorable a quien le solicite sus favores), así como el ser capaz de traducir su experiencia a los pacientes o a quienes se congregan a su alrededor. Un conjuro que no tenga las condiciones de realización comunicativa, puede causar efectos contraproducentes que afecten el cuerpo de quienes toman la planta. Saber conjurar es saber hablar con la planta. El saber hablar con la planta se constituye en uno de los misterios que guarda con mayor celo un tomador experimentado, lo que quiere decir que cada quien, a su manera, habla con la planta, es un cuidador de su palabra. Cada tomador establece códigos que le permiten entrar en el espacio espiritual de la planta. Cuidar la palabra de la planta es guardar sus secretos y celebrarla. Esto ocurre durante la realización del rito de la toma de yagé. No celebrarla, no tener un propósito (de curar, de aprender, de pedir un favor especial) al momento de tomarla, es perder el poder de la palabra de la planta.

Ocurren experiencias distintas de acuerdo a la relación que medie con el yagé, (si es un iniciado o es quien dirige la toma), lo que a su vez asigna a los participantes un lugar dentro del evento ritual, así como sus formas de relación. Esto adquiere relevancia en tanto las narraciones, producto de la experiencia en la toma, son manifestaciones que dan interpretación a la experiencia con los misterios de la planta, instituyéndose de esta manera relatos que amplían y reafirman la existencia de dichos misterios. Con esto, cada revelación se constituye en un nuevo misterio.

Se puede afirmar que la planta como objeto ritualizado determina unos relatos. Por una parte está su constitución como objeto manipulable que adquiere un valor que se expresa durante la celebración de la toma, lo que implica cuidados especiales y a los cuales voy a llamar aquí el ritual. Su posesión y manipulación para acceder a sus 'poderes' determinan un valor de uso que mediatiza la relación entre quienes se congregan a su alrededor.

El ritual como relato es provocado por la manipulación de la planta de donde proviene un saber que sólo es posible explorar mediante su ingestión lo que produce el trance o el éxtasis. Es en estos estados en los que se reconoce los orígenes del saber de la planta. En esta medida no es suficiente poseer la planta o tomarla eventualmente, sino que su poder reside en tomarla con frecuencia para lograr un estado de embriaguez, fuente de su saber. Esta es una de las condiciones que ponen los taitas cuando se quiere aprender a conocer los misterios de la planta.

Tomar yagé, embriagarse con yagé, se constituye en otro de los relatos en donde el valor de uso de la planta está determinado no por su manipulación sino por el acceso a un cierto saber oculto y que sólo es posible develar en la chuma. Por otra parte develar sus secretos constituiría otro de los relatos, en donde lo importante no es el saber que se devela o que se revela, sino el poder que se adquiere con ese saber. La planta adquiere valor de uso en tanto determina relaciones de saber y de poder entre quienes la manipulan.

El canto de yagé

El canto es una de las formas de realización de la lengua del yagé. Es, si se quiere, la principal forma de realización que puede ser definido como una modalidad de discurso, como discurso cantado, ya que como afirma Sherzer (Op. Cit: 148), cada una de sus partes contiene elementos sintácticos, semánticos y en general elementos discursivos que dan cuenta de una realidad social. El canto es la forma de hablarle al yagé, de pedirle, de llamarlo. Para que los espíritus o *yayas*, que son las fuerzas inherentes al yagé que adquieren una personificación cuando se toma la bebida, asistan o respondan al llamado es necesario que quien los invoque sepa hacerlo, reconozca el ritmo y tenga claro para qué los llama. La ejecución equivocada de un canto puede crear un caos y provocar un encuentro de fuerzas contrarias que causen la enfermedad del tomador y de quienes estén a su alrededor en ese momento.

Como se mencionó en la caracterización de la lengua del yagé, el canto es una de las modalidades de comunicación con las fuerzas espirituales del macrocosmos con que cuentan los médicos tradicionales o chamanes. Esta comunicación la lleva a cabo el chamán por “[...]medio de sus palabras, por intermedio de sonidos modulados, de palabras mágicas que corren por su boca, entran en vibración en el espacio y penetran la materia para transformarla” (Bidou, et, al. 1988: 6). “[...] cuando un taita canta, despierta el conocimiento y la fuerza que lleva en el cuerpo, estableciendo una comunicación cultural con la naturaleza” (Reinera, 2000: 16).

La caracterización que quiero presentar de los cantos del yagé tiene que ver con: 1. la caracterización de estos cantos frente a los de otras comunidades; 2. una descripción de los elementos intrínsecos a este canto (contenido y formas musicales); 3. sus elementos etnográficos; y, 4. la relación de su estructura lingüística y su estructura musical.

Para poder dar cuenta de los cuatro elementos mencionados, a continuación realizo la descripción de algunos cantos de curación empleados por médicos tradicionales de otras sociedades indígenas del país.

Los cantos de curación que realizan los chamanes sikuanis ubicados en la población de Puerto Gaitán (Meta), se caracterizan por su alto contenido poético, por las cualidades estéticas del lenguaje donde el recitativo alterna con la música (cf: Sherzer, 1988: 51), por las alusiones a episodios míticos que tienen que ver con el origen de la comunidad, por su gran musicalidad y por el empleo de formas lingüísticas sólo reconocibles por quien canta (sólo quien canta sabe a que entidades llama). En esta comunidad los cantos son de orden ritual, se emplean en la curación o en los ritos de paso (rito del pescado, que es un ritual femenino). Esta relación entre el canto y su contenido mítico es también algo usual en los cantos tatuyo, pero dicha relación, afirma Bidou (Op, Cit: 68), no debe ser confundida. Ambos, son formas de discurso distintas. Muchos de estos cantos hacen parte de la herencia que le deja un chamán mayor a uno que se convierta en su aprendiz.

En el canto empleado por los mai huna (tucanos orientales de las selvas del Perú) durante las sesiones de yagé, se distinguen tres categorías: el de ilusión (representación sensible del estado del cantante), el de poder (evocación de las fuerzas) y el de agresión (puesta en acción de estos poderes) (Bellier, 1986: 134).

En los cantos secoya (Cipolleti, 1988: 9), como en la mayoría de los cantos empleados por los chamanes, ocurre que los mismos no pueden ser ejecutados fuera de su espacio ritual. Su ejecución fuera de estos espacios puede exponer a la comunidad a ciertos peligros, “que abarcan desde el ataque de jaguares hasta el hundimiento de la tierra” (Ibid: 13). Por otra parte, estos cantos se caracterizan por “describir el aspecto y los adornos de varios seres que habitan distintos estratos cósmicos”. La serie de cantos pueden ser escuchados por cualquier persona de la comunidad y su ininteligibilidad se da en el plano semántico¹², ya que “el texto no puede ser ‘leído’ correctamente –es decir, decodificado– sin la intervención y las informaciones del especialista religioso” (Op, Cit. : 9).

En el canto del yagé se da un extrañamiento¹³ de la lengua que hace parte de las estrategias comunicativas empleadas por el usuario de la lengua y a través de las cuales se determinan las relaciones entre los participantes en el ritual. Este extrañamiento tiene carácter significativo pues de la manera en que se dé y en el momento en que ocurra dentro del ritual cumple una función distinta. Se puede dar a nivel fonológico a través de la realización de algunos fonemas y su cambio por otros. Por ejemplo, cambiar una /r/, vibrante simple, por una lateralizada como la /l/ al inicio (cantal por cantar), en mitad (suffil por sufrir), y al final de palabra (sentil por sentir). A nivel de las entonaciones de la voz mediante subidas, bajadas o estridencias (un grito o una

tos intempestiva que puede anunciar que se está pasando a un momento distinto dentro del ritual) y finalmente a nivel de palabra, mediante el alargamiento o el corte intempestivo de éstas, intercalando entre ellas elementos musicales, al inicio, en mitad y al final de éstas.

La variación de la lengua en estos tres niveles puede en ocasiones constituirse en un sistema reglado, a través del cual se van creando y regularizando unas marcas que dan prestigio a quien las emplean. Al hacer uso de este sistema reglado, de manera reiterada, quien lo usa va creando redes de significación (semióticas particulares) que determinan un conjunto de relaciones que, para el caso de las lenguas rituales, son de orden religioso y ceremonial.

Detrás del silbido del taita, que se entrecorta con el pinta y pinta y el cura y cura y que se acompaña de la *waira sacha* y de los cascabeles, hay una manera de hablar, una manera de establecer comunicación con una realidad distinta, donde se encuentran las fuerzas del yagé que no hablan y que ayudan a curar. Los taitas tienen la potestad de saber los tonos exactos, la línea melódica precisa que les permite comprender lo que los cuidadores del yagé les manifiestan.

Una de las características que comparten estos cantos es el empleo de plantas enteógenas (yagé, yopo, caapi) que producen estados de éxtasis y que caracterizarían a estas formas de lenguaje como ‘lenguaje extático’ (Múnera: 1988). Este comportaría dos niveles de realización. Uno, el del reconocimiento de este estado –éxtasis– como una forma de comunicación para establecer contacto con dimensiones no ordinarias. Y el segundo, la posibilidad que hay en este estado de producir “tipos de enunciación cantados, ensalzados o con condiciones que hacen parte de una lengua sagrada y secreta cuyo patrimonio es de los chamanes” (Ibid, 119).

Esta característica hace que las producciones fónicas que se dan durante los estados de trance, sean de orden coyuntural sin que lo que se cante necesariamente se repita en cada nuevo estado de éxtasis. Al igual que el tipo de planta empleada determina la forma del canto, ésta también caracteriza a la comunidad.

Al respecto, el antropólogo Juan Alvaro Echeverri¹⁴ (2000), cuenta como dentro de los uitotos una cosa es ser ‘lambedor’ de ambíl y otra muy diferente ser tomador de yagé. La primera es una característica propia de uno de los grupos uitoto, la otra, es propia de grupos inga y de otras comunidades de la Amazonia. Cada una de estas condiciones –la de tomador o la de lambedor– determinaban formas de comunicación distintas que llegan a incidir, inclusive, en la estructura de la lengua y en la organización social. Echeverry muestra como dentro de los mismos clanes uitoto, las diferencias en el uso del

amból y de la coca determinan una fragmentación a nivel social y lingüístico que provocan diferencias lingüísticas importantes.

Como se puede observar en los ejemplos expuestos, la realización de los cantos comparten unas características similares, pero se diferencian de acuerdo al grupo social que los emplea. Cada chamán al interior de su grupo los recrea de manera que hace de ellos cantos particulares reconocibles sólo por las gentes de su mismo grupo o por chamanes de otros grupos que comparten formas de llevar a cabo ejercicios rituales de curación, como por ejemplo el compartir el uso de plantas como el yagé o como el tabaco o la coca.

Se podría decir que de la misma forma en que se crean alianzas de saber entre los chamanes, independientemente de si son de los mismos grupos, y se crean alianzas lingüísticas en donde se mezclan las lenguas para crear rezos dependiendo de la efectividad del mismo, también se crean alianzas musicales y alianzas rituales entre éstos, que los identifican con unas formas de realizar los rituales de magia o de curación o, para el caso del yagé, con una forma de tomarlo. Una característica de las alianzas es que por lo general son de carácter coyuntural, convocadas con fines específicos, los cuales, al ser cumplidos, obligan a la digresión; por ejemplo, en el caso de la toma de yagé. Allí se da un encuentro, se comparten saberes, cada quien toma lo que requiere, se comparte una lengua, un territorio, una forma de discurso, y se parte. Cada uno de estos elementos sólo se vuelven a activar en la medida en que se da un nuevo encuentro.

De acuerdo a lo expuesto, los cantos de curación presentan las siguientes características: 1. algunos son recitativos que aluden a relatos míticos; 2. son relatos de las visiones producidas por los enteógenos; 3. están asociados con el empleo de plantas enteógenas que permiten la percepción de realidades distintas; 5. son de uso exclusivo de los chamanes; 6. son, en su gran mayoría, interpretados por hombres¹⁵; y, 7. sus niveles de incomprendibilidad ocurren a nivel semántico y no a nivel de la estructura de la lengua.

En el caso del canto del yagé, en la comunidad de taitas del Alto Putumayo, se puede decir que es un canto que crea una alianza musical entre los taitas inga y los taitas kamsá, ya que es el mismo que emplean unos y otros y por lo general son heredados. La lengua en que nombra las entidades espirituales es inga (alianza lingüística). Si bien es cierto mantiene una línea melódica similar, las alusiones dependen en buena medida, a las visiones que produce el yagé. Eso quiere decir que sus cantos son producto de 'estados estáticos' y por tanto su contenido puede tener variaciones de acuerdo a quien los emplee. El contenido varía también de acuerdo con las necesidades concretas del momento y de lo que se le quiera pedir al yagé. La sintaxis del canto está



Visiones del yagé... Autor: Juan Bautista Agreda

constituida principalmente por la ordenación y concatenación de elementos que buscan dar respuesta a la relación que se establece entre lo divino y lo humano; es decir, entre el caos producido por lo inexplicable o por los misterios de la fe y el orden cósmico.

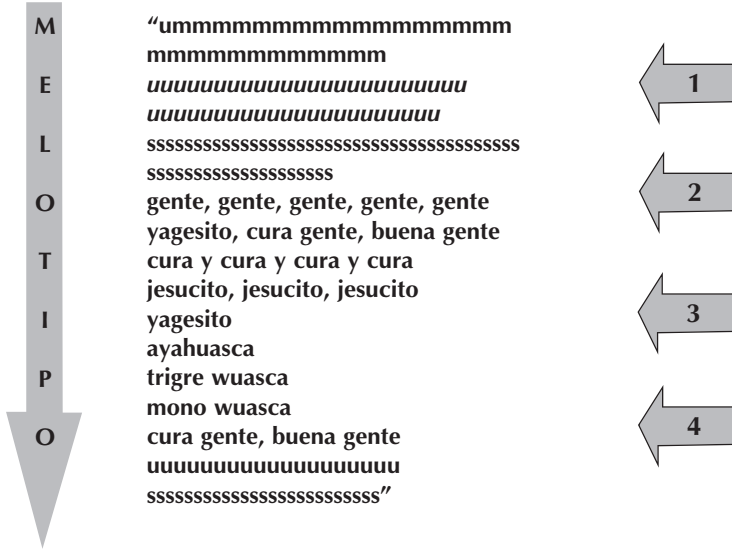
Un elemento característico de la realización de estos cantos, es su carácter ordenador del cosmos. Se parte del principio de que en la esfera cósmica el universo se encuentra en dispersión y que la tarea del médico sería la de dar orden a ese universo y colocar a los hombres en una relación de armonía con este cosmos. En este sentido, el canto se constituye en una manera de dar orden a un universo caótico que amenaza permanentemente la existencia humana.

Para los médicos tradicionales el desorden cósmico está representado por la enfermedad y el orden por la curación (entendiendo aquí que la enfermedad es en el plano individual, social y en su relación con lo cósmico). En esta medida, el canto entra a operar como el elemento que ayuda a establecer este orden, como el vehículo de la armonía entre los hombres y el cosmos. Así, la armonía está determinada por la salud y la enfermedad. Y esto es precisamente lo que se busca a través del canto: armonizar. El canto como lengua, es una forma de armonía y estar en armonía es una forma de estar en el mundo. Esto constituye una cosmovisión.

A continuación quiero presentar la estructura general de un canto de curación de yagé, para dar una idea más amplia de su contenido intrínseco y los elementos musicales que lo componen. Este canto en particular, contiene partes del canto empleado por el taita Floro y el taita Martín, pero también algunos elementos introducidos por mí, porque en el aprendizaje del canto he tomado la estructura general rítmica, principalmente, y he introducido elementos que me han sido dados durante las tomas de yagé.

Con esto hago notar varias cosas. Por un lado, que el canto en su contenido varía de acuerdo a quien lo interpreta, al contexto cultural desde el cual lo interpreta y a las visiones que se tengan durante los estados de trance producidos por el yagé (ya se ha dicho suficientemente que estos estados de trance hacen parte de la forma de entrar en contacto con las fuerzas espirituales del yagé). Por otro, que su estructura rítmica se mantiene como línea de identidad de saber entre quienes lo interpretan. Hay que observar igualmente que yo, siendo una persona foránea, un extranjero a la sociedad kamsá e inga, entro en relación con ellos y establezco una alianza de saber a través del uso del yagé. Esto me hace miembro de esta sociedad de discurso, pues compartimos una práctica ritual alrededor del yagé. De hecho tengo un lugar allí que me posibilita hacer uso de este texto y sólo de este texto.

Corpus Musical del canto del Yagé



Esta es una manera de presentar la estructura general del canto:

1. Este susurro corresponde a la entrada a la cadena cantada. Aquí se anuncia que se 'está'. Es el momento en que se pide permiso a los espíritus en su nombre y para que ellos digan qué es lo que ellos quieren decir. Para colocarse como intermediario.
2. Se dice qué se va a pedir.
3. A quien se va a pedir
4. En este punto el canto avanza en espiral. La intensidad sube para pasar a otro momento dentro de la pinta.

Cada una de las partes se apoya en un melotipo común (una línea sonora única). Cuando se dice que los curanderos kamsá e inga establecen una alianza musical, se está afirmando que comparten un melotipo sobre el cual hacen cabalgar, cada uno a su manera, sus saberes medicinales que provienen del yagé. De manera que cuando digo que aprendo el canto, estoy diciendo que aprendo el melotipo sobre el cual voy colgando mi experiencia alucinatoria la cual puedo nombrar en lengua inga (como lengua de prestigio dentro de este saber) o en español o en portugués o en siona.

El análisis lingüístico está determinado por la lengua en que se cante. Y su análisis pragmático, al funcionar como un enunciado, está determinado por su capacidad para curar o enfermar. Para el caso del evento de la toma de yagé, esto se manifiesta si al ser ejecutado el canto produce en los asistentes el efecto de purga (diarrea y vómito).

Musicalmente este canto se caracteriza por tener una factura musical que corresponde a los timbres, los matices y los tempos (los cuales varían) y que en su conjunto determinan la armonía. El timbre corresponde al color del sonido. “El timbre musical es la cualidad del sonido producido por un determinado agente sonoro. [...] De igual modo que la mayoría de los mortales conocen la diferencia que hay entre el blanco y el verde, así el distinguir las diferencias de timbre es una cualidad innata en casi todos nosotros.” (Copland, 1982) Los matices tienen que ver con la intensidad del volumen y el tempo hace referencia a la velocidad.

Cada uno de estos componentes hace parte de la estructura regular de la música en general, pero su realización tiene que ver con contextos culturales particulares. Se puede decir que los cantos poseen estos elementos de la música y su realización se enmarca bajo el contexto de la curación y la enfermedad. Es así como los timbres, los tempos y los matices están regulados desde allí y no presentan correspondencia con lo establecido para la música occidental. Esto quiere decir que lo que es rítmico en un canto de curación, puede sonar a-rítmico para la música occidental. O como en el caso de los tempos, los cuales varían de manera que no conservan una regularidad. La articulación de estos elementos musicales se determina por las características de lo que se pide al yagé y por el tipo de fuerzas espirituales que se van encontrando durante el trance producido por la bebida. Esto hace del canto una pieza musical en constante variación, que se renueva en cada sesión ritual.

Se ha insistido en que el canto tiene su origen en las fuerzas espirituales del yagé, en las visiones que se producen durante la borrachera del yagé. De la misma manera, cualquier explicación musical debe ser entendida desde allí y no desde una explicación corriente de la estructura musical. Este debe ser entendido desde el contexto mismo del yagé que corresponde a un contexto de selva. Para dar un ejemplo de ello, pensemos en el sonido que producen los cascabeles, instrumento empleado en la interpretación del canto. Se puede encontrar similitud entre este sonido y el canto de las ranas en la noche. Igualmente, el tempo en un canto puede estar marcado por los movimientos del tigre, dependiendo de si está en reposo o en actitud de cacería. En este último caso, el canto puede ser suave, firme y contundente, de asecho. O puede reptar, como la serpiente. O puede galopar, como las dantas. En el canto de lo

que se trata es de atrapar la fuerza de cada uno de estos elementos, devenir en la fuerza del animal a través de la voz y de los instrumentos que se empleen dentro del ritual (sonajeros hechos con semillas, la *waira sachá* u hojas del viento, la armónica, la guitarra o los tambores). El taita deviene tigre no porque se parezca al tigre, deviene animal porque captura en su voz, su fuerza, su poder y la transforma en poder de curación o de enfermedad. Esta es su condición de devenir.

Cantar o componer, pintar, escribir no tienen quizá otra finalidad: desencadenar esos devenires. Sobre todo la música; todo un devenir-mujer, un devenir niño atraviesan la música, no sólo a nivel de las voces (la voz inglesa, la voz italiana, el contra tenor, el castrado), sino al nivel de los temas y de los motivos: el pequeño ritornelo, la ronda, las escenas de infancia y los juegos de infancia. La instrumentación, la orquestación están llenas de devenires –animales, devenires– pájaro en primer lugar, pero también otros muchos. Los chapoteos, los vagidos, las estridencias moleculares están presentes desde el principio, incluso si la evolución instrumental, unida a otros factores, les da hoy en día cada vez mayor importancia, como el valor de un nuevo umbral desde el punto de vista de un contenido específicamente musical: la molécula sonora, las relaciones de velocidad y de lentitud entre partículas. Los devenires animales se lanzan a devenires moleculares[...]” (Deleuze, 1994: 229)

Establecer el punto de origen del canto en las fuerzas espirituales de la selva y en el poder del tigre, por ejemplo, le da dos características al mismo. Una que tiene que ver con que proviene de lo innombrable, de lo intangible, es el lugar de la procedencia misma del canto. Otra característica, es el canto mismo realizado, es lo audible, lo decible. Por ello, al hablar de los cantos de curación, es necesario pensarlos desde estas dos vertientes: la de lo indecible y la de lo decible. Es el nagual (lo innombrable) y el tonal del canto (el significado). Lo primero es el exterior del canto y lo segundo corresponde a su estructura. Pero toda su estructura, al ser el resultado de la pinta, de un devenir-fuerza se apoya en un melodrama sobre la cual se van articulando las formas de la pinta. El melodrama es el transporte de todo el conjunto armónico que se compone básicamente de ritornelos (repetición, estribillo). “El motivo del ritornelo puede ser la angustia, el miedo, la alegría, el amor, el trabajo, la manera de andar, el territorio...” (Ibid, 229).

