La puerta interdimensional: Experiencias de integración y transformación en ceremonias de yagé

Jonatán Oquendo Alzaste

Trabajo de grado presentado para optar al título de Psicólogo

Asesor

Santos Jamioy Muchavisoy, Taita, Magíster (MSc) en Intervención en Sistemas Humanos

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Psicología

Medellín, Antioquia, Colombia

2025

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
1803

Cita	(Oquendo Alzate, 2025)
Referencia **Estilo APA 7 (2020)**	Oquendo Alzate, J. (2025). *La puerta interdimensional: Experiencias de integración y transformación en ceremonias de yagé* [Trabajo de grado profesional]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: http://bibliotecadigital.udea.edu.co

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

Dedicado a las medicinas en todas sus formas: hábitos, cantos, elementos, plantas, palabras, virus, pensamientos, animales, disciplinas y personas...

A mi padre, quien ya dejó este plano, y a mi madre, quien espero me acompañe durante muchos más años; con ellos, a todos mis ancestros.

Y a ti, querido ser, que llegas a este escrito.

Agradecimientos

Es imposible incluir a todas las personas que me brindaron su apoyo en la construcción de este escrito y en las experiencias que le dieron origen; la lista sería tan extensa como el propio trabajo. No obstante, expreso mi gratitud especial a *Taita Marcelino Chicunque Chindoy*, por ofrecerme por primera vez la medicina del yagé y confrontar profundamente mis ideas sobre el mundo, y a *Mamá Concha*, a quien admiro por abrir camino para las mujeres medicina y por propiciar espacios de sanación que me permitieron reencontrarme con la sabiduría *kamëntšá* en Antioquia.

Extiendo mi gratitud a Anit Manuela Chaverra Ossa, por su inmenso apoyo moral, y espiritual en mi viaje interior; a Ariel Alvarado, por su compañía en momentos de crisis; y a Gabriela Criollo Tulcán, por su presencia durante la culminación de este proyecto. A mis familiares y amistades, gracias por su paciencia, por saberme esperar y por soportar mis andanzas. Mi gratitud es infinita también para Raiza López, Sergio Henao, Gloria Gómez Aristizábal y todos los seres que me han acompañado y custodiado en este hermoso camino.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el invaluable aporte académico de Yonatan David Quintero, de la profesora María Orfaley Ortiz y los profesores Selnich Vivas Hurtado y Sergio Cristancho Marulanda, quienes generosamente dispusieron de su tiempo para brindarme asesoría y orientación. Agradezco también al profesor Sergio Montoya Chica, quien acompañó la escritura durante su primera etapa.

Finalmente, doy gracias al psicólogo y *taita kamëntšá* Santos Jamioy, quien me brindó la medicina que dio origen a este proyecto y me acompañó en sus últimos meses, ayudándome a reformular su intención por completo. Agradezco al pueblo Kamëntšá del Valle de Sibundoy por adaptar la medicina amazónica y entregar al mundo un profundo legado de sabiduría. A todas las personas que participaron en las conversaciones que hicieron posible este texto, a todas y todos, muchas gracias.

Tabla de contenido

Resumen 8

Abstract 9

Introducción 10

1 Propósito y Dirección 39

1.1 Perspectiva Teórica 41

1.2 Instrumento de Medida 43

1.3 Sujeto y Objeto de Investigación 45

1.4 Mirarse Dentro 49

1.5 Estados No Vigílicos 51

2 Ethos, Autoría y Confidencialidad 57

2.1 Marco Normativo vs. Marco Teórico 58

2.2 Ética Situada 61

3 Ruta Metodológica 66

3.1 Operacionalización: Caminando la Espiral 70

4 Jajabuachenan 76

4.1 Bëndat: Voces Entrelazadas 76

4.1.1 Mi Lugar en el Tejido 76

4.1.2 Taita Marcelino: La Voz del Mayor 78

4.1.3 Daniel: Tigre Fuerte que Pisa Esta Tierra 80

4.1.4 María Paz: Tejiendo las Sombras 81

4.1.5 Carmen: Heredera del Don de Sanar 83

4.1.6 Sofía: entre Reflejos y Serpientes 85

4.1.7 Steven: El Arte como Medicina, la Medicina como Arte 88

4.1.8 Andrés: El Espejo que Desnuda el Alma 90

4.1.9 Andrés Juagibioy: El Guardián de la Palabra 92
4.1.10 Maritza: entre el Miedo y la Transformación 94
4.2 Bëng: Tejido Colectivo 97
4.2.1 Motivación 98
4.2.2 Estructuras Ceremoniales 100
4.2.3 Cultura, Identidad y Pertenencia 103
4.2.4 Hacia la Integración: Compartir la Experiencia 106
4.2.5 Transformaciones Personales y Colectivas 109
4.2.6 Tensiones y Desafíos en la Experiencia 110
4.2.7 Sombras, Aprendizajes y Resistencias 110
5 Referencias 112

Lista de tablas

Tabla 1 Pronombres Personales en Idioma Kamëntšá 70

Tabla 2 Cronología de insumos sobre integración de experiencias 74

Tabla 3 Red de hilos conductores para el análisis del tejido conversacional.....77

Lista de figuras

Figura 1 Distribución del uso de plantas sagradas de Suramérica 33

Figura 2 Mapa de Sur América de las diferentes bebidas rituales 35

Resumen

A través de la participación directa en rituales de yagé y las conversaciones con personas de orígenes culturales diversos que han participado en estas ceremonias, se entrelazan saberes sobre los procesos de integración de las experiencias derivadas del uso de esta medicina ancestral. El documento recoge relatos de vivencias personales y colectivas, explorando su impacto en la percepción sensorial, los efectos fisiológicos y los procesos introspectivos. Se fundamenta en un marco teórico que combina la medicina tradicional de los pueblos andinos y amazónicos con enfoques decoloniales contemporáneos en medicina psicodélica, empleando la metodología Jenetbiaman Jenoyeunayam, propia del pueblo Kamëntšá. Se promueve un intercambio dialógico entre saberes tradicionales y otros conocimientos, analizando los métodos de integración de la experiencia de los distintos participantes. Al profundizar en la comprensión de estos fenómenos, se busca aportar a la práctica clínica occidental, el debate académico y las prácticas de integración, trascendiendo la comprensión del yagé como mero elemento terapéutico para reconocerlo en su complejidad cultural y espiritual.

Palabras clave: ayahuasca, yagé, integración de la experiencia, medicina ancestral, enfoque decolonial, salud mental

Abstract

Through direct participation in yagé rituals and conversations with people from diverse cultural backgrounds who have participated in these ceremonies, knowledge about the integration processes of experiences derived from the use of this ancestral medicine is interwoven. The document collects accounts of personal and collective experiences, exploring their impact on sensory perception, physiological effects, and introspective processes. It is grounded in a theoretical framework that combines traditional medicine from Andean and Amazonian peoples with contemporary decolonial approaches in psychedelic medicine, employing the Jenetbiaman Jenoyeunayam methodology, indigenous to the Kamëntšá people. A dialogical exchange between traditional knowledge and other forms of knowledge is promoted, analyzing the experience integration methods of different participants. By deepening the understanding of these phenomena, the aim is to contribute to Western clinical practice, academic debate, and integration practices, transcending the understanding of yagé as a mere therapeutic element to recognize it in its cultural and spiritual complexity.

Keywords: ayahuasca, yage, experience integration, ancestral medicine, decolonial approach, mental health

Introducción

La medicina ancestral fluye y se transfigura, adaptándose y tomando nuevas formas con el tiempo. Las prácticas tradicionales se renuevan y se mezclan, revelando distintas facetas mientras enfrentan desafíos contemporáneos. Esta transformación navega en una tensión constante entre la preservación de su potencial transformador y las presiones homogeneizadoras de la globalización. Los espacios del saber ancestral se adaptan y enriquecen —tanto en su dimensión espiritual como material— en el cruce entre la modernidad como proyecto global y la tradición como contrapunto a la industrialización del planeta.

En su obra *El hombre unidimensional*, Herbert Marcuse describe un tipo de ser humano domesticado por el sistema-mundo hasta un nivel que le imposibilita razonar fuera de la lógica del capitalismo y su afán por industrializar la vida (Marcuse, 1993) Aunque su diagnóstico fue formulado para la sociedad automatizada de los años sesenta, la hiperconectividad monopolizada por la industria dominante genera hoy cambios que le otorgan una vigencia aún más profunda. La sociedad de la información se convierte en un entorno donde tanto el secreto industrial como la intimidad personal se transforman en ideales imposibles, poniendo agentes al servicio del espionaje —primero personal y después colectivo— para asegurar el monopolio de la información en manos de una élite que garantiza la formación de ese humano unidimensional.

Mientras los temas ambientales cobran relevancia, el entretenimiento se consolida como pilar de la sociedad. Los imperios mediáticos proponen un modo específico de utilizar el tiempo libre y una manera particular de construir la subjetividad, atada a los modos de producción de bienes de consumo. Se configuran así subjetividades desde la manipulación psicológica, garantizando que la atención, como un *commodity*, se extraiga cuidadosamente de los cerebros humanos, tal como antes se extraía el petróleo de las entrañas de la tierra.

Como consecuencia de esta historia industrial, la unidimensionalidad opera hoy con mayor sofisticación. Mediante técnicas de crianza específicas, se ha producido un ser humano que encuentra la satisfacción de todas sus necesidades en la sociedad industrializada, manipulado por el sistema de tal manera que sus deseos le son impuestos desde fuera, sin que se dé cuenta. Como señala Marcuse (1993, p. 137):

> El individuo y su conducta son analizados en un sentido terapéutico: el ajustamiento a su sociedad. El pensamiento y la expresión, la teoría y la práctica deben ser alineados con los hechos de su existencia sin dejar espacio para la crítica conceptual de estos hechos.

En este contexto, la intención terapéutica de ciertas ciencias sociales busca que los seres humanos estén más integrados al sistema, sean más dóciles y aumenten su productividad. Esta lógica corre el riesgo de convertir a la psicología en una herramienta que, en lugar de liberar, apuntala el *statu quo*, garantizando el bienestar laboral justo para permitir la máxima explotación. El objetivo del sistema de salud —físico y mental— es que los humanos estén en condiciones de seguir trabajando. Los comportamientos y pensamientos contestatarios se integran a lógicas mercantilizadas, donde la subversión del pensamiento se médica o se domestica.

Existen profundas diferencias entre el capitalismo actual y el de los años sesenta; la productividad ha tomado otro rostro. Justo cuando se ha desarrollado la tecnología para reducir la jornada laboral, aparece un nuevo modo de trabajo. La productividad no se correlaciona con los salarios, y cada vez se pasa más tiempo en tareas absurdas. David Graeber lo plantea así (2018, p. 212)

> Si realmente es cierto que casi la mitad del trabajo que hacemos podría eliminarse sin efectos significativos en la productividad general, ¿por qué no redistribuir el trabajo restante de forma que todo el mundo tenga un trabajo de cuatro horas diarias, o de cuatro días a la semana con cuatro meses de vacaciones anuales?

Sin embargo, como sociedad hemos decidido mantener a millones de personas fingiendo trabajar en hojas de cálculo antes que liberarlas para que puedan tejer, jugar con sus perros o formar una banda en un garaje (Graeber, 2018). Esta situación revela cómo el sistema se perpetúa, no solo manteniendo ocupada a la gente, sino haciéndola creer que esta ocupación es moralmente virtuosa.

El objetivo de este texto no es proponer una salida universal al estado unidimensional, ni dotar de sentido a una vida de trabajo industrial. Busca, más bien, señalar que existen herramientas culturales, generadas en contextos no occidentales, que poseen un potencial transformador. Este potencial, sin embargo, no está garantizado ni es inmune a la cooptación del sistema capitalista. Estas prácticas ancestrales operan en una tensión constante: por un lado, conservan elementos que facilitan experiencias que trascienden la lógica unidimensional; por otro, enfrentan el riesgo de ser

reducidas a instrumentos terapéuticos que, lejos de cuestionar las estructuras de poder, terminan fortaleciendo la adaptación del individuo al sistema.

- **Toma de Contacto**

Cuando visité por primera vez a Taita Marcelino Chicunque Chindoy en 2016, ofrecía la medicina del yagé en la sala de su casa. Para 2022, el lugar había cambiado significativamente: el Taita y su familia han construido un espacio ceremonial, *Tsabé Juabna* o "La casa del buen pensamiento", una estructura de madera que ahora acoge rituales de yagé, encuentros de la guardia indígena, talleres de tejido y diversas actividades de carácter espiritual y comunitario. Esta transformación física del espacio refleja también las transformaciones simbólicas y culturales que experimenta la medicina ancestral en su encuentro con las demandas contemporáneas, manteniendo un delicado equilibrio entre la apertura necesaria para su supervivencia y la preservación de su núcleo sagrado. El valle de Sibundoy ha cambiado, se ha urbanizado más y cuenta con una mejor cobertura móvil. Sin embargo, al ascender desde Mocoa por el "Trampolín de la muerte" o "Trampolín de la biodiversidad", como algunos llaman esa escarpada ruta, sigo experimentando la misma familiaridad que sentí en mi primera visita, esa sensación que sugiere que algo esencial permanece intacto a pesar de las transformaciones superficiales.

Me asombra, como siempre, la forma particular en que el tiempo fluye en esa tierra mágica, una temporalidad que parece resistir las aceleraciones propias de la modernidad capitalista. Al regresar, me deleito observando las similitudes entre la vegetación autóctona del valle de Sibundoy y la que rodea al Oriente cercano de Antioquia y el Valle de San Nicolás, el territorio donde crecí. Con el cansancio del viaje, pido una vez más permiso a los espíritus, para ingresar a este territorio, que, aunque no me resulta extraño, siempre me recibe con una sensación profunda de novedad. Los cambios estructurales y de distribución del espacio en las tierras de Taita Marcelino obedecen a un proyecto hondamente arraigado en la armonía con su entorno y la medicina.

Ese particular manejo del ambiente no puede describirse completamente con palabras, pues responde a una lógica que trasciende los marcos conceptuales occidentales. La manera en que se han dispuesto los espacios durante las ceremonias y encuentros de sanación refleja un equilibrio de naturaleza intangible, una sutil coreografía entre los elementos, la naturaleza y las personas. Cada lugar de la *Tsabé Juabna* es testimonio de los sueños compartidos por él y su familia, de las aspiraciones de su pueblo, sueños que se han materializado no solo en estructuras físicas, sino en

un ambiente sencillo, cotidiano y al tiempo lleno de sabiduría, uno que contrasta patentemente con el proyecto urbano que crece a pocos kilómetros.

El manejo sobre los espacios no es solo una cuestión de arquitectura, sino de conexión espiritual con el territorio, una relación que se resiste a ser reducida a los términos operacionales que Marcuse identifica como característicos del pensamiento unidimensional. Su visión ha dado forma a un lugar que, más allá de lo visible, resuena con la energía de generaciones pasadas y futuras, creando un puente entre lo terrenal y lo sagrado. Casi todas las noches, se ofrece la medicina de yagé en *Tsabé Juabna*; si, el Taita Marcelino no puede dirigir la ceremonia, necesita de algún descanso, o bien, si está de viaje, alguno de sus hijos suele tomar el relevo, asegurando que casi siempre haya alguien disponible para brindar la medicina. Así, quienes acuden al lugar encuentran un espacio constante para sanar, reconectarse con la tierra, enfrentar dudas espirituales, profundizar en la disciplina ancestral, o encontrarse consigo mismos y la comunidad. Esta continuidad en la práctica representa una forma de resistencia cultural que, sin embargo, no está exenta de las tensiones y riesgos que supone el contacto con las lógicas dominantes de la sociedad contemporánea.

Debemos reconocer que la ayahuasca también puede hacer parte de la "unidimensionalidad" si se mercantiliza y se adapta completamente a la sociedad actual. Su papel revelador puede domesticarse en exceso, someterse a lo que Marcuse (1993, p. 137) describe como "la racionalidad de esta clase de ciencia social [que] aparece bajo una luz diferente si la sociedad dada, aun permaneciendo como marco de referencia, se hace objeto de una teoría crítica". Esto se puede ilustrar, por ejemplo, con el tipo de ritual que lleva la iglesia del Daime, donde el ritual sagrado indígena puede tomar formas más o menos estructuradas dependiendo de la cultura, pero el ritual religioso toma formas tremendamente disciplinadas y estructuradas, más cercanas a los patrones de organización occidental.

No pretendo sugerir que el Daime sea menos sagrado o menos potente para promover bienestar, sino señalar que no es la sustancia en sí la "puerta interdimensional". Aquello que posibilita esta puerta es un pequeño equilibrio, un delicado estado de posibilidad, que puede o no desaparecer, pero que se desnaturaliza al contacto con las lógicas operacionales de occidente, las cuales, como observa Marcuse en su análisis de los estudios industriales, generan un efecto donde:

> la funcionalización tiene un efecto verdaderamente terapéutico. Una vez que el descontento personal es separado de la infelicidad general, una vez que los conceptos universales que

> se oponen a la funcionalización son disueltos en referencias particulares, el caso se convierte en un accidente tratable y de fácil solución. Marcuse (1993, p. 141)

Así, prolifera la unidimensionalidad social, moldeando, incluso a través de la terapia, la aceptación de ciertos conocimientos, ideas y sentires, aceptando una solo forma de saber y dejando de lado la voz de ciertas culturas, y sus formas de producir conocimiento.

Esta investigación busca abordar cómo se integran las experiencias del consumo de ayahuasca en diferentes contextos culturales: indígenas, mestizos y occidentales, entendiendo que estas categorías se solapan y no constituyen otredades aisladas, sino complejos dinámicos de relación cultural, étnica y lingüística. Surge entonces la necesidad de pensar estos fenómenos más allá de las narrativas dominantes, ofreciendo una perspectiva que honra los saberes ancestrales y fomenta un diálogo equitativo entre distintas formas de conocimiento, reconociendo que estos saberes también pueden ser cooptados por las lógicas que buscan trascender. Para alcanzar la comprensión de la "integración" de la experiencia, esperamos utilizar una metodología que surge en el contexto ancestral Kamëntšá, un pueblo que adoptó costumbres de pueblos geográficamente cercanos, y actualmente son guardianes del yagé.

Se busca desentrañar las múltiples capas de significado y valor que miembros de culturas tradicionales, occidentales y mestizas, atribuyen a sus prácticas y experiencias con el yagé, reconociendo la riqueza de sus tradiciones y experiencias y, la profundidad de sus conocimientos. El enfoque decolonial intenta superar las limitaciones de los marcos interpretativos occidentales, propiciando un entendimiento más auténtico y respetuoso con estas prácticas, que a menudo son mal interpretadas o subestimadas desde la academia, pero también reconociendo el riesgo de que estas mismas prácticas sean reducidas a lo que Marcuse (1993, p. 138) denomina "conceptos operacionales" que "han llegado a ser métodos para mejorar el control social: han llegado a ser parte de la ciencia de manipulación".

- **Cambios de ruta**

La niebla se desplegaba lentamente esa mañana, dejando entrever el sol que hasta entonces se había mantenido oculto: primero tras las montañas y luego entre nubes dispersas. En la cocina de yagé, un espacio sagrado ubicado a unos 200 metros de *Tsäbé Juabna* y cerca de la casa del Taita, en un rincón del *jajañ* (la chagra o huerta casera) cubierto de vegetación, limpiaba con mis

manos un trozo de liana. Según la tradición *kamëntšá* que guía al Taita, solo algunos hombres podemos entrar allí para colaborar en la preparación del remedio ancestral. Mi presencia en ese lugar no era casual: había llegado a Sibundoy después del fracaso de un emprendimiento, del desgaste acumulado durante la pandemia de Covid-19 y de años intentando, sin éxito, conciliar el trabajo informal con los estudios universitarios. Las condiciones económicas de Colombia, sumadas a los vaivenes de mi propia historia, habían trazado ese camino hacia ese espacio de refugio y aprendizaje.

El *biajiy* (bejuco de yagé) y la *chacrunita* (hoja de chacruna) con las cuales se prepara el yagé, llegaron desde Mocoa hasta la vereda Tamabioy, en el municipio de Sibundoy. Cuando arribaron, aún estábamos bajo los efectos de la ayahuasca, conocidos como "la *chuma*", y estábamos por comenzar la limpia, el momento final de armonización que marca el cierre de la ceremonia. Fue en ese momento cuando el Taita decidió que, a algunos de nosotros, nos haría el ritual de la limpia unos días después, para que pudiéramos ayudar en la cocina. Es una tarea que exige una conexión profunda con la planta y sus rituales, pureza espiritual y esfuerzo colectivo. Me sentí profundamente honrado por la invitación y me dispuse a aprender y acompañar el trabajo.