El canto es la forma de entrar en relación con las fuerzas del macrocosmos, con esas fuerzas espirituales de que tanto se hace mención en la cosmogonía de muchos pueblos. Es el que permite el tránsito entre la enfermedad y la curación. Quizá allí resida su carácter sagrado, no tanto en sus formas ex-

ternas, que como ya se ha hecho notar no son imposibles de decodificar, sino en sus formas de realización interna donde lo que se pone en juego, además de los saberes de la lengua, son los saberes medicinales que posee cada uno de estos médicos tradicionales, los cuales se encuentran en la potencia de su voz, en la intensidad de su soplo o en la eficacia de sus rezos.

Estos tres elementos, potencia de la voz (en tanto que con ella es capaz de abarcar, traspasar y dominar el mundo de los espíritus), intensidad del soplo (con el cual es capaz de expulsar o introducir determinadas fuerzas espirituales en el mundo material de los cuerpos) y eficacia del rezo (que puede ser entendida como la eficacia poética con la cual logra convencer y lograr los favores de los dioses), se constituyen en la argucia comunicativa que validan al médico tradicional al interior de sus comunidades como en el mundo de los espíritus. Allí reside la eficacia del canto, el poder mágico de la palabra que se hace música y que coloca, a través del rito, los cuerpos en una relación armónica con el cosmos.

Capítulo 4 **EL EVENTO**

Descripción y análisis de un ritual de yagé

La importancia de realizar la descripción del evento comunicativo, en el cual tiene lugar la realización de la lengua ritual del yagé, radica en que es allí donde es posible establecer las pautas de relación social, cultural y comunicativa que condicionan el uso de dicha lengua. En términos de Hymes (1974: 51), es la etnografía de la comunicación, como método y teoría, “[...] la que debe proveer el marco de referencia dentro del cual se debe describir el lugar de la lengua en la cultura y la sociedad”. Agrega Hymes que “las facetas de los valores y creencias culturales, las instituciones y las formas sociales, los roles y personalidades, la historia y la ecología de una comunidad deben ser examinados conjuntamente en relación con las pautas, los eventos comunicativos como puntos centrales de estudio”.

Desde este punto de vista, la investigación se ha orientado a describir los elementos de orden social, cultural, lingüístico e histórico de la comunidad kamsá, buscando establecer un marco que permita referenciar el uso de la lengua ritual del yagé. Este marco constituye el contexto de realización de la lengua ritual. Queda entonces por establecer, la manera en que cada uno de esos elementos se articulan en el evento comunicativo.

Las observaciones de campo, permitieron establecer que la manera en que se lleva a cabo el ritual de toma de yagé en cada ocasión varía. Así, por ejemplo, no es lo mismo el ritual celebrado con el taita Martín, con el taita Salvador o con el taita Floro. La hora de inicio puede cambiar. Esto es importante porque el efecto de la planta varía antes y después de la medianoche. Como ya lo había mostrado en un apartado anterior, una cosa son las fuerzas de la noche y otra las del día, y después de la medianoche se considera que ya se está en un nuevo día. Floro, por ejemplo, acostumbra a iniciar (cuando las tomas ocurren en Bogotá) muy cerca del filo de la medianoche, aproximadamente entre las diez y once; o también tomarlo hacia las cuatro de la tarde, cuando lo hace con personas que cuentan con una cierta experiencia en to-

mar el yagé en Sibundoy, práctica que no es muy compartida por los más ancianos, quienes consideran que el yagé es para tomarlo en la noche. En la experiencia de toma con el taita Salvador, no encontré el uso de ornamentos, como la *waira sacha* y en su reemplazo empleó la hoja grande de un arbusto que cortó antes de iniciar el ritual en el patio de su casa, y uso el tabaco para soplar tal como lo hace el taita Martín y no el taita Floro. Algo que explica esto es la veteranía de quien realiza el ritual, ya que la fuerza del mismo no está tanto en los ornamentos, sino en la fuerza de quien los opera (objetos, tiempos y el yagé). Es importante anotar que desde esta perspectiva, el contexto no lo determinan ni los objetos rituales, ni los espacios (estos hacen parte) sino quienes interactúan en el mismo¹⁶.

Sin embargo, y a pesar de las anteriores consideraciones, se puede decir que el ritual ha establecido una deixis particular (que bien podríamos llamar una deixis ritual), es decir, ha configurado una serie de señales que se vuelven habituales en la realización de cada ritual. Entre estas señas podemos mencionar los soplos, los rezos y los cantos. Lo singular de estas modalidades y por lo cual vale la pena mencionarlas, es que las tres condensan los elementos lingüísticos y paralingüísticos constitutivos de la lengua del yagé.

La descripción y análisis del evento ritual de toma de yagé es importante en tanto permite, por una parte, establecer un corpus para caracterizar los elementos lingüísticos y paralingüísticos presentes en el ritual y, por otra, mostrar las variaciones que se presentan en la realización de éste. Si bien es cierto que se propone unas categorías generales de análisis del evento (participantes, interacciones, tiempo y espacio, entre otras), también es cierto que éstas deben ser entendidas en contexto, el cual determina que los participantes, las interacciones, el tiempo y el espacio varíen. Esto indica que el análisis de la lengua ritual es contextual, lo cual tiene implicaciones de orden metodológico en tanto las unidades de estudio propuestas para el evento comunicativo no adquieren relevancia por ellas mismas, sino por el contexto de realización. De esta manera, todo lo que allí ocurra se vuelve pertinente para el análisis de la lengua. No es posible aislar elementos lingüísticos particulares y establecer unidades de estudio de carácter estructural (en la búsqueda de conceptos universales) sin tener en cuenta que los mismos están articulados a fenómenos situacionales.

Es así como lo situacional y contextual se erigen como paradigmáticos en el estudio de la comunicación humana desde donde se ve más la irregularidad que la regularidad, la ruptura por encima de la linealidad, la heterogeneidad y no la homogeneidad. De forma tal que lo situacional configura un campo en donde lo interesante de su estudio no lo constituye el conjunto de

regularidades como tampoco el de las irregularidades, sino lo que las producen.

Por ello también al retomar el evento como punto de mira para el estudio de la lengua ritual del yagé, se ha querido que el mismo muestre la relación entre la lengua y un evento social como el ritual de toma de yagé. Se pretende responder a cuestiones como ¿qué hechos sociales producen el empleo de esta lengua? ¿Bajo qué contextos culturales se lleva a cabo el empleo de la misma? ¿Cuáles son los diversos tipos de interacción que se producen en desarrollo del ritual y cómo lo afectan? Estas preguntas se articulan a la cuestión ritual y a la percepción y construcción social de lo sagrado a través del lenguaje.

El evento

Para abordar la caracterización del evento comunicativo ‘toma de yagé’, es importante establecer una serie de categorías a partir de las cuales, el análisis de éste permita distinguirlo de otro tipo de eventos que ocurren dentro de la comunidad descrita. Estas categorías¹⁷ son: los límites espacio temporales (internos y externos), los aspectos secuenciales del evento que corresponden al conjunto de escenas del ritual, la descripción y caracterización de los participantes y el conjunto de interacciones verbales y no verbales que involucran un conjunto de géneros discursivos, entre los que se encuentran los rezos, los cantos, los soplos, el responso, el llamado, el ofrecimiento y el conjuro.

Limitar el análisis al evento toma de yagé a partir de las categorías propuestas, reviste importancia metodológica pues permite determinar las variaciones que se presentan en las interacciones que los participantes tienen en otras situaciones comunicativas dentro de su comunidad. Es así como dadas las características de esta investigación, en desarrollo de la cual he interactuado con los taitas en diferentes esferas de su vida social, he observado cómo sus maneras de proceder no siempre se regulan por los mismos principios que determinan su actuar en el evento de la toma del yagé, de la misma manera que ocurre con los demás participantes. Hay que recordar que estos participantes no siempre son miembros de la misma comunidad y que es habitual la presencia de extranjeros –en términos de extraño– que por lo general no son hablantes del kamsá, lo que hace que las formas metacomunicativas empleadas por el taita y por lo otros participantes tengan las características de un collage comunicativo y cultural donde unos y otros, mediante un conjunto de mecanismos que involucran, entre otros, la selección de lo que se dice y a quién

se dice, buscan de manera permanente hacer comprender al otro el sistema cultural al cual pertenecen.

El evento comunicativo puede entenderse como una unidad significativa de interacción comunicativa realizada con unos fines y marcado por un inicio y un fin. Duranti (Ibid. 204-206) propone una discusión entorno a las metas y los fines de los eventos, señalando que la comprensión de los mismos permite caracterizar una actividad social. Agrega que la comprensión de las metas y los fines debe pasar necesariamente por la distinción entre las metas del sistema social y las metas y los propósitos de los actores.

La definición de evento comunicativo, está dada a partir del modelo 'speaking' de Hymes (1972), el cual contempla; entre otros, dos aspectos o subcomponentes, el de ambiente, *setting*, y el de escena, *scene*. Estos dos elementos determinan dónde y cuándo tiene lugar un evento; es decir, delimitan los aspectos temporales y espaciales del mismo así como su pertinencia cultural y social. Por ambiente se entienden las dimensiones espacio temporales de realización del evento. Por ejemplo, la hora en que se acostumbra iniciar una toma de yagé o el ritual mismo. Por escena se entiende la definición cultural del evento, que está referida a una visión particular del mundo: la toma de yagé y lo que significa participar en la misma.

Para un transeúnte desprevenido, la posibilidad de observar el ambiente en el cual se desarrolla un evento no presenta mayores dificultades, porque los límites que establecen los participantes por lo general tienden a ser explícitos. Puede ser que alguien de manera desprevenida irrumpa sin saberlo en un recinto donde se esté llevando a cabo una cierta celebración (Cf: la celebración de un cumpleaños o un ritual religioso). Seguramente la manera en que estén dispuestos los espacios, las personas que allí se encuentren (por ejemplo, pueden estar reunidos alrededor de un torta o en posición de oración, hincados de rodillas o con la cara contra el piso), los objetos que allí haya o cierta vestimenta empleada, puedan hacer pensar a este observador que lo que está ocurriendo comporta unas características particulares que lo obligarían a retroceder o a asumir un determinado comportamiento, como pedir disculpas o preguntar por lo que acontece. De la respuesta que obtenga sabrá que lo que está ocurriendo es particular y que él debe proceder de una determinada manera; puede ser retirándose inmediatamente o buscando la manera de integrarse, si así lo desea. Esta persona entenderá, dados un conjunto de signos, que está en el lugar equivocado. Estos conjuntos de signos pueden ser verbales (¡retírese, por favor! o ¿le gustaría participar?) o no verbales (indiferencia de los participantes del evento ante el intruso o miradas recriminatorias o de extrañeza de parte de los participantes).

En tanto esto ocurre con el ambiente, no pasa lo mismo con la escena. Si nuestro personaje quisiera vincularse, por ejemplo, con la celebración de un cumpleaños deberá, entre otras cosas, estar atento a dar el feliz cumpleaños de manera apropiada. Culturalmente la organización jerárquica de una sociedad podría determinar la validez del uso del abrazo y el beso en este tipo de celebración. Entonces dar un beso y un abrazo pueden convertirse en actos legítimos o ilegítimos para el festejado y para el resto de las personas que lo acompañan. Reconocer estos aspectos culturales en la comunicación es lo que hace que toda escena dentro de los eventos sea de difícil aprendizaje. Aquí he dado unos ejemplos muy generales buscando hacer notorias las distinciones entre el ambiente y la escena, pero es necesario precisar que un saludo, una despedida, un llamado de atención o una riña son eventos y que como tales deben comportar a su interior las distinciones entre ambiente y escena.

El ejemplo anterior se aplica por igual al evento de la toma de yagé. Hay un ambiente delimitado por unas condiciones espacio-temporales (el lugar en donde se lleva a cabo la toma, la hora de inicio y la hora de terminación del evento) y una serie de escenas (ofrecer la bebida, rezar o invocar). Si bien el ambiente es fácil de percibir, el conjunto de escenas requieren de una comprensión cultural que se adquiere participando en cada una de ellas a través del ritual. En las tomas de yagé, se dan cita el taita y los tomadores en el lugar y la hora acordada para tal fin. Este solamente se suspende porque alguna de las dos partes no llegue. Puede darse el caso (que se ha dado) de que alguien por voluntad propia o porque el taita se lo sugiera (sea porque lo vea en mal estado) no tome y sin embargo participe del ritual como observador, pero esto nunca será motivo para suspender la toma cuando ya está programada. No ocurre que después de iniciado el evento, éste tome un rumbo distinto; es decir, que pueda convertirse en otro tipo de evento. Lo que sí ocurre es que las escenas sean distintas pero enmarcadas dentro del mismo evento.

El ritual de la toma de yagé constituye en su totalidad el evento comunicativo que caracteriza a la comunidad descrita en esta investigación. Uno y otro se validan mutuamente. Tomar yagé, participar de la toma de yagé y celebrar la toma de yagé, son condiciones inherentes del evento que determinan las interacciones entre los participantes. Cuando se considera que el ritual es el ambiente que hace parte del evento, se determina que el mismo tiene unas condiciones de realización espacio-temporales. El ritual delimita una territorialidad marcada por la disposición de los participantes, quienes persiguen unos fines particulares (curarse, aprender o celebrar) y por los objetos que entran en interacción a través de la toma del yagé. Es la forma en que se disponen los participantes y los objetos (la mesa ritual, por ejemplo) la que a su vez

determina la validez cultural de la escena. El ritual modela los cuerpos, articula sus formas de comunicación para que se desplacen a lo largo de la celebración.

La toma de yagé se articula alrededor de un ritual que es celebrado por varios pueblos indígenas de la Amazonia en general. Esta bebida, se ha constituido en la fuente de saber de dichos pueblos. Como fuente de saber ha alcanzado prestigio al interior de éstos, que ven en su uso la posibilidad de curar enfermedades y adquirir conocimientos. Su empleo está mediado por la figura de un 'sabedor' quien conoce y maneja los misterios de la planta lo cual lo habilita para tomarla y darla al resto de la comunidad.

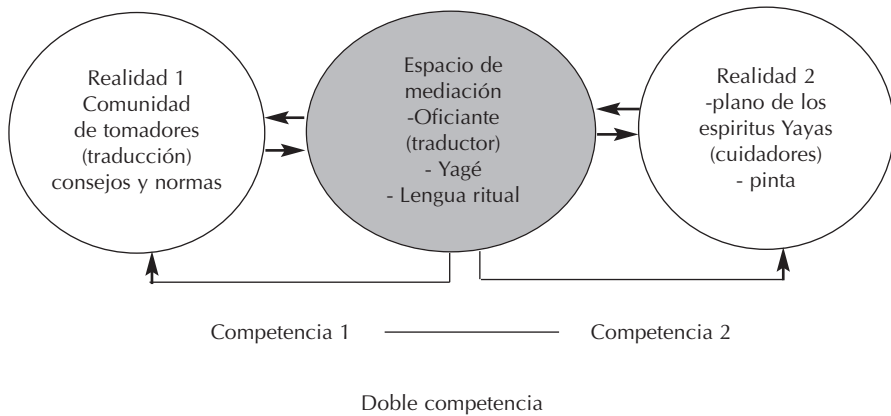
Los 'sabedores' (taitas, para el caso del Alto Putumayo en la Amazonia colombiana) son reconocidos como poseedores de ciertos 'dones' que han sido otorgados por la planta del yagé. Son ellos quienes conocen las formas de preparación, las formas de tomarlo y han establecido espacios y formas ritualizadas para su uso. En términos lingüísticos se puede decir que para tomarlo se han establecido formas de hablar con la planta, a través de la lengua del yagé, y comunicar el saber que ella proporciona.

A través del uso de la lengua del yagé se establece la mediación entre planos de realidad distintos, mediación que permite la comunicación con las fuerzas del macrocosmos, donde se encuentran espíritus que son los que dan el saber para ser transmitido por boca del 'sabedor'. Es él quien determina qué decir y qué no decir, qué canto emplear, qué palabras pronunciar, cómo orientar, persuadir y lograr los favores de los espíritus cuidadores de la planta (*yayas*). El gráfico 1 muestra la disposición de los diferentes ámbitos sociales que permiten la construcción del espacio ritual.

El empleo adecuado de este lenguaje permite 'transitar' por el mundo de los espíritus. El empleo equivocado de dicho lenguaje durante el ritual puede tener efectos culturales y sociales distintos para quien lo hace y para el resto de los participantes. Allí radica el misterio en su uso. Esto determina una competencia comunicativa (Hymes, 1996) en doble línea: por un lado saber qué y cómo hablar con los espíritus y por otro, qué y cómo hablar de lo dicho por los espíritus (traducción). Estos desempeños se traducen en acciones sociales y culturales, que son consejos y normas que repercuten al interior de la sociedad a la cual pertenece el 'sabedor'.

El uso de la palabra se traduce en una performance que delimita los espacios, crea territorios de saber, conjura los males y cura las enfermedades. La palabra ata y desata las fuerzas de la naturaleza para el bien común, es la ordenadora del cosmos. Esta labor de transformación la cumplen el rezo, el soplo y el canto, que se dan alternadamente, se complementan de manera simul-

Gráfico 1
Construcción del espacio ritual a través de la lenga del yagé



tánea. El rezo puede ser cantado y el canto hacer parte de un rezo. Estas dos formas de lenguaje adquieren su eficacia mágica a través del soplo. Esta última es la acción que emplea el taita o curandero para ‘amarrar’ al otro (que pueden ser los participantes) a sus deseos. Con el soplo se deposita en el otro la voluntad del curador (para que se enferme o para que se cure).

Lo anterior permite afirmar que el ‘sabor’ se constituye en la figura central del evento de la toma de yagé. Es mediante su accionar en la palabra, en esa doble competencia, desde donde se distribuyen los espacios, se ordenan los objetos del ritual, se disponen los participantes, se determinan los espacios y el tiempo de realización, se da la palabra, se conjura y se invoca. Su palabra la obtiene en el yagé y es, desde el yagé, que él da la palabra. De esta manera la bebida se convierte en un mediador de palabra al ser ella quien la provoca.

A continuación se presenta la transcripción de un evento ritual de toma de yagé, la cual corresponde a una de las partes iniciales del mismo donde ocurre el ofrecimiento, el conjuro y el responso, entre otras modalidades discursivas. La importancia de analizar esta parte del ritual está en que la misma condiciona en buena medida lo que ocurra en adelante dentro del evento. A partir de este ejemplo se caracterizan las categorías de análisis propuestas para el evento, de manera que en la parte final se presente la sintaxis del funcionamiento de la lengua del yagé como lengua ritual.

Información contextual

Esta parte del evento corresponde al momento en que el oficiante (taita) comienza a servir la bebida (el yagé) a los tomadores. En este punto ya se ha llevado a cabo el trabajo de deshaumerio, tanto al lugar en el cual se está realizando la toma como a cada uno de los participantes. Esta primera parte –ceremonia inaugural o ceremonia de entrada–, involucra: ubicación de los participantes dentro del recinto, preparación de la mesa ritual, deshaumerio, presentación del taita (O) a los tomadores (T) y saludo.

Registro etnográfico

Evento comunicativo: Ritual de “Toma de yagé”

Lugar: Bogotá

Hora: 8. p. m

Participantes:

Oficiante (O) (taita o médico tradicional)

Tomadores (Ts) .

Sistema de convenciones

O: Oficiante

Ts: Tomadores

D: David

C: Carmen

k: Clave

→: Dirección de la comunicación

[. . .] Silencios

: salto

GD: Género discursivo

GF: Género discursivo formal

GI: Género discursivo informal

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
1. (O)	Bueno, sino hay más preguntas, vamos a comenzar (k)	O se dirige a los asistentes, quienes están sentados en el piso y alrededor de la mesa ritual.
2. (Ts) ↓		

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
		O toma en sus manos el garrafón y sirve una taza. Toma la <i>waira</i> en su mano, señala con ella a uno de los participantes (T) quien se acerca para tomar la bebida (k). Dirige dos soplos fuertes sobre la taza de yagé y luego de un silencio breve en el cual toma aire, dirige un nuevo soplo (suave) y comienza el canto (k).
	<p><i>Waira</i> eee, eeee, eeee [lento] : soplo Se acompaña con los cascabeles.</p> <p>: soplo [fuerte] : soplo [fuerte] [...] : soplo [suave]</p>	O. hace sonar la <i>waira</i> , aumentando la velocidad.
3. (O)	<p>¿una chiquita?</p>	Hay un intervalo entre los dos primeros soplos y el último. Los tres soplos los dirige sobre la taza servida de yagé.
4. (T1)		O se dirige en voz baja a T1. (se refiere a la cantidad que le gustaría que le sirviera en la taza).
5. (O)	<p>(Sonido de la <i>waira</i> [suave].) Cura <i>waira</i>, cura eeee, eeee, eee : pinta, pinta, pinta, pinta, oh, oooh, oooh, eee, eee [soplo fuerte] [soplo fuerte]</p>	(T1) realiza un movimiento con la cabeza de arriba hacia abajo, en señal de aceptación de la cantidad ofrecida por O.
		O levanta la <i>waira</i> y la dirige, primero hacia T1 y luego sobre la taza. (k)
		Estos dos soplos son seguidos, fuertes y dirigidos hacia la bebida.

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
6. (O)	salud y buena pinta.	
7. (T1)	Salud y buena pinta	O Acerca la bebida a T1.
8. (Ts)	Salud y buena pinta	Responden en coro.
9. (O)		Sirve la siguiente taza de yagé, levanta la waira y la dirige hacia un nuevo tomador, quien se encuentra al lado derecho de la mesa, indicándole de esta manera que es el siguiente.
10. (T2)	Cura, cura, cura, waira eee, eee, eee : pinta, pinta, pinta, uuu, uuu, eeee, eeeee : [soplo fuerte] [...] [soplo breve]	
11. (O)	salud y buena pinta	Ofrece la taza de yagé a T2.
12. (T2)	salud y buena pinta	Dirigiéndose a O y al resto de los tomadores (Ts).
13. (Ts)	salud y buena pinta	Ts responden en coro. Enseguida, T2 se retira hacia su lugar.