El primer paso consiste en limpiar cuidadosamente los dos ingredientes principales, lavar la hoja de chacruna con agua y limpiar el bejuco de yagé con las manos y un instrumento metálico, como una cuchara. Observé las lianas cortadas hacía poco tiempo, cubiertas de tierra, moho y algas, impregnadas del olor característico de la selva húmeda. Aún podía sentir la *chuma* intensificando mi percepción del momento. Mientras limpiaba el bejuco, noté un dibujo de la naturaleza, una huella en su anillo interior, allí podía ver claramente una especie de representación de la pisada del jaguar, en un tono marrón más oscuro, en el anillo central del bejuco, una *pinturita* de la naturaleza.

Para comprender las prácticas de la medicina tradicional *kamëntšá* es necesario un modo de pensamiento que atraviese la razón, tan endiosada por la influencia cultural dominante. Ese momento se conectaba con las *pintas* (las visiones reveladoras del yagé) de la noche anterior, con las *pintas* de mis primeros encuentros y con mi propósito vital. Es así, como después de más de un mes de un profundo proceso de limpieza física, emocional, personal y espiritual, se me otorgó el privilegio de tocar con mis manos la magia de la selva, que a tantas personas ayuda a sanar. Y el primer bejuco que limpié con mis manos me ofreció, en tonos cafés, una revelación hermosa y simple.

Esta investigación ha pasado por múltiples momentos que reflejan mi propio camino de transformación. En mis primeros días, la intención era realizar una revisión sistemática que investigase de forma únicamente textual y referencial, la evidencia que se tiene dentro de la ciencia occidental sobre la eficacia terapéutica de la planta. Sin embargo, cuando tomé medicina por primera vez, encontré que esas categorías no se afirmaban, no resistían un diálogo con la inteligencia natural de la Planta. Ese encuentro marcó un punto de inflexión en mi comprensión del fenómeno que pretendía estudiar.

Posteriormente, atravesé muchos avatares personales que me llevaron lejos de la academia, pero que conservaron mi interés en la medicina ancestral, llevándome a múltiples experiencias ceremoniales y de aprendizaje. Fue en ese periodo, fuera de las aulas, donde la vivencia directa con el yagé me enseñó que el conocimiento sobre esta medicina no podía reducirse a métricas occidentales ni a constructos psicológicos predefinidos. Cada ceremonia profundizaba mi comprensión de que existían otras formas de validar y construir saber.

El siguiente momento decisivo llegó gracias a Taita Santos, el asesor de este trabajo de grado, quien logró conectarme con una metodología ancestral para construir conocimiento. Si bien, por mi origen cultural, esta metodología me resulta en parte extraña, fue gracias a las mismas costumbres indígenas de mi tierra, que también la percibí cercana. No pertenezco al pueblo Kamëntšá, pero soy mestizo, y me siento autorizado a realizar un auténtico mestizaje, al intentar usar una metodología indígena en una investigación enmarcada en la academia occidental. Esta decisión parte del reconocimiento de que la ciencia occidental es una de las posibles formas de construir conocimiento, pero existen otras epistemologías que es importante rescatar y destacar, desde las cuales es fundamental construir saber, aportando al diálogo entre nuestros pueblos.

Fue así como el enfoque de esta investigación se transformó desde la búsqueda de evidencia clínica hacia la comprensión de los procesos de integración de las experiencias rituales. Este cambio no fue únicamente conceptual, sino profundamente vivencial. Estando en constante interacción con personas que ven el yagé como un elemento esencial en su vida, comencé a interesarme más en cómo las visiones, enseñanzas y transformaciones experimentadas durante los rituales, se incorporan a la vida cotidiana de los participantes. La integración emergió como el puente entre la experiencia ceremonial y la transformación personal duradera.

Como adición, surgió un interés particular en el idioma que codifica originalmente el conocimiento chamánico ancestral. Entre el pueblo Kamëntšá, se usa la palabra *shnayá* para

nombrar a aquellas personas expertas que cuidan del saber tradicional de salud, incluyendo entre sus posibles herramientas el yagé, el floripondio, el páramo, la datura, el tabaco y otro gran abanico de plantas medicinales, purgativas y armonizadoras. Esta aproximación lingüística y cultural me permitió comprender que el conocimiento sobre el yagé está profundamente entrelazado con las cosmovisiones y prácticas culturales específicas de cada pueblo.

Este recorrido personal y académico cristalizó en la pregunta de investigación, buscando comprender las estrategias de integración postritual empleadas por indígenas, mestizos y occidentales después de participar en rituales de yagé, pregunta que se explicita más adelante. La metodología propuesta intenta construir puentes entre diferentes formas de conocimiento, teniendo en cuenta que cada tradición cultural aporta perspectivas para comprender este fenómeno complejo. Así, el camino de esta investigación refleja no solo una evolución académica, sino una transformación personal que me llevó desde la búsqueda de validación científica occidental hacia el reconocimiento y valoración de las epistemologías ancestrales.

- **Gradientes Rituales**

James Weiskopf en sus primeras experiencias, en un intento por descubrir el ritual auténtico del yagé, soñaba un rito libre de toda contaminación occidental y católica, anhelando una ceremonia de pureza inalterada, libre de la influencia de la cultura externa (Weiskopf, 2002) Tras múltiples experiencias y viajes a diferentes comunidades, reflexiona:

> Pienso que es una quimera buscar la ‘pureza’ del yagé -la majestuosidad de la cual nos hablan los taitas de edad- en ceremonias indígenas realizadas con el formalismo antiguo en asentamientos lejanos [...]dudo si el uso del yagé en comunidades alejadas de la civilización es necesariamente menos contaminado por influencias foráneas (p. 416).

El investigador sostiene que todos los rituales de yagé contemporáneos son mestizos, un fenómeno que no solo surge de la hibridación forzada durante los periodos coloniales, cuando las comunidades indígenas recurrieron al sincretismo para preservar sus prácticas, sino que hoy se redefine bajo nuevas tensiones: la aculturación asimétrica, las lógicas neocoloniales del turismo espiritual y las presiones homogeneizadoras de la globalización. Esta síntesis cultural, lejos de ser un mero vestigio histórico, opera como un mecanismo adaptativo activo, capaz de absorber y reinterpretar influencias externas sin perder su sustrato identitario.

Desde la aparición del consumo de yagé en las comunidades amazónicas, han surgido numerosas configuraciones culturales que determinan la forma en que cada pueblo se aproxima a esta medicina sagrada. Claudio Naranjo, reconocido explorador de los efectos y significados de sustancias psicoactivas en contextos tradicionales y clínicos, explica en detalle estas variaciones:

> La ayahuasca es principalmente una bebida del chamán en todas las culturas indígenas. En algunas, lo es en exclusiva. En otras, los hombres participan de la bebida en ocasiones especiales (como en los ritos iniciáticos de la pubertad) que se organizan según las creencias religiosas y que están presididas por el chamán. En algunos grupos, la ayahuasca es más accesible a la población en general debido al número de fiestas o porque se ha producido una desacralización de las celebraciones(Naranjo, 2020, p. 95)

En ciertos contextos, el uso de la ayahuasca es exclusivo del sabedor tradicional, una figura clave en el equilibrio y la conexión espiritual de la comunidad, que puede recibir diversos nombres y funciones según la cultura. Sin embargo, en otros grupos, el acceso a esta medicina se ha configurado de manera distinta y forma parte de celebraciones que van más allá de los círculos chamánicos. Esta apertura refleja, según Naranjo, un proceso de desacralización en el cual, aunque la figura del chamán sigue siendo fundamental, el conocimiento y la preparación de la ayahuasca no están limitados únicamente a sus manos, sino que se extienden a personas adultas que, en un contexto comunitario, pueden decidir tomar ayahuasca bajo la supervisión del chamán o incluso en su ausencia. Como consecuencia de tal desacralización:

> hay lugares en los que cualquier grupo de adultos puede decidir tomar ayahuasca y pedirle al chamán que la prepare. En algunas comunidades indígenas, el manejo de la planta es un tabú para todos excepto para el chamán; en otras, cualquier adulto puede saber cómo preparar la bebida y tiene la libertad de hacerlo. Podemos encontrar así toda una gama de situaciones que van desde las más estructuradas y restrictivas hasta las menos estructuradas en las que, a pesar de la existencia del chamán, la ayahuasca es conocida por todos y su uso depende de la iniciativa personal (Naranjo, 2020, p. 95)

Las diferencias en el acceso y preparación de la ayahuasca reflejan una notable diversidad de tradiciones y de procesos de cambio producidos en las prácticas rituales a lo largo del tiempo. Existen comunidades donde el conocimiento sobre la ayahuasca es accesible para cualquier adulto

y donde la planta deja de ser exclusiva del experto tradicional, generando una mayor posibilidad de usos. Esta diversidad no solo evidencia el dinamismo cultural que rodea a la ayahuasca, sino también las distintas maneras en que se organiza y se vive la espiritualidad, la sanación y la conexión con el territorio.

Las conversaciones que sustentan este estudio se realizan exclusivamente con personas que han participado en rituales de yagé. Como se ha señalado, existen numerosos tipos de ceremonias, y es evidente que estas prácticas se nutren de la interacción y la influencia entre las tradiciones del Amazonas, el Alto y el Bajo Putumayo, y los conocimientos y tradiciones propias de la población mestiza y occidental. El proceso ha dado lugar a expresiones ceremoniales en las que cada Taita, cada tradición y cada territorio conn sus propios enfoques y adaptaciones. En el contexto de la comunidad Kamëntšá, por ejemplo, hay familias que tienen normas estrictas sobre el acceso de las mujeres a la cocina ceremonial, permitiéndose sólo en casos excepcionales y si no están embarazadas o menstruando, mientras que otras familias dentro de la misma comunidad son más flexibles en esta cuestión. Y en algunas tradiciones, incluso, son las mujeres quienes dirigen la preparación del remedio; lo que muestra, ramas diversas inscritas dentro del saber Kamëntšá.

De igual manera, los tabúes y restricciones en torno al consumo de ayahuasca, como los relacionados con la dieta, la menstruación o las relaciones sexuales previas a los rituales, varían entre diferentes familias y tradiciones. Las restricciones pueden estar vinculadas a las propiedades farmacocinéticas de la ayahuasca y a una comprensión profunda de sus efectos desde la perspectiva de la disciplina tradicional. Sin embargo, cada una de estas configuraciones refleja cómo los elementos culturales y espirituales se combinan con el saber farmacológico tradicional en diversas posibilidades, produciendo enfoques únicos que responden a una comprensión heterogénea y adaptada a diferentes realidades de los efectos y usos de la ayahuasca.

Esta pluralidad en las formas de acercamiento al yagé revela un proceso de mestizaje que va más allá de una simple mezcla de tradiciones. Implica una reinterpretación de la medicina en el contexto de cada grupo étnico, tradición o familia, donde el mestizaje no solo transforma la práctica, sino que da origen a nuevas identidades y relaciones con la medicina ancestral, manteniendo un delicado equilibrio entre la tradición y la adaptación. Este enfoque hacia la diversidad de prácticas rituales y normas sociales nos conduce, finalmente, a explorar las relaciones entre la identidad étnica, las prácticas ceremoniales y el mestizaje, permitiendo comprender cómo cada grupo interactúa con el yagé y lo adapta a sus respectivas culturas y cosmovisiones. A su vez,

el yagé transforma las relaciones comunitarias y las realidades psíquicas, generando un entramado insondable.

- **Gradientes Territoriales**

En consonancia con Toledo & Barrera-Bassols (2008) existe un diálogo y una tensión permanente entre los pueblos y culturas, y los ecosistemas y geografías que habitan. Este intercambio configura una porosidad nutrida entre los saberes y los contextos naturales, los cuales están íntimamente relacionados con las formas de subsistencia y el universo simbólico de las comunidades. En el territorio colombiano, como han manifestado Mutis, Caldas, Humboldt, Triana o Van der Hammen, confluyen cinco biorregiones diferenciadas e interconectadas por ciclos bióticos: la región andina, la región Pacífica, el Caribe, las sabanas del Orinoco y las selvas húmedas del Amazonas. Estas últimas representan el 35% del territorio nacional (Carrizosa Umaña, 2014)

En esta complejidad ecológica surgen miles de comunidades y pueblos, cada uno con tradiciones profundamente diversas y con una impronta única sobre el territorio. En particular, la bioregión del Valle del Sibundoy, ubicada entre tres de estas grandes regiones naturales, se posiciona como un nodo clave en la transición entre la montaña andina y la llanura tropical. De acuerdo con Toledo, por cada nicho ecológico existe una memoria biocultural; es decir, la diversidad étnica tiene como punto de partida la diversidad natural, lo que subraya la conexión entre los ecosistemas y las expresiones culturales que los habitan.

Las excavaciones arqueológicas en los biomas tropicales del norte de Suramérica dan cuenta de procesos sucesivos de poblamiento, correspondientes a lo que la arqueología denomina “la zona intermedia”. Este territorio, que abarca lo que hoy conocemos como Colombia, funcionó como punto de entrada al subcontinente, conectando el istmo de Panamá con el sur. Durante aproximadamente 20 mil años, grandes migraciones humanas cruzaron este territorio, desde la costa hacia los Andes, desde el Valle del Magdalena hacia la Amazonia, y viceversa, adaptándose a una diversidad de ecosistemas que incluyen montañas, ciénagas, altiplanos, selvas tropicales y páramos (Langebaek Rueda, 2021)

Aunque es imposible resumir dos milenios de historia en un párrafo, este crisol cultural constituye el punto de partida y el gran marco que permite comprender el entramado cultural de los pueblos del Sibundoy. *Tabanoc* (nombre en Kamëntšá para el Valle de Sibundoy) es un enclave

estratégico situado entre la cordillera de los Andes y el piedemonte amazónico, al sur del macizo colombiano, donde convergen los tres ramales de la gran cordillera. A unos 2.100 metros sobre el nivel del mar, este territorio, que en alguna época fue una laguna, está resguardado por altas cumbres y páramos hacia el norte y occidente, mientras que al oriente se despliegan vertientes y cañones que desembocan en el río Putumayo, uno de los principales afluentes de la cuenca del Amazonas.

En ecología, estos territorios de transición se conocen como *hot-spots* o puntos calientes de biodiversidad, lo que indica que en *Tabanoc* confluyen e interactúan tanto la biodiversidad amazónica como la propia de los ecosistemas andinos. Aun así, es importante señalar que la imaginería, la vestimenta tradicional y la complejidad ritual del yagé, entre los habitantes del valle de Sibundoy, muestra una marcada influencia de la biodiversidad del bajo Putumayo y el Amazonas. Los collares y coronas no se hacen con elementos de la biodiversidad local, sino que son producto del intercambio precolonial de saberes y elementos ecológicos y rituales. Los ríos que atraviesan el valle nacen en las cabeceras altas, entre páramos y bosques de niebla, conformando un tejido vital que conecta las tierras de montaña con los bosques húmedos tropicales. Este equilibrio ecológico hace del Valle del Sibundoy uno de los lugares con mayor biodiversidad por metro cuadrado en el mundo (Davis, 2004)

A través del tiempo la arqueología y la etnolingüística han identificado tres familias o complejos culturales que durante milenios han cohabitado este territorio que actualmente se denomina Colombia. Estas no se corresponden con regiones delimitadas en mapas contemporáneos, sino con comunidades dispersas, pero afines en mitos, tradiciones y visiones del mundo. Las tres familias lingüísticas presentes en el territorio colombiano son: la macrochibcha, las lenguas relacionadas con el tronco arawak y la familia karib, ampliamente distribuida en el Amazonas, la Orinoquia y el gran Caribe.

La invasión y conquista de *Abya Yala* por los españoles, portugueses y otros pueblos europeos, devastó de manera irreversible estos tres frondosos árboles lingüísticos, alterando profundamente la diversidad de pueblos, lenguas y sistemas de pensamiento que existían antes de 1492. Aunque muchas lenguas sobreviven y sus hablantes las siguen transitando, y aunque la arqueología y la etnolingüística han permitido reconstruir parcialmente esta riqueza cultural perdida, el alcance del daño es incalculable (Langebaek Rueda, 2021)

En el Valle del Sibundoy, una peculiaridad histórica llama especialmente la atención. Cuando los españoles llegaron al sur del territorio colombiano, se encontraron con grupos étnicos que evidenciaban complejas redes de interacción cultural previas a la colonización. Los pastos y nasas (paeces) constituían "las dos poblaciones aborígenes más grandes al norte de la frontera del Tawantinsuyu, el imperio inca" (Rappaport & Cummins, 2016, p. 10), representando formaciones culturales andinas que no habían sido incorporadas al estado incaico. Para la década de 1530, se erigió la fundación colonial de San Juan de Pasto en territorio de los indígenas Pastos y Quillasingas. Según Buenahora Durán (1998), citando a Frank Salomon (como se citó en (Buenahora Durán, 1998)), el dominio inca sobre los grupos pastos tuvo calidad de "enclave", que habría influenciado el área "por lo menos durante cuarenta o cincuenta años antes de la llegada de los conquistadores", lo que "explica la abundante presencia de quichuismos (quechua ecuatoriano) en los valles interandinos del sur de Colombia" (p. 157).

La investigadora Eva María Hooykaas, citada en Buenahora Durán (1998), establece que "el quichua está altamente distribuido por la altiplanicie tuquerreña, en el valle de Pasto, en las vertientes occidentales de la cordillera Central y en el extremo sur del valle del Patía" (p. 157). Particularmente relevante es que "en las vertientes orientales el ingano de Sibundoy y la toponimia de tinte incaico se parecen más al quechua del Perú que al quichua del Ecuador" (Buenahora Durán, 1998, p. 157), con la partícula "yaco" (agua) ampliamente diseminada por el alto Caquetá y los nacimientos de la cordillera Oriental. Esto evidencia que el proceso de colonización española se superpuso a una compleja red de interacciones culturales entre los pueblos andinos del norte, vinculados a la tradición macrochibcha, y los pueblos del sur con influencia del incanato.

Adicionalmente, en el Pacífico nariñense habitan las comunidades Awá, un pueblo indígena profundamente adaptado a los manglares y las selvas húmedas del Chocó biogeográfico. Este territorio, que en línea recta se encuentra a unos 150 kilómetros del Valle del Sibundoy, atraviesa todos los microclimas andinos, constituyendo una diversidad natural y étnica extraordinaria. Entre mar, montaña y selva se desenvuelve una gran diversidad de pueblos. En el Sibundoy propiamente, se encuentran los pueblos indígenas Kamëntšá e Inga.

Como se ha indicado, los Ingas comparten herencia cultural con las poblaciones quichuas de los Andes, de manera similar a los Yanaconas ubicados al norte, en el departamento del Cauca. Por otra parte, los Kamëntšá hablan una lengua de extraordinaria singularidad, cuya filiación aún no ha sido claramente establecida dentro de las familias lingüísticas conocidas. El Kamëntšá se

erige como testimonio de supervivencia lingüística y cultural, al preservar una estructura y un vocabulario que desbordan las clasificaciones tradicionales, resistiendo los intentos de vincularlo con otras lenguas andinas o amazónicas. Esta condición de aparente aislamiento evidencia la complejidad y diversidad del tejido lingüístico de la región y pone de relieve la capacidad de los pueblos originarios para sostener y transmitir su conocimiento, cosmovisión e identidad a lo largo de los siglos.

Durante los tiempos de la colonización, se establecieron comunidades de campesinos mestizos provenientes de territorios andinos, inicialmente ligados a la ciudad de Pasto. Posteriormente, en el siglo XIX, la composición cultural de estas comunidades cambió con la llegada de campesinos y colonos del Valle del Cauca y del Tolima Grande (lo que hoy corresponde al Huila). Estas migraciones, impulsadas por la búsqueda de tierras, continuaron expandiendo la frontera agrícola, un proceso que no ha cesado desde entonces (Palacio Castañeda, 2006), adquiriendo nuevas connotaciones en el siglo XX, asociadas con el conflicto armado y la consolidación de un sistema capitalista y extractivista.

En tiempos coloniales, la mal llamada “conquista”, que más bien fue un proceso de saqueo y aculturación, no se dio de manera uniforme. Frente a las presiones violentas de los colonizadores, las poblaciones indígenas desplegaron una resistencia continua. Algunos de los pueblos mencionados, a pesar del confinamiento al que fueron sometidos, establecieron relaciones interculturales entre ellos para alcanzar objetivos comunes. Las comunidades indígenas del sur utilizaron las estructuras legales y políticas de la corona española para defender sus derechos colectivos. Como documenta Bonilla, (2019, p. 60), los indígenas del Valle de Sibundoy aprovecharon las visitas de autoridades coloniales para solicitar inspecciones a sus resguardos, presentando “los documentos del caso [y] pidieron que les reforzase en la continuada posesión que tenían desde tiempo inmemorial”, logrando que se decretaran autos de amparo con multas de cien pesos para quienes violaran sus derechos territoriales.

De esta época se recuerdan múltiples viajes hacia Quito, entonces centro del poder colonial que administraba los territorios del sur. Los inganos del Valle de Sibundoy, siguiendo los consejos de su líder Tamoabiy, “se trasladaron a la ciudad de Quito y explicaron a la Real Audiencia cómo se había gestado el conflicto” con los terratenientes que pretendían usurpar sus tierras (Bonilla, 2019, p. 61)(Bonilla, 2019, p. 61). De manera similar, el cabildo de Cumbal emprendió un viaje a Quito en búsqueda del título del resguardo, travesía que pervive en la memoria oral de la

comunidad. Los relatos transmitidos de generación en generación describen cómo los ancestros debían caminar por estrechos senderos entre chaparrales, atravesando los páramos de las estancias que se extienden desde Tulcán hacia el norte (Rappaport, 1998, p. 104). Estas entidades territoriales servían como una línea negra, un límite legal contra el despojo por parte de encomenderos y criollos. Estas formas de resistencia marcaron de manera definitiva la historia del suroccidente colombiano, dotándola de una identidad única que perdura hasta nuestros días. Los indígenas aprendieron el lenguaje del colonizador para preservar y sostener su cultura.

En este contexto, destaca la figura de líderes como Juan Tama entre los *Nasa*, Manuel de Torres y Siclos entre los *Misak*, y Carlos Tamabioy entre los *Kamëntšá* e *Ingas*. Estos liderazgos, junto con comunidades indígenas *Pastos* y *Quillasingas*, lograron organizar diversas acciones legales ante la Audiencia de Quito, poniendo en jaque a las autoridades coloniales y forzándolas a reconocer los resguardos. Bonilla (2019) documenta cómo en 1747 el gobernador Antonio Mola y Viñacorba expidió un auto de amparo para los sibundoyes, y posteriormente en 1775 "Leandro Agreda, indio gobernador de Sibundoy Grande, se presentó con la documentación existente ante el gobernador de Popayán" alegando que "estando como estaba el pueblo de Sibundoy escaso de tierras por habérselas arrebatado los Ortiz, no podían pagar el tributo y pedían justicia" (p. 61).

Esta gesta histórica, poco mencionada en los relatos oficiales, sigue viva en la memoria de las comunidades, que recuerdan a estos líderes como figuras míticas, preservadores y organizadores del territorio.

De Juan Tama, el pueblo *Nasa* recuerda que es hijo del trueno, un espíritu protector de la comunidad. A Tamabioy, por su parte, se le considera el organizador de los cabildos en el Valle del Sibundoy, el protector y propietario que supo hacer juego al mundo occidental para la protección del territorio. Los inganos ponían en práctica "los consejos de su 'abuelo' Tamoabioy" cuando necesitaban defender sus tierras ante las autoridades coloniales (Bonilla, 2019, p. 61). Apartes de su testamento se recitan aún, de memoria, entre los mayores, y entre los jóvenes miembros de la guardia indígena, recordando los mensajes y mandatos plasmados en los petroglifos que aún se encuentran en la región, según las historias de origen de la comunidad. Estas percepciones espirituales no distan de los hechos históricos, pues estos líderes fueron quienes adjudicaron las tierras indígenas a los diversos grupos étnicos que representaban, estableciendo los asentamientos, las autoridades, los cabildos y los terrenos legalmente reconocidos mediante cédulas coloniales.

El ejercicio de interculturalidad se ha mantenido, con variados matices, desde el siglo XVIII, convirtiendo al Valle del Sibundoy y al suroccidente colombiano en un espacio de confluencia para numerosos pueblos indígenas. Bonilla (2019) describe cómo existía "una perfecta armonía entre los indígenas del valle, quienes, no obstante la diferenciación de idioma, celebraban juntos sus festividades religiosas y mundanas" (p. 66), manteniendo además un "activo comercio no solo con Pasto sino con la provincia de los pastos" (p. 62). Aunque algunos grupos tienen una ocupación más temprana que otros, todos han compartido una lucha común que ha impulsado un agenciamiento interétnico. Esto explica por qué los territorios son cohabitados por múltiples comunidades y cosmovisiones que, en su mayoría, comparten entre sí un fondo común, aunque en ocasiones entren en disputa.

A partir de estas fronteras ganadas a la autoridad colonial surgieron procesos internos de mediación cultural y espiritual que, aunque tensos, han demostrado a lo largo del tiempo que, en el suroccidente colombiano, y en general en *Abya Yala*, no hay culturas puras. Tal como señaló Lévi-Strauss (1964) al referirse a pueblos indígenas de Norteamérica y Australia, cada cultura se define y transforma en relación con sus fronteras, la alteridad experimentada con otros pueblos, las relaciones parentales, los ecosistemas y los sistemas de pensamiento que comparte. Así, es imposible hablar del ser *Kamëntšá*, *Inga* o *Nasa* en un estado puro, pues estos pueblos han estado en constante interacción y transformación. Un ejemplo de estas interrelaciones es la fiesta del perdón, celebrada en el territorio grande del Sibundoy: este ritual, cuyo propósito es agradecer a la madre tierra por las cosechas, también simboliza un pacto de hermandad y reciprocidad entre *Ingas* y *Kamëntšás*. Es un encuentro fraterno que busca la unidad en la diversidad, respetando la identidad de cada grupo (McDowell, 1989).

En medio de estas interacciones porosas y fluidas, las comunidades han compartido semillas, remedios, palabras y cantos, evidenciando una forma de interculturalidad diferente a la experimentada por las sociedades occidentales y mestizas, las cuales suelen estar mediadas por disputas violentas y dinámicas extractivistas que subordinan a la naturaleza al uso y la posesión territorial. Este intercambio cultural y espiritual, propio de los pueblos indígenas del Sibundoy, testimonia un modo de habitar y relacionarse con el territorio que valora la conexión con la tierra, la comunidad y las tradiciones compartidas. Así, los espacios del saber, privilegiados por el pueblo *kamëntšá*, tienen relación directa con la comunidad y con la madre tierra, o *Tsbatsana mamá*.

Por ejemplo, el *Shinÿak*, un fogón de piedras dispuesto en el centro de la *Tsafjoc* (cocina, en Inga Tulpa), conserva debajo de sí el ombligo de quienes han nacido en el hogar, enterrado de forma ceremonial para vincular al recién nacido con la *Tsbatsana mamá* y con su linaje familiar. Este espacio íntimo y cercano favorece la circulación del saber, la construcción colectiva de conocimiento y la transmisión del mismo. De igual manera, la Chagra o *jajañ* en *kamëntšá*, constituye un entorno privilegiado para la construcción tradicional de conocimiento, así como los relatos nocturnos, los espacios de tejido, los viajes a lugares sagrados y el contacto con la montaña o el agua. En todos ellos se forja y transmite el saber de los *Kamëntšá*, entretejiendo la memoria colectiva y construyendo perspectivas sobre el mundo.

A finales del siglo XVIII, las sociedades criollas de los centros urbanos de la Nueva Granada, apoyadas por la creciente masa de "gentes de todos los colores" que trabajaban en los campos y haciendas, comenzaron a organizarse en oposición a las reformas borbónicas, abriendo el camino al proceso conocido como "independencia". Sin embargo, los intereses de estos movimientos emancipatorios estaban lejos de los intereses de los pueblos indígenas, que buscaban preservar los fueros y derechos reconocidos por la corona española. Esta diferencia explica el fuerte arraigo realista en la entonces provincia de Pasto durante las décadas de 1810 y 1820. Los enfrentamientos entre criollos e indígenas durante este periodo tuvieron consecuencias devastadoras para estos últimos.

En el Valle del Sibundoy, dos procesos históricos especialmente violentos marcaron el siglo XIX: primero, la colonización masiva, en ocasiones violenta, desde los valles interandinos hacia la cordillera oriental, generando constantes disputas por la tierra; segundo, la instauración de las misiones capuchinas, promovidas desde Bogotá hacia las "zonas de frontera", que desataron un genocidio material y espiritual contra las comunidades indígenas (de Friedemann & Arocha Rodríguez, 1998). Como señala el historiador Germán Palacio en *Fiebre de tierra caliente* (Palacio Castañeda, 2006), la creciente demanda de tierras cultivables por parte de la población blanco-mestiza, sumada a la explotación de la quina, un árbol nativo abundante en el Sibundoy utilizado como antídoto contra enfermedades tropicales, impulsó un proceso conocido como "la caquetización" (Davis, 2004, p. 200).

Este fenómeno abrió una brecha de deforestación y poblamiento que convirtió la colonización en una de las principales vías de empleo y movilidad social. Para el Estado decimonónico, resultaba más conveniente insertar las tierras en el mercado capitalista que sostener

los acuerdos coloniales que garantizaban la soberanía indígena sobre sus territorios. Tanto liberales como conservadores coincidieron en desmantelar los resguardos, lo que se formalizó con la Ley 89 de 1890, legitimando el despojo de tierras indígenas. La iglesia, los terratenientes y la hegemonía política conservadora se aliaron en contra de los derechos indígenas, agravando el proceso de desnaturalización y colonialismo republicano al otorgar a los misioneros el control sobre los derechos y la educación de estas comunidades. Este sistema perpetuó la idea de que los pueblos indígenas eran incapaces de autogobernarse, justificando su explotación como mano de obra en el mercado capitalista, sin distinción ni dignidad (Múnera, 1998)

En este contexto, es crucial explorar las dinámicas étnicas en la región del Putumayo, que conecta los Andes con el Amazonas. Este territorio, con una estrecha relación hídrica y ecológica con el Sibundoy, es hogar de comunidades indígenas fundamentales para la vida social y espiritual del valle. Entre ellas se encuentran los pueblos *Murui Muina*, comúnmente denominados "Huitotos", que abarcan una amplia familia de comunidades, como los *Andoques*, *Ocainas*, *Sionas*, *Cofanes*, *Muinanes* y *Murui* (Urbina Rangel, 2010). Estas comunidades, conocidas como "la gente del centro", se identifican como guardianes del yagé y se organizan resguardando su cosmovisión, que gira en torno a la coca, el tabaco y la yuca dulce (Davis, 2004).

Es importante destacar que las plantas base para la preparación de la ayahuasca son endémicas del piedemonte amazónico y dependen de la diversidad de pisos térmicos de las cuencas amazónicas para crecer, lo que ha dificultado su cultivo fuera de estas regiones hasta tiempos recientes. La adaptación del yagé al piso térmico del Valle del Sibundoy responde a un conocimiento botánico tradicional, pero se trata de un proceso apenas documentado a mediados de la década de 1970 (Davis, 2004). Tradicionalmente, los pueblos del Valle del Sibundoy, con una filiación cultural más andina, aprendieron de sus vecinos de la selva húmeda tropical los rituales y rezos necesarios para el uso de la ayahuasca en la medicina tradicional. Como ya se ha mencionado, los Taitas del alto Putumayo han hibridado sus indumentarias, cantos y costumbres medicinales, e incrustado dentro de su propia lógica cultural los códigos que permiten una relación con este preparado de origen amazónico, generando sus propias costumbres respecto al transporte, cocina y uso ritual.

Es gracias a la dinámica etnocultural entre los pueblos *Inga* y *Kamëntšá* del alto, y los pueblos del bajo putumayo (*Siona*, *Cofanes*), que se han hibridado costumbres médicas y se ha introducido el aprendizaje de tradiciones relacionadas con el yagé. Ambos pueblos se reconocen

como guardianes de esta planta sagrada, y sus taitas, o médicos tradicionales, descienden por las estribaciones andinas hacia el Bajo Putumayo para recolectar o comerciar los bejucos y hojas necesarias para su preparación. En este intercambio, reconocen a los abuelos y curanderos del Bajo Putumayo como maestros del remedio, con quienes entablan consultas y diálogos espirituales facilitados por el trance de la ayahuasca. Estas interacciones fortalecen las conexiones culturales y espirituales entre ambas regiones, enriqueciendo su conocimiento compartido y adaptando las prácticas ancestrales a las realidades del territorio.

Para comprender la importancia de esta relación, es necesario abordar el impacto del holocausto cauchero en la historia de la gente del Putumayo. A inicios del siglo XX, la creciente demanda de caucho en la industria automotriz y bélica provocó un genocidio de proporciones devastadoras en la Amazonia colombiana y peruana (Rivera, 2015). Sin presencia estatal en la región, comunidades indígenas quedaron a merced de especuladores transnacionales que, mediante el crimen y la esclavitud, despoblaron y redujeron comunidades enteras. Los pueblos *Murui Muina*, *Andoques* y otros grupos fueron brutalmente diezmados. Ejemplos extremos incluyen el exterminio de la comunidad *Andoque*, cuyos miembros fueron forzados a trabajar en condiciones inhumanas, endeudados de por vida y frecuentemente mutilados como castigo. Este genocidio ocurrió bajo la deliberada indiferencia de las élites políticas, reflejando el desprecio sistemático hacia los pueblos indígenas de *Abya Yala* y del territorio colombiano.

Mientras tanto, las comunidades del Valle del Sibundoy enfrentaban otras formas de violencia. En los albores del siglo XX, el despojo y las misiones capuchinas desarticularon profundamente estas sociedades. Muchas familias indígenas, desplazadas por la pérdida de sus tierras, migraron a ciudades como Bogotá, Medellín y Mocoa en busca de sobrevivencia, generando esta dinámica, lentamente, una comunidad *Kamëntšá* en el bajo Putumayo, que se vio acrecentada en sucesivas migraciones, por causas muy diversas. Aunque sometidas al desarraigo, estas comunidades mantuvieron con especial esmero sus tradiciones, incluyendo la medicina tradicional, que preservaron incluso en contextos urbanos adversos. Este período de desplazamiento marcó una nueva etapa de resistencia cultural y espiritual frente a las estructuras de poder blanco-mestizas.

La historia de los pueblos étnicos de Colombia es una sucesión de violencias que han marcado tanto el territorio como sus comunidades. La conquista y el saqueo iniciales dieron paso a la colonización violenta que se intensificó a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Un proceso estimuló al otro, y ambos se reciclaron en el conflicto armado que comenzó en la década

de 1930. Tanto el holocausto cauchero como las misiones capuchinas hacen parte de esta trama de heridas históricas y desarraigos, configurando una visión del territorio como un espacio de disputa militar y ocupaciones violentas sucesivas. En este contexto, el Valle del Sibundoy se convirtió en un ejemplo de un proyecto estatal fallido, incapaz de actuar como institución reguladora, como monopolio de la fuerza legal o como base de acuerdos y convivencia. Estas tensiones se exacerbaron con la colonización agraria, que fue uno de los principales factores que dio origen a las autodefensas campesinas que posteriormente se transformarían en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Esta guerrilla leninista consolidó su control territorial en la cordillera oriental y el piedemonte amazónico, convirtiendo estas regiones en su fortín militar y estratégico.

En este contexto de violencia, es crucial mencionar otra planta de importancia milenaria cuyo uso se transformó de manera catastrófica: la hoja de coca (*Erythroxylum*). Originaria de los Andes colombianos y peruanos, esta planta es considerada por los pueblos andinos y amazónicos como una fuente de equilibrio espiritual y físico, una "abuela hecha planta" que endulza la palabra, enfría el cuerpo y armoniza el territorio. Al igual que el yagé, la coca es una aliada fundamental en la medicina tradicional de las comunidades indígenas, y su cultivo se adapta bien a los suelos templados de la parte oriental del Valle del Sibundoy. Sin embargo, esta hoja sagrada se convirtió también en el insumo principal para la producción de clorhidrato de cocaína, una síntesis química que inicialmente ganó popularidad como fármaco, pero que con el tiempo se transformó en una sustancia de consumo recreativo indiscriminado, especialmente en Europa y Estados Unidos.

Para los años 80, las guerrillas asentadas en regiones como la Serranía de la Macarena y el río Putumayo aprovecharon la expansión desmedida de la producción de hoja de coca destinada a la síntesis de cocaína. Establecieron un "impuesto revolucionario" sobre los entables clandestinos donde se procesaba la sustancia, generando ingresos significativos para financiar su operación militar. Este fenómeno exacerbó las tensiones ya existentes entre comunidades indígenas y campesinos colonos. Además, introdujo nuevos actores con una mayor capacidad logística y disposición para ejercer violencia, intensificando los conflictos territoriales y transformando aún más la dinámica social y económica de la región. En este complejo escenario, la coca pasó de ser un símbolo cultural y espiritual a convertirse en el epicentro de una economía ilícita que amplificó las fracturas históricas del territorio.

Durante tres décadas, los territorios del piedemonte amazónico se transformaron en una especie de "república independiente", donde la expansión de la frontera agrícola avanzó hacia las selvas tropicales del Putumayo y Caquetá. Este proceso estuvo marcado por la colonización armada y la ganadería, que se combinaron en una economía híbrida que persiste hasta hoy. En este contexto, los enclaves de cultivo de coca y producción de cocaína atrajeron a un nuevo actor: los grupos de narcotraficantes y paramilitares. Estos actores, con una capacidad logística impresionante, disponían de avionetas, armas de alto calibre, helicópteros y una estructura organizada que les permitió establecer colonias cocaleras en medio de las selvas. Además, su poder se vio reforzado por el apoyo de sectores del Estado. Políticos, militares y empresarios colaboraron activamente con los paramilitares, bien sea respaldando su causa o recibiendo sobornos de los narcotraficantes a cambio de encubrir sus actividades y obstruir la justicia. Esta connivencia, aunque oculta durante años, consolidó el control territorial de estos grupos armados.

Los paramilitares justificaron su intervención en la economía de la cocaína como un mecanismo financiero para combatir y desterrar a los insurgentes guerrilleros. Sin embargo, la competencia por el monopolio del mercado de la cocaína desató una guerra desmedida en la que las principales víctimas fueron campesinos e indígenas, quienes se vieron atrapados en medio de los intereses de los actores en conflicto. Según el Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH] (2013), cuatro de cada cinco víctimas del conflicto armado reciente en Colombia fueron civiles. En el caso de las poblaciones indígenas, las consecuencias fueron aún más devastadoras: asesinatos masivos, persecución de líderes y médicos tradicionales, desplazamientos forzados y el uso de comunidades como escudos humanos. Estas graves violaciones a los derechos humanos estuvieron motivadas por los intereses extractivistas de los grupos armados y empresarios, quienes buscaban desarticular y descomponer a los pueblos ancestrales para consolidar el control de sus territorios (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad la Convivencia y la No Repetición, 2022)

En este contexto, el Valle del Sibundoy desempeñó un papel clave como corredor estratégico para el transporte de insumos destinados al cultivo de coca y para la producción y movimiento de cocaína. Aunque las características geográficas del valle, situado a 2100 msnm, no son óptimas para el cultivo de coca, su ubicación lo convirtió en una ruta esencial de conexión entre el piedemonte amazónico y el Pacífico. Por otro lado, desde el Caquetá, se introdujo la ganadería intensiva, una práctica que puso en peligro la Chagra tradicional o *Jajañ*, un sistema agrícola indígena que integra aspectos culturales, alimentarios y espirituales. Este cambio

transformó significativamente las costumbres de producción y consumo de alimentos en la región. Estas dinámicas económicas —como corredores para el narcotráfico y la expansión de la ganadería intensiva— se convirtieron en los modos de producción privilegiados por los señores de la guerra, intensificando la presión sobre las comunidades indígenas y sus territorios ancestrales.

La ubicación estratégica del Valle del Sibundoy lo consolidó como una ruta de entrada y salida hacia el Pacífico y el Amazonas, atrayendo la influencia de múltiples ejércitos armados que competían por su control, intentando unir bajo diversas banderas el sentir de la población local, y generando dinámicas de violencia, diferentes a las del bajo Putumayo. Este flujo constante de violencia, que a todas luces se percibe menos dramático que lo ocurrido en el bajo Putumayo, ha dejado marcas en las comunidades indígenas, que han enfrentado no solo el despojo de sus tierras en diversos momentos históricos, sino también alteraciones significativas en sus dinámicas culturales y espirituales. La presencia de grupos armados, combinada con las presiones externas sobre sus territorios, ha generado un impacto duradero en su forma de vida y en su relación con la tierra.

A pesar de la firma del acuerdo de paz en 2016, las economías de guerra y la explotación del territorio continúan vigentes. Nuevos grupos armados han surgido con intereses similares a los de sus predecesores, perpetuando el ciclo de violencia y saqueo de recursos naturales. Desde 1492, es posible rastrear una continuidad de conflictos relacionados con el uso y la explotación del territorio, con matices cambiantes a lo largo del tiempo, pero siempre caracterizados por la presencia de violencia, tanto física como cultural. Este enfrentamiento, marcado por la negación del otro y el exterminio, refleja un proceso de mestizaje y encuentros entre pueblos, etnias y cosmovisiones. Sin embargo, este mestizaje ha sido profundamente desfavorable para las comunidades indígenas, convirtiéndose en una categoría social problemática, asociada al derramamiento de sangre, la aculturación y los conflictos. Los casos de coexistencia pacífica han sido escasos y excepcionales, reforzando la necesidad de analizar críticamente las implicaciones de esta dinámica histórica.