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
14. (O) → ↓ 15. (T3) ↓		Sirve una nueva taza de yagé. (suspiro). Levanta la <i>waira</i> y señala a un nuevo tomador que se encuentra a su izquierda. T3, se acerca y se coloca delante de la mesa mientras O bate la <i>waira</i> sobre su cabeza y enseguida sobre la taza de yagé. (k)
16. (O) → →	[silbando] : pinta, pinta, pinta, cura waira geenteeemmm, eee, eeee, eeee, ee : [soplo fuerte] [...] → [soplo breve acompañado de un golpe fuerte y seco de la waira sobre la bebida]	
	salud y buena pinta	O le acerca la taza de yagé a T3.
16. (O) ↓ ↑ 17. (T3) ↓ ↑ 18. (Ts) ↓	salud y buena pinta : salud y buena pinta	Recibe la taza de yagé, la levanta en sus manos, la ofrece a los demás tomadores y la lleva hacia su boca. Responden en coro.
19. (O) → ↓ 20. (T4) ↓		T3 termina de tomar la bebida, deja la taza sobre la mesa y regresa a su lugar. O sirve la siguiente taza de yagé. Levanta la <i>waira</i> (k) y la dirige hacia un nuevo tomador (T4) que se encuentra a la derecha de la mesa. T4 se acerca y se coloca de pie frente a la mesa. T4 observa a O. O realiza tres acciones de manera simultánea: mira de frente a T4, lo recorre con la <i>waira</i> e inicia el canto. Al momento de iniciar el canto, aparta la mirada de T4 y la dirige sobre la bebida.

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
21. (O)	<p>[sonido de la waira y los cascabeles] pinta, pinta, pinta, waira eeee, eeee, eeee, uuuuu soplo [fuerte, seco y breve] soplo[fuerte, seco y breve]</p>	<p>El conjuro lo inicia haciendo sonar la waira, luego los cascabeles y luego si da comienzo a la cadena cantada.</p> <p>O le acerca la taza de yagé a T4 quien la recibe.</p> <p>En esta ocasión O no ofrece verbalmente la bebida a T4, solamente le alcanza la taza. Sin embargo, T4 al recibir la bebida, responde verbalmente al ofrecimiento.</p>
22. (T4)	salud y buena pinta	
23. (Ts)	salud y buena pinta	Mientras T4 toma la bebida (éste hace un gesto de repulsión). O murmura algo en voz baja. {no audible}
24. (O)	[murmullo]	
25. (Ts)	[risas]	T4 termina de tomar la bebida y se retira al lugar inicial.
26. (O)	David	O llama a D, quien se acerca a la mesa. O sirve una nueva taza de yagé, la toma en sus manos, sopla la bebida, silba sobre ella, deja la taza sobre la mesa, toma la waira e inicia el canto.
27. (D)	<p>Cura waira eeee, eeee, eeeee, yagé iiiii, iiiii, iiiii, ummmm, ummmm [sonido de la waira] [soplo suave y breve] gente, suma gente : [soplo, breve y fuerte]</p>	D, se levanta de su sitio y se dirige hacia la mesa.

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
28. (O)	el veterano [risas]	O le da la taza de yagé a D, éste la recibe respondiendo verbalmente al ofrecimiento.
29. (D)	: salud y buena pinta.	
30. (Ts)	[risas] : salud y buena pinta	
31. (O)	Carmen : pequeñita pero rápida :	O llama a C quien se levanta y se acerca a la mesa.
32. (Ts)	[risas]	El comentario lo realiza O refiriéndose a la estatura de C – quien es baja en estatura - y a la manera rápida que responde cuando O la llama. C se coloca frente a la mesa y observa la cantidad de yagé que O le sirve.
33. (O)	Cura waira, cura gente [hablado] : pinta, pinta, pinta uuuuu, eeeee, uuuuu, eee : pinta, pinta, uuuu: [cascabeles] [soplo fuerte y breve] [...] [soplo breve y suave sobre la bebida].	

Participante	Interacciones verbales	Interacciones paraverbales
34. (O) →		O le acerca la taza de yagé a C.
35. (C) ↓		O sirve una nueva taza. T5 que se encuentra al lado derecho, se acerca.
36. (O) ↓	¿grande o chico?	O pregunta a T5 por la cantidad de yagé que le gustaría tomar.
37. (T5) ↓	:	
38. (C) ↓	Salud y buena pinta	Estas últimas acciones ocurren de manera simultánea.
39. (Ts) ↓	Salud y buena pinta	
40. (T5) ↓	Chico	Terminada la 'servida del yagé', su ofrecimiento y el conjuro, el taita se dispone a iniciar el canto. Los participantes se encuentran en silencio y esperando que la planta comience el efecto.

Los límites espacio-temporales

Al hablar de límites espacio-temporales es necesario distinguir entre límites externos y límites internos. Los límites externos son los que delimitan en el espacio y en el tiempo el evento en cuestión, respecto a otros sucesos e interacciones que puedan suceder antes, durante o después de él (Duranti: 1985: 207). Los límites espaciales externos delimitan la región espacial en que un evento dado tiene lugar. Por ejemplo, las paredes de una iglesia determinan que los eventos que ocurren dentro de ella presentan unas características particulares; esto quiere decir que las acciones lingüísticas, comunicativas y culturales que allí se presentan son interpretadas por los participantes de manera específica, lo cual los distingue de quienes no están dentro de la iglesia.

Puede ocurrir que los límites externos no estén claramente delimitados. Por ejemplo, si uno va a la casa del taita Floro en el Bajo Putumayo, la impresión que ésta da desde lejos es la de ser una casa de habitación de una familia como cualquier otra de la región; de hecho cumple con esta función. Pero si uno sabe que quien vive allí es el taita, sabe también que en este espacio se toma yagé, lo que hace que el visitante establezca unos límites psicológicos y culturales con el espacio, que se manifiestan en sus maneras de interactuar al interior del mismo.

Por límites temporales externos entenderemos aquellos que delimitan el inicio y el fin de un evento dado (Ibid: 208). Para dar inicio a la toma de yagé (o de cualquier otro evento) no es suficiente la presencia de los tomadores y del taita. El evento presenta unas marcas particulares que muestran a los participantes que el ritual se ha iniciado y que ha finalizado. El inicio ocurre cuando el taita se coloca sus ornamentos (los collares, el sayo y la corona de plumas) y comienza a limpiar el lugar y a los asistentes empleando un desahumerio. El final está marcado, por una parte, por la llegada del amanecer, y por otra, con la recogida de los ornamentos por parte del taita.

En la transcripción presentada se puede observar que hay una serie de marcas que van delimitando el inicio y el fin del evento. Estas marcas son caracterizadas por Hymes como *key* (llave o clave). Las mismas corresponden a interacciones verbales y paraverbales como se señala en (1) y (2):

Tabla 8

<p>1. (O)</p> <p>↓</p> <p>2. (Ts)</p>	<p>Bueno, sino hay más preguntas, vamos a comen^(k)zar</p>	<p>O se dirige a los asistentes, quienes están sentados en el piso y alrededor de la mesa ritual.</p> <p>O toma en sus manos el garrafón y sirve una taza. Toma la waira en su mano, señala con ella a uno de los participantes (T) quien se acerca para tomar la bebida (k). Dirige dos soplos fuertes sobre la taza de yagé y luego de un silencio breve en el cual toma aire, dirige un nuevo soplo (suave) y comienza el canto (k).</p>
---------------------------------------	--	---

Como se puede apreciar en estos dos ejemplos la clave (k) funciona tanto para realizar marcaciones que van delimitando momentos generales de realización del evento como para delimitar acciones parciales. Estas últimas se van a repetir a lo largo de la escena pero a medida que avanza la ‘servida del yagé’ van siendo menos marcadas, debido por una parte, a que los tomadores (Ts) interiorizan el mecanismo de funcionamiento de la clave y, por otra, a que, dependiendo del número de asistentes, el taita (O) deba apresurar la servida. Cuando el número de tomadores es mayor a quince personas, la servida puede tornarse lenta y fatigante, lo que obliga al oficiante a apresurar su trabajo. Estos dos aspectos nos dan una idea de la función comunicativa que cumple la clave (k) dentro de un evento, por un lado como elemento de orden psicológico (interiorización) y por otro, como mecanismo operativo.

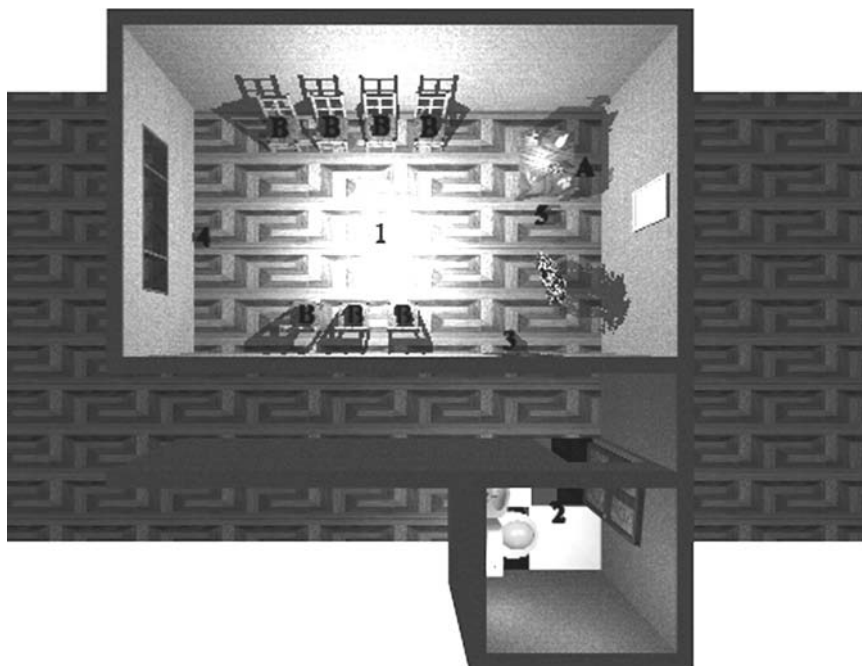
En (1) se observa como el enunciado “Bueno, si no hay más preguntas, vamos a comenzar” determina un cambio de carácter temporal dentro del ritual, pues se pasa de la bienvenida, la presentación y las preguntas a la ‘servida del yagé’ que involucra otras acciones como el conjuro y el canto. En este momento el oficiante (O) ha tomado en sus manos el control total del ritual y son sus acciones –verbales y paraverbales– las que van determinando el curso de los acontecimientos.

Los límites espaciales y temporales internos, se relacionan más con el tipo de escenas que ocurren dentro del evento que determinan y autorizan el lugar que ocupa cada participante. Dentro de las tomas se sabe que nadie debe sentarse delante de la mesa en donde se encuentra el yagé. Se sabe que este lugar está reservado al taita y que sólo si él lo autoriza, un aprendiz suyo puede tomar su lugar en caso que él se vea obligado a retirarse momentáneamente y alguien quiera repetir una taza de yagé.

Los aprendices y los amigos más cercanos tienden, por lo general, a ocupar sitios cercanos a la mesa ritual, es decir, cerca al taita, porque en el transcurso de la toma el taita acostumbra a aconsejar o a explicar cosas que tienen que ver con el yagé y que se ven en la pinta. En este tiempo los participantes se acercan al taita y le hacen consultas relacionadas con temas particulares (salud o problemas familiares, por ejemplo). Igualmente, el taita puede querer hablar con alguien en particular y es éste el momento para hacerlo. Lo que se conversa en yagé; es decir durante el ritual, tiene muchas veces el carácter de secreto. Los demás participantes, quienes no tienen una relación próxima con el taita, por lo general sólo se acercan a la mesa al momento de recibir el yagé. Al respecto Duranti (Op, Cit. 209: 1985) señala que “[...] al ocupar un cierto puesto, un actor social en parte comunica a los otros participantes cómo quiere ser considerado y qué tipo de comunicación se puede esperar de él.”

A continuación se presenta una descripción de manera separada, de las características que reviste el tiempo y el espacio durante el evento. Esto es importante pues permite dar una idea de las implicaciones culturales que tiene el reconocimiento de los límites dentro de este evento.

Ambiente



1. Salón donde se congregan los tomadores
2. Baño
3. Puerta
4. Ventana
5. Espacio en donde se detienen los tomadores a recibir el yagé
- A. Lugar en donde se ubica el taita
- B. Lugar de ubicación de los tomadores

El tiempo

La sesión puede iniciar hacia las siete de la noche o hacia las diez, dependiendo de la costumbre de quien 'reparta'. Se toma inicialmente una copa del tamaño de un pocillo tintero. (5 onzas, aprox.). Si no surte efecto después de 40 minutos, el 'sabedor' invita a repetir. Tiene dos momentos: antes y después de la medianoche. Antes de la medianoche, es el tiempo del canto que hace el 'llamado', de las invocaciones y de las visiones fuertes. Es el espacio donde el tomador se enfrenta a las visiones, las supera y las vence. Es el mo-

mento de la chuma o borrachera más fuerte. Los efectos narcóticos de la planta producen visiones (la pinta) que caracterizan el estado de trance, de éxtasis. Es igualmente el momento de la purga: hay vómito y diarrea. De ahí que se le conozca también con el nombre de ‘remedio’.

Pasado el vómito y la diarrea se dice que la posible enfermedad ha sido expulsada y la curación, por tanto, se ha dado. Durante este tiempo el ‘sabedor’ acompaña permanentemente a los asistentes. Pregunta “cómo van”, y si la bebida no ha surtido efecto, invita a tomar nuevamente. La noche es el espacio del misterio. Las fuerzas presentes antes de la medianoche son diferentes a las del amanecer, por eso los efectos y las visiones son distintas. Estas son las más misteriosas. La noche se desplaza y con ella sus fuerzas, sus poderes. En este momento el canto se hace más intenso. Se habla poco. Los espíritus de antes de la medianoche son entidades fuertes de la naturaleza, se desplazan rápido. Son la fuerza del tigre, del jaguar, de la anaconda. Son los espíritus de las plantas y sus cuidadores que se conocen como los *yayas*. Hay *yayas* que ayudan y orientan y hay *yayas* que desafían. Estos llegan de acuerdo al tipo de llamado que se les haga. El ‘sabedor’ es quien se encarga de hacerlo mediante su canto. El misterio está en la forma de invocar, de hablar con los espíritus.

Pasada la medianoche, se dice que el día ha llegado. Por lo general entran la calma y el sueño. Las fuerzas del amanecer, que son distintas, vienen con el día que comienza a la una de la madrugada. Son las fuerzas del canto de los pájaros, es el vuelo rápido del águila, es la presencia del sol y la claridad. En este momento el cuerpo entra en una especie de letargo. En ocasiones la pinta se mantiene hasta bien entrada la mañana, dependiendo de la cantidad que se haya ingerido, pero generalmente este tiempo es de calma.

La luna y sus etapas influyen de igual manera en el tiempo de realización de la toma. Son más intensas en luna llena. Se pinta con mayor intensidad. Además de este tiempo cronológico (antes y después de la medianoche) hay un tiempo que es subjetivo, es decir, el tiempo que vive quien se encuentra en estado de trance. En la borrachera se pierde la noción del tiempo: a veces pareciera no pasar o a veces pareciera que pasa muy rápido, esto depende de la intensidad de la borrachera. El ‘sabedor’, con el canto, es quien mide el tiempo. La palabra mide el tiempo.

El espacio

Al igual que el tiempo, hay un espacio físico y un espacio subjetivo. El espacio físico es el espacio del territorio del ritual, donde se disponen los objetos del mismo. Para el caso del Alto Putumayo, la toma se lleva a cabo en la

casa del ‘sabedor’, que es la casa de la curación, construida en madera o ladrillo. En su interior están los elementos que utiliza el taita para llevar a cabo la toma de yagé. Son objetos rituales ubicados sobre una mesa que generalmente se encuentra en uno de los extremos de la casa.

El principio de ubicación dentro del espacio en el cual se lleva a cabo el ritual, está determinado por las relaciones de comunicación entre los participantes lo cual a su vez determina unas relaciones de jerarquía. Es el espacio y las relaciones de jerarquía las que determinan el contexto comunicativo.

En el ejemplo propuesto, el lugar que ocupan los participantes está determinado por la ubicación de la mesa ritual la cual es elegida por el taita (O). Unos y otros se colocan a la derecha y a la izquierda de la mesa. Desde estos lugares se van desplazando a recibir la bebida de acuerdo a como los vaya llamando el taita (O).

El taita es la figura jerárquica central. Es él quien preside la ceremonia, quien decide que lugar va a tomar dentro del recinto escogido, en dónde va ubicar la mesa ritual en donde coloca sus ornamentos. Algunos taitas pueden escoger ubicarse de acuerdo al punto donde sale el sol, de espaldas al oriente y de frente al occidente, que es el lugar por donde se entra a la noche. La cabeza hacia el lugar de donde proviene la luz y los pies hacia el lugar de donde proviene la oscuridad, esto para poder caminarla. Otros taitas pueden decidir el lugar, de acuerdo a la percepción que tengan del espacio, sobretodo si es un lugar extraño para ellos. Se puede escoger el lugar porque allí se sienten más seguros o porque una puerta o una ventana se encuentren cerca, ya que si en la noche se realizan curaciones por allí se expulsan las enfermedades. El taita sopla al enfermo, chupa su enfermedad y lo limpia con la *waira*, luego escupe y bota el mal, por la ventana o por la puerta.

Cuando la toma se realiza en la casa del taita (en Sibundoy), el lugar donde se ubica el taita está dispuesto de manera permanente. Su casa, que es a la vez la casa de su familia, cuenta con dos plantas. En la planta alta se encuentran los dormitorios. Allí nadie sube a no ser que el taita lo invite a seguir. En la planta baja están la cocina, los baños y dos cuartos en donde se realizan las tomas. La casa está construida en madera y se encuentra ubicada en una vereda (Tamabioy). La rodean grandes potreros y a su alrededor hay sembrado, de acuerdo a la época, maíz, frijol o papa. El lugar donde se toma –tomadero– en la planta baja, está constituido por dos cuartos separados por una puerta, con camas y esteras para los visitantes. En uno de estos cuartos está la mesa principal, enmarcada por figuras de santos de la religión católica, velas y pieles de tigres. Al fondo penden su corona de plumas, sus chaquiras y sus sonajeros. En la mesa está el yagé, los remedios (menjurjes, les llama él) y al-

gunos cuarzos. En este sitio nadie distinto a él, se puede sentar, nada se puede tocar.

Cuando ocurren las tomas, los tomadores se ubican a su alrededor. Los más amigos estarán más cerca ya que, por lo general, antes de iniciar la toma y mientras la gente se acomoda, el taita acostumbra charlar con ellos, más si se trata de alguien de la misma comunidad. Los que son desconocidos tienden a retirarse un poco más o, si el lugar está lleno, entran a ocupar el cuarto siguiente. Esta disposición en el espacio se transforma totalmente luego que se ha iniciado la toma y el yagé comienza a hacer efecto, pues la gente debe ir permanentemente al baño y puede ser que algunos decidan quedarse fuera buena parte de la noche, ya sea porque se sientan más cómodos o porque estén cerca al baño o bien querer estar solos. Iniciada la toma, y luego que el taita ha repartido el yagé a todos por igual, inicia el canto que va hasta bien pasada la medianoche.

La situación descrita se repite de manera muy parecida cuando las tomas se llevan a cabo en lugares diferentes al de la casa del taita. En esas ocasiones quien presta el sitio o quien consigue la casa tiende a ocupar un lugar preferencial y es notoria la deferencia que el taita tiene para con él.

El espacio subjetivo corresponde a la sensación de espacio que se da en cada uno de los participantes que resulta de los efectos producidos por la bebida. Esta sensación se puede caracterizar como la realización de un viaje a otros planos de realidad, a los cuales es posible acceder a través del empleo de plantas enteógenas como el yagé. Es el yagé el que tiende el puente entre esta realidad y esa otra realidad en donde ocurre el encuentro con las fuerzas espirituales de la planta. El viaje se inicia cuando se atraviesa este puente, entonces pareciera como si lo que se iniciara fuese una larga caminata a través del mundo, como cuando se sale a caminar. Se encuentra uno con personas de toda clase, unas que se conocen, otras que no. Se visitan lugares y parajes extraños, se transita por ríos y selvas, por ciudades desconocidas. Se viaja por debajo de la tierra y por encima, se asciende al sol. Sólo se piensa en estos lugares y ya se está allí. La geografía cambia de acuerdo a lo que se esté pensando, a los deseos del tomador.

Ambiente

La mesa ritual



En mis viajes me he encontrado, de repente, en una gran canoa. Al frente el taita tocando sus cascabeles y su *waira*. Detrás los demás tomadores, dormidos. Es el taita quien los orienta, quien los lleva mediante su canto a través de un gran río. Alguien se enferma. La canoa se detiene y el enfermo debe bajarse. Otros taitas están a su espera. Bajan al enfermo y lo llevan a un lugar en el fondo de la selva. Allí se inicia su curación. Lo cantan, lo rezan, lo soplan, lo danzan y dicen: “Cura gente, cura *wairita*, pinta gente, buena gente, cura gente”. El enfermo se ‘rebulle’ a medida que el canto se hace más intenso. Aparece el vómito y la diarrea y viene la calma. El canto se vuelve tranquilo. Entonces el enfermo ha recuperado las fuerzas, ha recuperado su salud y puede regresar a la canoa. Esta sigue y en su ruta la acompañan la fuerzas de la gente tigre, de la gente de la gran serpiente, de la gente caimán, de la gente plan-

ta, de la gente curación. Otras fuerzas asechan, guerrear al conductor de la canoa quien me pide que colabore, que no me duerma, que esté atento, que cante, porque cantando se guerrea. Por fin llegamos a buen puerto. Los tomadores se incorporan, van al baño. Otra vez estamos en la casa.

Las escenas

Como ya se anotó, la escena, al igual que el evento en su totalidad, se encuentra delimitada por condiciones espacio-temporales de carácter interno, constituidas por el conjunto de escenas. Es importante indicar que estas escenas corresponden a los rituales de yagé en los cuales he participado y que las mismas pueden presentar variaciones de acuerdo a la comunidad a la cual pertenezca el taita que preside la ceremonia. Quiero anotar también que en la realización de este trabajo no sólo participé de rituales con taitas kamsá, sino que también he podido compartir con taitas inga, cofán y siona. En este sentido Hymes (Op. Cit. Pág. 60) muestra como el *setting* dentro de un evento de habla tiende a mantenerse; en tanto que, la *scene* cambia permanentemente, tanto por el carácter cultural que las reviste como por las relaciones de comunicación entre los participantes las cuales varían en cada nueva ‘dramatización’.