La diversidad étnica en el territorio que hoy conocemos como Colombia es caleidoscópica y altamente compleja, más cercana a un fractal ramificado y rizomático que a una sucesión de regiones bien definidas. Por esta razón, la visión clásica y colonial de la geografía humana resulta completamente insuficiente para comprender la diversidad del territorio nacional, especialmente en el caso del Valle del Sibundoy. Como se ha mencionado, este valle se encuentra en el corazón

de varias zonas de transición, tanto ecológicas como culturales. Desde un abordaje multidimensional del territorio, las fronteras entre lo andino y lo amazónico se desdibujan cada vez más, ya que la cordillera no ha sido una barrera, sino un puente por el que han circulado no solo personas, sino también medicinas, semillas, mitos, rituales y formas de entender el mundo. Estos flujos culturales, a lo largo de siglos o milenios, convocaron a las comunidades indígenas del Valle del Sibundoy a incorporar la medicina del yagé en sus prácticas rituales, en un proceso que se entrelaza con los últimos 500 años de mestizaje y colonialismo europeo.

Los grandes fenómenos de la historia social a menudo ocultan escalas más pequeñas y no menos significativas. En el caso del Valle del Sibundoy, los encuentros entre comunidades campesinas, tanto indígenas como blanco-mestizas, han posibilitado formas de interacción más pluralistas y comprensivas de la alteridad. Siguiendo a Rivera (2015) aunque lo mestizo ha sido descrito como la gran herida de la historia colonial y republicana de las naciones latinoamericanas, los pueblos andinos lo ven desde una perspectiva *chi'xi*: un tejido de muchos hilos diferentes que se entrelazan sin ocultarse uno al otro, como el tejido territorial. Desde una mirada decolonial, el mestizaje puede entenderse también como una posibilidad de habitar la diversidad sin reducirla ni simplificarla, sino ampliando las perspectivas y creando un horizonte que integre a otras comunidades en un tejido más grande y diverso.

El mestizaje, por tanto, es un proceso social complejo en el que también intervienen comunidades no humanas o más que humanas. Las plantas han jugado un papel crucial en este entramado, definiendo no solo las dinámicas culturales y espirituales, sino también las disputas y negociaciones que configuran el territorio. En este sentido, las plantas se han convertido en símbolos y agentes que revelan la profunda interconexión entre los aspectos naturales, culturales y sociales que caracterizan al Valle del Sibundoy.

Originalmente, como relata el mayor Marcelino Chicunque Chindoy, la medicina andina principal era el floripondio (o borrachero), empleado por los taitas del Bajo Putumayo para tratar lo que denominaban "los males del yagé" (M. Chicunque, comunicación personal, 2016). No obstante, con el tiempo, el Valle del Sibundoy ha adquirido un papel destacado como un espacio privilegiado para la iniciación en el ritual del yagé. Este cambio refleja las profundas transformaciones culturales y espirituales que han atravesado el territorio, consolidando su importancia como un punto de encuentro y aprendizaje para diversas tradiciones indígenas que han desarrollado un vasto conocimiento en torno a esta poderosa medicina ancestral.

En el sur de *Abya Yala*, los pueblos originarios han utilizado distintas preparaciones con propiedades enteogénicas, muchas de las cuales contienen la molécula que la ciencia occidental ha identificado como responsable de sus efectos psicoactivos: el DMT. Algunas de estas preparaciones están emparentadas con el yagé, mientras que otras tienen orígenes y contextos rituales distintos. A lo largo del continente se han realizado estudios cartográficos sobre el uso de estas medicinas, reflejando la diversidad de prácticas chamánicas y sus adaptaciones a los distintos ecosistemas y cosmovisiones.

Figura 1

Distribución del uso de plantas sagradas en las grandes áreas geográfico-culturales de Suramérica



ica

Nota. Tomado de Llamazares & Martínez Sarasola, (2004, p. 281)

En Colombia, existen varias medicinas tradicionales relacionadas con el yagé, entre ellas el *yopo* y el *epená*, utilizadas por distintos pueblos indígenas. Los yanomami emplean la resina de la corteza de ciertos árboles como enteógeno, denominándola *yãkoana hi*, mientras que los *kãkwa* o *bara-makú* la inhalan en forma de rapé en sus ceremonias chamánicas. Entre los *nukak*, su uso es central en los rituales de paso masculino. De igual manera, los chamanes *bora*, *muinane* y *huitoto* de Colombia y Perú ingieren la resina cocinada en forma de píldoras, otorgándole un papel fundamental en sus prácticas espirituales.

La *virola elongata*, una de las especies utilizadas en estas preparaciones, ha demostrado ser efectiva contra infecciones bacterianas como las causadas por *Enterococcus faecalis* y *Staphylococcus aureus*. Además, su resina desempeña un papel importante en la medicina tradicional como fungicida, aplicándose sobre la piel para tratar la tiña y otras infecciones por hongos. Entre los *waorani*, una infusión de su corteza macerada es empleada para aliviar el dolor de estómago, y estudios farmacológicos recientes han corroborado sus propiedades gastroprotectoras y antiulcerosas (de Almeida et al., 2019). No obstante, en muchas regiones colonizadas, el fuste de estos árboles también es aprovechado como madera comercial, lo que pone en riesgo su conservación (Quintana Arias, 2018).

Debido a su amplia distribución en el territorio suramericano, las prácticas rituales asociadas a estas medicinas han tomado múltiples formas, adaptándose a las tradiciones locales o incorporando elementos trasplantados de otras regiones y culturas. Cada comunidad ha desarrollado su propia relación con estas plantas, marcando diferencias significativas en sus usos e interpretaciones simbólicas.

En el caso de los *kamëntšá*, el yagé ha sido una exitosa adaptación cultural. A partir de los intercambios con los taitas del Bajo Putumayo, han integrado a sus prácticas ancestrales costumbres, usos y parafernalias propias de las comunidades amazónicas. Este proceso de diálogo y transmisión de saberes chamánicos se remonta a tiempos precolombinos y es evidencia de la continua resignificación de las tradiciones indígenas en respuesta a los cambios históricos y territoriales (Pinzón Castaño et al., 2004).

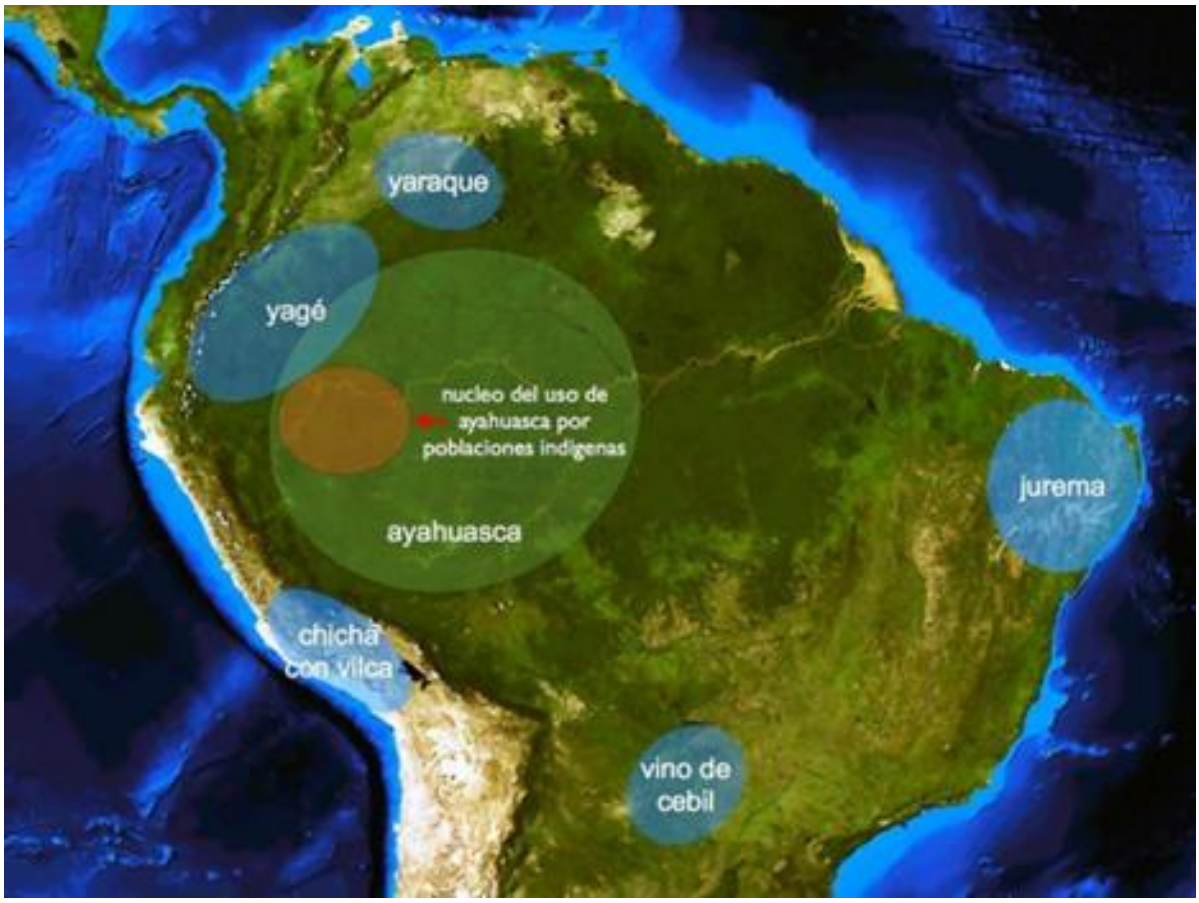
A diferencia de Torres (2017) en este texto utilizaremos los términos ayahuasca y yagé de manera indistinta, aunque reconocemos que algunos investigadores los diferencian según sus ingredientes y preparación. La importancia de estas bebidas trasciende sus variaciones específicas,

pues en su núcleo representan un mismo fenómeno cultural: una decocción de plantas psicoactivas utilizada con fines rituales y terapéuticos a lo largo de la historia.

Las comunidades indígenas de la Amazonía han empleado estas preparaciones desde tiempos inmemoriales, no solo como herramienta de sanación y conexión espiritual, sino también como vehículo para la clarividencia, los viajes astrales y el autoconocimiento. Su uso está documentado en más de 80 grupos indígenas, con una presencia particularmente fuerte entre los *Shipibo-Konibo*. Sin embargo, el uso de estas bebidas no se limita a un solo territorio ni a una única receta; en Colombia se le conoce como yagé, en Brasil como *kaapi* y en otras regiones amazónicas pueden encontrarse decocciones similares bajo distintas denominaciones.

Figura 2

Mapa de Sur América señalando el área de las diferentes bebidas rituales



Nota. Tomado de Torres, (2017, p. 2)

El área de mayor concentración de su uso se encuentra en la alta Amazonía y la región occidental del Escudo Guayanés. Aquí, en la intersección de Colombia, Perú, Ecuador y Brasil, la ayahuasca/yagé es consumida tanto por los pueblos indígenas como por comunidades mestizas urbanas en ciudades como Iquitos y Pucallpa. Pero, su influencia se extiende más allá de estas fronteras, alcanzando regiones del norte ecuatoriano, el occidente colombiano y el oriente boliviano. Los pueblos originarios encuentran sus propias recetas, adaptaciones rituales y nombres particulares para la bebida, lo que evidencia su profundo arraigo cultural y su diversidad.

Las investigaciones arqueológicas sugieren que el uso de estas bebidas se remonta al menos 2.500 años, aunque existen indicios de prácticas similares aún más antiguas. En el desierto de Atacama, en Chile, se han identificado trazas de harmina en cabellos de momias que datan del 500-1000 d.C. (Ogalde et al., 2009) Otro hallazgo relevante proviene de la Cueva Chilenko, en Bolivia, donde se descubrió una bolsa con residuos de bufotenina, cocaína, dimetiltriptamina, nicotina y harmina, lo que sugiere una tradición milenaria en el uso de combinaciones enteógenas (Miller et al., 2019).

En este sentido, el pueblo *kamëntšá* se encuentra dentro del área de influencia del yagé, lo que concuerda con la afirmación de Torres (2017) sobre la distribución de estas prácticas en Colombia y Ecuador. La persistencia de estas bebidas en las comunidades amazónicas y andinas demuestra su relevancia no solo en el pasado, sino también en el presente, donde continúan siendo un eje fundamental de la cosmovisión indígena.

- **Reencuentro**

Mi intención al viajar por primera vez al Putumayo con un compañero de Psicología de la Universidad de Antioquia era ingenua. No me había sacudido aún las categorías de pensamiento occidental y esperaba ver en los rituales contextos con psicopatologías, depresión y toxicomanías. Quería hacer una revisión sistemática de literatura, pero conociendo de primera mano el ritual, o bien realizar un conjunto de test y pruebas para indagar, de alguna manera, sobre la evidencia empírica de efectividad terapéutica. Pensé en hacer un estudio en esa dirección, pero las circunstancias de vida me llevaron por otros caminos. Y allí, mientras aprendía el humilde, esforzado y sagrado oficio de la cocina, decidí que el camino de estudio tenía que ser otro.

Cuando una mente mestiza, profundamente influenciada por el conocimiento occidental, se acerca al saber ancestral del yagé, puede inicialmente pensar que es necesario que la ciencia

occidental valide ese saber. Como lo menciona el doctor Germán Poveda Jaramillo en un panel sobre diálogo intercultural, se tiende a creer que primero hay que "acercarnos a ellos [los pueblos indígenas] a que nos enseñen, cuál es el conocimiento que ellos tienen de las drogas, de los fármacos, que para ellos son útiles". Según esta lógica, la ciencia debe recibir la enseñanza ancestral para luego validarla científicamente: "Y nosotros, con el método científico, descubrir todas las propiedades biológicas, químicas, genéticas, físicas, de por qué pueden ser usados como fármacos para curar enfermedades" (Universidad Nacional de Colombia sede Medellín Bienestar Universitario, 2021)

Sin embargo, la convivencia con los pueblos ancestrales revela que existen otros modos de validar el saber. No todo se basa en el ensayo y error, como sugiere Poveda; hay distintas gnoseologías, epistemologías y ontologías que trascienden la razón —pilar central de la perspectiva occidental— y generan un conocimiento que tiene sus propios mecanismos de validación. Si bien es posible utilizar los constructos de la psicología occidental para legitimar las prácticas sanadoras no nacidas en su seno, no es el único camino posible de aproximación. Sin duda, hay un objetivo de salud y de comprensión profunda de la psique, pero también existen metodologías propias para comprender la salud, la enfermedad, la identidad y la sabiduría.

Vale la pena entonces insistir en la búsqueda de un mestizaje metodológico y discurrir el camino del saber en otra dirección: abordar el fenómeno desde las propias herramientas de construcción de conocimiento surgidas en los territorios y culturas que se han considerado tradicionalmente como meros objetos de estudio. La tradición *kamëntšá* del yagé se conserva en rituales vivos; el saber habita en las personas que apoyan, dirigen y participan del ceremonial. Es una sabiduría profundamente experiencial que se transmite vivencialmente, en el contacto, la conversación y los momentos de purga y alivio.

Para entender cómo personas de diferentes culturas acceden e integran las experiencias del yagé, podemos procurar una ciencia mestiza. Esta intención se ha convertido para mí en una forma de respetar "la mirada del jaguar", esa huella presente en el bejuco que se hacía palpable en ese sagrado momento de la cocina. Decidí no continuar con una revisión sistemática ni con un estudio que buscase evaluar la eficacia del yagé para tratar constructos como la depresión, las adicciones o el estrés postraumático. Cuando regresase a la universidad, quería tomar otra perspectiva.

Estando en constante interacción con personas que ven el yagé como un elemento esencial en su vida, comencé a interesarme más en el proceso que llamamos integración de la experiencia

en lugar del impacto clínico. Y además surgiGó un interés en el idioma que codifica originalmente el conocimiento chamánico ancestral. Entre el pueblo *Kamëntšá*, se usa la palabra *shnayák*, para nombrar a aquellas personas expertas que cuidan del saber tradicional de salud, incluyendo entre sus posibles herramientas el yagé, el floripondio, el páramo, la datura, el tabaco y otro gran abanico de plantas medicinales, como el *chonduro* o el *copal*.

Este recorrido ha delineado un camino de investigación que se aleja de la validación externa para adentrarse en la comprensión de un fenómeno desde una perspectiva situada y dialógica. Habiendo establecido el contexto histórico, territorial y personal que da origen a este estudio, es momento de definir con claridad el marco conceptual y metodológico que guiará esta exploración.

1 Propósito y Dirección

Es importante insistir que el yagé no se consume exclusivamente con fines terapéuticos, y si se hace con fines terapéuticos puede superar el interés de adaptar pasivamente a quienes acuden a los rituales, a los mandatos de la sociedad, como podría interpretarse desde una mirada occidental. En las comunidades donde su uso está integrado en la vida cotidiana o ritual, el yagé tiene funciones ceremoniales, festivas y de fortalecimiento espiritual. Se utiliza en celebraciones importantes, para integrar aprendizajes o renovar la energía vital. Esta comprensión más amplia del yagé llevó a reconsiderar el enfoque investigativo, alejándose de una perspectiva meramente clínica, para explorar cómo las experiencias rituales se integran en la vida cotidiana de quienes participan, más allá de los objetivos terapéuticos tradicionales que occidente le atribuye, o usa de metáfora para comprender el fenómeno.

Entre los Kamëntšá e Ingas del valle de Sibundoy, el acercamiento al yagé adopta matices específicos, destacándose una intención identitaria. A través de los rituales, no solo buscan sanación, sino también profundizar en su cultura y reforzar su conexión con el saber ancestral. Si bien algunos occidentales comparten esta búsqueda, lo hacen desde perspectivas distintas y experiencias vitales necesariamente diferentes: en ocasiones, ven el yagé como una última esperanza para sanar sus males; en otras, como una experiencia nueva y exótica. Tanto indígenas de otras comunidades que acuden al valle de Sibundoy, como mestizos, y occidentales, se acercan con visiones variadas, que generan modos necesariamente diferentes, de integrar la experiencia.

La relación entre los Kamëntšá e Ingas del valle de Sibundoy y el yagé está profundamente enraizada en su historia. La planta no crecía naturalmente en el valle de Sibundoy, así que muy probablemente el ritual se aprendió de otros pueblos en tiempos anteriores a la colonización del territorio por parte de los invasores europeos. Es preciso comprender entonces, el Valle de Sibundoy como un corredor entre los saberes andinos y amazónicos, un camino presente mucho antes de la conquista y expoliación de Abya Yala.

Respecto a las relaciones históricas de los habitantes del valle de Sibundoy con otros pueblos, Pinzón Castaño et al., (2004, p. 47) señalan que, desde antes de la conquista, existían redes de comercio y de sabedores y sabedoras de la medicina ancestral, que tenían que ver con la organización de la región, y la configuración misma de las sociedades precolombinas y sus otredades. Estas redes permiten comprender lo particular del conocimiento de cada sociedad y el sustrato general que yace en ellas. El intercambio de curare, tabaco, coca, yagé y otros

psicotrópicos ha destacado el papel de las plantas enteógenas en las relaciones de poder dentro de estas redes. Además, abren una nueva ventana hacia el pasado precolombino, donde las áreas indígenas estaban definidas por sus relaciones con otras áreas culturales.

Es entonces esperable que, en algunas ocasiones, el acercamiento de personas indígenas de otros pueblos diferentes al Inga y el Kamëntšá tenga ecos de esas redes ancestrales de conocimiento e intercambio, aunque también es posible que obedezcan, en la actualidad, a las nuevas lógicas relacionadas con el mercado capitalista, la globalización, y la popularización de estas prácticas en el mundo entero.

De esta manera surge la pregunta de investigación que busca profundizar en las experiencias de integración posteriores a los rituales de yagé: ¿Cuáles son las estrategias de integración posritual empleadas por participantes indígenas, mestizos y occidentales para incorporar las experiencias del ritual de yagé en su vida cotidiana? Esta pregunta reconoce que la integración de las vivencias con yagé no constituye un proceso homogéneo, sino que varía significativamente según el contexto cultural, las cosmovisiones y las trayectorias personales de quienes participan, configurando así distintas formas de comprender, procesar y aplicar los aprendizajes derivados de la experiencia ritual.

Indígenas, mestizos y occidentales, cada uno con sus propios marcos de referencia, enfrentan el reto de integrar las visiones, revelaciones y transformaciones que emergen durante los rituales de yagé. Así, la pregunta de investigación se enmarca en una búsqueda de comprensión que respete y evidencie las diferencias culturales, y se enfoque en las estrategias que surgen desde la experiencia directa, tanto en la intimidad de lo vivido como en el contexto colectivo en el que se desarrollan.

Para ello, el objetivo general es comprender las estrategias de integración posritual empleadas por participantes indígenas, mestizos y occidentales para incorporar sus experiencias en ceremonias de yagé a la vida cotidiana. Para alcanzar este objetivo general, se han definido cuatro objetivos específicos que orientan la investigación:

Armonizar el escenario de entendimiento entre los mundos que se conectan (indígena, mestizo y occidental), promoviendo un diálogo respetuoso entre la sabiduría ancestral y el conocimiento occidental.

Conversar sobre las distintas experiencias obtenidas en ceremonias de yagé con quienes han participado en ellas, indagando en la vivencia misma.

Registrar las experiencias de los participantes y sus estrategias de integración, buscando comprender su impacto en el bienestar individual o colectivo.

Describir las estrategias utilizadas para la incorporación efectiva de las experiencias vividas en los rituales a los contextos personales de los participantes.

1.1 Perspectiva Teórica

Se instala en Latinoamérica un nuevo modo de comprender la ciencia y el saber, enriqueciendo por fin la anquilosada herencia colonial, y permitiendo que otras expresiones del conocimiento alcancen más oídos y pensamientos. Aunque el cambio es gradual y aún enfrenta resistencia dentro de las instituciones universitarias, la academia y el Estado, los conflictos internos de la epistemología occidental han facilitado la expansión de perspectivas construccionistas y anticoloniales. Estos enfoques han labrado el camino para reconocer y difundir nuevos modos de enseñanza, aprendizaje, sabiduría y vida, transformando la relación con el conocimiento y la educación en la región.

La situación actual crea una tensión histórica profunda para muchos pueblos originarios, afroamericanos y campesinos. En la modernidad, el objetivo era uniformar y asimilar; sin embargo, en el contexto de la dominación posmoderna occidental, se exige que estos mismos grupos marginados ofrezcan soluciones para la crisis climática y ambiental, de la cuál son víctimas y no culpables. Además, ahora se les pide que celebren lo que antes fue objeto de desprecio y que conviertan sus saberes tradicionales en productos comercializables a través de las plataformas digitales dedicadas al entretenimiento y la información.

Armonizar implica reconocer que dos o más elementos pueden transcurrir en sistemas disonantes o incongruentes. Partiendo de esta observación, se destaca tanto un propósito axiológico como una perspectiva epistemológica. Cuando el objetivo es armonizar, se busca lograr equilibrio, coherencia y placer estético, permitiendo que la comunicación y la comprensión florezcan. Se pretende promover la simultaneidad y la complementariedad de diferentes pensamientos, integrando diversas perspectivas de manera que enriquezcan el entendimiento mutuo.

La situación actual a nivel del sistema mundo exige de aquellas personas que tenemos el privilegio de acercarnos a otros modos de saber, asumamos la responsabilidad de mantener vivo el fuego de las prácticas y sistemas ancestrales de conocimiento, entendiéndolos como elementos vivos, dinámicos y cambiantes. Si cada idioma configura una manera de comprender el mundo y

si “las lenguas son la memoria de la humanidad” (Vivas Hurtado, 2013, p. 92), entonces hace falta que la academia se libere del hechizo de *Uróboros*, y se aproxime colectivamente a otras epistemologías. Este es un asunto especialmente urgente en un país cuya diversidad es incalculable y cuyo saber popular se escapa continuamente de la universidad.

La universidad latinoamericana despreció durante siglos la herencia indígena en el campo epistemológico. Su invitación a ser “universal” no integraba el saber popular ni el conocimiento generado en sistemas distintos a los sacralizados por los cánones institucionales. Se aceptaban los dispositivos de construcción de conocimiento estandarizados por occidente como absolutamente pertinentes en Latinoamérica. Como consecuencia de la herencia colonial, todo saber externo a esos parámetros era comprendido como “simple opinión” y solo podía aspirar a ser objeto de estudio.

Descolonizar la academia implica alejarla del dualismo objeto/sujeto y acercarla a otros sistemas de saber posibles. Implica apartarse de la pretensión extractivista del conocimiento para reconocer otros mecanismos de construir saber. Se busca entonces superar la lógica extractivista del conocimiento. Como señalan Ortiz Ocaña & Arias López, (2019, p. 3), es fundamental superar las metodologías que: “configuran discursos antimodernidad, pero no delinean acciones decoloniales concretas. De ahí que sea necesario investigar, o mejor, decolonizar, no sobre los investigados, sino con los investigados, o mejor, con los colonizados, con los subalternos, y no sobre ellos” Esto sugiere un giro en la práctica investigativa hacia una construcción conjunta del conocimiento, realizando la investigación con los otros, valorando su forma de conocer el mundo.

Desde occidente, el relativismo epistemológico, alejándose del ‘concepto según el cual ‘la verdad’ del conocimiento consiste en ‘correspondencia con la realidad’ abre una ventana para recontextualizar el que hacer de la ciencia y de la filosofía en sentidos amplios, entendiendo la verdad y la prueba empírica, como asuntos siempre contingentes, y otorgando un piso teórico que valora tanto la contracultura gestada en el seno de occidente, como los sistemas de pensamiento que no son producto de la tradición eurocéntrica, o que nacen en ella en oposición del proyecto de la modernidad (Ibáñez García, 2001, p. 196).

Sobrevivientes al cataclismo que significó la colonización, prácticas espirituales, sociales, médicas, epistemes, métodos y metodologías para construir saberes, permanecen en aquellos que recuerdan sus lenguas originarias y conservan sus historias. Más allá de la actual discusión y diferenciación entre lo cuantitativo y lo cualitativo, o entre diversas escuelas de pensamiento hijas

de la Grecia antigua, corren en paralelo con un amplio conjunto de modos tradicionales de aproximarse a las realidades, caminos para generar conclusiones y tomar decisiones sobre aquello que nos rodea que no se clasifican dentro de nuestros dualismos, pues no hablan idiomas europeos, y no se reducen a sus lógicas (Vivas Hurtado, 2013).

En los territorios de lo que actualmente conocemos como Colombia, se conservan dispositivos epistemológicos para generar conocimiento que trascienden las categorías occidentales. El pueblo Kamëntšá, emplea el *Jenetbiaman Jenoyeunayam* —"conversar, conversando nos ponemos de acuerdo"— como metodología dialógica para la construcción colectiva del saber, principio que estructura la aproximación metodológica de este texto mediante la conversación intercultural.

1.2 Instrumento de Medida

La ciencia cartesiana occidental privilegia el uso de la tercera persona en su búsqueda de objetividad y universalidad, pretendiendo borrar al narrador para que sobresalgan hechos generalizables e independientes del observador. Esta elección narrativa no responde únicamente a criterios de replicabilidad, sino que refleja valores culturales específicos: "los argumentos en favor de la ciencia o del racionalismo occidental emplean siempre ciertos valores. Preferimos la ciencia, aceptamos sus productos, los atesoramos porque están de acuerdo con dichos valores" (Feyerabend, 1996, p. 60) El deseo de control y dominio sobre la naturaleza constituye uno de estos valores fundacionales del discurso occidental.

Husserl distingue dos actitudes intelectuales fundamentales: la de la ciencia natural y la filosófica. Es en esta última donde pueden cuestionarse los presupuestos de la ciencia occidental mediante la reducción fenomenológica o *epojé*, un giro radical de la conciencia sobre sí misma. En este acto de suspensión, la conciencia abandona la interpretación naturalista de la realidad —con sus supuestos, métodos cuantitativos y protocolos— para retornar a los fenómenos en su manifestación originaria (Husserl, 1982, p. 63).

La modernidad, en su lucha contra los criterios de autoridad, relegó el conocimiento al "tribunal de los hechos", despojando al saber científico de espiritualidad y subjetividad. Paradójicamente, este proceso cristalizó en una "ideología" (Feyerabend, 1986) que obstaculiza la revisión crítica de sus propios fundamentos. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl (2008) advierte que el absolutismo del método naturalista

ha perdido de vista la subjetividad constituyente: la dimensión de la conciencia que posibilita todo conocimiento y abre paso a la "actitud filosófica" (pp. 192–193).

En esta actitud reflexiva, la conciencia se examina como *cogitatio*: un entramado vivo de percepciones, recuerdos, imaginaciones y actos intencionales (Husserl, 1986) La *cogitatio* constituye la actividad fundamental de la subjetividad, siempre dirigida hacia algo. Husserl diferencia entre lo inmanente —aquello que la conciencia aprehende con evidencia inmediata dentro de la experiencia misma— y lo trascendente —objetos considerados "fuera" de la conciencia o "más allá" de lo mostrado en un acto particular—. Sin embargo, este "afuera" no está desligado de la constitución que efectúa la conciencia; emerge precisamente de las síntesis y correlaciones intencionales que la subjetividad realiza al vivir el mundo.

La fenomenología se erige así, como una "ciencia rigurosa" que estudia la conciencia y los objetos tal como aparecen en ella. Inspirado en la distinción de Dilthey entre *Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) y *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu), Husserl enfatiza que la conciencia humana requiere una lógica metodológica distinta a la aplicada a fenómenos físicos. Las ciencias humanas persiguen el sentido, la comprensión y la vivencia (*Erlebnis*) experimentada en la interioridad subjetiva, mientras que las ciencias naturales estudian procesos y relaciones materiales. En sus propias palabras:

> Si Dilthey ha hecho valer de manera tan impresionante el hecho de que la psicología psicofísica no es la que puede servir de base de las ciencias del espíritu, yo diría que sólo y únicamente la doctrina fenomenológica de esencias es la que puede fundamentar una filosofía del espíritu (Husserl, 2009, p. 66).

Este contraste no pretende negar el valor de las metodologías empíricas. Husserl reconocía el aporte de las matemáticas y la física moderna, pero llamaba la atención sobre la necesidad de "volver a las cosas mismas" tal como aparecen a la conciencia, es decir, a los fenómenos en su donación originaria. De no hacerlo, el cientificismo —vinculado al poder y a la imposición de paradigmas únicos— podría convertirse en una nueva forma de autoridad, repitiendo la cerrazón que la modernidad buscaba superar.

Las epistemologías no occidentales, particularmente aquellas conservadas en comunidades originarias, no encajan en la dicotomía cuantitativo/cualitativo ni en las herencias greco-europeas. La fenomenología, al reconocer en la *cogitatio* el núcleo generador de sentido —tanto en la

sistematización científica occidental como en las cosmovisiones ancestrales—, establece un puente con estos modos tradicionales de conocer. Prácticas como el *Jenetbiaman Jenoyeunayam* kamëntšá evidencian metodologías locales para construir verdad y sentido, con sus propios mecanismos de actualización y verificación del saber(Vivas Hurtado, 2013)

La fenomenología husserliana ofrece así una vía para liberar las prácticas de conocimiento de las imposiciones rígidas heredadas de la modernidad, rescatando la subjetividad y su carácter intencional como fundamento de una actitud científica que trasciende la mera repetición de protocolos. Husserl nos invita a reflexionar sobre cómo se constituyen tanto el mundo físico como nuestras visiones culturales, políticas y espirituales. La construcción de saber —sea científico o de otro orden— siempre implica un encuentro entre la conciencia y su objeto, un tejido donde la inmanencia del fenómeno en la vivencia y la trascendencia se entrelazan para ofrecer una comprensión más amplia de la realidad.

1.3 Sujeto y Objeto de Investigación

En el pueblo Kamëntšá, el conocimiento de la naturaleza (*tsbatsanamamá*) no se distingue de las formas empleadas para comprender lo propiamente humano. Para esta comunidad, el saber se construye en:

> espacios como el *shinÿak* y *jajañ* donde se hace posible *Jenebtbiaman* y *Jenoyeunayam* para lograr conversar y ponerse de acuerdo; [espacios donde] la espiritualidad permite orientar la vida del pueblo Kamëntšá a través de la relación directa con la naturaleza el conocimiento botánico y las ceremonias rituales como tomas de *biajiy* (yagé) (Resguardo Indígena Kamëntsá Biyá, 2023, pp. 55–56)

Esta metodología explicita un conjunto de posibles momentos en los cuales el pueblo Kamëntšá ha generado saber, ha investigado y preguntado por el mundo a la naturaleza, y pueden adaptarse para cubrir y sistematizar diferentes contenidos. El *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* es para el pueblo Kamëntšá la materialización de uno de los caminos tradicionales para el saber. Puede entenderse como una epistemología general arraigada en la “Palabra Kamëntšá” que, en su flexibilidad, permite tomar total o parcialmente sus distintos momentos para generar métodos más específicos, que pueden cubrir desde el saber matemático hasta modos de decidir en comunidad,

desde la compresión del sistema del *jajañ*, y el sembrado de maíz, hasta la forma ideal para armonizar un espacio ritual.

Este entramado de la palabra y el pensamiento Kamëntšá no se constriñe a una secuencia rígida de pasos; sino que, ofrece múltiples senderos para la comprensión y la co-construcción de saberes, ya sea acerca de la realidad natural o la humana. Durante largos periodos, ciertas vertientes de la ciencia occidental han pretendido "borrar" la primera persona, dictando desde estructuras de poder que el verdadero conocimiento científico excluye al sujeto conocedor, reduciendo la "subjetividad" a meras suposiciones personales carentes de validez. Ese dispositivo de control —asociado a la tecnificación y cuantificación del saber— generó una discriminación entre lo que se consideraba "objetivamente" científico y aquello que quedaba relegado a lo "subjetivo" e "impreciso", prescindiendo de la experiencia vivida y de la participación del sujeto que investiga. Los estudios cualitativos han surgido en parte como una respuesta a este absurdo, de borrar la metáfora, la emoción y el "yo" de la investigación. Como señala Eisner, (1998, p. 54):

> Nosotros mostramos nuestras firmas. Nuestra firma deja claro que una persona, no una máquina, está detrás del texto. La estratagema retórica utilizada en algunas publicaciones de ciencias sociales para enmascarar el hecho de que una persona realizó el artículo es irónica; la necesidad de objetividad conduce al camuflaje. "Yo" se convierte en "nosotros" o en "el investigador". No está muy claro cómo sucede este hecho mágico, pero lo que está claro es que tales locuciones son engañosas.

Las metodologías indígenas, como el mismo *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* Kamëntšá, revelan una mirada distinta: se reconoce el valor de la experiencia personal y de la conversación colectiva como ejes centrales para comprender y producir conocimiento. En este enfoque, quien indaga forma parte integral del proceso, involucrándose en el diálogo y relatando en primera persona sus propias transformaciones, percepciones y hallazgos. Con ello, se hace visible cómo el entendimiento del mundo cambia también en la medida en que cambia quien lo investiga.

En esta versión de la metodología *Jenebtbiaman Jenoyeunayam*, el proceso de construcción del conocimiento sigue una lógica particular que se refleja en el uso de los pronombres del pueblo Kamëntšá. El camino comienza desde el *atš* (yo), quien tiene una inquietud inicial. Desde esa primera persona singular, se transita hacia el *bëndat* (nosotros dos), que representa la primera persona del dual, donde se lleva a cabo la conversación profunda entre dos personas que buscan

comprenderse mutuamente. Este encuentro dialogal permite posteriormente generar el *bëng* (nosotros), la primera persona del plural, donde el conocimiento se amplía y comparte como parte del saber de una comunidad más amplia.

Por la lógica occidental, y teniendo en cuenta que comparto, pero no convivo permanentemente con la comunidad Kamëntšá, genero una pregunta de investigación en equipo con el Taita Santos Jamioy. A partir de esa pregunta inicial, se generan espacios de conversación que trascienden la dinámica de la entrevista occidental. Algunos de estos encuentros tienden a parecerse más a una entrevista convencional, pero otros constituyen auténticos espacios dialógicos, donde ambos participantes preguntan y responden en condiciones de equilibrio, tejiendo un puente de comprensión mutua. No se trata, por lo tanto, de entrevistas en el sentido extractivo, sino de conversaciones que siguen la lógica Kamëntšá de construcción conjunta del saber.

Esta aproximación metodológica se refleja en el uso consciente de las diferentes personas gramaticales a lo largo de este texto. La primera persona singular aparece cuando reflexiono sobre mi propia experiencia o cuando asumo la responsabilidad personal de una idea teórica o una vivencia particular. Es el momento del *atš*, donde reconozco mi lugar como investigador mestizo que se acerca con respeto a estas tradiciones. La primera persona del plural emerge cuando reconozco que no soy enteramente el autor de una idea, sino que esta surge del encuentro dialogal. En las conversaciones no estoy extrayendo conocimientos sobre la experiencia ajena, sino que estamos construyendo un saber en conjunto. Así, el saber compartido no puede atribuirse únicamente a mí, sino que se inscribe en el *bëndat* (diálogo entre dos) o el *bëng* (construcción colectiva más amplia). El uso del "nosotros" responde así a una intención ética y metodológica que permea todo el trabajo.

Al no ocultar la presencia del "sujeto que conoce", sino asumirla y ponerla en diálogo con otras voces, el investigador (que también es quien participa) agrega una dimensión crítica y consciente al proceso. De este modo se acerca a lo que Husserl identifica como una apertura que incluye tanto lo singular como lo universal, en un acto que aspira a una evidencia que trasciende las meras suposiciones, un acto que ocurre de forma natural, en primera persona:

> Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir, ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Husserl, (2013, p. 64)

Siguiendo la lógica fenomenológica que reclama volver a las cosas mismas y suspender prejuicios, el *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* no descarta la posibilidad de lo universal, pero no la separa de la vivencia encarnada y concreta de las personas; al contrario, la reconoce en la riqueza de la interacción colectiva (*Jenjuan*), sin disociar la realidad del territorio, el ámbito natural y la experiencia humana.

Es precisamente en esos momentos de diálogo, escucha y contraste de visiones donde la metodología Kamëntšá encuentra su fuerza creativa. El desacuerdo o la contradicción surge entonces como oportunidad para generar entendimientos renovados de la realidad, evitando la escisión entre un presunto objeto del conocimiento y un sujeto que debería permanecer invisible. Según Husserl (1982) esta es la esencia de la actitud filosófica fenomenológica: no renunciar a la subjetividad, sino tematizarla en el acto mismo de conocer.

De este modo, la alternancia entre personas gramaticales se torna imprescindible para narrar los diferentes momentos del proceso investigativo. La primera persona singular narra los procesos internos y las reflexiones individuales; el dual (*bëndat*) captura los momentos de construcción compartida en el diálogo; y el plural (*bëng*) representa los acuerdos y comprensiones colectivas que emergen del proceso. Se ensancha así la noción de objetividad: en lugar de concebirla como ausencia de sujeto, se la asume como el fruto de una convergencia de experiencias y reflexiones que devienen en acuerdos, matices y en ocasiones, nuevos desacuerdos.

A la par, se mantiene un espacio para la dimensión espiritual o subjetiva que la modernidad buscó relegar, revelando que aquello que se tilda de incuantificable puede ser, en muchas ocasiones, una vía privilegiada para acceder a la comprensión profunda de lo real. Esta aproximación reconoce que el conocimiento sobre el yagé y sus procesos de integración no puede ser completamente aprehendido desde una posición externa y objetivante, sino que requiere del involucramiento personal y la construcción dialogal del saber.

El *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* encarna, entonces, una aproximación metodológica en la que la colectividad y la experiencia vivida se fusionan, abriendo caminos en los cuales se supera la tensión clásica entre objeto y sujeto. Se aproxima, en este sentido, a lo que Husserl describe como una “actitud filosófica” capaz de poner en juego la intencionalidad de la conciencia y, a la vez, la multiplicidad de perspectivas presentes en una comunidad. En última instancia, es un proceso que no anula los aportes de la ciencia occidental, sino que visibiliza otras formas de construir saber, en

las que no se descarta la espiritualidad ni la subjetividad, y se posibilita la creación de dispositivos diversos para habitar y comprender el mundo.

1.4 Mirarse Dentro

La forma en que me introduje al camino del yagé está completamente atravesada por mis circunstancias subjetivas y personales, que desembocan en la decisión de realizar este estudio. Por ello me parece importante narrarlas, dando entonces la información autobiográfica que configura las coordenadas personales y teóricas que dan origen al presente texto y, siguiendo la metodología *jenebtbiaman jenoyeunayam*, entendiendo mi propia subjetividad como instrumento de comprensión y medida.

El primer acontecimiento de importancia es la muerte de mi padre en un accidente de trabajo, en la finca donde crecí y viví durante muchos años, en Marinilla, Antioquia. Mi padre estaba cortando unos eucaliptos con la ayuda de algunos aserradores y mi hermano. Algo salió mal ese día y uno de los árboles cayó sobre su cuerpo, dejándolo atrapado. Cuando fui llamado a asistirlo, pudimos mover el árbol entre muchas personas, con mucho esfuerzo, y no fue posible auxiliarlo. Sentí cómo su corazón dejaba lentamente de latir, mientras intentábamos reanimarlo y miraba el rostro angustiado de mi madre, sentada a su lado, intentando lo imposible.