El siguiente relato busca agrupar el conjunto de escenas que componen el ritual. La intención de presentarlo de esta manera es tratar de incluir escenas que ocurren tanto en las tomas en Sibundoy como en Bogotá. Los hechos relatados aquí hacen parte de situaciones que viví en varias tomas de yagé, tanto en Sibundoy como en Bogotá y en Santiago con taitas de varias comunidades. El texto pretende ser una yuxtaposición de algunas de esas situaciones.

Preludio

El escenario puede ser la casa de alguno de los taitas en Sibundoy o un lugar en la ciudad. El techo de la casa de madera está cubierto de telarañas que se extienden hasta cubrir algunos cuadros que cuelgan de las paredes. Son fotografías del taita Martín con otros taitas o fotografías de indígenas de otras comunidades. En la ciudad las telarañas son escasas pero el ruido de los carros a las siete de la noche (hora en que el abuelo Martín da inicio a la toma en Sibundoy), abunda. Hasta allí ha llegado gente de muchas partes. Hay indígenas que hablan en su lengua con el taita, mientras los demás se van acomodando buscando el mejor sitio; algunos quisieran estar más cerca de la me-

sa, otros más cerca a la salida. Con algunos es la primera vez que nos vemos. Hay gente de muchas partes. De Medellín, de Bogotá... Conozco a un francés y a un gitano. Este último viene desde la frontera con Francia y España buscando sacar de su cuerpo, con ayuda del yagé, un bebedizo que según él, le dio un brujo en África. El gitano, hablando un español entreverado con francés, nos cuenta de algunas costumbres de los gitanos. El francés y el gitano llevan puesto sayo (una ruana) que compraron en una tienda de artesanías en Sibundoy. Dentro de la casa está una pareja de artistas paisas que viene de visitar una comunidad indígena en el Perú. Hablan de la necesidad de conservar las tradiciones, del trabajo que hay que hacer para que éstas no se pierdan. A mi parecer en sus ideas hay algo de fundamentalismo. Están también los vendedores de artesanías. Son muchachos que recorren los pueblos vendiendo collares y otras cosas que ellos mismos fabrican. Estos llevan varios días hospedados en la casa del taita. Hay un profesor de literatura, una señora con no se qué enfermedad y algunos niños.

Entre unos y otros surgen las preguntas obligadas “¿usted ya ha tomado?”, “¿es su primera vez?”. Entre los conocidos comentamos la última toma, las experiencias con la ayahuasca, el frío que hace. Los dueños de casa van de un lado para otro, traen el carbón para preparar el desahumerio, colocan las velas en los baños y alistan los baldes para vomitar. El taita indica el lugar en que se encuentran los baños, “o si lo prefieren”, dice “pueden ir al potrero”. La noche ha entrado en su totalidad y los tomadores se van congregando dentro de la casa, mientras el taita hace unas limpias a algunos de los participantes. El taita Floro prefiere que todos, sin excepción, se bañen con un agua preparada por él. Ahora estamos todos dentro de la casa y el taita realiza la presentación de rigor. “El yagé es una planta maravillosa a la que le pueden pedir lo que quieran... Claro, menos casa, carro y beca” (risas), anticipa el taita, quien ya ha dispuesto sus objetos rituales encima de la mesa: el yagé, los cuarzos, la *waira sacha*. “Pídanle su salud, que cuando hay salud todo se puede. Y, si algo que quieren saber, pregúntenle al yagé”, dice el taita Salvador. “Y si les da su diarrea, vayan sin miedo que para eso es, para que purguen su organismo... en eso el culo manda más que el presidente. Ahora elevemos una oración a Dios nuestro señor, para que nos acompañe en esta noche”. Los presentes nos ponemos de pie, nos damos la bendición y elevamos una plegaria al cielo. “Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea tu nombre... amén”. El ritual ha iniciado. Tomando una vela en su mano, el taita le da vueltas a la botella en donde está el yagé. Se le ofrece el fuego para que ilumine el camino. Terminado esto, enciende la vela y comienza a cantar. Silba suavemente mien-

tras que con su mano derecha hace sonar la *waira* alrededor del yagé. “Yagecito, pinta y pinta, cura y cura (cantado)”. Vuelve a silbar.

Todos estamos en silencio, con nuestros pensamientos, nuestras angustias y nuestros deseos, con nuestras vidas puestas en manos de estos hombres herederos de una tradición milenaria. Todos con nuestras lenguas venidas de muchas partes a encontrarnos en esta frontera, constituyendo un paisaje de cruce cultural en donde “empiezo a comprender que allí donde hay límites hay también, en el otro lado, más allá de mis particulares confines, otras voces, otros cuerpos, otros mundos” (Chambers. 1994), siempre preguntándome en dónde comienza ésto, en dónde comenzó todo, cuál es el rito verdadero del yagé.

La chuma

Este repertorio de inicios en donde la sobriedad gobierna los cuerpos, se rompe con la primera taza de yagé. La *waira* del chamán aletea en la cabeza de cada uno de los participantes. El taita levanta la cabeza, extiende su mano hacia mí haciendo rugir las hojas del viento y me anuncia que soy el próximo. “A ver mi don. salud y buena pinta”, me dice el taita. “Salud y buena pinta”, respondo. Los asistentes, en un eco improvisado, responden, “salud y buena pinta”. De varios sorbos logro hacer pasar por mi garganta el líquido espeso, el sabor amargo del yagé. Regreso a mi lugar. Todo lo ocurrido en el inicio, queda constreñido. Las oraciones, los baños, el desahumerio. De aquí en adelante el caos se precipita sobre los asistentes dando paso al delirio colectivo e individual. La comuna se atomiza, los órdenes se rompen y cada cual decide el rumbo que ha de tomar. Cada quien con lo suyo, con sus demonios y sus ángeles, con sus padeceres, con sus dolores y sus alegrías. Al fondo la voz del taita que canta y canta “pinta y pinta, cura y cura, yagecito, gente buena, buena gente”.

Cerca de la medianoche he tenido que ir al baño varias veces y para ese momento el cuerpo se encuentra listo para otra taza de yagé. El ambiente se llena de un olor fuerte a mierda y a vómito. Un perro recorre las afueras de la casa persiguiendo a los tomadores para devorar sus excrementos. Se escuchan quejidos, llantos, risas. Algunos están dentro de la casa, otros pasean, hablan con las plantas, se tumban en cualquier lugar. El canto se interrumpe. El taita prende otro cigarrillo y sopla una nueva taza de yagé. El sonido de la *waira* se levanta por encima de los quejidos colectivos. Afuera alguien vomita nuevamente.

Hablamos entre unos y otros. Hay chistes que se repiten una y otra vez, que vienen de la pinta. Son conversaciones que se entrecortan, que se suspenden, que caen en un largo vacío. El gitano grita, pues hay culebras que se enrollan alrededor de su cuello y quieren asfixiarlo. El taita me dice que éste es un yagé culebra y procede a echarle chondur a la botella para espantarlas. Los artesanos, gritan alrededor del taita imitando su canto. El taita, con mucha tranquilidad les dice que se calmen, porque no dejan concentrar a los demás. Han pasado más de cuatro horas y los cuerpos cansados de los asistentes comienzan a dejarse caer en cualquier parte. El taita sigue en lo suyo, reza, canta y sopla, prepara los talismanes y hace limpias a algunos de los asistentes. Es medianoche. Todos duermen. Con las primeras luces del día, decido irme.

La partida

En la mañana, los rostros de cada uno se muestran pálidos, desganados, pensativos, confundidos. Para algunos ha sido una buena noche, para otros la pinta no ha sido buena por lo que le piden consejo al taita. Un café con pan, ofrecido por el taita, rompe el silencio. Todos preguntan por la suerte de cada quien, de cómo le fue, qué vio, si vio. Algunos piden disculpas por el ruido o por las impertinencias. Algunos estamos disgustados con los artesanos, por su falta de respeto, pero al taita estas cosas parecieran no importarle.

Me he visto envuelto en un viaje cósmico en donde la figura central era la conciencia de mí mismo, en donde lo sagrado era mi cuerpo que se batía en duelo contra mis creencias. Fue una noche en la que no logré escapar de mis fantasmas, del conjunto de signos que gobiernan mi existencia. Nunca logré entrar en el reino de los espíritus, pues el viaje no fue de ida sino de regreso, hacia mí mismo. Esa noche (y todas las noches) de yagé, el único convencimiento que me quedaba (y me queda), es el de haber experimentado una ruptura con el sistema de órdenes. Y eso me causa risa. Ahora sé que cada vez que se inicia una nueva toma, con quien voy a encontrarme es conmigo mismo.

Los participantes

La caracterización de los participantes dentro del evento comunicativo, debe pasar por tener en cuenta una serie de consideraciones ligadas necesariamente con el acto comunicativo. Estas consideraciones están en el orden de lo social y lo intercultural.

En lo social, es posible establecer dos perspectivas de análisis de lo comunicativo que permitan caracterizar el papel que juegan los participantes en

un evento¹⁸. La primera se asocia al concepto de campo social, que es el lugar en donde se inscribe el evento comunicativo. Es allí en donde se dan una serie de situaciones que demandan de los participantes el uso o no de unas formas comunicativas. Y la segunda, que tiene que ver con el principio de jerarquía que determina el conjunto de relaciones entre los participantes de un evento, lo que permite en buena parte que lo dicho por alguien y la manera en que lo dice adquiera validez. Estos elementos implican que los participantes en un evento, reconozcan y validen un conjunto de reglas sociales y comunicativas, las cuales deben estar constituidas por principios de validez y pertinencia social (la jerarquía determina la validez y el campo social, la pertinencia), para poder ser reconocidos al interior de un evento. Dentro de este conjunto de reglas cabe señalar aquellas que tienen que ver con la selección de las variedades de lengua y con las formas de habla. Estos dos factores hacen que los participantes sean capaces, no sólo de seleccionar su repertorio lingüístico, sino también de ponerlo en juego en ese campo de relaciones de las que se hacía mención.

La segunda consideración tiene que ver con la noción de interculturalidad (Abdallah-Pretceille, 1996). Desde allí se entiende el evento comunicativo como un entramado de significaciones culturales, heterogéneas y en permanente tensión, en donde el papel de los participantes es el de ser capaces de dar sentido a la comunicación a partir de un juego de interacciones que partan de reconocer los signos culturales como entidades en permanente transformación. A los elementos de validez y pertinencia que determinan las reglas de participación dentro de un evento, se debe agregar el principio de heterogeneidad el cual hace pensar en la comunicación como un hecho complejo y en permanente transformación. Desde esta perspectiva el acento no se coloca sólo en el análisis del mensaje, sino que involucra necesariamente el análisis de los participantes, de sus intereses, de sus gustos, de sus tensiones y de sus intenciones.

Los anteriores referentes permiten pensar que la caracterización de los participantes de un evento está dada con un modelo y un concepto de comunicación. El que quiero hacer aquí explícito es aquel que reconoce a los participantes de un evento como inscritos en ámbitos sociales e interculturales donde se ponen en juego jerarquías, intereses y roles sociales mediados por relaciones de poder y de saber, lo que hace que la comunicación se entienda como campo en permanente tensión.

De manera que si se quiere dar respuesta a los interrogantes planteados por Duranti para el análisis del papel que juegan los participantes en un even-

to lingüístico y que tienen que ver con: ¿cómo se puede establecer a quien se dirige un acto lingüístico dado? ¿Cuál es el papel de la intencionalidad en la interacción verbal? ¿Qué significa cuando decimos que el hablante A no ha sido entendido por B o ha sido mal entendido?, se debe considerar que los eventos lingüísticos corresponden a eventos comunicativos que involucran necesariamente aspectos sociales e interculturales, y que es en la caracterización de estos aspectos donde, a mi parecer, debe ser encontrada dicha respuesta.

Para caracterizar los participantes de una toma de yagé, que aquí se entiende como el evento comunicativo, quiero presentar el conjunto de jerarquías presentes a su interior y los criterios a partir de los cuales se establecen las mismas, buscando de esta manera bosquejar los papeles que pueden llegar a jugar los participantes en una toma de yagé. El principio de jerarquía (que es un principio de distribución) se establece a partir de pensar la comunicación como un juego de interacciones que implican la existencia de un conjunto de reglas que se validan en un campo social determinado. Así mismo, las interacciones, el empleo de reglas, las intenciones, los deseos y los fines mismos del evento, determinan que los participantes adquieran el carácter de interlocutores, los cuales se presentan como validados o invalidados por el evento.

En la transcripción presentada, podemos tomar varios ejemplos que muestran cómo se establecen las reglas de interacción y a partir de qué elementos. Por reglas de interacción podemos entender el conjunto de signos –verbales y paraverbales– ordenados de manera sistemática que modelan unos determinados comportamientos. Las reglas se establecen a partir de las interacciones que establecen los participantes en el evento, lo que implica a su vez, un juego de roles entre los actores de la comunicación. De manera que, si se afirma que las reglas son establecidas por los participantes de un evento, éstas varían en cada nueva situación.

Nótese cómo en el corpus propuesto, O determina las reglas de relación en el ritual. En (1) O marca un cierre y una apertura simultáneamente (como ya se mostró más atrás) y a partir de allí da un lugar a cada uno de los participantes. Cuando O marca la apertura de la escena, los participantes (Ts) conservan su lugar. A medida que O los llama para que reciban la bebida va teniendo cierta deferencia con ellos establecida a partir de la relación que éste tenga con los mismos. De (1) hasta (21) la manera de dirigirse a los tomadores (Ts) se conserva. No hay comentarios y la regla es: llamado (1), acercamiento (2), conjuro (3), ofrecimiento (4), recibida (5) y responso (6), como se observa a continuación en las interacciones 2 a 8:

2. (Ts) →	<p>Waira eee, eeee, eeee [lento] : soplo</p> <p>: soplo [fuerte] : soplo [fuerte] [...] : soplo [suave]</p>	<p>(1) O toma en sus manos el garrafón y sirve una taza. Toma la waira en su mano, señala con ella a uno de los participantes (T) quien se acerca para tomar la bebida (k). Dirige dos soplos fuertes sobre la taza de yagé y luego de un silencio breve en el cual toma aire, dirige un nuevo soplo (suave) y comienza el canto (k).</p> <p>(2)</p>
3. (O)	¿una chiquita?	<p>(3) O. hace sonar la waira, aumentando la velocidad. Se acompaña con los cascabeles.</p> <p>Hay un intervalo entre los dos primeros soplos y el último. Los tres soplos los dirige sobre la taza servida de yagé.</p>
4. (T1)		<p>(4) O se dirige en voz baja a T1. (se refiere a la cantidad que le gustaría que le sirviera en la taza).</p> <p>(T1) realiza un movimiento con la cabeza de arriba hacia abajo, en señal de aceptación de la cantidad ofrecida por O.</p>
5. (O) →	<p>(Sonido de la waira [suave].) Cura waira, cura eeee, eeee, eee : pinta, pinta, pinta, pinta, oh, oooh, oooh, eee, eee [soplo fuerte] [soplo fuerte]</p>	<p>(3) O levanta la waira y la dirige, primero hacia T1 y luego sobre la taza. (k)</p> <p>Estos dos soplos son seguidos, fuertes y dirigidos hacia la bebida.</p>
6. (O)	salud y buena pinta.	<p>(5) O Acerca la bebida a T1.</p>
7. (T1)	Salud y buena pinta	<p>(6) T1 Responde a O a la vez que realiza el ofrecimiento al resto de los tomadores.</p>
8. (Ts)	Salud y buena pinta	<p>Responden en coro.</p>

En 26 en adelante, la manera de dirigirse a los tomadores cambia, lo que implica que la regla cambie, lo cual ocurre en este caso, debido a las relaciones de amistad entre unos y otros. O se permite hacer comentarios jocosos de los tomadores para quienes no es molesto que esto ocurra. A esta interacción la podemos denominar deferencia (DF). Esto indica a los demás tomadores que entre ellos hay establecida una relación más cercana que con los anteriores, lo que no implica que los tomadores (D) y (C) no conserven la regla de acatamiento (1) cuando son llamados (2) o la del responso (3). Veamos:

26. (O)	David (DF)	O llama a D, quien se acerca a la mesa O sirve una nueva taza de yagé, la toma en sus manos, sopla la bebida, silba sobre ella, deja la taza sobre la mesa, toma la waira e inicia el canto.
	Cura waira eeee, eeee, eeeee, yagé iiii, iiiii, iii, ummmm, ummmm [sonido de la waira]	
27. (D)	[soplo suave y breve] gente, suma gente : [soplo, breve y fuerte]	(1) D, se levanta de su sitio y se dirige hacia la mesa.
28. (O)	: el veterano [risas] (DF)	O le da la taza de yagé a D, éste la recibe respondiendo verbalmente al ofrecimiento.
29. (D)	: salud y buena pinta.	
30. (Ts)	[risas] : salud y buena pinta	(3) D termina de tomar la bebida. Exhala un aire de satisfacción (k) y entrega la taza vacía a O. Se retira al lugar donde se encuentra ubicado (lado izquierdo de la mesa).
31. (O)	Carmen (2) : pequeñita pero rápida	O llama a C quien se levanta y se acerca a la mesa. (1)
32. (C)	: [risas] (DF)	El comentario lo realiza O refiriéndose a la estatura de C – quien es baja en estatura - y a la manera rápida que responde cuando O la llama. C se coloca frente a la mesa y observa la cantidad de yagé que O le sirve.

Como se observa en 27, el cambio de la regla ocurre en el conjuro, que es mucho más pausado, es hablado; por lo general, cuando el taita tiene una relación más íntima con el tomador (T) le dedica más tiempo. En estos casos se dice que el conjuro es más fuerte. Esta deferencia se debe al conocimiento que tiene el oficiante (O) del tomador (T), pues puede saber de antemano cuáles son las necesidades de éste. En estos casos se mezcla un género discursivo informal (los chistes o los comentarios improvisados) con uno formal (el conjuro o el rezo), contrario a lo que ocurre cuando la realización del conjuro no está mediada por una relación de intimidad.

Una observación adicional en la interacción con deferencia, es el empleo de la clave (k) por parte del tomador como se ve en (29 [k]). Distinto a lo que ocurre con los demás tomadores, quienes hacen gestos al tomar la bebida por lo amargo de ésta, D no lo hace y muestra agrado al tomarla. Esto es una señal (clave) de veteranía y aceptación, tanto hacia el oficiante como hacia el resto de los participantes, lo cual puede ser entendido como una acción de aceptación de la deferencia de O hacia él.

Como lo he mostrado, el evento de las tomas de yagé no es uniforme, no ocurre siempre en el mismo lugar, a la misma hora, no lo preside siempre el mismo taita y aunque el fin siempre sea el mismo –tomar yagé–, los intereses cambian de acuerdo a los participantes, que siempre son distintos. Esto hace que el conjunto de reglas de realización del evento puedan cambiar, lo que implica que el lugar de la interlocución y su validez se transformen cada vez. Si participo de una toma con un taita de una comunidad diferente a la comunidad kamsá, (a quien no conozco) el lugar que ocupe dentro del espacio no va ser el mismo que ocupó habitualmente cuando tomo yagé con Floro o con el taita Martín, a quienes conozco y con quienes tengo una relación que me permite ciertas cosas dentro del ritual. Normalmente no me siento cerca de la mesa ritual cuando tomo con un taita con el cual no he tomado anteriormente o no llevó instrumentos musicales como acostumbré a hacerlo en las tomas con Floro o no me muevo del sitio que haya escogido para pasar la noche. Por lo general lo que hago es estar atento a lo que va sucediendo y actúo en concordancia con ello. Cada nuevo evento obliga a poner a prueba el conjunto de reglas que el interlocutor supone deben servir para lograr un lugar en la comunicación, pero son las condiciones en que se lleva a cabo el evento, el campo social, las que las validan.

Un principio desde el cual se establecen las jerarquías internas, es el ritual y su carácter mágico-religioso que permite que el evento funcione y por lo tanto cumpla con su papel performativo; es decir, que cumpla con los fines para los cuales se realiza. Este principio hace que el taita se constituya en la fi-

gura jerárquica central dentro del evento. Es a partir de él que se establecen las demás relaciones. Si la situación es la de una curación, el taita adquiere el carácter de médico tradicional, lo que implica que el otro esté en el lugar del paciente o del enfermo. Esto determina que lo que ocurra a nivel comunicativo entre paciente y médico esté regido por situaciones como la del diagnóstico y la formulación para que el paciente se cure. En este caso el paciente o enfermo coloca en manos del taita la posibilidad de ser curado; es decir, le atribuye un lugar de saber, que es el saber médico. Esto implica que el taita tenga la potestad de la palabra, lo que lo convierte en un interlocutor validado por el paciente-enfermo y por los tomadores. La validación de la interlocución está mediada por los intereses que hay entre unos y otros. En el taita, por demostrar la efectividad de sus técnicas curativas, y en el paciente, por el interés que tiene éste en curarse de una determinada enfermedad a través de dichas técnicas.

Pero así como un taita puede ser un interlocutor validado, puede ser igualmente un interlocutor no validado. Esto se mide por la efectividad en sus curaciones, por la manera en que realiza el ritual y por la efectividad de su canto durante la toma. De la misma manera el taita puede considerar que alguien no sea un interlocutor válido. En esto juegan una serie de consideraciones de tipo cultural o de imágenes culturales. Alguien puede considerar que cosas como realizar tomas de yagé en lugares distintos a la selva o a la casa del taita o cobrar por las tomas hacen perder credibilidad al taita. De la misma forma, el taita puede considerar que alguien que vaya a tomar, por ejemplo, únicamente por emborracharse, no deba participar del evento. Esta validación está mediada por la finalidad del evento.

A lo largo de todo el trabajo he tratado de hacer notar que la presentación que se hace del yagé es la de una planta curativa, de manera que el lugar en el cual se coloca a la planta hace pensar que quien la toma lo hace para curarse (hay que recordar que al yagé se le dice 'remedio'). De esta manera se puede plantear que en buena medida, quienes toman yagé son potencialmente enfermos (enfermos individual y socialmente).