Ese acontecimiento me sumió en una profunda desesperanza, además de los asuntos financieros, emocionales y familiares que desemboca una pérdida de esa naturaleza. Debí postergar muy significativamente mis aspiraciones académicas, trabajar más y lidiar con la pérdida. Tomé muchas decisiones irresponsables; el duelo lo acompañé de mucho licor y del consumo irresponsable de otras sustancias psicoactivas. Había decidido estudiar psicología interesado principalmente en las teorías del aprendizaje, pero, aunque acudí a psicoterapia, no encontraba en las opciones psicoterapéuticas que conocía hasta ese momento un espacio donde dotar de significado el acontecimiento y procesar mis inquietudes sobre la muerte, mi propio deseo de desaparecer, y las incertidumbres espirituales, académicas y emocionales que me habitaban.

Una mañana decidí tomar LSD. Había leído un poco sobre la sustancia y esperaba encontrar en ella un escape más potente de la realidad, uno más fuerte que los que acostumbraba a usar. Hablé con mi hermano para que me acompañara durante la experiencia; decidimos que solo consumiría yo la sustancia y luego él tomaría sus propias decisiones. Ese fin de semana, la mañana del sábado, tomé “medio papelito” y lo puse en mi lengua. Lentamente, con el paso de los minutos, sentí la

potente expansión de conciencia que produce esa sustancia, y empecé a saber que en ese momento, realmente era yo quien debía cuidar de mi hermano.

Tomamos nuestras bicicletas y dimos un largo paseo por la zona rural de nuestro municipio, en las veredas cerca de donde viví mi infancia. Los colores se hicieron más vivos, y podía percibir con mucha alegría, y como si fuese la primera vez, la magnificencia de la naturaleza; sentía que todo estaba increíblemente vivo y en movimiento. Paramos durante unos minutos en una quebrada que, en ese momento estaba bastante débil, y sentí que ese lugar era sumamente sagrado.

Recuerdo con mucho cariño los momentos que dediqué a observar el agua que alimenta el acueducto de algunas veredas aledañas. Actualmente allí hay una reserva forestal, la reserva de Barbacoas, pero en ese momento sentía una especie de dolor cuando veía las consecuencias de la irresponsabilidad de la humanidad al contaminar las fuentes de agua y los suelos, aunque al mismo tiempo me sentía profundamente agradecido por ese mar de colores e *insights* que experimentaba. Percibía la vida haciéndose camino entre la destrucción que causa nuestra especie, nuestra cultura.

Unas horas después, estando en casa, me sentía profundamente agotado. Ya anochecía y sentía que el efecto de la sustancia nunca terminaría. Y entonces, sentado mirando las primeras estrellas y los últimos rayos de luz del sol, me conecté con aquello que me había llevado a vivir esa experiencia. Pensé mucho tiempo en la muerte, en el dolor y las incertidumbres que me invadían, y lentamente me construí un nuevo propósito para estar vivo. Cerrando los ojos, visualicé de forma muy vívida a la tierra como una mujer con dolores de parto, permitiendo que la especie humana saliese de sus entrañas, para posteriormente llenar de vida el cosmos.

La naturaleza humana se me presentó en su faceta más salvaje y más divina, y a partir de esas reflexiones encontré nuevamente calma; ya no sentía tanto miedo ni desesperanza. Intenté revivir la experiencia algunas veces, pero se me hizo muy difícil encontrar LSD de buena calidad. Las circunstancias legales que rodean actualmente ciertas sustancias hacen muy peligroso su consumo, y entonces decidí investigar más, ya desde una perspectiva académica sobre el tema.

Me sorprendía mucho que algo en lo que yo había encontrado salud, estuviese taxativamente prohibido. Al comentar con algunos compañeros de la universidad sobre el tema, escuché por primera vez sobre la forma en que otras culturas integran el consumo de psicoactivos en prácticas rituales, y escuché sobre el yagé con interés por vez primera. Ya corría el año de 2016, y poco después de hablarlo con un excompañero de la Universidad de Antioquia, que es de origen

indígena, llegué al Valle de Sibundoy, para iniciar la experiencia en que este texto surge y se demora, enrollándose en sí mismo.

1.5 Estados No Vigílicos

Sabemos que los humanos y otras especies del reino animal consumen sustancias que modifican el funcionamiento de su sistema nervioso. Existe una amplia documentación de insectos, felinos y primates que consumen de forma oral, e incluso tópica, las llamadas sustancias psicoactivas (Downer, 2002; Samorini, 2003), componentes que transforman de forma evidente el comportamiento, la percepción o la consciencia. Las sustancias pueden o no tener un efecto positivo sobre la salud del animal que las consume, siendo este un amplio campo de estudio en la intersección de la *zoofarmacognosis*, la *psicofarmacología conductual* y la *etofarmacología*.

Ligado a esta constatación empírica, crece un corpus de saber, preocupado por explicar cómo el sistema nervioso, el cerebro y las neuronas, dialogan con un conjunto de componentes químicos, y los diferentes usos que hacen las especies de estas sustancias. Este es un primer sustrato de la ciencia occidental; el énfasis está en la dinámica bioquímica y funcional. Por su parte, la humanidad ha configurado el uso de sustancias psicotrópicas de forma cultural, sustancias que al interactuar con el sistema nervioso modifican el modo en que percibimos la realidad, pensamos, recordamos y nos relacionamos con el mundo. La diferencia entre los dos términos parece estar dada por los contextos de uso, teniendo en cuenta que este segundo término tiene más relación con el contexto legal y normativo, y el primero hace un énfasis en los mecanismos bioquímicos subyacentes (Bolaños, 2014).

Una categoría relacionada es la de sustancias *psiquedélicas* (de *psique*: alma, mente y *delos*: revelar, desvelar) cuyo papel como coadyuvantes en la psicoterapia se ha estudiado en occidente desde su redescubrimiento durante la década de los 40 del siglo XX. No de la forma continua y sistemática que habría de esperarse por los resultados alcanzados a nivel terapéutico firmemente sustentados empíricamente, sino con los altibajos propios del marco jurídico, histórico y cultural (Yensen, 1998). Parece ser que el encuentro de frente con la sombra, con el inconsciente colectivo, y el papel transformador a nivel social de su consumo, generó un miedo sobrecogedor en los poderes que producen la ley, creando grandes complejidades para los investigadores interesados en este terreno de estudio dentro de la ciencia occidental, esto aunado a los constatados peligros que traen estas sustancias, y otras mucho más adictivas de origen vegetal, fúngico o sintético.

Ayahuasca es una palabra quechua que designa una bebida psiquedélica cuyo principal componente es la planta conocida en la ciencia occidental como *Banisteriopsis caapi*, a menudo combinada con hojas de *Psychotria viridis* (Domínguez-Clavé et al., 2016). Estas plantas se utilizan en una cocción reconocida por curanderos mestizos e indígenas como un potente remedio curativo. Para diversos pueblos originarios, la ayahuasca o yagé es un elemento central de sus rituales, y en la actualidad, está comenzando a ser considerada como una medicina en la ciencia hegemónica. Además, esta bebida se clasifica como un *enteógeno*, es decir, una sustancia que facilita la conexión con el mundo espiritual, siguiendo el sentido etimológico de "que tiene un dios adentro". El término fue acuñado por autores como Jonathan Ott, y agrupa un conjunto de sustancias que, como señala (Fericgla et al., 1999, p. 23) "son la llave química que permite entrar al inconsciente y realizar una excursión psíquica por nuestras profundas interioridades".

Su consumo se está extendiendo rápidamente por todo el mundo, especialmente durante las últimas décadas, provocando el temor, respeto o admiración en los mestizos y occidentales que se acercan a ella por primera vez, y en los pueblos originarios de américa latina que no acostumbraban su uso. Además, existe una triste proliferación de malas prácticas, turismo, comercio irresponsable, y caricaturización de un conocimiento sagrado, cuyos mejores especialistas suelen estar lejos de la burbuja mediática que recubre la cotidianidad urbana (Tupper, 2008).

La ayahuasca o yagé, es una disciplina milenaria. Los preparados con estas plantas acompañan rituales humanos desde la época precolombina; muchos pobladores aborígenes que habitan los territorios que actualmente corresponden a países como Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela y Bolivia, han ritualizado el consumo del Yagé en sus prácticas espirituales, religiosas y sanativas desde tiempos míticos. En Colombia pueblos como los Sioná, los Kamëntšá, los Cofanes, los Tucano, los Inga, entre otros, han construido toda una cosmogonía e interpretación de la realidad que tiene como componente nuclear la relación de lo humano y lo sagrado mediado por su consumo (Furst, 1980).

Las denominadas 'religiones sincréticas ayahuasqueras', principalmente originadas en Brasil, han tenido un impacto significativo en la expansión del uso ritual de la ayahuasca más allá de los contextos tradicionales indígenas y mestizos de la Amazonía. Entre estas religiones destacan el Santo Daime, la *União do Vegetal (UDV)* y la *Barquinha*, que combinan elementos del cristianismo, el espiritismo, y prácticas afro-brasileñas, integrando la ayahuasca como sacramento central de sus ceremonias (Giles et al., 2018). En estas tradiciones, la ayahuasca, conocida también

como *daime* o *vegetal*, se consume en ceremonias que mezclan rezos, cantos y danzas, promoviendo una experiencia de autoconocimiento y sanación espiritual tanto a nivel individual como colectivo.

Desde principios de la década del 2000, al menos una de estas religiones, el Santo Daime, ha establecido una presencia significativa en Medellín, Antioquia, y sus alrededores, donde ha atraído a un creciente número de personas interesadas en la doctrina espiritual y la disciplina vinculada a estas prácticas (Asuad Serna, 2016) Esta expansión se ha dado en paralelo a un proceso de globalización de la ayahuasca, en el que muchas personas buscan una experiencia espiritual o terapéutica que les permita reconectar con la naturaleza y su espiritualidad de una manera más directa y ritualizada. La adopción de estas prácticas por personas de contextos urbanos refleja un interés en explorar nuevas formas de espiritualidad, a menudo como una respuesta a la desilusión con las religiones institucionalizadas o con las limitaciones de la medicina convencional para abordar cuestiones de salud mental y bienestar integral.

El bejuco de yagé ha sido consumido por al menos dos mamíferos desde tiempos ancestrales: el jaguar y el ser humano han encontrado un uso particular para esta planta originaria de las selvas amazónicas(Downer, 2002) Este hecho ha influido profundamente en el simbolismo que rodea a la planta y sus usos, de manera que la iconografía y la imaginería asociadas al consumo de ayahuasca a menudo evocan la figura del jaguar (Reichel-Dolmatoff, 1975) Incluso, entre los "himnos de alabanza" del Santo Daime, existe uno llamado "Os Passos Do Jaguar", que refleja la lógica sincrética de esta doctrina, como se observa en la letra de este cántico, que integra elementos tradicionales con la espiritualidad del Daime.

Os Passos Do Jaguar

O meu Mestre tem poder
Pra levar ao mundo inteiro
Dai-me força e dai-me luz
Para eu ser o mensageiro
Vou transpor toda esta terra
Com amor no coração
Trago o Rei e a Rainha
Da floresta aos meus irmãos

É no sol, lua, estrela
Que devemos nos firmar
Santo Daime vem chegando
Nas passadas do jaguar
O nosso Mestre é uma estrela
Radiante da manhã
Vejo a pampa iluminada
É o meu Senhor Juramidam
(Polari, 2017)

Pero existe otra posibilidad que se ha explorado desde la perspectiva occidental, y es que el uso de esta medicina activa imágenes arquetípicas, de manera que, sin importar el origen cultural de quien la consume, los temas y la imaginería asociada al consumo, así como el efecto de la pinta, son similares. Esta teoría sugiere que las visiones inducidas por la ayahuasca no dependen exclusivamente del contexto cultural, sino que emergen de un nivel más profundo de la psique humana. En este sentido, los estudios de Claudio Naranjo con Harmalina, suministrada a personas chilenas sin contacto previo con el mundo indígena, revelaron que:

Aunque algunos elementos comunes de las fantasías relatadas por los participantes blancos y urbanos de nuestro estudio —naves espaciales, armas de fuego, vehículos de motor— eran claramente específicos de nuestra cultura, otros coincidían exactamente con los motivos más prominentes en las visiones y la cultura de los indígenas sudamericanos. Parecía pues que las experiencias indígenas no debían explicarse en términos de aculturación y expectativas, sino que las visiones, tanto en mis voluntarios como en las culturas tradicionales, expresaban ciertas experiencias compartidas, o incluso un único ámbito vivencial(Naranjo, 2020, pp. 203–204)

Siguiendo a Domínguez-Clavé et al., (2016, p. 8), podemos afirmar que tomar Ayahuasca induce al consumidor a un estado de trance espiritual donde la realidad circundante se transforma completamente, aumenta la sensibilidad de la piel, se suceden oleadas de sensaciones térmicas irregulares, y posteriormente se presentan alucinaciones visuales semejantes a las de un sueño, habitualmente fáciles de diferenciar del entorno (algunas personas no llegan a este estado). La Ayahuasca aumenta la velocidad del pensamiento y permite reflexionar desde una nueva perspectiva sobre los problemas personales, facilita la expresión emocional y trae a la memoria

recuerdos vívidos. Los usuarios de Yagé generalmente se refieren a la experiencia en términos asimilables al proceso psicoterapéutico.

Uno de los efectos de su consumo, por su acción *serotoninérgica*, es la llamada "purga" que consiste en náuseas, vómito, y en algunas ocasiones diarrea. Estos efectos son considerados esenciales en las sesiones con Ayahuasca, y son interpretados como parte de la limpieza corporal que este preparado propicia al organismo, con un importante correlato a nivel psíquico y espiritual. La Ayahuasca, si bien se puede estudiar como un elemento aislado, como una planta medicinal de gran interés farmacológico, se debe entender inmersa en procesos sociales y culturales, cuyo fin es la sanación o el crecimiento de quien acude al Taita, al culto espiritual de determinada doctrina o al psicólogo transpersonal; es un espacio donde se conecta con lo trascendental y lo divino.

Occidente ha perdido progresivamente el conocimiento y uso ritual de las plantas; el reemplazo o desaparición de la figura del chamán se articula a las prohibiciones de naturaleza política y religiosa. Son múltiples los factores que llevan a las masas de occidente a la ignorancia, acoplada con una gran cantidad de prejuicios que la mayoría de la población mantiene (Furst, 1980; La Barre, 1970). Las prácticas que perviven, a pesar de la colonia, han logrado atravesar las dificultades históricas a través del sincretismo, el secreto y el disimulo. Estas dinámicas permiten también el nacimiento de otras corrientes paralelas, donde las distintas tradiciones se funden de forma única.

En un estudio publicado en octubre de 2010, se encontró que los usuarios de Ayahuasca tienen significativamente menos problemas de adicción o abuso de alcohol y otros problemas psiquiátricos relacionados (Fábregas et al., 2010) lo que sugiere su poder terapéutico para el tratamiento de las toxicomanías. La Ayahuasca, al igual que otras sustancias psicodélicas, tiene un potencial terapéutico altísimo (Yensen, 1998); potencial que apenas se empieza a explorar de forma seria y sistemática. Pero es necesario señalar que al igual que otros psicodélicos, puede representar un serio peligro para quienes lo consumen sin las precauciones y la guía adecuada (Prayag et al., 2015; Tupper, 2008)

Como ya se ha señalado, el potencial psicoterapéutico de los psicodélicos ha tenido serias dificultades para ser estudiado con suficiente profundidad a causa de los límites legales y culturales. En el caso de la Ayahuasca la prohibición empezó muy temprano, desde la llegada de los españoles a América, y se ha construido todo un conjunto de publicidad antidrogas, desinformativa y superficial que generaliza de forma inadecuada (Labate & Cavnar, 2014). Si el potencial

terapéutico era totalmente invisibilizado en épocas anteriores, actualmente se hace un énfasis excesivo en la metáfora de la psicoterapia, olvidando nuevamente, escuchar a los portadores de la tradición, quienes observan el espectro desde sus propias matrices culturales.

Podemos afirmar que la aceptación social de los psicoactivos varía significativamente, pero la evidencia empírica obtenida por los estudios de David Nutt apunta a que las normas sociales y la configuración de la ley no tienen nada que ver con la peligrosidad real de una sustancia. Nutt (2012) nos advierte que la toxicidad de muchas drogas de consumo legal, con poco o ningún castigo social, es muy superior a la de otras sustancias ilegales. El alcohol y el tabaco hacen parte de las drogas más tóxicas que la humanidad consume, a pesar de que su uso es legal y validado socialmente. En los pueblos indígenas, a diferencia de los occidentales, no se hace una policía de la conciencia y cada quien es más libre de experimentar estados alternos para encontrar guía espiritual, diversión o sanación (Furst, 1980, pp. 24–25).

Recientemente se han flexibilizado las normas y surgen diferentes centros para la difusión y aprovechamiento del conocimiento ancestral. La evidencia acumulada sobre las posibilidades terapéuticas de la ayahuasca, llevó a que un grupo de investigadores y profesionales de la salud crearan en Brasil el *IDEAA* (Instituto de EtnoPsicología Amazónica Aplicada) donde se intervienen toxicómanos desde un marco de atención mixto, vinculando la psicoterapia, el consumo de ayahuasca y otras prácticas como la alimentación saludable y la meditación.

El instituto ha reportado un éxito difícil de lograr solo con psicoterapia (Villaescusa, 2007). Otro importante centro es *Takiwasi*, en el Perú, donde el potencial terapéutico de la ayahuasca para el tratamiento de las toxicomanías es puesto a prueba todos los días. La evidencia empírica apunta a una posible acción reguladora de la ayahuasca en el circuito serotoninérgico humano (McKenna, 2004). Estudios en cultos sincréticos han vinculado el consumo de la Ayahuasca con una mejora significativa de la depresión y las toxicomanías (Santos et al., 2007). Es entonces de suma importancia preguntarse sobre el modo en que los grupos humanos integran los *insights* que ocurren durante el consumo y aplican los aprendizajes que obtienen, superando esta metáfora de la psicoterapia.

2 Ethos, Autoría y Confidencialidad

Asumo la responsabilidad plena de lo expresado en este escrito, reconociendo al mismo tiempo que no soy el único autor de las ideas que aquí se tejen. La fidelidad a la metodología *jenebtbiaman jenoyeunayam* del pueblo Kamëntšá, seguida en este trabajo, exige no solo el uso del *atš* (yo) para definir el trazado personal y la historia de quien participa como instrumento viviente en la investigación, sino también el *bëndat* (nosotros dos) para aquellos conocimientos surgidos en el diálogo profundo, y el *bëng* (nosotros) para lo que emerge del tejido entre los diversos hilos conversacionales. Esta alternancia entre personas gramaticales, más allá de sus implicaciones metodológicas, que serán desarrolladas más adelante, demanda una reflexión sobre la autoría, la confidencialidad y el sentido mismo de construir conocimiento en conjunto.

El principio de confidencialidad ha sido históricamente el pilar de la investigación con seres humanos, manifestándose en la práctica casi universal del anonimato y el uso de seudónimos. Este enfoque, fundamentado en los principios de beneficencia, no maleficencia, respeto por las personas y justicia establecidos desde la declaración de Helsinki, fue diseñado para proteger a los participantes de posibles daños como el estigma o las represalias. Si bien constituye un fundamento deseable en determinados contextos, este derecho a la intimidad entra en tensión con otros derechos fundamentales, como el derecho al reconocimiento y el derecho de autor. Esta disyuntiva trasciende la simple elección técnica entre un nombre real o ficticio y revela la tensión filosófica entre el deber de proteger y el derecho al reconocimiento, tensión que emerge dentro del marco de los principios occidentales establecidos tras Núremberg.

En Latinoamérica, esta tensión adquiere formas particulares. (Meo, 2010) señala la importancia de considerar las reflexiones sobre confidencialidad y anonimato generadas en Occidente para la comprensión de estas dinámicas en América Latina. La autora retoma el estudio de Grinyer (2009, citado en Meo, 2010), realizado en Reino Unido, donde se evidenció que el anonimato no siempre es deseable: solo 7 de 40 padres eligieron seudónimos para sus hijos, lo que demuestra que muchos participantes desean reconocimiento por sus contribuciones. Por otro lado, en la metodología de Investigación-Acción-Participación se cuestiona la relación tradicional sujeto/objeto, promoviendo el reconocimiento de los participantes como co-investigadores. En este marco, se identifican situaciones donde los participantes desean ser nombrados, lo que desafía los marcos éticos tradicionales y pone el énfasis en la colaboración y en el conocimiento construido colectivamente (Ortiz & Borjas, 2008, p. 617).

Así, los modelos de investigación cualitativa, y la investigación participante en Ciencias Sociales y Humanas y en Psicología, experimentan actualmente una transformación significativa en relación con los presupuestos éticos. Se alejan del modelo universalista deontológico, fuertemente influenciado por la bioética médica, donde el investigador protege al sujeto pasivo, para transitar hacia un mosaico de éticas situadas, dialógicas y participativas que reconfiguran la relación misma de investigación. Estas perspectivas conciben la interacción como una colaboración entre participantes o co-investigadores que negocian activamente los términos de su propia visibilidad y representación. Los métodos como las historias de vida, las etnografías y la investigación-acción participativa no solo recogen datos, sino que construyen conocimiento desde un diálogo profundo, donde la identidad del participante es inseparable de la narrativa misma.

En Colombia, estas transformaciones han encontrado eco en el desarrollo de metodologías decoloniales y participativas con pueblos indígenas y las comunidades. La perspectiva, ya citada, de Ortiz Ocaña & Arias López (2019) desarrollada en la universidad del Magdalena, dentro del concepto de “Hacer decolonial” propone tres acciones constitutivas: contemplar comunal, conversar alterativo y reflexionar configurativo, conceptualizando la investigación como vocación decolonial que se desprende de metodologías colonizantes. Levalle (2022) documenta experiencias específicas con el pueblo Nasa, desarrollando vehículos conceptuales construidos colectivamente que combinan investigación colaborativa con elementos del giro ontológico.

Las experiencias con el pueblo Emberá han sido especialmente significativas. Mecha Forastero (2007) aportó una perspectiva indígena fundamental describiendo modos sustancialmente diversos de conocer e investigar en el mundo embera, mientras que García Uribe et al. (2025) documentaron una metodología de investigación acción participación que superó barreras epistémicas y sociales en salud intercultural. Estos desarrollos evidencian que las metodologías horizontales no son solo técnicas de investigación sino formas de relacionarse éticamente que reconocen la equidad discursiva y la autonomía de la propia mirada.

2.1 Marco Normativo vs. Marco Teórico

Los principales documentos que guían la ética de investigación a nivel global comparten un núcleo de principios protectores, aunque presentan diferencias en su flexibilidad y alcance. La Asociación Médica Mundial (2024) en la Declaración de Helsinki, nacida de los juicios de Núremberg y centrada en la investigación biomédica, establece un marco eminentemente protector

donde deben tomarse “toda clase de precauciones para resguardar la intimidad de la persona que participa en la investigación y la confidencialidad de su información personal” (p. 3). Su lenguaje, anclado en una relación asimétrica médico-paciente, refleja un paradigma donde el profesional tiene el deber de proteger al individuo vulnerable.

En el contexto colombiano, el marco normativo muestra una evolución, conservando los mismos principios. La Resolución 8430 del Ministerio de Salud (1993) estableció las primeras normas para investigación en salud, incluyendo clasificación de riesgo y requisitos de consentimiento informado. Sin embargo, fue la Resolución 314 de 2018 del Departamento Administrativo de Ciencia Tecnología e Innovación (2018) ahora Minciencias, la que adoptó la Política de Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica, constituyendo la primera política integral que abarca todas las disciplinas. Esta resolución establece principios de participación, pertinencia, cooperación y universalidad, creando un marco para comités de ética en todas las áreas del conocimiento.

Regresando al marco internacional, es importante resaltar la flexibilidad que impulsan las Pautas Éticas Internacionales instruidas por el Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas [CIOMS] & Organización Mundial de la Salud [OMS] (2017), respecto a investigación en el campo biomédico. Dentro de este marco se introducen conceptos como el consentimiento informado amplio, que se establece para materiales biológicos cuyo uso se puede realizar en investigaciones en curso y futuras (p. 48), y procedimientos de *opt-out* informado. Esto sugiere que es posible diseñar sistemas donde los participantes tomen decisiones matizadas sobre el uso de su información, incluida su identidad.

Por otro lado, el Código de Ética de la American Psychological Association (2017) presenta el equilibrio más explícito entre protección y autonomía. Si bien establece que los psicólogos tienen una “obligación primaria” de proteger la información confidencial (Norma 4.01), permite la divulgación cuando “la persona u organización ha consentido por escrito” (Norma 4.07). Esta cláusula traslada el poder de decisión al participante. Además, la Norma 8.02 establece que se debe informar sobre “los límites de la confidencialidad” y “su derecho a rehusarse a participar y retirarse”, consolidando el consentimiento informado como un proceso dialógico donde el participante tiene pleno control sobre su información.

En Colombia, la citada Política de 2018 representa un cambio significativo al reconocer la diversidad de enfoques. Sus principios de participación y pertinencia resuenan con las

metodologías colaborativas e interculturales, al enfatizar que la investigación debe ser socialmente relevante y culturalmente apropiada. El principio de cooperación reconoce que el conocimiento se construye en redes, mientras que el de universalidad busca equilibrar estándares globales con contextos locales. Esta evolución normativa contrasta con regulaciones más rígidas como la Ley 1090 del Congreso de la República (2006), que impone el deber de "guardar completa reserva sobre la persona, situación o institución donde intervenga" (art. 10). Sin embargo, esta regulación está vinculada a la práctica clínica y no directamente a la investigación. El numeral 5 del artículo 2 del mismo cuerpo normativo establece:

> Confidencialidad. Los psicólogos tienen una obligación básica respecto a la confidencialidad de la información obtenida de las personas en el desarrollo de su trabajo como psicólogos. Revelarán tal información a los demás solo con el consentimiento de la persona o del representante legal de la persona, excepto en aquellas circunstancias particulares en que no hacerlo llevaría a un evidente daño a la persona u a otros. Los psicólogos informarán a sus usuarios de las limitaciones legales de la confidencialidad.

Por otro lado, las doctrinas del Tribunal Nacional Deontológico y Bioético de Psicología (2018) ofrecen una interpretación que enfatiza la autonomía del participante. En su análisis, el Colegio señala que "la obligación del psicólogo es hacer explícita, expresa y entendible para el usuario, que la información que este le dará va a ser conocida por terceros" (p. 26), reconociendo que existen contextos donde la información debe ser compartida con consentimiento.

En muchas disciplinas, el uso de seudónimos se ha convertido en un *habitus* disciplinario, una costumbre que se aplica casi automáticamente. Esta práctica puede infantilizar a los participantes, asumiendo que no son capaces de evaluar los riesgos y beneficios de ser identificados. Como documentan Noreña et al., (2012, p. 270) la confidencialidad debe negociarse: algunos informantes pueden desear ser reconocidos. Además, la promesa de anonimato absoluto es cada vez más difícil de cumplir, especialmente en investigaciones con comunidades pequeñas o especializadas donde los detalles contextuales pueden permitir la identificación incluso con seudónimos, sin olvidar el papel de las redes sociales y la hipervigilancia que vivimos en los países occidentalizados.

En perspectivas investigativas como las historias de vida, la narrativa es la persona misma. El uso de un seudónimo puede despojar al narrador de la propiedad de su propia vida, convirtiendo

su experiencia en un relato despersonalizado. Cuando una persona decide compartir su historia, a menudo lo hace con el deseo de que su experiencia, con su nombre y su rostro, sirva de testimonio para otros. Anonimizarla puede traicionar ese propósito fundamental (Rodríguez et al., 2020). La investigación-acción participativa presenta la contradicción más evidente: los participantes no son sujetos de estudio sino co-investigadores y co-productores de conocimiento. Como documentan las experiencias colombianas en la Costa Caribe siguiendo el trabajo de Orlando Fals Borda, la IAP transformó la investigación en un ejercicio colectivo, redefiniendo el significado mismo de investigación (Fals Borda, 1999, p. 77). Anonimizar a los co-investigadores equivale a negarles el crédito como coautores del proceso, socavando los principios de empoderamiento y participación que definen este enfoque.

Algo que me inquieta es que el anonimato puede tener efectos perversos sobre la calidad del conocimiento y la responsabilidad ética. Al anonimizar a los participantes, el investigador se protege de ser refutado. Si “María” es un seudónimo, la María real no tiene plataforma para confirmar, matizar o desafiar la forma en que sus palabras han sido representadas. Este acto de producir conocimiento sobre alguien sin que esa persona pueda responder contradice los principios mismos del *Jenebtbiaman Jenoyeunayam*, donde el conocimiento se construye en el encuentro y la conversación.

2.2 Ética Situada

Frente a estas limitaciones, han surgido nuevos paradigmas éticos que buscan redefinir la relación de investigación. Las éticas participativas, interculturales y comunitarias promueven relaciones horizontales donde la investigación no es un proceso de extracción de datos sino un diálogo y una construcción conjunta de conocimiento. En contextos de trabajo con pueblos indígenas, la noción de consentimiento individual resulta insuficiente y culturalmente inapropiada, pues como señala Smith, p. (2016, p. 126), la identidad y el conocimiento no son propiedad del individuo sino que pertenecen a la colectividad.

Corona Berkin (2020) ha conceptualizado las metodologías horizontales como una práctica investigativa para construir nuevo conocimiento a partir de la equidad discursiva. Desde su perspectiva, “construir conocimiento mutuo tiene que ver con establecer condiciones de equidad que tracen un camino hacia la autonomía de las miradas propias” (p. 35). Basadas en la autonomía de la propia mirada, el conflicto generador y la igualdad discursiva, estas metodologías incluyen

autoría compartida desde la construcción del propósito, co-construcción de preguntas, vinculación teoría-práctica como proceso único, y análisis e interpretación dialógica que incluye contradicciones como insumo para nuevo conocimiento.

En este trabajo, hemos optado por una ética situada que reconoce la complejidad de estas tensiones. La mayoría de los nombres que aparecen son reales, decisión tomada tras un proceso de *Jenoyeunayam* (acordar, dialogar) con cada participante. Como se detalla en el apartado metodológico, durante el momento del *Jenchuayan* —ese saludo respetuoso que rememora el encuentro y establece el espacio formal de interacción— se generó con cada participante un espacio específico para dialogar sobre el consentimiento informado. Se utilizó un formato co-construido con el asesor del trabajo de investigación, Taita Santos Jamioy, quien en su doble rol de psicólogo y miembro del pueblo Kamëntšá garantizó que el proceso respetara tanto los estándares éticos académicos como los protocolos culturales propios. Solo una vez clarificado y acordado el consentimiento informado se procedió al espacio de conversación, distinguiendo metodológicamente entre conversación y entrevista por sus implicaciones epistemológicas diferenciadas.

La mayor parte de las personas participantes decidieron que se conservase su nombre real, buscando dar un rostro a sus reflexiones y conocimiento. Esta decisión refleja lo que se ha denominado “co-autoría intelectual” en contextos de investigación colaborativa, donde el reconocimiento nominal no es vanidad sino justicia epistémica (Díaz-Arévalo, 2025). Solo algunas personas prefirieron mantener el anonimato, respetando su derecho a la privacidad cuando así lo consideraron necesario, sin explicitar en la discusión y los resultados de quiénes se trata.

Los consentimientos informados, cuyo modelo se anexa a este documento, reflejan este proceso dialógico donde cada persona decidió cómo deseaba ser representada en el texto. Algunas conversaciones se realizaron por medios virtuales, y en todos estos casos las personas dieron su consentimiento para la grabación de las conversaciones en audio y video. En los casos de conversaciones presenciales, algunas personas prefirieron que no se realizase grabación en video, solo audio, decisión que fue respetada siguiendo el principio de autonomía participante.

Nuestra apuesta metodológica conversa con el Código de Ética en Investigación de la Universidad de Antioquia, particularmente en sus preceptos sobre el respeto a los derechos humanos (precepto 2) y el reconocimiento de la propiedad intelectual “con el debido reconocimiento según las contribuciones de los actores que llevan a cabo la investigación;

verbigracia, coinvestigadores, estudiantes, técnicos y personal auxiliar" (Universidad de Antioquia, 2020). La metodología *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* se alinea también con el compromiso de "gestionar el proceso investigativo —desde el protocolo hasta la obtención de los datos y los resultados— como la evaluación ético-científica, con responsabilidad, seguridad, transparencia y veracidad" (precepto 6).

Aunque este es un trabajo de pregrado, y por ello este proyecto no se sometió a evaluación por un comité de ética institucional formal, la construcción misma del trabajo con el asesor, Taita Santos Jamioy —quien como ya se ha mencionado, es tanto miembro de la comunidad académica como del pueblo Kamëntšá— logró un equilibrio ético fundamental. Esta figura de asesoría intercultural permitió que el proceso investigativo fuera constantemente evaluado desde las epistemologías propias del pueblo Kamëntšá, asegurando que la metodología *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* fuera aplicada con fidelidad y respeto. Esta forma de acompañamiento académico-cultural representa una perspectiva ética que trasciende los mecanismos tradicionales de evaluación, creando un espacio de diálogo de saberes donde los principios éticos occidentales y los valores del buen vivir Kamëntšá se articulan de manera complementaria.

Tomamos esta decisión ético-metodológica, haciendo caso de tres principios fundamentales. Primero, es negociada. La decisión sobre la identidad surgió de un proceso de consentimiento genuinamente dialógico, continuo y granular. Como se describe en la ruta metodológica, durante el *Jenjuan* —ese intercambio de saberes donde "los entes involucrados no solo explicitan sus experiencias, sino que también se hacen visibles los sentimientos internos"— se sopesaron los riesgos y beneficios, se exploraron las opciones y se tomó una decisión conjunta que respeta la voluntad de quien comparte su saber. Segundo, es contextual. Reconocemos que no existe una respuesta única para todos los proyectos. En el contexto específico de esta investigación sobre las estrategias de integración posritual del yagé, muchos participantes expresaron el deseo de que sus experiencias y conocimientos fueran reconocidos con su nombre, considerándolo parte integral de su aporte al saber colectivo sobre esta medicina ancestral. Tercero, está centrada en la autonomía y la dignidad. El principio rector ha sido el respeto por la autonomía del participante, reconociendo su derecho a decidir cómo se cuenta su historia y cómo se representa su identidad en el conocimiento que hemos construido juntos.

El uso del "nosotros" en este texto no es una estratagema retórica para enmascarar la autoría individual, como critica Eisner (1998), sino el reconocimiento explícito de que el conocimiento

aquí presentado emerge del encuentro. Cuando escribo “nosotros”, reconozco que las ideas surgieron en el *bëndat*, en esa conversación donde dos personas se encuentran para construir comprensión mutua. Este “nosotros” también abraza el *bëng*, la construcción colectiva más amplia que incluye a todos quienes participaron en las conversaciones y compartieron sus saberes.

Desde la metodología Kamëntšá el conocimiento no se extrae, sino que se teje en el encuentro. El *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* no es solo un método de investigación sino una forma de relacionarse éticamente con el otro sea este parte de lo que occidente llamaría mundo humano o mundo natural, reconociendo que en el diálogo genuino ambas partes se transforman. Por ello, mantener los nombres reales de quienes así lo decidieron no es solo un acto de reconocimiento sino de honestidad intelectual: estas personas no fueron “informantes” o “sujetos de estudio” sino co-constructores del conocimiento que aquí se presenta.

A partir de esta constatación se reconoce que existen otros modos de validar el saber más allá del anonimato obligatorio. La transparencia en la autoría compartida, lejos de comprometer la ética de la investigación, la fortalece al hacer visible el proceso colaborativo mediante el cual se construyó el conocimiento. Cuando un Taita comparte su saber sobre el yagé, cuando una persona relata su proceso de integración, cuando alguien ofrece su experiencia como puente para la comprensión, está realizando un acto de generosidad que merece, si así lo desea, ser reconocido.

Como documenta Galeano Marín, (2012, p. 57) en sus reflexiones sobre ética en investigación cualitativa, los problemas éticos “requieren decisiones en momentos precisos, y no todos están cubiertos en los códigos, o tal vez éstas no sean pertinentes culturalmente”. La autora sugiere la necesidad de “discutir las decisiones éticas con sensibilidad cultural, con conocimiento de nuestros propios valores éticos”, reconociendo que la investigación cualitativa contemporánea demanda marcos éticos que trasciendan la aplicación mecánica de protocolos para convertirse en una práctica reflexiva y situada. Fals Borda, en su sistematización de la IAP, estableció una filosofía de vida basada en principios de participación activa, donde los coinvestigadores problematizan jerarquías, insertándose en procesos sociales con una praxis política orientada hacia el conocimiento militante (Fals Borda, 1999). Estos principios, fundamentales en el desarrollo de la investigación cualitativa colombiana, encuentran en las metodologías indígenas como el *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* una afinidad conceptual que enriquece y profundiza la comprensión de lo que significa construir conocimiento de manera horizontal y participativa.

La materialización de esta discusión conceptual exige un compromiso renovado con una ética que equilibre el cuidado con el reconocimiento, la protección con el empoderamiento. Como investigadores, implica mayor reflexividad y disposición a compartir el poder de la representación. Las experiencias colombianas en investigación cualitativa evidencian una consolidación del campo con importantes innovaciones en marcos éticos contextualizados, metodologías participativas y reconocimiento de diversidad epistemológica. Los desafíos emergentes incluyen actualización normativa, desarrollo de marcos para autoría compartida, protocolos flexibles para anonimato/reconocimiento, e integración con marcos decoloniales.

Solo así podremos honrar verdaderamente las voces de quienes, con generosidad y valentía, comparten sus saberes para tejer comprensión conjunta sobre las medicinas ancestrales y sus procesos de integración en la vida contemporánea. Como señala de Sousa Santos, (2018, p. 6), “la justicia cognitiva es condición para la justicia social”, y en este horizonte, la investigación cualitativa colombiana debe reconocer otros marcos y constructos que pueden generar saber, de manera que la innovación metodológica participe de la auténtica riqueza del saber ancestral y occidental, generando un mestizaje productivo que no solo aporta a la discusión epistemológica, sino que termina aportando a marcos éticos que reconocen la dignidad de todos los saberes y la importancia del reconocimiento como derecho fundamental en la construcción colaborativa del conocimiento.

3 Ruta Metodológica

Como consecuencia natural de lo discutido, la metodología adoptada para aproximarnos a las experiencias de integración del yagé emerge de una cultura que ha hecho de esta medicina un pilar de su saber. Los especialistas Kamëntšá reciben en sus rituales a miembros de su propia comunidad, de otros pueblos indígenas, a mestizos, a occidentales y, con frecuencia creciente, a visitantes de diversas partes del mundo. Quienes acuden lo hacen en busca de bienestar, de conocimiento o de una experiencia que les permita profundizar en su percepción del mundo y sus vínculos con el entorno.

Conservada en el territorio de Sibundoy y explicitada recientemente, la metodología *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* se utiliza para fundar el Plan de Vida del pueblo Kamëntšá. Tradicionalmente, ha permitido generar ambientes de discusión y construcción conjunta de entendimiento. Se ha usado para la sistematización de experiencias, como la realizada por Pérez Luna et al. (2018), donde se afirma que:

> Ha operado desde los inicios de la comunidad indígena, utilizando tres aspectos fundamentales: la lengua nativa, el tiempo y el espacio, con el fin de generar nuevos entendimientos a través de la conversación en el respeto de la palabra. Una aproximación de esta estrategia a la lógica occidental conduce a conversar, escuchar, comprender, hacer, ponerse de acuerdo de una forma natural en tiempo y espacio, a través de la oralidad (p. 50).