Otra escala jerárquica que se puede establecer es la de los tomadores y la relación que éstos establecen con el taita. Los tomadores serían aquellos que hacen de la toma de yagé parte de su existencia, de su cotidianidad, lo cual implica que aprendan a hacer uso del mismo, que reconozcan los cuidados que deben tener para hacerlo y el rito que debe seguirse para tomarlo. En este caso el tomador puede ser un tomador habitual, que no tiene otra pretensión que la de tomar seguido por el simple hecho que le hace bien o para sentirse bien.

Otros tomadores podrían eventualmente convertirse en aprendices del yagé o en aprendices del taita. Considero que el hecho de ser un tomador habitual lo convierte a uno en aprendiz del yagé, en tanto integro a mi existencia la planta, lo que provoca que de alguna manera mi cotidianidad esté signada por él. De esta manera, ya no se toma simplemente porque se esté enfermo, sino para aprender los misterios de la planta o para consultar cosas que nos inquieten diariamente. Por ejemplo, la realización de este trabajo ha estado orientada por el yagé. Es así como en las tomas me doy a la tarea de consultar por las cosas que quiero escribir sobre el asunto. En el caso de los aprendices de taita, esto contempla unas reglas culturales como la iniciación de personas únicamente de la misma comunidad y a una determinada edad. Esto se ha ido rompiendo porque no hay interés de parte de los jóvenes de las comunidades, lo que ha hecho que algunos taitas en ocasiones quieran heredar su saber a un mestizo. Esta última condición determina un lugar de validación en la interlocución con el taita, validación que se da por una parte, por la capacidad orgánica que se tenga para tomar; esto es, que el tomador sea capaz de ‘pintar la sangre’, lo que se consigue tomando seguido y en las cantidades que el taita determine; y por otra, porque el yagé en la pinta le muestre dicho camino. Este lugar en la interlocución se gana a partir de reconocer las coordenadas culturales que rigen la práctica de toma de yagé.

Este tipo de relaciones de interlocución es determinante en la organización del evento, pues determinan un lugar físico y psicológico dentro del espacio. El lugar donde me coloco determina la manera como espero ser tratado y la manera como trato a los demás. De tal suerte que si considero que tengo cierta ‘veteranía’ como tomador, voy a querer ocupar un puesto preferencial que puede ser cerca al taita, ya que en el transcurso de la toma (sobre todo pasada la medianoche) el taita se ocupa de enseñar ciertas cosas en relación con el yagé, y eso lo sabe un tomador experimentado. Estos acostumbran a pasearse por el recinto y a mostrar una cierta solvencia frente a los demás tomadores. Están pendientes de los otros (por si se sienten mal) y en ocasiones puede ocurrir que el taita les encargue la realización de ciertas tareas dentro del ritual, como ayudar con el desahumerio o con la organización de los asistentes (esto ocurre sobretodo cuando las tomas son en lugares diferentes a Sibunday). Es también con éstos con quien el taita muestra ciertas deferencias, como ofrecerles más yagé que a los demás o darles otras cosas.

Queda por establecer la última jerarquía, que es la de las fuerzas del yagé, que son participes activas de la toma, ya que con ellas y a través del yagé, se establece una forma de comunicación. Aquí el papel del taita es el del mediador entre los *yayas* y los participantes. Es él quien por su experiencia pue-

de acceder a ese mundo espiritual. En tal caso se puede decir que hay otra forma de interlocución validada por las fuerzas del yagé. Son, en últimas, estos participantes invisibles quienes validan a los demás como sus interlocutores.

Se es paciente, enfermo, tomador habitual, aprendiz del yagé o aprendiz de taita, pero también se es amigo del taita o como Floro dice ‘compinche’. Esta condición permite un mayor acercamiento con el taita y con el yagé, lo que determina que las reglas de relación se vuelvan flexibles, tácitas y de acuerdo mutuo.

He asignado la categoría de interlocutor, como una categoría general para caracterizar a los participantes del evento. He mostrado igualmente que la condición de interlocución se valida o invalida de acuerdo a jerarquías que vienen dadas por relaciones de poder y de saber que se comprenden a partir de reconocer las condiciones de interculturalidad del evento, entendidas como el campo social de realización del ritual. Es necesario agregar que la condición de interlocutor determina unos juegos del lenguaje en los cuales no sólo se involucran roles sociales sino también usos lingüísticos y paralingüísticos donde los sujetos de la comunicación ponen a prueba su destreza cultural.

Queda entonces por caracterizar la manera en que los participantes hacen visible el lugar que ocupan dentro de la comunicación; es decir, el tipo de géneros discursivos que emplean para hacer explícito el lugar que quieren ocupar dentro del evento.

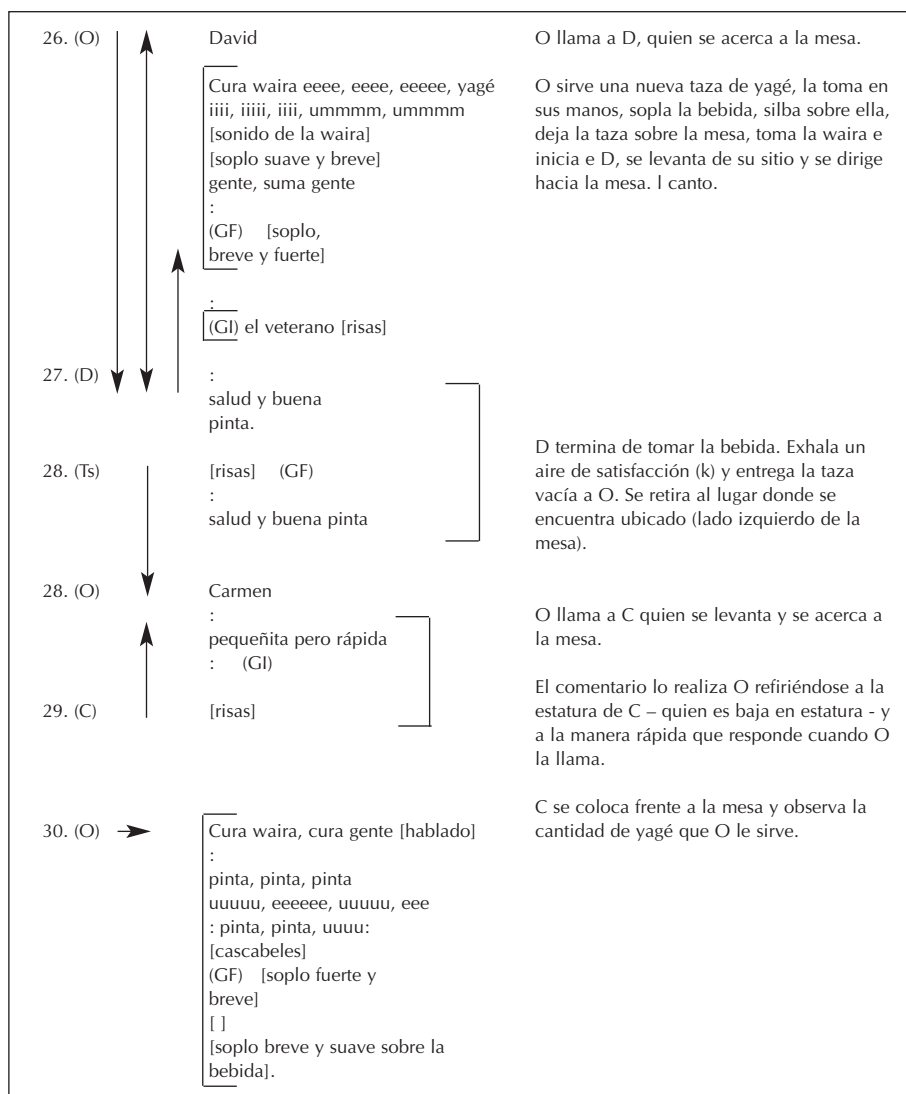
La interacción: señales verbales y no verbales

El evento de la toma de yagé puede ser definido como un evento comunicativo en tanto la interacción entre los participantes tiene unos fines (tomar yagé, curarse, aprender). Como se señaló anteriormente, el evento tiene un espacio y un tiempo que varía de acuerdo a las condiciones de realización del mismo y presenta unas reglas establecidas por principios de jerarquía de los participantes. Esto se hace explícito a partir de elementos lingüísticos y paralingüísticos que aquí se denominarán señales verbales y no verbales, que a su vez se constituyen en géneros discursivos.

La noción de género discursivo¹⁹ implica por supuesto, que las modalidades presentadas –el soplo, el canto y el rezo– no son las únicas que se dan dentro del evento. Situaciones como saludar, preguntar o agradecer se constituyen en géneros que hacen parte del evento.

En el caso del soplo, el rezo y el canto se puede observar cómo articulan la toma de inicio a fin, marcan las pautas de participación y operan a la manera de señales que indican cuando se pasa de una parte a otra en el evento. Entre uno y otro ocurren otra serie de hechos igualmente verbales y no

verbales como el responso, el conjuro y la invocación. Soplar, cantar y rezar son acciones del ‘sabedor’ y al ser activadas producen cambios en las actitudes de los participantes, pues siempre indican que se está pasando de una cosa a otra en el ritual. A ésta modalidad discursiva se le llama género discursivo formal (GF). Estas modalidades discursivas alternan con otras, llamadas géneros discursivos informales (GI), que, como ya se anotó, se emplean cuando la interlocución está mediada por pautas de deferencia, como en 26 a 30.



Los estudios lingüísticos han dedicado buena parte de sus esfuerzos a realizar las descripciones de orden lingüístico, estableciendo un sinnúmero de leyes que permiten dar cuenta de las regularidades existentes dentro de las lenguas. Sin embargo, no ha sido muy recurrente establecer estudios que den cuenta de la actividad paralingüística existente en el uso de las mismas, es decir, ha estado ausente un estudio situacional o contextual para determinar por qué ciertas expresiones lingüísticas pueden presentar variaciones.

En el estudio hasta aquí adelantado, se ha podido apreciar cómo en una lengua ritual un gesto, un soplo o una alteración de voz pueden indicar un cambio en la dirección del ritual. Estas alteraciones se involucran dentro del juego comunicativo y por tanto su importancia debe ser considerada en la misma extensión en que se reconocen las acciones verbales. De ahí que la categoría de género discursivo se emplee para agrupar tanto las acciones de orden verbal como las de orden paraverbal.

En las descripciones presentadas en el corpus llama la atención la manera en que una acción, como dirigir la mirada sobre otro, levantar la mano con un objeto como la *waira*, se convierte en una modalidad discursiva de llamado a la cual se responde con una acción paralela donde no median acciones verbales.

Soplar

Dentro de estas acciones no verbales podemos destacar el soplo. Este es la energía del 'sabor', del taita. Es el medio a través del cual el médico tradicional deposita en el otro su intención que está determinada por el tipo de interacción que se dé entre el taita y el otro (paciente, enfermo, tomador, aprendiz) y por las circunstancias de dicha interacción, que puede ser la de realizar una limpia a un paciente, conjurar un objeto, limpiar el aura o 'brujear' al otro (que es la intención de hacerle daño). Con él se conjura (es decir se ata o se desata), se limpia, se da fuerza.

El soplo es una intensidad. Puede ser largo, fuerte, breve, intenso o continuo, lo cual está determinado por los fines de realización que pueden ser limpiar o conjurar. Reconocer la intensidad con que se debe realizar el soplo hace parte de la competencia comunicativa del taita. El soplo se realiza de dos maneras: una que es el soplo hacia fuera y la otra que es el 'chupado' o hacia adentro. En la primera, hacia fuera, el taita inhala el aire y luego lo expulsa por la boca en dirección al paciente o hacia el objeto (el objeto puede ser el yagé). En la segunda, el taita chupa la cabeza del paciente buscando extraer de su cuerpo la enfermedad y luego la expulsa, la escupe hacia un lado. Cuando es-

to ocurre, por lo general el taita se sitúa cerca de una puerta o a una ventana de manera que al escupir, la enfermedad o el mal ‘cojan camino’, se vayan o salgan. Cuando el taita está realizando esta labor, nadie puede pasar por allí ya que podría adquirir la enfermedad o el mal que se esté expulsando.



Visiones de yagé. Autor: Juan Bautista Agreda

En ocasiones, para la ejecución del soplo el taita emplea elementos adicionales como el tabaco (cigarrillo) o un remedio líquido; que puede ser yagé o chondur. El tabaco puede ser empleado cuando se está conjurando el yagé o cuando se realiza una limpia. En tales casos, se fuma el cigarrillo y se exhala el humo sobre el objeto o sobre el paciente. Cuando se trata de conjurar el yagé, esta exhalación es fuerte y de un solo golpe. Cuando se trata del conjuro, la exhalación es lenta y en varios golpes. El empleo de un líquido, es para realizar el chupado y para soplar el cuerpo del paciente. En el caso del soplo con el líquido, el taita toma una copa y tomando una distancia prudencial en relación con el paciente, bota sobre éste, a través del soplo; el remedio, este soplo es fuerte. Para chupar, el taita toma nuevamente la copa de remedio, sujeta la cabeza del paciente por detrás, acerca su boca a la coronilla, chupa fuerte, se retira hacia la ventana o hacia la puerta y escupe fuertemente.

En la toma de yagé se emplea el soplo en dos momentos fundamentales. El primero (no siempre se acostumbra) es cuando se va a ‘desahumeriar’, lo cual hace habitualmente con copal, que es una piedra que al quemarse produce un humo fuerte. En ocasiones se hace con plantas como la ruda seca o la salvia. Esto puede depender del tipo de acción curativa que se quiera llevar a cabo. Por ejemplo, el copal da fuerza espiritual y la ruda o la salvia ayudan a extraer las malas energías producidas por espíritus malignos. Esto se hace al iniciar la toma; se cubre a cada uno de los participantes con el humo del copal o de lo que se emplee para tal fin. Aquí el soplo es suave, largo y dirigido a la cara para que quien lo reciba lo aspire por la nariz. Con esto se busca sacar las ‘malas energías’ y preparar al participante para la toma. Este a veces se inca de rodillas, extiende las manos con las palmas hacia arriba, cierra los ojos y aspira el humo.

Cuando sé deshaumera a alguien de pie, se comienza por la cara y se continua hacia abajo. Se le pide dar vuelta por la izquierda, que es la dirección por donde se augura un buen viaje en la toma, y se le cubre la espalda. Hasta que esto no ocurra con todos los participantes no se da inicio al evento. Igual se hace con el espacio, comenzando con la mesa de quien va repartir. Luego se hace una pasada por la casa, por los baños y los lugares donde van a pasar los asistentes.

El segundo es en el momento del conjuro de la bebida. Luego de pedir los favores de la planta, de llamar a los ‘cuidadores’ (espíritus) y de pedir por quien va a tomar, se la sopla. Este soplo es fuerte y breve. Esto se repite a lo largo de la noche cada vez que se va a servir de nuevo y se alterna con el rezo y con el canto. Se canta, se sopla y se vuelve a cantar.

El soplo (como el canto y el rezo) hace parte de la poética curativa de los taitas del Putumayo. Su intensidad y sus tonos melódicos son parte del evento yagecero. Pensar en el soplo, es pensar en la palabra soplada, en la palabra-aliento, en la gramática del aire. En cada soplo hay una manera de decir en el otro, de sacar de mí para colocar en el otro mi deseo, mi intención.

En el ejemplo de análisis propuesto se detalla la manera en que el soplo alterna con el canto pero igualmente la forma en que se constituye en clave (k). Vuelvo nuevamente sobre el ejemplo 26 a 30, para mostrar la manera en que el mismo se realiza.

En este ejemplo se puede apreciar cómo la clave se da de manera armónica: dos fuertes, uno breve o intercalados entre fuerte y breve. Los fuertes estarían marcando una especie de preludio (P) y los suaves al final el cierre (c) del conjuro. Esta armonía le indica al tomador que debe prepararse para reci-

bir la bebida. Nuevamente la manera en que se realiza el soplo está determinando unas formas de relación entre los interlocutores.

26. (O)	David Cura waira eeee, eeee, eeeee, yagé iiii, iiiii, iiiii, ummmm, ummmm [sonido de la waira] [soplo suave y breve] (P) (k) gente, suma gente : [soplo, [breve y fuerte] (c) (k) : el veterano [risas] : salud y buena pinta.	O llama a D, quien se acerca a la mesa. O sirve una nueva taza de yagé, la toma en sus manos, sopla la bebida, silba sobre ella, deja la taza sobre la mesa, toma la waira e inicia e D, se levanta de su sitio y se dirige hacia la mesa. I canto.
27. (D)	[risas]	
28. (Ts)	: salud y buena pinta	D termina de tomar la bebida. Exhala un . aire de satisfacción (k) y entrega la taza vacía a O. Se retira al lugar donde se encuentra ubicado (lado izquierdo de la mesa)
28. (O)	Carmen : pequeñita pero rápida : [risas]	O llama a C quien se levanta y se acerca a la mesa.
29. (C)		El comentario lo realiza O refiriéndose a la estatura de C – quien es baja en estatura - y a la manera rápida que responde cuando O la llama.
30. (O)	Cura waira, cura gente [hablado] : pinta, pinta, pinta uuuuu, eeeeeee, uuuuu, eee : pinta, pinta, uuuu: [cascabeles] [soplo fuerte y breve] (p) (k) [] [soplo breve y suave sobre la bebida].(c) (k)	C se coloca frente a la mesa y observa la cantidad de yagé que O le sirve.

Cantar

“[...] Da extensión a la voz. Aprovecha las vibraciones y las cualidades de la voz. Hace que el movimiento de los pies acompañe desordenadamente los ritmos. Muele sonidos. Trata de exaltar, de entorpecer, de encantar, de detener la

sensibilidad. Libera el sentido de un nuevo lirismo del gesto que por su precipitación o su amplitud aérea concluye por sobrepasar el lirismo de las palabras. Rompe en fin la sujeción intelectual del lenguaje, prestándole una intelectualidad nueva y más profunda que se oculta bajo gestos y signos elevados a la dignidad de exorcismos particulares.”

Antonin Artaud

Hasta aquí el canto ha sido caracterizado como una forma de discurso, discurso cantado, que al igual que el soplo en su ejecución puede ser considerado como palabra cantada. Del canto, igualmente, se ha afirmado que es una de las formas de realización de la lengua del yagé que se inscribe dentro de un conjunto de variables sociolingüísticas las cuales permiten caracterizar a la sociedad de discurso de taitas tomadores de yagé.

El canto hace parte de un conjunto de alianzas de saber que establecen taitas de diversas comunidades para la realización de su trabajo. En términos musicales, se ha mostrado como su organización melódica, rítmica y de tonos corresponde a cánones musicales que tienen que ver con la cultura particular de quien lo ejecuta. Su función pragmática está dada por la posibilidad de servir de puente entre el chamán y las fuerzas del yagé. Estos elementos hacen del canto un género discursivo de carácter heterogéneo y en permanente transformación cultural.

El canto y su ejecutor, que para este caso es el taita, se constituyen en principio de orden dentro del evento, un orden regido por un estado de embriaguez. Como ya se ha mostrado, es la chuma producida por el yagé la que posibilita la pinta. El canto, es a su vez, la traducción de la pinta. Esto determina que los principios de orden del evento se transformen en cada nueva toma, pues se comprende que la chuma, y por tanto la pinta, no siempre son las mismas. Aunque el canto se organiza sobre un linotipo común (que correspondería a su estructura sintáctica) su contenido (que sería la estructura semántica) está condicionado por las particularidades culturales del ejecutante, lo que lo hace de carácter cambiante y creativo. En este punto se debe tener en cuenta que el ejecutante puede ser un mestizo que ha aprendido con un indígena y que no necesariamente es hablante de la lengua materna del maestro. O, como ocurre con el canto que ejecutan los taitas kamsá, el cual no emplea palabras de esta lengua por razones sociolingüísticas ya explicadas, sino, como ellos afirman, es una lengua que hace parte de la lengua inga.

Sin embargo, al realizar la transcripción del evento en mención, lo que se observa a primera vista es que de las pocas palabras que aparecen no todas

corresponden a la lengua inga (a excepción de la palabra *waira* –hoja– que es del quechua) y que estas son palabras del español. La primera razón que explicaría esto es que pueden corresponder a préstamos del español en una situación de alternancia de código. La segunda razón, y quizá la más fuerte, es que ésta se constituye alrededor de expresiones paraverbales de carácter musical, lo cual se expuso ampliamente (ver 3.3).

En cuanto al contenido pueden observarse un conjunto de alusiones a figuras religiosas del catolicismo (Jesús, la virgen y otros santos mezclados con entidades propias de la selva, como el tigre o las fuerzas de las plantas). Todo lo anterior ratifica que la comprensión del canto no se puede dar sólo en términos de su estructura, sino que implica la comprensión de niveles semánticos, pragmáticos, sociales y culturales. Semánticos porque su valor significativo se da en términos del contenido de cada enunciado; pragmáticos por el valor de uso que adquiere en cada una de las interacciones en que es empleado; y sociales y culturales por la validez que adquiere al ser empleado.

La ejecución del canto al estar regida por la chuma hace que éste se caracterice por un sinnúmero de irregularidades. “Sus cualidades sobresalientes son sus paradas y arrancadas irregulares, su interrupción frecuente, sus desvíos y cambios bruscos y la forma peculiar por la cual es no sólo una fuerza masivamente dominante sino que también puede ser interrumpida por quien sea o por lo que sea...” (Taussig. Op, Cit. 447) El canto ordena, da calma y, al igual que ocurre con el soplo, tiene intensidades que se manifiestan en el tono de la voz.

Su ritmo es lento y firme. Debe dar seguridad. Se combina con silbidos suaves y armónicos entre los cuales están las partes cantadas. Allí es donde aparece la expresión lingüística y de mayor extrañamiento (ver 3.3) de la lengua. Es el acontecimiento lingüístico, es la emergencia discursiva. El canto lleva implícito un ritmo, que es el ritmo de la cultura y que constituye la expresión del saber. Cuando la borrachera del yagé está en su mayor intensidad, el canto ordena y tranquiliza, recuerda el lugar en el mundo. Su ejecución se realiza alternando con la *waira*, con los cascabeles y eventualmente con una armónica. Esta sinfonía acompaña la puesta en escena del acto curativo del yagé, del ritual, en donde el soplo y el rezo se articulan de manera simultánea para producir el efecto mágico en el discurso.

Pero el canto tiene igualmente un efecto embrujador que hace perder a quien lo escucha. Esto lo convierte en una modalidad discursiva paradójica, pues cuando se está chumado, el canto acelera la intensidades de la chuma, produciendo un aletargamiento que confunde, que acelera. Pero es precisa-

mente en el momento de mayor celeridad que al escuchar el canto, éste produce calma, genera orden.

El canto, al igual que el soplo o las interacciones verbales y paravebales que hacen parte de los géneros discursivos formales e informales, contiene marcas de deferencia que van determinando la relación que se establece entre el oficiante y los tomadores. De manera que se puede afirmar que la deferencia altera el curso del ritual que se marca en el empleo de cada género discursivo.

Esta deferencia está marcada no sólo por el conocimiento que tenga el oficiante con uno o varios tomadores en particular, sino con la totalidad de ellos, ya que cada vez que se canta la bebida (el yagé) se le hace una solicitud particular. Cuando no hay una relación estrecha con el tomador, el oficiante (el taita) le pide, por lo general a través del canto, salud para éste. Si el tomador es experimentado y el oficiante lo conoce, el primero solicita algún favor especial, como que pinte con mayor intensidad, que le permita aclarar ciertas cosas sobre su vida, que lo cure de una enfermedad particular o que le de suerte. A esto le denominaremos la intencionalidad del canto, la cual, repito, está marcada por la deferencia. Es de anotar que la deferencia no sólo se da del oficiante hacia los tomadores, sino que además es con la bebida pues de ello depende su efectividad.

La deferencia en el canto, además de marcar la relación entre los participantes del evento, determina su ejecución. Por ello, no se observa en el mismo una partitura que se siga de manera lineal. Puede que se inicie con un silbido, como en (16), antecedido por el sonido de la *waira*, como en (5), cantando, como en (10), antecedido por la *waira* y los cascabeles, como en (21) y hablando, como en (33). Estos cierres se pueden considerar como claves (k), al igual que ocurre con la alternancia de los soplos en el cierre del canto.

(16)
[silbando] (k)
:
pinta, pinta, pinta,
cura *waira* geenteeemmm,
eee, eeee, eeee, ee
:
[soplo fuerte] (k)
[]
[soplo breve
acompañado de un golpe fuerte y seco
de la *waira* sobre la bebida]

(5)
(Sonido de la *waira* [suave].) (k)
Cura *waira*, cura eeee, eeee, ee

:
 pinta, pinta, pinta, pinta, oh, oooh, oooh, eee, eee
 [soplo fuerte] (k)
 [soplo fuerte]

(10)
 Cura, cura, cura, waira eee, eee, eee (k)

:
 pinta, pinta, pinta, uuu, uuu, eeee,
 eeeee
 :
 [soplo fuerte] (k)
 [...]
 [soplo breve]

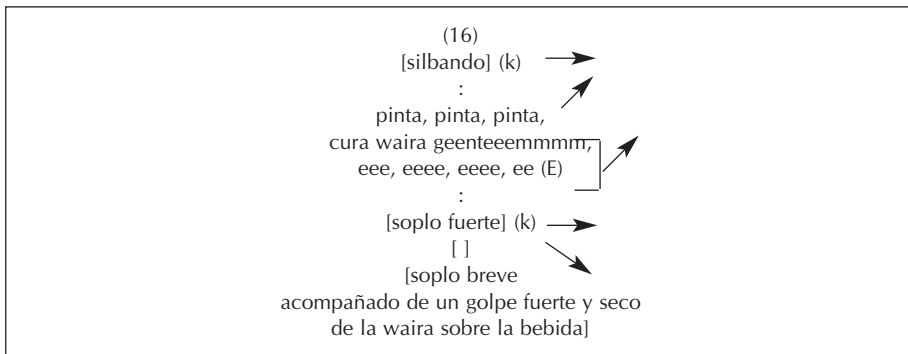
(21)
 [sonido de la waira y los cascabeles] (k)
 pinta, pinta, pinta, waira eeee, eeee, eeee, uuuuu
 soplo [fuerte, seco y breve] (k)
 soplo [fuerte, seco y breve]

(33)
 Cura waira, cura gente [hablado] (k)

:
 pinta, pinta, pinta
 uuuuu, eeeee, uuuuu, eee
 : pinta, pinta, uuuu:
 [cascabeles]
 [soplo fuerte y breve] (k)
 []
 [soplo breve y suave sobre la bebida].

Los ejemplo citados nos permiten observar lo dicho antes (ver 3.3) acerca del extrañamiento (E) de la lengua y de actos entonativos (f) que unidos a las intencionalidades de deferencia, determinan el efecto comunicativo del mismo. Veamos en el ejemplo (16) la forma en que ello ocurre:

Tabla N° 13



En cuanto al extrañamiento de la lengua se puede apreciar en (16) cómo ocurren dos de las modalidades expuestas. De un lado, a nivel de palabra, el alargamiento del enunciado gente, y de otro (también en palabra), a nivel melódico, la terminación en un murmullo que reemplaza la palabra (eeeeee). En el plano melódico, se pueden caracterizar tres niveles de entonación, uno lineal (*f*) que caracteriza la entrada (que funcionaría como clave), uno alto, (^) que estaría marcando el punto máximo de intensidad en el canto, y uno bajo (≈), que marcaría el cierre del canto.

El conjunto de particularidades expuestas hasta aquí, constituyen la estructura narrativa del canto del yagé, la cual permite construir y entender el sistema relacional presente en el evento ritual. Cada uno de los elementos adquiere relevancia en tanto es empleado para acceder a ocupar un lugar dentro de la toma, creando igualmente el ámbito sagrado.

Rezar

El rezo es otro género discursivo puesto en escena por el taita para llevar a cabo el acto curativo. Es la palabra rezada la que tiene como finalidad convocar, pedir y conjurar. Al ser empleada para convocar, su carácter es imperativo, de llamado. De acuerdo a la situación o a la necesidad el taita determina a quién llama. En la fuerza de su palabra, de su llamado está la efectividad del mismo. En el llamado se convocan las fuerzas que se requieren para producir el efecto curativo. Cuando se emplea para pedir, adquiere el carácter de demanda, de súplica o de ruego. Bajo esta modalidad se pone en juego la poética de la oración, que lleva implícita la intencionalidad de quien la emplea. Allí lo recitativo y lo repetitivo dan forma a la súplica y al ruego. En el conjuro, el rezo establece las coordenadas de acción; es decir, pone en ejecución los deseos de quien lo emplea. Ata y desata las fuerzas del mal y del bien. Como en el sople y el canto, su fuerza reside en la intensidad de la chuma.

La realización de la palabra rezada implica una fuerza, un aliento particular del ejecutante quien debe conocer con exactitud el mundo espiritual y material al cual se dirige. Su finalidad es ser escuchado por las fuerzas del yagé, personificadas en los seres que pueblan las plantas y los animales de la selva, para que ejerzan su poder entre el mundo espiritual y el mundo material. A estas entidades se les denomina gente: gente chondur, gente tigre, gente planta.

La palabra rezada se emplea en la toma del yagé de manera permanente. La usa el taita al momento de conjurar el yagé cuando lo va a ofrecer a los participantes. La emplea igualmente quien va a tomar, para pedirle sus favo-

res a la planta. Se emplea para ofrecer al yagé el fuego y para dar gracias por sus favores. En el rezo se le pide fundamentalmente a la planta la pinta y la salud para quien toma. Se emplea también cuando se está muy borracho y la pinta es confusa.

La realización del rezo implica que el cuerpo adopte una posición de oración donde están involucradas las manos, la cara, los ojos y la boca. La posición de las manos varía por imposición sobre los objetos o las personas a quienes se quiera hacer llegar su efecto o por colocación abierta como esperando recibir algo o en forma de rogativa. La posición de la cabeza puede ser inclinada hacia abajo o hacia arriba, con los ojos cerrados o muy abiertos. La boca puede estar entrecerrada o muy abierta, dependiendo de la intensidad del rezo. Se puede rezar de pie (si se trata de realizar una oración colectiva), sentado (si es la oración es de carácter individual) o arrodillado (si se trata de una rogativa que requiera mucha fuerza). Estas características que acompañan al rezo implican que su fuerza reside no sólo en su expresión y contenido lingüístico sino también en las acciones corporales que acompañan su ejecución. De esta manera, la palabra se corporiza, se vuelve cuerpo-oración.

Los tres géneros discursivos presentados hasta aquí, articulan la toma de yagé desde el comienzo hasta el final, constituyéndose en el cuerpo ordenador del evento, en las señales que indican los movimientos dentro del evento. Como se ha podido apreciar, los mismos no se realizan de manera aislada, sino que operan en concordancia con géneros como el saludo, la pregunta, el responso y otros que van siendo puestos en escena de acuerdo a la dinámica interna del evento.

Estructura sintáctica de la lengua ritual del yagé

A partir de los aspectos presentados anteriormente, es posible determinar aspectos de orden sintáctico general que componen la lengua ritual del yagé, los cuales en su conjunto determinan el sistema de reglas de interacción que constituyen el evento ritual de toma de yagé. La estructura sintáctica de la lengua ritual comprendería los siguientes elementos:

1. Sistema de interacciones verbales, el cual está compuesto por enunciados de carácter hablado y de carácter musical. Las de carácter hablado aparecen como oraciones conminativas “Bueno (apelación), si no hay más preguntas vamos a comenzar”, como oraciones nominativas “salud y buena pinta”, “David”, “Carmen”; como oraciones interrogativas “¿una chiquita?; como oraciones coordinadas adversativas “chiquita pero rá-

vida” y oraciones adjetivadas “el veterano”. Entre las de carácter musical encontramos oraciones nominativas “*waira*”, “gente, suma gente”; oraciones conminativas “cura *waira*, cura”; y frases exhortativas “pinta, pinta, pinta”. Al realizar una mirada sobre el corpus, se observa que una buena parte (el 95%) de las expresiones verbales (habladas y musicales) son empleadas por el oficiante. Estas tienen carácter imperativo, conminativo y de pregunta. Las restantes son las empleadas por los tomadores y corresponden a las oraciones nominativas incluidas en el responso. Otra característica de estas expresiones es que son en español, debido a que los participantes del evento descrito son hablantes del español. Esto nos da una idea de la manera en que lingüísticamente el oficiante (taita) asume el control del evento y cómo los demás participantes acatan y entienden cada una de estas expresiones.

2. Sistema de interacciones no verbales compuesto por un conjunto de acciones de orden corporal que involucran: movimientos de ojos, cabeza y manos para llamar y que tienen un carácter conminativo. En el corpus se describe la manera como en la acción de llamado a los tomadores para recibir la bebida el oficiante simultáneamente levanta la cabeza, dirige la mirada sobre el tomador de turno y tomando la *waira* en su mano derecha conmina al tomador a acercarse a la mesa. En la descripción se observa igualmente que en las interacciones verbales, el oficiante lleva a cabo la mayor parte de las acciones (preparar la mesa, servir el yagé, realizar el conjuro y ofrecer la bebida) lo que le permite direccionalidad al evento. Mientras el oficiante lleva a cabo estas acciones el resto de los participantes limitan su actuación a observarlo de manera expectante. La posición corporal de los participantes y del oficiante, durante la ‘servida del yagé’ es sentada. Esta posición sólo se altera para los tomadores que deben ponerse en pie cuando son llamados por el taita, pero luego de tomar la bebida regresan nuevamente a su lugar. Tanto las acciones verbales como las no verbales ocurren de manera paralela y se complementan con un conjunto de figuras retóricas corporales y verbales como los soplos, el movimiento de las manos, de la cabeza y los ojos. Este sistema de interacciones verbales y no verbales se pueden considerar como el sistema semiótico ritual, el cual permite darle sentido al evento.
3. Un sistema de elementos retóricos que acompañan cada una de las acciones mencionadas anteriormente y que involucran: en el aspecto verbal el extrañamiento de la lengua a nivel de palabra en el alargamiento al final y en el intermedio y en combinación “*wairaeeeee*” “suma

geeenteeee”, en el reemplazo de palabras por entonaciones melódicas (el “pinta, pinta, pinta”, se puede cambiar por un silbido). A nivel musical, las alteraciones entonativas que pueden ser planas, altas y bajas y que se dan tanto en la cadena hablada como en la cadena cantada y que se acompañan con instrumentos como la *waira*, los cascabeles o la armónica que en sus melodías reemplazan las alusiones verbales presentes en el canto. Los silencios que pueden ser prelingüísticos (antes de iniciar una interacción verbal), interlingüísticos (en medio de enunciados) y poslingüísticos (después de un enunciado). Los de no movimiento físico, que ocurren por lo general entre los tomadores.

4. Un conjunto de géneros discursivos formales e informales. Los formales incluyen: los soplos, los cantos, los rezos (que son conjuros), el llamado, la invocación y el responso. Los informales constituidos principalmente por chistes. Estos alternan con los formales permitiendo romper por momentos con la formalidad del ritual sin que éste se vea alterado en su curso. Nuevamente es el oficiante quien determina el momento en que pueden ser dichos.

Estos cuatro elementos constitutivos de la estructura sintáctica de la lengua ritual muestran el tipo de relaciones que se producen al interior del evento entre los tomadores y el oficiante. Estas son: relaciones de obediencia, acatamiento, respeto, solidaridad y fe. Las mismas son de vital importancia para que lo que ocurra en adelante tenga un buen término. Igualmente, genera beneficios al oficiante en tanto da efectividad al ritual, invistiéndolo de autoridad frente a sus interlocutores. Estas relaciones de obediencia, acatamiento, respeto, solidaridad y fe son algunas de las actitudes de relación inherentes a lo sagrado. Sobre esta ética se construye el sistema semiótico ritual, el cual es aprehendido y recreado culturalmente para ser puesto en práctica en cada nueva celebración.

Capítulo 5

CAMPOS DISCURSIVOS DE INVESTIGACIÓN

Hasta aquí se han presentado algunos de los elementos que constituyen una comunidad de taitas en una sociedad de discurso. Igualmente, aspectos que hacen parte de la forma y el contenido de este discurso, como los géneros discursivos y las condiciones en que se realizan los mismos. Queda por mostrar la manera en que esos elementos operan desde determinadas estrategias, las cuales son de orden discursivo. Sin embargo, la caracterización de éstos requiere de la recolección de corpus particulares que permitan un análisis pormenorizado, lo cual constituye una investigación posterior que entraría a ampliar lo que hasta este punto se ha desarrollado. Esto se debe a que el material recogido para la investigación sólo da cuenta de la realización de la lengua ritual en un contexto particular como es la toma de yagé.

Además de requerir de corpus particulares, es necesario establecer referentes teóricos distintos a los propuestos en esta investigación, como los que propone la filosofía de la lengua o el análisis del discurso desde otras tendencias metodológicas. De cualquier manera, se ha querido intentar un primer ejercicio de categorización de las estrategias discursivas presentes en la realización del discurso ritual. Por ello se sugiere que las páginas siguientes sean entendidas como una primera aproximación a una futura investigación.

Estrategias discursivas presentes en el discurso ritual

Estas estrategias evidencian una serie de mecanismos internos a través de los cuales se distribuye el discurso. La manera en que operan estos mecanismos determina las interacciones entre los usuarios del discurso, el lugar que ocupa cada quien en la comunicación y la jerarquía dentro de la sociedad de discurso. Cada uno de ellos se inscribe dentro de un campo social y cultural que demanda de sus usuarios el reconocimiento de unas formas particulares de comunicación.

Las estrategias estudiadas son: el secreto, el silencio, el acertijo y la paradoja. Su implementación en el campo comunicativo, hace que este discurso

sea restringido, siendo este uno de los mecanismos que permiten su funcionamiento. Lo restringido dentro del discurso lo componen el conjunto de saberes que circulan al interior de la sociedad de discurso (en este caso los saberes relacionados con el yagé). Su empleo limita el acceso a estos saberes, busca evitar su perversión y garantiza la pervivencia y crecimiento de la sociedad de discurso. Es importante señalar que estas estrategias no se dan únicamente en este tipo de discurso, sino que hacen parte de la regulación cotidiana de nuestros discursos.

El secreto

El secreto es una condición del discurso que está determinada por el campo social. Este funciona de manera coactiva sobre un conjunto de relaciones sociales, que hacen uso de él como mecanismo de reproducción endógena. Lo coactivo en el secreto funciona más como mecanismo de control para la reproducción y distribución del discurso que como mecanismo de restricción, ya que no se trata de que algo se oculte, se calle o no se cuente. El secreto no está en el campo de lo dicho o de lo no dicho, ni siquiera en el campo de las revelaciones. El secreto se encuentra más en el campo de la percepción que en el del lenguaje propiamente dicho. De esta manera, lo social hace del secreto una de sus formas de reproducción, de la misma forma que el secreto hace de lo social su campo de inmersión.

El secreto tiene formas de imponerse y propagarse que constituyen su coraza, su parte externa, lo que se ve del mismo. Estar obligado a callar, a no contar, a guardar el secreto hace parte de esa coraza que al ser puesta al descubierto revela que detrás no había nada, y sin embargo el secreto se mantiene. En eso consiste su fuerza, en que a pesar de que se revele se mantiene. Por esto es constitutivo y no aleatorio. El secreto es la tierra prometida en el discurso, pues se cree en él y siempre se espera poder llegar a él; así, no esté en ninguna parte. Este querer llegar a él crea lazos de acción que a su vez, son secretas, acción que se da en el campo de lo social, el cual requiere para validarse.

En el desarrollo de este trabajo mi pregunta por el secreto fue permanente. En todo momento mi interés estuvo centrado en llegar al punto en donde el secreto se hiciera visible. Pensaba que el secreto era exterior a mí y que estaba condensado en no sé qué extrañas revelaciones a las cuales accedería si observaba las reglas de comportamiento exigidas por los taitas. Si preguntaba con cautela, si sabía guardar silencio cuando se me pedía, si no revelaba a nadie el origen de esos misteriosos saberes. La búsqueda del secreto, re-

corre la construcción de este texto el cual se constituye en una especie de cartografía del mismo. Sin embargo, hoy sentado frente al mismo sé que nada de lo que hay aquí consignado hace parte del secreto, pero también sé que todo hace parte del mismo. También sé que el secreto no es una condición exterior a mí, sino que me constituye, porque en el campo de la percepción del secreto, entendí que no hay cosas de las cuales no se pueda hablar, sino cosas que no se pueden nombrar, que son del terreno de las sensaciones, una de ellas es el secreto. Y cuando el secreto te constituye, en ese momento entras a ser parte de las sociedades secretas, eres parte de los guardianes del secreto, que son esas sociedades internas a las sociedades mismas y que se encargan de resguardarlas. Al interior de las sociedades siempre operarán esas otras sociedades, que son las sociedades del secreto, con sus lenguas secretas, con sus lenguas rituales, con sus prácticas rituales.

La sociedad de taitas hasta aquí descrita no es ajena a estas formas del secreto. Esta es una de las formas a través de las cuales existe. La manera en que funciona, sus mecanismos internos de regulación y sus usos discursivos son en sí mismos secretos. El campo social en el cual se desenvuelven los reconoce como poseedores de un conjunto de saberes (botánicos, medicinales, curativos, culturales y mágicos) que al ser puestos en acción producen transformaciones en la manera de percibir el mundo, es decir, en la cosmovisión del grupo. Con su saber construyen un campo de acción (que es un campo de verdad) en el cual tienen la potestad de la palabra y del secreto. Son ellos quienes deciden el manejo de estos saberes, a quien acogen al interior de su comunidad, a quien le enseñan ciertas cosas, a quien otras o a quien no enseñan nada. Para algunos es suficiente ser curados a través de sus técnicas, para otros la búsqueda del secreto, de su secreto, se convierte en la acción que dinamiza la relación con ellos. Cuando enseñan a alguien alguno de sus secretos mágicos o curativos a través de un ungüento o de un talismán, saben que están depositando en ese otro secretos que le dan la posibilidad de sobrevivir, y eso lo sabe el depositario de su secreto. Estos depositarios se convierten de esta manera en la fuerza que recrea y extiende las redes de influencia de la sociedad de taitas. Son ellos, a su vez, la garantía de su sobrevivencia. Y es quizá allí en donde reside el mayor de sus secretos, en su capacidad de construir de manera permanente secretos.

Construir el secreto alrededor de sus saberes, es la coraza que les ha permitido sobrevivir a los embates colonialistas. Saben igualmente que el secreto los convierte en figuras, a veces exóticas y en permanente amenaza, de una sociedad en la cual la tiranía del poder los obliga a decir más que a callar.

De esta manera el secreto para estas sociedades se convierte, además de una manera de decir, en una manera de conjurar el poder.

El silencio

Del silencio paradójicamente se habla, ya que el mismo se ubica en el campo de expresión del lenguaje, debido quizá a esa necesidad ontológica de hablar. De manera que si quisiéramos una definición del silencio diríamos que es la forma del lenguaje en donde la lengua calla para decir. Esto hace pensar que en tanto sujetos de discurso, nada en el mundo de la expresión es no dicho, ya que al presentarlo como una estrategia de comunicación, se le otorga un carácter pragmático. Con el silencio, al igual que con las palabras, se hacen cosas. Aquí trataré de mostrar esas posibilidades expresivas del silencio, a partir de una caracterización que debe pasar por tres lugares de análisis: uno semiótico, uno social y uno cultural.

El primero analiza el silencio en relación con la cadena hablada, con el lugar que ocupa en el campo expresivo y el sentido que produce en lo comunicado. El segundo establece las situaciones y condiciones sociales. El tercero, sus condiciones culturales de realización.

Un análisis semiótico del silencio, lo ubica en tres momentos distintos de realización dentro de la cadena hablada. Uno prelingüístico, uno interlingüístico y otro poslingüístico. El prelingüístico, será el que antecede a la cadena hablada y que tiene como fin darle al hablante la posibilidad de preparar su alocución. El interlingüístico es la pausa en la cadena hablada que se da entre frase y frase. El poslingüístico marca el fin de la cadena hablada. Estos tres momentos del silencio hacen que adquiera carácter significativo, pues en el proceso de la comunicación, tanto los hablantes como los oyentes, infieren que su presencia puede determinar turnos en la conversación.

En lo social, “el silencio hace parte de un proceso de socialización que fija el precio de lo comunicable y concede valor a lo no formulado” (Tacussel, 1994). Este ‘mercado comunicativo’ del silencio puede darse, en lo sobrentendido, donde opera una economía de lo fónico y el gesto y el silencio entran a ocupar este lugar. En los ritos de acceso y clausura el silencio es la resistencia y el consenso (esto es característico de sociedades clandestinas). En las fraternidades el silencio permite la gestión de lo sagrado. Y en quien ignora el silencio es una deferencia y una fidelidad hacia quien dice saber. En estas dimensiones de acción del silencio, se pueden observar en la relación con el secreto, en tanto ambos operan como mecanismos de solidaridad y control.

En términos culturales, una consideración sobre el silencio debe partir de la apreciación que una comunidad tenga sobre su lengua. En esta parte podríamos encontrarnos con dimensiones en las cuales el silencio sería aquello de lo cual no se habla. Es el plano de lo innombrable. Quizá porque la pregunta ontogénica que para nosotros se resuelve con el lenguaje, para ellos se resuelve en un *ethos* distinto de significación y de interpretación donde ni siquiera el silencio puede ser nombrado, sólo percibido, experimentado.

En el caso de la sociedad de taitas estudiada aquí, el silencio se puede caracterizar de dos maneras: como estrategia de control del saber, es decir, entendido en el campo de la expresión como una forma de lenguaje y como constitutivo de un universo que no puede ser nombrado.

En este caso, saber callar delante de quien no se debe hablar implica saber delante de quien se debe callar, reconocer cuándo se tiene en frente a un interlocutor válido o no. El silencio cumple allí las funciones de un dispositivo dentro de la comunicación pues interroga, detiene o da continuación a una conversación. En los rituales de curación, y en general en la relación que la gente establece con los taitas, lo que he podido observar es que hay un afán por saberlo todo. Todo causa curiosidad, los ornamentos que usa el taita, los remedios que están en su mesa, las pieles que cuelgan en las paredes y la manera en que realiza sus tratamientos. Casi que la pregunta obligada es “¿y, qué es esto taita?”, “¿para qué sirve aquello?”, “¿cómo hace aquello y aquello otro?”. Y las respuestas del taita siempre son “eso sirve para cualquier cosa”, “eso es cualquier cosa”, “esos es para hacer *cuchi cuchi*”, o simplemente guarda silencio. Allí aparece el silencio como una manera de colocar al otro en el lugar de “no pregunte que no le importa”. Quien pregunta, siempre encontrará en estas formas de respuesta o en el silencio, una respuesta válida. En esa medida se puede entender que no se debe preguntar, que se debe ser prudente y respetuoso.

En el segundo caso, el silencio aparece como campo de percepción, operando de una manera diferente. Se puede estar en silencio porque es necesario escuchar con atención lo que dice el sonido del viento, el ruido del agua, el paso o el canto de un pájaro. Cuando estas cosas se quieren percibir, es necesario estar en silencio; aquí ya no es ausencia de sonidos, es la ruptura con un campo de significación, es cuando no hay nada que decir, pero sobre todo nada que significar, nada que añadir. Es olvidar todo para poder volver a decir. Es borrar la historia personal, como le enseña el indio yaqui a Castañeda... “porque eso nos libera de la carga de los pensamientos ajenos” (Castañeda, 1996).

En este apartado se ha presentado de manera sucinta, el universo significativo en el cual se mueve la noción de silencio. Como se puede apreciar, vuelven a surgir el campo social y el campo intercultural, como dos lugares de análisis teórico desde donde es necesario establecer las coordenadas que permiten comprender el sentido que tiene una modalidad discursiva como el silencio en los procesos de constitución de estas sociedades.

El acertijo

El acertijo y la paradoja son construcciones discursivas que caminan de manera paralela. Ambas corresponden a juegos del lenguaje que buscan crear una cierta percepción sobre la realidad. He empleado estas categorías, las de acertijo y paradoja, tratando de caracterizar unas formas de habla recurrentes en los taitas. Es habitual oír expresiones como “¿qué manda más que el presidente?” o “Le voy a contar un secreto. Ya no, porque si se lo cuento deja de ser secreto” o “le voy a contar un misterio... No hay ningún misterio” o “¿qué te puedo dar yo que nadie más te puede dar”, “¿qué eres?”. Estas y otras expresiones dentro del contexto de realización comunicativo bajo el cual se inscribe la sociedad de taitas, provocan sentidos de realidad. Y al igual que el secreto y el



Visiones de yagé. Autor: Juan Bautista Agreda

silencio, hacen que en la comunicación los interlocutores ocupen un lugar particular.

Si el taita, por ejemplo, plantea una pregunta a una persona que sea un tomador (porque toma permanentemente, lo cual la hace persona de confianza para el taita) como “¿qué le puedo dar yo que nadie más le puede dar?”, esta persona estaría abocada, en términos de la pregunta, a dar una respuesta que por supuesto debe ser la correcta y que sólo el taita conoce. El proceso siguiente es que esta persona puede comenzar a tratar de darle solución a la pregunta a partir de dar una serie de posibles respuestas, que de no ser las acertadas irán siendo descartadas por el taita. El proceso de resolución del acertijo puede tardar unos minutos –en tanto se piensa la respuesta– o puede demorar un año o algo así. La celeridad con que se da la respuesta puede depender de la cercanía con el taita o con la facilidad con que uno lea el campo de significación que allí se maneje. De cualquier manera este tipo de preguntas no se la haría a cualquier persona y esto supone ya un cierto tipo de relación. La otra pregunta es “¿qué es usted?” con la cual puede ocurrir lo mismo que con la anterior. Estas preguntas pueden ser hechas durante una sesión de yagé o en medio de una conversación cotidiana con el taita. La respuesta puede ser otra pregunta igual de enigmática, como la pregunta, seguida de su respuesta “¿le cuento un misterio? No hay ningún misterio”. A esto es a lo que llamo el acertijo, esa es su cualidad, la de conducir cada vez a un nuevo acertijo. Las respuestas por lo general no son complicadas, son elementales en tanto uno se sepa mover, repito, en el campo de significación que allí se maneje.

La paradoja

Lo dicho para el acertijo se aplica también para la paradoja. Es un juego del lenguaje, con el cual se construyen sinsentidos que rompen las normas de la lógica formal, según la cual el mundo se mueve en direcciones determinadas. Cuando se habla de un sinsentido no se está haciendo alusión a que con ellos se construya otro sentido, pues no es esa la pretensión de la misma; la paradoja es la afirmación de dos sentidos a la vez. No se ubica dentro de una línea recta en el tiempo en donde va un antes o un después, sino que encierra estos dos estados en forma simultánea. La paradoja como el acertijo no encierran la comunicación en una sola dirección, sino que tienen la propiedad de abrir la misma en muchos no-sentidos creando con esto un lugar de incertidumbre.

La paradoja, como el acertijo, hace parte de las formas de comunicación con el yagé. Es, si se quiere, la forma más habitual de comunicación du-

rante la chuma. Es así como el canto también puede ser caracterizado como paradójico, pues crea realidades paralelas, potencia la chuma y a la vez la calma. De repente se está muy borracho, pero de pronto se puede estar sobrio dentro de la chuma. Cuando se está borracho de yagé, las direcciones están determinadas por la pinta que por principio es caótica y paradójica. Cuando se pierden las nociones de tiempo y espacio se extravía la identidad del sujeto y sus juicios construidos frente a la verdad y a la vida.

La historia del platón y el tigre

En una toma de yagé en las afueras de Bogotá, con el abuelo Francisco Piaguáje de las gentes siona del Medio Putumayo, en la chuma que da la planta hubo un momento en que sentí la necesidad de salir al patio de la casa en



donde nos encontrábamos. Había allí, al fondo, una vaca justo al lado de un recipiente donde seguramente le daban agua. De repente, como en un salto (tal como se dan las paradojas), el recipiente tomó la forma de un tigre que amenazaba comerse a la vaca. Mi reacción fue tratar de acercarme para constatar que lo que estaba viendo era cierto. Cuando estuve lo suficientemente cerca, el que yo suponía era el tigre, desapareció y en su lugar volvió a estar el recipiente. Di la espalda y regresé riéndome. Ya cerca de la casa, la voz del yagé me dijo “ahí está de nuevo el tigre. Vaya y mire que se va a comer la vaca”. Volteé para ver.

En efecto, allí estaba nuevamente el tigre. Aparecía y desaparecía constantemente. Decidí entonces que lo que estaba ocurriendo era el resultado de la chuma. El yagé me decía que no, que en realidad era un tigre que me volviera para mirar y así lo hice, pero nuevamente volvía a desaparecer. Le dije al yagé, que no era cierto que allí hubiera un tigre, insistí en que todo era producto de la chuma. El yagé me respondió: “si lo que ve en la alucinación es un tigre, pues es un tigre lo que hay allí. Eso es verdad, pero también es cierto que allí hay un platón no un tigre. Ambas cosas son ciertas porque todo es verdad y todo es mentira”. A la mañana siguiente, pasado el trance, decidí ir a comprobar que lo que allí había era en efecto un platón y efectivamente, estando en el lugar lo que vi era un platón. Ese día me fui con el convencimiento de que lo que allí había era eso, un simple platón, pero también con la certeza que en la noche, allí había un tigre.

En la paradoja como en la chuma, como en *Alicia en el país de las maravillas*, todo se trata de un combate, el combate de las profundidades,

“[...] hay cosas que estallan o nos hacen estallar, cajas que son demasiado pequeñas para su contenido, alimentos tóxicos o venenosos, tripas que se alargan, monstruos que nos engullen. Un hermano pequeño utiliza a su hermano pequeño como cebo. Los cuerpos se mezclan, todo se mezcla en una especie de canibalismo que junta el alimento y el excremento. Hasta las palabras se comen. Es el ámbito de la acción y de la pasión de los cuerpos: cosas y palabras se dispersan en todos sentidos o por el contrario se sueldan en bloques indiscomponibles. Todo es horrible en el fondo, todo es sinsentido.” (Deleuze, 1996)

CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación ha querido proponer un lugar teórico para analizar una lengua ritual. En esta tarea se recurrió a la etnografía de la comunicación, entendida como método y teoría, desde donde se articularon conceptos como el de discurso, sociedad de discurso, evento comunicativo y estrategias discursivas. Al lado de éstos, se analizan nociones de sagrado y ritual, misterio y silencio y acertijo y paradoja. Este campo conceptual, se inscribe por igual, en el campo social y cultural, desde donde se producen las prácticas curativas y chamanísticas de la sociedad kamsá. El empleo de estos conceptos como caja de herramienta teórica desde donde “la teoría a construirse no es un sistema sino un instrumento, una lógica de la especificidad de las relaciones de poder y de las luchas alrededor de ellas” (Foucault 1980: 145), ha querido ahondar en la especificidad y en la heterogeneidad de una realidad lingüística particular. Es pues un intento por no ver en los conceptos entidades que aplanan las realidades de la comunicación humana.

Es la búsqueda de fracturas, de quiebres, de pliegues, de campos lo que ha motivado la realización de este trabajo. En este intento teórico y metodológico, se han puesto en discusión los conceptos de lengua sagrada, lengua ritual, lengua de los espíritus, lengua secreta para ubicarlos y comprenderlos en el ámbito de la comunicación humana. La exploración ha tratado de ir más allá de la explicación que por mucho tiempo ha dado la etnología, la antropología y la lingüística de los fenómenos de la comunicación entre los chamanes y las llamadas fuerzas espirituales. En efecto, los estudios hasta ahora realizados en este campo han limitado su trabajo a análisis de orden estructural, buscando más las regularidades que las discontinuidades, provocando con ello una exotización de estos saberes.

Estas investigaciones hasta ahora han mostrado de manera sucinta, la existencia de un mundo paralelo habitado por fuerzas extrañas y al cual sólo pueden acceder los chamanes mediante extraños poderes. La descripción que aquí se ha hecho de los eventos muestra un mundo material habitado por los humanos y un mundo espiritual al que se accede en el despliegue de un acto de mediación, el cual lleva a cabo el chamán, brujo o curaca. Si bien esto muestra una parte del evento, ha dejado por fuera otra parte que es la comu-

nicación con los espíritus. Lo que allí ocurre y las formas de dicha comunicación han sido materia de este documento. Para el caso de los trabajos adelantados desde la etnografía de la comunicación, la ampliación en el estudio de los eventos en donde ocurre la comunicación chamánica ha mostrado la pertinencia de caracterizar las lenguas empleadas allí como lenguas rituales, entendiendo las mismas como aquellas que permiten la conexión entre el mundo humano y el mundo de los espíritus.

Las lenguas empleadas en las sociedades amerindias en ritos curativos y eventos mágicos, como la lengua del yagé, han sido denominadas por los investigadores sociales como lenguas sagradas o lenguas de los espíritus. Sin embargo los usuarios de estas lenguas les dan nombres diferentes dependiendo del uso y las condiciones de comunicación en las cuales se empleen. En el caso de la lengua del yagé, este trabajo la ha caracterizado como lengua ritual, buscando con ello describir los ámbitos comunicativos de realización. Cabe anotar que dicha denominación no es atribuida por sus usuarios (los taitas) quienes la llaman la lengua del yagé.

El mundo de donde proviene esta lengua, el mundo de las fuerzas del yagé, es disímil, complejo, es un mundo habitado por el lenguaje de las percepciones, de las emociones, de los vértigos, de las caídas, en donde la danza, la música y el canto son su forma de expresión. Es también, y así se ha caracterizado, el lugar de lo indecible, de lo innombrable del que se regresa para convertirse en lengua ritual, en formas de habla particulares.

Rastreado el ámbito social y cultural desde el cual se producen los saberes medicinales de los taitas kamsá, se mostró la percepción que tiene la comunidad de este mundo. Muestra de ello son los relatos, las pinturas de Juan Bautista y las anécdotas que permiten dar cuenta de este universo complejo y difícil. Se vio la pertinencia de estos saberes y la importancia que tienen social y culturalmente y cómo los mismos inciden en la organización de la comunidad. No es accidental que los taitas kamsá ejerzan aún con fuerza su autoridad sobre su comunidad, lo que hace que en la estructura curricular del Colegio Bilingüe se contemple la enseñanza de la medicina tradicional como parte de la formación de sus estudiantes. La apuesta por la preservación cultural del grupo no es posible, y así lo entiende la comunidad, sino se reconoce que el aprendizaje de estos saberes medicinales están mediados por las fuerzas espirituales del yagé.

Este saber, que no es exclusivo del grupo, hace parte de una tradición que se aprende a través de alianzas culturales con sus vecinos los ingas, los cofanes y los sionas; alianzas que les permiten constituirse como sociedades de discurso, en donde no sólo se comparten e intercambian los saberes del yagé,

sino también las formas de preservación de dichos saberes. Estas alianzas se ven favorecidas y enriquecidas por la situación de frontera la cual, como se mostró, ha sido el resultado de procesos migratorios, en donde no sólo las gentes kamsá, inga, siona o cofán han sido beneficiarios de los saberes del yagé, sino también los colonos, quienes poco a poco se han convertido en médicos tradicionales. De esta forma, la idea de frontera no es un límite, sino una extensión que hace que lo que allí ocurre en términos lingüísticos sea un híbrido en permanente transformación. Un ejemplo son los cantos rituales del yagé, que en sus orígenes son inga, pero que introducen recitativos en español.

La preocupación por caracterizar lo sagrado y sus ámbitos de realización tiene su origen en la denominación que se ha dado a las lenguas empleadas en los ritos de curación. Lo sagrado aquí se ha presentado como una categoría de construcción occidental mediante la cual se explica la experiencia mística en muchas sociedades. Esta parte del trabajo quiso rastrear los trabajos que desde la historia de las religiones, la antropología, la sociología y la etnología se han adelantado para dar razón de este tipo de fenómenos.

Los ámbitos de lo sagrado se han caracterizado desde dos condiciones. Una que tiene que ver con la condición del iniciado y otra con la del misterio. Estas dos condiciones se presentan como las formas de ser dentro de lo sagrado. La primera permite a los individuos ubicarse en el campo de lo sagrado. Se es iniciado cuando se asume como cierta la existencia de un mundo numinoso, espiritual del cual se puede sacar provecho. Esto, además de ser una condición, un *ethos* determina la membrecía pues implica que se asuman compromisos con los saberes que allí se revelan. Cuando se entra al umbral de lo sagrado, se accede a la revelación. Esto evidencia que lo que allí ocurre, es verdadero.

La segunda, la del misterio, es el campo de saberes que cobija lo sagrado. Es lo que hay que aprender como iniciado. Estos saberes se caracterizan por ser particulares; están determinados por la manera en que se habite el espacio de lo sagrado, por los intereses que motiven al iniciado a estar allí. Los saberes sobre lo sagrado son el resultado de la experiencia individual y social con el espacio cósmico. Esta experiencia constituye el misterio, la cual se ritualiza con el fin de actualizar dichos saberes. Por tanto el misterio y el rito son el saber sobre lo sagrado.

La afirmación referida al rito como la manifestación y actualización de los saberes sobre lo sagrado, pone de relieve la experiencia individual, siendo ésta la que determina el curso de los acontecimientos rituales. Algunos de ellos se traducen en prácticas colectivas, pero para el caso de los rituales en los cuales se celebran los misterios provenientes de plantas enteógenas como el

yagé o los hongos, queda demostrado que los mismos están sujetos a transformaciones propias de los efectos espirituales que las plantas producen, al contexto cultural y social y al tiempo y al espacio.

Los ámbitos de lo sagrado dentro de las comunidades indígenas corresponden al espacio cósmico. Este comprende el universo entero: la naturaleza con sus plantas, sus animales, sus piedras y los seres humanos que en ella habitamos. En este sentido, somos materia cósmica y nada ocurre en el universo que no ocurra en nosotros. A todas estas entidades los taitas, y en general el mundo indígena, les llaman gente. Gente del agua, gente del yagé, gente tigre, gente planta.

Este conjunto de saberes que componen lo sagrado, determina el campo discursivo sobre el cual gravita la sociedad de discurso de médicos tradicionales en Sibundoy. Como discurso se ha caracterizado el lugar de cruce entre el empleo de formas lingüísticas y extralingüísticas, un conjunto de interacciones, formas culturales y formas sociales. La puesta en escena del discurso determina los contextos²⁰ y las relaciones entre los usuarios del mismo. El empleo de un discurso determina la existencia de sociedades de discurso, las cuales en su composición son de orden heterogéneo, coyuntural y estratégico.

Por sociedad de discurso se entiende aquella en la cual el discurso se produce, se distribuye y se regula, gracias a la implementación de un conjunto de estrategias discursivas. Desde esta última noción se afirma que la comunicación es de carácter interaccional y estratégica. Esta idea de SD hace que una noción como la de competencia comunicativa deba ser pensada en términos estratégicos, es decir, la competencia además de ser comunicativa, es estratégica.

Por eventos comunicativos se entiende el conjunto de hechos a través de los cuales entran en interacción miembros de una sociedad de discurso. Estos se definen como unidades de significación, pero también pueden ser entendidos como acontecimientos discursivos. El acontecimiento es el cruce del conjunto de hechos comunicativos. Los hechos comunicativos son generados por los sujetos de la comunicación que entran en interacción a través de usos discursivos, de carácter lingüístico y extralingüístico, en un tiempo y en un espacio (cronotopo) particular.

A partir de los modelos propuestos por Hymes y por Duranti se pudo establecer el conjunto de interacciones dentro del evento de toma de yagé. Se mostró cómo cada elemento dentro del ritual hace parte del fenómeno comunicativo y cómo la interacción con cada uno de ellos determina el curso del acontecimiento discursivo. Esto permitió integrar, por una parte, lo que ocurre dentro del evento social de la curación, donde el médico tradicional acti-

va su saber medicinal para satisfacer las necesidades de los pacientes. Y por otro, lo que ocurre en el campo de la comunicación con las fuerzas espirituales del yagé.

Este cruce comunicativo entre el evento social y el evento espiritual, evidenció el empleo de usos discursivos particulares que se presentan aquí como géneros discursivos (Bajtin). Estos son: el soplo, el rezo y el canto. Estos géneros articulan de principio a fin el evento comunicativo de toma de yagé. El soplo se caracterizó como una intensidad mediante la cual el médico deposita o extrae los males que afectan el cuerpo social e individual del paciente. El rezo es la acción discursiva mediante el cual el taita invoca, conjura y pide. Esta acción se orienta hacia las fuerzas del yagé. El canto se caracterizó como una forma de discurso, discurso cantado, que al igual que el soplo en su ejecución puede ser considerado como palabra cantada. Estas tres modalidades son la forma de realización de la lengua del yagé. Son lengua soplada, rezada y cantada. Esto determina un estudio desde la estética de la palabra.

La investigación pudo determinar como estrategias discursivas el secreto, el silencio, el acertijo y la paradoja. El secreto es una condición del discurso que está determinada por el campo social. Este funciona de manera coactiva sobre un conjunto de relaciones sociales que hacen uso de él como mecanismo de reproducción endógena. Lo coactivo en el secreto funciona más como mecanismo de control para la reproducción y distribución del discurso que como mecanismo de restricción, ya que no se trata de que algo se oculte, se calle o no se cuente.

El silencio se ubica en el campo de expresión del lenguaje, debido quizá a esa necesidad ontológica de hablar. El silencio es la forma del lenguaje en donde la lengua calla para decir. Esto hace pensar que en tanto sujetos de discurso nada en el mundo de la expresión es no dicho, ya que al presentarlo como una estrategia de comunicación se le otorga un carácter pragmático. Con el silencio, al igual que con las palabras, se hacen cosas. El acertijo y la paradoja son construcciones discursivas que caminan de manera paralela. Ambas corresponden a juegos del lenguaje que buscan crear una cierta percepción sobre la realidad. Cada uno de estos aspectos se convierten en fuente de una investigación posterior, por lo que aparecen dentro del texto como anotaciones para ampliar la investigación posteriormente.

Los aspectos metodológicos de la investigación se enmarcan en la noción de lo émico, que da prioridad a lo sincrónico y particular en el análisis de los eventos comunicativos. Esta forma de trabajo de ninguna manera deja por fuera aspectos éticos de la investigación. A mi parecer, tanto lo émico como lo ético pueden ser conjugados en los procesos de investigación. Esto por-

que no considero posible tener una mirada desde fuera de los eventos sociales sin que los mismos afecten al investigador. Como afirma Durante,

“La investigación etnográfica se nutre siempre, en los hechos y en los recuerdos, de una dialéctica irrefrenable entre momentos fundamentales de identificación, simpatía, afecto, por una parte, y otros tantos de extrañamiento, perplejidad, confusión y antipatía o desprecio, por otra. Este acercamiento a actitudes, reflexiones, recuerdos, alcanza su punto de tensión y por lo tanto de ruptura potencial del ciclo interpretativo, en el momento de regreso del trabajo de campo, cuando nos damos cuenta, con preocupación mezclada con satisfacción, que hay una parte de nosotros que se vuelve ‘de ellos’.

Es en ese punto que una extraña metamorfosis comienza a tener lugar: las teorías locales, nativas y particulares de aquel pueblo o grupo que hemos estudiado, se convierten en los instrumentos intelectuales, las metáforas o claves de lectura de otras teorías, transmitidas por nuestros maestros, por los medios académicos, por los libros. Nos encontramos, por lo tanto, escribiendo no sólo sobre quienes habíamos ido a estudiar, sino también sobre nosotros mismos, sobre lo que creíamos ser y sobre aquello en lo que nos hemos convertido. Esto es en el fondo el significado de la etnografía, esta es su misión: una especulación lúcida sobre lo diferente y lo igual que viven no sólo por fuera sino también por dentro de nosotros, una aventura interpretativa que una vez iniciada no se puede interrumpir”.²¹

Este trabajo etnográfico no sólo presenta un conjunto de singularidades referidas a la sociedad de taitas. Es también la etnografía sobre mí mismo, sobre la manera en que me involucré con los taitas para aprender la lengua del yagé. Esto me convierte en mi propio objeto de estudio. De manera que este trabajo da cuenta de dicha lengua, pero a la vez involucra una reflexión sobre el proceso de aprendizaje de la misma. Para llegar a ello, además de la realización del trabajo de campo convencional, he tenido la necesidad de estar en permanente contacto con el yagé, que es la fuente de saber de la lengua. Por ello recurro al relato, como forma de mostrar la manera en que ha ocurrido este aprendizaje. Esta modalidad narrativa me permite agrupar los elementos culturales y sociales significativos en el uso de la lengua, además de lo aparentemente insignificante. Me posibilita tramar, tejer la anécdota, el chiste y el chisme, visualizar la sutileza de la palabra. Saber por ejemplo que en cada soplo, en cada rezo y en cada canto se teje y desteje permanentemente la palabra que afecta el cuerpo.

He aprendido que el silencio es principio de creación. Que el secreto hace parte de un pacto social que se renueva en cada toma de yagé. He apren-

dido a tomar yagé, a cantarlo. He creado mis propias metáforas, mis disonancias, mis acordes, mis acertijos y mis pinturas. También aprendí que las encuestas son un objeto distante, cerrado. Que los diarios de campo lo que articulan son un conjunto de emociones que van del encantamiento a la desilusión. Que la teoría sólo puede servir como herramienta de trabajo y no como entidad fija. Por ello fui de Hymes a Duranti y de estos a Sherzer, pero también pude saltar de Durheim a Mircea Eliade y de aquí, como quien cae en la angustia, a Taussig y a Borges, siempre buscando. Pero en este diálogo sobre todo están las palabras del taita Salvador: “Todo lo que quiera saber, pregúnteselo al yagé”. Estas y otras voces anónimas pueblan este trabajo. Esto hace de este documento, un poblamiento.

Notas

- 1 Esta es una planta que crece en las selvas de la Amazonía. Su uso dentro de la sociedades amazónicas data de aproximadamente 4.000 años antes de nuestra era. Es una planta con propiedades curativas que los indígenas han sabido explorar durante varios siglos.
- 2 *Plan Integral de desarrollo: Sibundoy siglo XXI*. Fuente: Alcaldía de Sibundoy.
- 3 A partir de la Ley 715 de 2001 (reforma de inversión social del Estado Colombiano) éstos entrarán a ser conocidos como recursos de participación.
- 4 En ocasiones solicité a personas de la comunidad que me leyeran algunos apartes de los textos mencionados. El resultado fue que en la mayoría de la veces decían no entender, y quienes decían tener algún conocimiento de la escritura, afirmaban que lo que se pretendía decir dentro de los textos no era verídico. En una ocasión cuando le presente al taita Martín la carta de la Universidad en donde me presentaba para adelantar la investigación, él, leyéndola, encontró el nombre la comunidad escrito así: *camsa*. Me dijo que quién había escrito así. Le dije que en la Universidad. Me respondió que esa era la forma correcta de escribir el nombre del grupo y “no como lo escriben por ahí que lo escriben mal”. Se refería a una forma de escribir el nombre del grupo como “kamëntsa” que es una escritura fonológica.
- 5 Estos objetos deben pasar por un proceso de curación. Uno de ellos consiste en hacer regresar el espíritu del animal mediante un rito que se lleva a cabo durante las noches de luna llena.
- 6 A la borrachera del yagé se le dice igualmente ‘chuma’. Estar ‘chumado’ es estar borracho.
- 7 La ‘limpia’ consiste en expulsar del cuerpo del enfermo las ‘malas energías’ (que es un desequilibrio corporal y emocional) que puedan provenir de una enfermedad o de un embrujamiento.
- 8 Se le llama ‘pinta’ a las alucinaciones producidas por la borrachera del yagé.
- 9 La toma de yagé produce un estado que algunos estudiosos del chamanismo, entre ellos Mircea Eliade, reconocen como un estado de éxtasis (salir fuera). Otros autores, como Michel Harner, emplean el término de Estados Alterados de Conciencia (EAC) para distinguirlo de los Estados Normales de Conciencia (ENC). Este “salir fuera” se compa-

- ra con un ‘viaje’ que se lleva a cabo por ‘esa otra realidad’ que produce la toma de la planta.
- 10 El ‘velo de maya’ dentro de algunas religiones, es el umbral del misterio, es lo que separa lo que es posible de conocer con lo que no es posible de conocer.
- 11 Esta consiste en “[...] la yuxtaposición de oraciones o fragmentos de oraciones de lenguas diferentes en el discurso de un mismo hablante; en este fenómeno, cada oración está regida por las reglas morfológicas y sintácticas de la lengua correspondiente. En el momento en que se produce un cambio de código estamos ante un fenómeno condicionado por factores funcionales y pragmáticos (entorno, participantes, tema de conversación) y para que se cumplan tienen que cumplirse generalmente dos condiciones: en primer lugar que no se alternen o cambien unidades dependientes (esto es, morfemas dependientes) y, en segundo lugar, que se dé una situación de equivalencia, de tal forma que el orden de los elementos que preceden y suceden al cambio ha de ser gramatical en ambas lenguas. Cuando no se cumplen estos requisitos, estamos más cerca de la mezcla de lenguas o códigos que de una alternancia propiamente dicha” Moreno Fernández Francisco. *Principios de Sociolingüística y Sociología del lenguaje*. Ed. Ariel S. A. Barcelona. 1998. Pág. 268.
- 12 Sherzer afirma que este aspecto puede ser entendido como ‘redes semánticas’ que más que metáforas, constituyen sistemas de significación figurativa y ritual. Op. Cit. Pág. 54
- 13 Este concepto ha sido propuesto por Néstor Pardo, profesor de la Universidad Nacional de Colombia tutor de este trabajo de grado.
- 14 Conferencia dictada en el marco de la Maestría de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia, primer semestre de 2000.
- 15 Una explicación de esto está en la manera en que están estructuradas socialmente estas comunidades, del papel que cada quien cumple al interior de las mismas. Y no es que las mujeres allí no manejen saberes a nivel medicinal (hay que recordar el papel que cumplen las parteras, que bien pueden ser catalogadas como chamanas), lo que ocurre es que en el trabajo de campo, la relación por lo general siempre se establece –en mi caso– con los hombres, quienes son los que cumplen el papel de lo público. Un caso particular que se puede mencionar es el de las mujeres wayuu, quienes ejercen el papel de curanderas dentro de la comunidad.
- 16 En una charla de Florentino en Bogotá acerca del yagé, una participante le decía al taita que realizar tomas de yagé en la ciudad era sacar el ritual de su contexto y que ella consideraba que este era un rito propio de la selva, por lo cual hacerlo aquí era un irrespeto. A esto el taita le respondió: “Yo soy el contexto. Yo traigo el contexto”.
- 17 Esta clasificación es tomada de Duranti, quien reestructura y redefine el modelo *speaking* propuesto por Hymes para el análisis de los *speech situation* y los *speech event*. Duranti propone emplear el concepto de *speech event* a cambio de *speech situation* como una noción teórica y una perspectiva de análisis de los eventos comunicativos. “Dentro de la clase más grande de eventos comunicativos, Hymes (1972) propuso distinguir entre las situaciones de habla y los eventos de habla.” Duranti Alessandro. *Sociocultural dimension of discourse*. Handbook of discourse analysis. 1985. Pág. 200-201-203.
- 18 En este punto me acojo a las propuestas teóricas que sobre la comunicación plantean Bernstein y Bourdieu. Para el primero, el principio de jerarquía (principio de orden) tiene que ver con la distribución del poder entre clases, lo que genera que lo que ocurre en lo comunicativo sea controlado. De esta forma, el poder y el control se convier-

ten en principios de la comunicación. Esto al ser llevado al análisis de los participantes de un evento, implica que todo lo que allí se diga –u ocurra en términos de la comunicación– estaría regido por dichos principios y que por tanto las reglas sociales de la comunicación tendrían su origen allí. Para el segundo, lo comunicativo está asociado al concepto de campo social o mercado lingüístico, que se define como el lugar donde ocurren un sinnúmero de situaciones que demandan una cierta oferta lingüística –que será comunicativa– de parte los participantes de un evento. Bernstein, Basil. *Poder, Educación y conciencia. Poder, Control, principios de comunicación*. CIDE, Santiago de Chile, 1988. Parte II. Pág. , 21. Bourdieu, Pierre. *El Mercado Lingüístico*. Exposición realizada en la universidad de Ginebra en diciembre de 1978.

- 19 Esta noción es tomada de Bajtín, quien los define como enunciados individuales de carácter heterogéneo que cumplen un fin pragmático dentro de la comunicación. “Cada enunciado separado es, por supuesto, individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denominamos géneros discursivos”. Bajtín. M. M. *estética de la creación verbal*. Siglo veintiuno editores. Madrid. 1998. Pág. , 248.
- 20 El contexto puede ser definido como las condiciones de realización de los eventos comunicativos.
- 21 Duranti, Op. Cit. , Pág. 104-105

BIBLIOGRAFÍA

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine
1996 *Compétence Culturelle, Compétence Interculturelle: Pour une anthropologie de la communication*. Université de Valenciennes. Le français dans le monde. Numéro special: cultures, culture. Janvier.
- AMODIO Emanuele y GUERRERO Horacio
1991 *Prácticas y curanderismo camentsa. Los espíritus Aliados*. En: chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica. Ed. Abya-yala. Quito.
- APPEL, René y MUYSKEN, Pieter
1996 *Bilingüismo y contacto de lenguas*. Ed. Ariel. Barcelona.
- ARTAUD, Antonin
1978 *El teatro y su doble. El teatro de la crueldad. Primer manifiesto*. Ed. Edhasa-Gallimard. París.
1992 *México y viaje al país de los Tarahumaras*. Ed. Fondo de cultura económica. México.
- BAJTIN M, M.
1998 *El problema de los géneros discursivos*. En: Estética de la creación verbal. Siglo veintiuno editores. Madrid.
- BARRERA MONTEALEGRE, Roy
1992 *Remedios Botánicos Y Modelo Etnomédico En El Curanderismo Inga-Kamsa*. En: memorias del Simposio de plantas medicinales. Universidad Javeriana. Bogotá
- BARTHES, Roland
1998 *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo Veintiuno editores. Madrid.
- BASSO, E, y SHERZER, J. (Coord.)
1990 *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso*. Ed. Abya-Yala. Quito.
- BERNSTEIN, Basil
1988 *Poder, Educación y conciencia. Poder, Control, principios de comunicación*. CIDE, Santiago de Chile.
- BELLIER, Irène
s/f *Los cantos Mai Huna del yagé (Amazonia peruana)*. En: América indígena. N° 1. Instituto Colombiano de Antropología. ICAN. Bogotá.
- BIDOU, Patrice, y PERRIN, Michel
1988 *Lenguaje y palabras chamánicas*. Simposio del congreso internacional de americanistas. Bogotá 1-7 de julio de 1985. Bogotá: Abya-Yala.

- 1988 *Sintaxis y eficacia del discurso chamánico*. (Amazonía Colombiana) En: Lenguaje y palabras chamánicas. Ed. Abya-Yala. Ecuador.
- BONILLA SANDOVAL, Víctor D.
1969 *Siervos de Dios y amos de Indios. El Estado y la misión Capuchina en el Putumayo*. Ed. Víctor Daniel Bonilla. Bogotá
- BORGES, Jorge Luis
1974 *Obras completas*. Emecé editores. Buenos Aires.
1995 *Siete noches*. Tierra firme. Fondo de Cultura Económica. México.
- BOURDIEU, Pierre
1978 *El Mercado Lingüístico*. Ginebra.
- BOYER, Régis
1995 *La experiencia de lo sagrado*. En: Tratado de antropología de lo sagrado. Ed. Trotta. Valladolid.
- CANDRE, Hipólito y ECHEVERRY, Juan Alvaro (compilador)
1993 *Tabaco frío, coca dulce*. Colcultura. Bogotá.
- CALASSO, Roberto
1994 *Las bodas de Cadmo y Harmonía*. Compactos anagrama. Barcelona.
- CASTANEDA, Carlos
1996 *Viaje a Ixtlan*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Bogotá.
- CLIFFORD, James
1995 *Dilemas de la cultura: antropología, literatura y arte en la perspectiva pos-moderna*. Gedisa, editorial. Barcelona.
- CHAMBERS, Ian
1994 *Migración, Cultura, Identidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- COPLAND, Aaron
1982 *Cómo escuchar la música*. Ed. Fondo de Cultura económica. México.
- CORDOBA CHAVES, Alvaro
1982 *Historia de los kamsá de Sibundoy desde sus orígenes hasta 1981*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- DELEUZE, Gilles
1969 *Lógica del sentido*. Ed. El bote de Vela. Medellín.
1994 *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Pre-Textos. Valencia (España).
1996 *Crítica y clínica*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan
1998 *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo veintiuno editores. Madrid.
- DURAND, Gilbert
1995 *El hombre religioso y sus símbolos*. En: *Tratado de antropología de lo sagrado*. Ed. Trotta. Valladolid.
- DURANTI, Alessandro
1985 *Sociocultural dimension of discourse*. Handbook of discourse analysis.

- 1999 *Linguistic anthropology*. Cambridge University press.
- DOLMATOFF G, Reichel
1978 *El chaman y el jaguar*. Ed. Siglo veintiuno. Bogotá.
- ELIADE, Mircea
1967 *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama. Madrid.
1994 *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de cultura económica. México.
- COULIANO P, Ioan
1994 *Diccionario de las religiones*. Paidós orientalia. Barcelona.
- ESPINOSA ARANGO, Mónica Lucia
1995 *Convivencia y poder político entre los andóques*. Ed Universidad Nacional.
- FISHMAN, J. A.
1972 *The sociology of language. An interdisciplinary approach to language in society*. Newbury House.
- FOUCAULT, Michel
1970 *El orden del discurso*. Pre. textos. Barcelona.
- FRAKE O, Charles
1984 *Cómo pedir una bebida en Subarum*. En: *Lingüística y sociolingüística*. UNAM. México.
- GARAY, Gloria
1988 *Proyecto De Salud Y Medicina Tradicional. Diagnostico De Salud En Las Poblaciones inga Y kamsá Del Valle De Sibundoy*. Instituto Colombiano De Antropología. Bogotá.
- GARVIN, Paul, L. Y Lastra Yolanda (Editores)
1974 *Antología de estudios de etnolingüística y Sociolingüística*. Lecturas universitarias 20. México. UNAM.
- GEERTZ, Clifford
2000 *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- GÓMEZ L, Augusto
1999 *Amazonia Colombiana: tradición y cambio en las estructuras de los asentamientos humanos*. En: *Documentos seleccionados para lectura de los estudiantes de Lingüística de la Universidad Nacional*. Bogotá.
- GUMPERZ, J.
1968 *The speech community*. Ed. Penguin. London.
- HENAO ARCILA, Diego F.
1997 *Comunicación y redes sociales*. Universidad Abierta y a Distancia. Bogotá.
- HYMES, Dell
1964 *Una nueva perspectiva para la antropología lingüística*. Ed. Lusina. Cali.
- GUMPERZ John
1972 *Models of the interaction of language and social life*. In *directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*. N. Y.

- 1974 *Hacia etnografías de la comunicación*. En: Antología de estudios de etnolingüística y Sociolingüística. Lecturas universitarias 20. México. UNAM.
- 1996 “*Acerca de la competencia comunicativa*”. Forma y Función N° 9. Bogotá. Universidad Nacional.
- JAMIOY MUCHAVISOY, José Narciso
- 1992 *Tiempo, aspecto y modo en kamentsa*. En: II Congreso del CCELA (lenguas aborígenes de Colombia. Memorias N° 2). Universidad de los Andes.
- s/f *Tierra y Cultura*. En: Revista Politeía. Universidad Nacional. Bogotá.
- JUAJIBIOY CHINDOY, Alberto
- 1988 *Relatos ancestrales del folclor camentsa*. Fundación interamericana. Medellín.
- LAIN ENTRALGO, P.
- 1987 *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Anthropos. Barcelona.
- LENGUAS INDÍGENAS DE COLOMBIA
- 2000 *Reseña bibliográfica del kamsá*. Instituto Caro y Cuervo. Santafé de Bogotá.
- MORENO FERNÁNDEZ, Francisco
- 1998 *Principios de Sociolingüística y Sociología del lenguaje*. Ed. Ariel. Barcelona.
- MUNERA, Juan Guillermo
- 1988 *El lenguaje extático y la cura chamánica*. En: Lenguaje y palabras chamánicas. Ed. Aby-yala. Ecuador.
- NARBY, Jeremy
- 1992 *La serpiente cósmica: el ADN y los orígenes del saber*. Ed. Takiwasi. Lima.
- NIETZSCHE, Friederich
- 1995 *El nacimiento de la tragedia*. Ed. Alianza. Madrid.
- PACHÓN, Ximena y CORREA, Francois
- 1997 *Lenguas amerindias: Condiciones sociolingüísticas en Colombia*. Instituto Caro y Cuervo. Instituto colombiano de Antropología. Santafé de Bogotá.
- PALMA, Milagros
- 1993 *Los viajeros de la gran anaconda*. Ed. Indigo. Bogotá.
- PERRIN, Michel
- 1988 *Las formas de comunicación chamánica: el ejemplo guajiro*. En: lenguaje y palabras chamánicas. Ed. Abya-Yala. Ecuador.
- PITARCH, Pedro
- 2000 *Las palabras jaguar*. En: Cuadernos hispanoamericanos. N° 597. Agencia Española de cooperación. Madrid.
- PLAN INTEGRAL DE DESARROLLO
- 2000 *Sibundoy siglo XXI*. Sibundoy.
- RAMIREZ DE JARA, María Clemencia
- 1986 Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yagé en la cultura popular urbana. En: *América indígena. N° 1. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.*

- 1989 Discusiones y reflexiones sobre la etnohistoria de los grupos indígenas kamsá e inga del Valle de Sibundoy. En: *Revista Mopa-Mopa*. N° 4. San Juan de Pasto.
- 1996 *Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: El caso del Valle de Sibundoy, siglos XVI y XVIII*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Colección: Cuadernos Historia Colonial. Título IV. Bogotá
- RIES, Julien (compilador)
- 1995 *Tratado de antropología de lo sagrado*. Ed. Trotta. Madrid.
- ROMAINE, Suzanne
- 1996 *El lenguaje en la sociedad: una introducción a la sociolingüística*. Ed. Ariel. Barcelona.
- SCHEWEGLER, Armin
- 1996 “Chi Ma Nkongo” Lengua Y Rito Ancestrales en el Palenque de San Basilio (Colombia). *Bibliotheca Ibero -Americana*. Tomo I Y II. Frankfurt. Madrid.
- SHERZER, Joel
- 2000 *Una aproximación a la lengua y a la cultura centrada en el discurso*. En. Revista Forma y Función. N° 13. Universidad Nacional.
- DARNELL, Regna
- 1998 Una guía general para el estudio etnográfico del habla. En: *Revista Forma y Función* N° 11. Ed. Universidad Nacional. Bogotá.
- 1992 *Formas del habla kuna. Una perspectiva etnográfica*. Ediciones Abya-Yala. Ecuador.
- 1988 *El arte verbal de los cantos chamánicos cuna. Lenguaje y palabras chamánicas*. Simposio del 45° congreso internacional de americanistas. Bogotá 1-7 de julio de 1985. Bogotá: Abya-Yala. Quito
- WICKS Sammie
- 1983 *The intersection of music and language in kuna discourse*. En: Latin American Music Review, Austin, Texas. V. 3, N° 2.
- SZUCHEWYCZ, Bohdan
- 1994 *Evidentiality in ritual discourse: The social construction of religious meaning*. En: Language in society. N° 23. Cambridge.
- TACUSSEL, Patrick
- 1994 Las leyes de lo no dicho: Notas para una sociología del silencio. *Revista de Occidente*. N° 154. Marzo. Madrid.
- TAUSSIG, Michael
- 1987 *Shamanism, Colonialism, and The Wild Man: A study in Terror an Healing*. The University of Chicago Press.
- 1995 Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente. *Gedisa, editorial*. Barcelona.
- 1993 La magia del estado. En: *Cultura y salud en la construcción de las americas. Reflexiones sobre el sujeto social*. Instituto Colombiano de Antropología ICAN. Bogotá.

TORRES, William

1989 Chamanismo: un arte del saber. Ed. Anaconda. Bogotá.

URREA GIRALDO, Fernando y BARRERAS MONTEALEGRE, Roy

1989 *Remedios botánicos y modelo etnomédico en el curanderismo ingano-kamsá*. En: memorias del V congreso Nacional de antropología. Villa de Leyva.

WASSON, Gordon

1996 *La búsqueda de Perséfone: los enteógenos y los orígenes de la religión*. Ed. Fondo de Cultura económica. México.