No obstante, me aparto de la interpretación de concebir esta metodología como puramente cualitativa. A mi juicio, el *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* se origina con independencia de las discusiones del seno occidental y contempla, en sus distintos momentos, tanto la posibilidad de "matematizar" el conocimiento mediante el razonamiento cuantitativo, como la de hacerlo a través de la palabra. Si bien este estudio se adscribe a la vertiente discursiva, es posible su aplicación con intenciones más medibles. Esta metodología se ha ilustrado como una espiral, dentro de la cual pueden distinguirse varios momentos fundamentales que, en conjunto, posibilitan una aproximación integrada al conocimiento. Aquí se pueden distinguir los siguientes momentos:

- *Jenojuaboyan:* Este momento implica el proceso de idear, reflexionar, organizar y planificar. En este punto, se identifican las necesidades, oportunidades, actividades y acciones que guiarán el trabajo por realizar.
- *Jotsanan:* Representa el momento de actuar, de dar el primer paso hacia la acción. Es caminar hacia el encuentro donde los pensamientos y las realidades se materializan.
- *Jenchuayan:* Este momento está marcado por un saludo respetuoso que rememora un encuentro previo y constituye el espacio en el cual se inician formalmente las interacciones. Puede involucrar a la comunidad, a un diálogo dual o a un intercambio íntimo con la memoria o la naturaleza.
- *Jobjan* o *Jenobjan:* Es el periodo de prestar atención, la invitación a participar y a estar presentes. Marca el inicio del proceso de compartir y estar en comunidad.
- *Jenebtbiaman:* Aquí tiene lugar el encuentro para sentarse a dialogar. Toda la comunidad participa, compartiendo y transmitiendo sus conocimientos y sentimientos (*jtenebiajuam*) a partir de sus experiencias de vida.
- *Jouenan, Joyeunayan:* Se refiere a la capacidad de escuchar atentamente. *Jouenan* no se limita a las palabras humanas, sino también a los mensajes que emite la naturaleza. Por su parte, *Joyeunayán* implica escuchar con todos los sentidos e interiorizar profundamente el mensaje.
- *Jenanjan:* Este momento está relacionado con la oferta de alimento, que complementa el proceso y puede ocurrir en cualquier punto del encuentro.
- *Jenjuan:* Es el intercambio de conversaciones sobre un tema específico, donde están presentes el *Jenatsëtsayan* (respeto a la palabra) y el *Jentjayán* (intercambio de saberes).
- *Jenoyeunayam:* Es el acuerdo alcanzado entre las partes tras la conversación. *Jtenoyeunayam* (o *Jebtsenoyeunayan*) es el resultado del diálogo, que puede ser un consenso o un disenso.
- *Jtisenobjan:* Si los espíritus lo permiten, siempre existe la esperanza de reencontrarse. En este periodo se extiende la invitación para un próximo encuentro.
- *Jtochuayan:* Es el agradecimiento respetuoso por la oportunidad de haber compartido la palabra.

Los elementos constitutivos de la presente investigación se articulan en torno a cinco momentos clave, que al ponerse en funcionamiento constituyen las fases de la investigación: *Jenojuaboyan*, *Jobjan*, *Jouenan/Joyeunayan*, *Jenjuan* y *Jajabuachenan*. Cada una de estas fases

juega un papel en la creación de un entorno propicio para el diálogo, la comprensión mutua y el intercambio de saberes.

Jenojuaboyan puede traducirse al español como planificar, analizar o recordar. Es la etapa que define la intención que asiste transversalmente cada momento de la investigación. Es el momento que logra adaptar el propósito a cada contexto conversacional, para manifestar la misma metodología en diferentes entornos, al tiempo que sirve de disposición general. *Jenojuaboyan* se articula con el concepto occidental de integración de la experiencia, sirviendo como eje orientador para mantener la misma intención entre diferentes saberes; es la fase que permite mantener en el presente los objetivos y la pregunta de investigación.

Jobjan se refiere, en este contexto, a la participación activa en espacios de encuentro medicinales y comunitarios, a la experiencia en primera persona. Este momento implica "practicar" mediante la interacción directa, donde las personas se encuentran con el otro de manera física y espiritual. Es en estos encuentros donde se adquieren las herramientas que permiten generar un ambiente de confianza y reconocimiento. El "encuentro con el otro" es un proceso profundo de sintonización que responde a la intención de armonizar y establecer una conexión genuina. Este espacio es el fundamento para que las siguientes fases puedan desarrollarse; es el tiempo de la armonización inicial.

Una vez establecida la posibilidad de reconocimiento mutuo, se da lugar al momento de *Jouenan/Joyeunayan*, que representa el acto de escuchar activamente. Esta fase involucra no solo la recepción y registro de la palabra, sino una escucha profunda que permite captar tanto el mensaje explícito como las emociones e intenciones implícitas. En esta etapa se busca endulzar la palabra, facilitando un diálogo respetuoso donde se valoren las distintas perspectivas. Este tipo de escucha es esencial para fomentar el entendimiento genuino, permitiendo que los participantes profundicen en la conversación y en aquello que queda registrado, enriqueciendo el proceso y creando un entorno de reciprocidad.

Desde una perspectiva eurocéntrica, el diálogo podría entenderse como algo que ocurre exclusivamente entre seres humanos. Sin embargo, en los enfoques de conocimiento del pueblo kamëntšá, como en muchos pueblos originarios, la visión trasciende el antropocentrismo. La humanidad se concibe en estrecha conexión con el territorio, formando parte de la naturaleza. El propósito práctico de esta forma de conocimiento responde a la pregunta "¿a quién le sirve el

conocimiento?" de manera clara: el saber está al servicio de la comunidad en su conjunto, entendida como un entramado que abarca territorio, vida y naturaleza.

Se llega así al momento del *Jenjuan*, donde ocurre el intercambio efectivo de saberes mediante el *Jentjayán*. En este punto, las personas involucradas no solo explicitan sus experiencias, sino que también visibilizan los sentimientos internos relacionados. *Jenjuan* constituye el espacio donde el diálogo se convierte en herramienta para el aprendizaje mutuo; es la etapa donde los registros dialogan entre sí y donde las estrategias personales de integración aportan al saber colectivo. En esta fase interviene el investigador para tejer los diferentes hilos emergentes de las conversaciones, articulando las narrativas individuales en una comprensión más amplia.

Finalmente, se llega al momento de *Jajabuachenan*, término que alude al proceso de analizar y concluir los acuerdos alcanzados a lo largo de las conversaciones. Es en esta instancia donde, a manera de cierre, realizando un examen reflexivo del proceso en conjunto, tejiendo los aprendizajes y resultados obtenidos gracias a la metodología *Jenebtbiaman Jenoyeunayam*, se llega a un conjunto de conclusiones y acuerdos respecto a los saberes. Este análisis permite entrelazar las experiencias compartidas, los diálogos entablados y los conocimientos emergentes que se tejieron en los momentos anteriores. Asimismo, ofrece la oportunidad de afianzar útiles tanto para el trabajo académico como para la comunidad, propiciando un desenlace positivo y constructivo.

Con ello, el momento del *Jajabuachenan* cumple la función de cerrar el ciclo de conversaciones, recogiendo los posibles consensos y desacuerdos, sentando las bases para eventuales reencuentros y nuevos procesos de diálogo. *Jajabuachenan* hace referencia al acto de examinar los acuerdos forjados en torno a las experiencias del yagé. Retomando la imagen del tejido, cada testimonio, cada observación y cada diferencia de opinión se convierte en un hilo que, al trenzarse, revela patrones significativos sobre la manera en que los participantes integran o rechazan los aprendizajes derivados de la ceremonia. De esta forma, se logra cumplir con la necesidad de sistematizar y consolidar las reflexiones, no solo para el investigador, sino también para el conjunto de personas que participan y se sienten convocadas por los saberes de la cultura kamëntšá. Al final de este proceso, las conversaciones se vuelven un insumo valioso para comprender cómo la ayahuasca impacta en la vida cotidiana de quienes la consumen, al mismo tiempo que se preserva la esencia dialógica y colectiva propia de la *Jenebtbiaman Jenoyeunayam*.

Importa señalar que esta fase de análisis se co-crea en diálogo con el Taita Santos Jamioy, asesor de este trabajo. La intención es tejer un mestizaje de saberes en equilibrio, un camino que

se aparta tanto de la tentación de "blanquear" la metodología Kamëntšá para que se ajuste a los cánones académicos, como de una indigenización superficial de la investigación. Se busca, en cambio, un punto de encuentro reflexivo donde ambas epistemologías puedan conversar y armonizarse sin perder su integridad. Así, el momento de *Jajabuachenan* materializa el objetivo de armonizar los mundos que se conectan, convirtiendo el diálogo en el tejido mismo de las conclusiones.

3.1 Operacionalización: Caminando la Espiral

Como hemos discutido, la perspectiva gramatical desde la cual se construye el saber obedece a ciertos presupuestos epistemológicos. Al caminar el conocimiento desde la perspectiva *kamëntšá*, la persona gramatical adquiere matices diferentes a los permitidos en los idiomas occidentales, un aspecto imbricado en el fundamento mismo de la lengua que, como se ha visto, influye en la concepción del *Jenebtbiaman Jenoyeunayam*. A nivel gramatical, el idioma *kamëntšá* cuenta con nueve pronombres personales, como se detalla en la Tabla 1.

Tabla 1
Pronombres Personales en Idioma Kamëntšá

Persona	Singular	Dual	Plural
1a	atš	bëndat	bëng
2a	ac	tsëndat	tsëngaftang
3a	cha	chat	chëng

Fuente: Adaptado a partir de Jacanamijoy Juajibioy et al., (2018, p. 13)

La metodología *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* se activa como un proceso dinámico, arraigado en el diálogo con la experiencia. Lejos de estructurarse bajo parámetros predefinidos, se teje a través de intercambios orgánicos donde la escucha y el respeto por los saberes colectivos definen su rumbo. El inicio de este camino implica delimitar el tema de interés y profundizar en el significado de "integrar la experiencia". Este proceso, construido en diálogo con el taita Santos Jamioy, prioriza la reciprocidad y la co-construcción de conocimiento. En su esencia pervive una perspectiva que disuelve las jerarquías entre investigador y participante, para tejer desde el *bëndat* (dualidad conversacional) que evoluciona hacia el *bëng* (colectivo integrado).

La ayahuasca trasciende su rol como objeto de investigación; se configura como un componente esencial en los sistemas de identidad, salud, exploración espiritual y resistencia cultural. Esta planta ofrece beneficios terapéuticos, pero también eventos transformadores, cruciales para el bienestar de diversas comunidades. Además, su uso responsable puede facilitar que otras comunidades e individuos aprendan y sanen, sin desdibujar los riesgos asociados a su uso irresponsable por parte de taitas malintencionados o "facilitadores" no entrenados.

El primer paso consiste en definir el marco conceptual de la integración, entendida no como un proceso lineal, sino como un tejido de significados que conecta lo vivido en el ritual con la cotidianidad. Para ello, se establece un estilo de conversación flexible, donde las preguntas fluyen como hilos que guían sin imponer. Estos diálogos, inspirados en la oralidad *kamëntšá*, permiten que los participantes —seleccionados por su diversidad cultural (indígenas, mestizos, occidentales) y de vivencias (positivas, traumáticas, ambiguas)— compartan desde su propia autoridad epistemológica. No se trata de una "muestra" en sentido estadístico, sino de una ampliación intencional de perspectivas, donde el *bëndat* inicial (investigador y participante) se expande hacia un *bëng* (nosotros que hemos tomado medicina).

Para comprender el proceso de integración de la experiencia, esta investigación se nutre de insumos recogidos en tres momentos distintos. En julio de 2016, durante mi primer contacto con la comunidad *kamëntšá*, se llevaron a cabo conversaciones y entrevistas informales con el Taita Marcelino Chicunque Chindoy y otros miembros de la comunidad, así como con personas externas que participaban en los rituales de yagé. Este periodo inicial, marcado por mi primera experiencia con la medicina, se documentó a través de un diario personal que registraba recuerdos de las ceremonias, reflexiones y diálogos espontáneos; también realicé dos conversaciones (o entrevistas, para ese tiempo) formalizadas y transcritas.

Tras una pausa de seis años, en la que mi participación en ceremonias se centró en un aprendizaje personal y estuve fuera de la universidad, retomo insumos para la investigación a partir de febrero de 2022 con una inmersión en el Valle de Sibundoy. Durante esta etapa, participé en un *Día Grande* del pueblo Kamëntšá y en el *Atun Puncha* del pueblo Inga, priorizando la vivencia y el aprendizaje. Este periodo se extendió hasta junio de 2022 e incluyo aquí una corta estancia de tres meses en Suiza, desde julio hasta septiembre del mismo año, donde también participé en rituales de yagé, aportando nuevas perspectivas a la investigación.

Finalmente, en 2024, con el reingreso a la universidad, se formalizó la estructura de la investigación con el apoyo del taita Santos Jamioy, teniendo en cuenta todo el material recogido previamente. Se realizaron nuevas conversaciones con participantes diversos, profundizando en la comprensión del proceso de integración de la experiencia. En total, se dispone de nueve conversaciones transcritas: dos de 2016 y siete realizadas entre agosto de 2024 y enero de 2025. El material de campo incluye diarios de julio a agosto de 2016, de febrero a junio de 2022 y de septiembre de 2022.

Las conversaciones, registradas en audio o video con previo consentimiento informado, se desarrollan en español. Su estructura es flexible y abierta, y no parte de preguntas conductoras; permite desvíos, silencios y contrapuntos, respetando el ritmo orgánico del diálogo. Se busca reflejar la lógica del *jajañ* (chagra tradicional) y del acto de tejer, donde el conocimiento crece en interacción con el entorno y los patrones se generan a partir de la mezcla de los hilos, la lógica propia de la oralidad *kamëntšá*. Las transcripciones, que responden al verbo rector de “registrar”, sirven como insumo para las siguientes fases de la investigación. La Tabla 2 detalla la cronología de estos insumos, mostrando la diversidad de encuentros y registros que forman la base de esta investigación.

Una vez realizadas las conversaciones, y para operacionalizar la fase de Jajabuachenan, correspondiente al análisis y conclusión del proceso investigativo, se retoma la metáfora del tejido donde las preguntas funcionan como hilos conductores. En esta analogía, algunos hilos corren verticalmente (urdimbre) mientras otros se entrelazan horizontalmente (trama), creando una estructura que permite comprender las experiencias narradas por los participantes en su relación con el yagé, siguiendo esta metáfora, los hilos trenzados en las conversaciones hacen parte de la trama, y las preguntas construidas en el instrumento descrito, sirven como urdimbre.

Este instrumento de análisis mantiene una estructura dialógica y se organiza mediante preguntas agrupadas en tres ejes de sentido conceptuales, que reflejan el recorrido completo de la experiencia con la medicina del yagé. Cada pregunta funciona como un filamento que se entrelaza con los demás, manteniendo coherencia entre la experiencia narrada y el saber construido en conjunto. De esta manera, la conversación fluye desde lo particular hacia lo comunitario, respetando la complejidad de los contextos que envuelven al individuo.

El primer eje de sentido, *Contexto del encuentro*, busca comprender las circunstancias que rodean el acercamiento inicial al yagé. Se indaga sobre quién motivó o acompañó este primer encuentro,

cómo la persona se enteró del ritual o si hacía parte de su cotidianidad, y qué búsqueda o necesidad específica la llevó hacia la medicina. También se explora la relación entre la identidad cultural del participante y su aproximación al yagé, considerando los aspectos que influyen en esta relación. Se indaga sobre los territorios y taitas con los cuales han compartido la medicina, así como las transformaciones que describen. Finalmente, se identifica con quiénes comparte las experiencias vividas, reconociendo las redes de apoyo que sostienen el proceso.

El segundo eje de sentido, *Integración de la experiencia*, examina cómo los participantes interpretan, asimilan y aplican las percepciones obtenidas durante las ceremonias en su vida cotidiana. Esta dimensión explora cómo se aplican las enseñanzas en el diario vivir y en qué aspectos específicos se manifiesta el acompañamiento del yagé. Se indaga sobre la influencia de la medicina en las decisiones importantes, los cambios percibidos en el ámbito familiar y comunitario, y las dificultades que surgen al entrelazar estas enseñanzas. También se pregunta si continúan asistiendo a espacios ceremoniales y cómo evoluciona su comprensión con el tiempo. Se recogen los elementos que consideran esenciales para comprender los mensajes de la ceremonia, así como los consejos que ofrecerían a quienes se acercan por primera vez.

El tercer eje de sentido, *Reflexión sobre el camino*, aborda la dimensión espiritual y la relación continuada con el yagé. Se explora sobre dónde los participantes encuentran los límites de la medicina, reconociendo tanto su potencial como sus fronteras. Se indaga cómo describen la estructura ceremonial, qué sienten al terminar y cómo esta sensación se transforma con el tiempo. Particularmente relevante es la exploración de las diferencias que perciben entre el momento ceremonial —ese presente intensificado— y su vida cotidiana, permitiendo comprender cómo navegan entre estos dos espacios de experiencia.

La Tabla 3 presenta la operacionalización de estos ejes de sentido en forma de preguntas específicas que guían el análisis. Es importante señalar que este instrumento no se aplica durante los encuentros dialógicos, que exigen una apertura distinta, sino durante la transcripción y el análisis posterior. Su función es servir como lente interpretativa para identificar los saberes emergentes y facilitar el tránsito desde el *bëndat* (la dualidad conversacional) hacia el *bëng* (el nosotros colectivo).

Tabla 2

Cronología de insumos para el tejido de saberes sobre integración de experiencias con yagé

Nro.	Fecha	Tipo de insumo	Descripción *	Patricipantes / Co-constructores
1	03/07/2016	Diario de campo	Conversación informal	Jonatán, familia Inga
2	06/07/2016	Diario de campo	Preparación previa a ceremonia	Jonatán, acompañante, otros tomadores
3	06/07/2016	Diario de campo	Ceremonia de yagé	Jonatán y otros tomadores
4	12/07/2016	Diario de campo	Encuentro con músico	Jonatán y músico kamëntšá
5	17/07/2016	Conversación	Diálogo de saberes	Jonatán, Taita Marcelino Chicunque Chindoy
6	28/07/2016	Conversación	Encuentro en Palmira, Valle del Cauca	Jonatán, Daniel
7	29/07/2016	Conversación	Segundo encuentro en Palmira	Jonatán, Daniel
8	24/09/2016	Diario de campo	Ceremonia en Antioquia	Jonatán, Mamá Concha
9	28/02/2022	Diario de campo	Registro reflexivo	Jonatán
10	02/07/2022	Diario de campo	Ceremonia en Suiza	Jonatán, aprendiz europeo del Taita Marcelino
11	16/09/2022	Diario de campo	Visita Casa Jung	Jonatán, otros visitantes
12	29/10/2024	Conversación	Diálogo en Pasto	Jonatán, María Paz
13	03/11/2024	Conversación	Diálogo en Sibundoy	Jonatán, Carmen
14	15/11/2024	Conversación	Diálogo en Pasto	Jonatán, Sofía
15	19/11/2024	Conversación	Diálogo en Marinilla	Jonatán, Steven
16	09/12/2024	Conversación	Diálogo en Bogotá	Jonatán, Andrés Muscus
17	25/12/2024	Conversación	Diálogo en Sibundoy	Jonatán, Andrés Juagibioy
18	02/01/2025	Conversación	Diálogo en Medellín	Jonatán, Maritza

Nota:. Los nombres expuestos siguen el principio del Jenoyeunayam (acordar dialogando). Los diarios registran el Jouenan (escuchar atento) y las vivencias del caminar. Las conversaciones documentan momentos de intercambio de saberes. Las fechas señalan cuando estos hilos se tejieron en el bëndat (nosotros dos) y el bëng (nosotros colectivo).

La lectura de cada transcripción es un acto inevitablemente interpretativo. Mediante este instrumento, se busca convertir ese momento en un acto comprensivo y estructurante, donde se identifican los hilos conductores que emergen de las narraciones para tejer el sentido colectivo. Estos hilos, correspondientes a las preguntas del instrumento, se entrelazan para dar forma a un tejido narrativo que revele la complejidad de las experiencias individuales con el yagé.

Este proceso analítico se diferencia de la simple identificación temática. Lo que se busca es comprender cómo las experiencias individuales se conectan con el contexto cultural y social de los participantes, cómo se entrelazan con sus historias personales y cómo se proyectan hacia el futuro. Este apartado se conecta con el objetivo específico de describir las estrategias de los y las participantes para encontrar significado en la experiencia con la medicina y transformar dicho significado en acción cotidiana.

Las conversaciones registradas, diversas en su procedencia cultural (indígenas, mestizos, occidentales) y en la naturaleza de sus vivencias (positivas, desafiantes, ambiguas), constituyen los hilos individuales de la trama que conforman la materia prima del análisis. Son hilos trenzados durante el *bëndat*. Cada conversación aporta una textura, color y resistencia, ofreciendo una perspectiva singular sobre el yagé y su impacto en la vida cotidiana.

En la cosmovisión del pueblo Kamëntšá, el tejido y el *jajañ* no son únicamente labores artesanales o agrícolas; el tejido del *tsïombiach* o la siembra en la chagra son espacios donde se cimienta y transmite el conocimiento. Intentamos extender este concepto a las conversaciones, donde cada voz y cada historia se entrelazan para formar un lienzo que busca reflejar una comprensión colectiva, explorando cómo se construye el sentido, la identidad y la pertenencia a una cultura y a un territorio.

4 Jajabuachenan

Esta es la fase final del estudio, el momento del *Jajabuachenan*, donde las voces individuales se entrelazan en un tejido que busca describir las estrategias de integración. A continuación, se presentan los testimonios de quienes han compartido generosamente su caminar con el remedio, transitando del *bëndat* conversacional al *bëngbe* —el nosotros que abarca a todos—. Como investigador, he propiciado estos encuentros, transcribiendo las palabras y tejiendo interpretaciones, consciente de que mi voz se entrelaza inevitablemente con las demás.

4.1 Bëndat: Voces Entrelazadas

La conversación en *bëndat* es el espacio de "nuestra conversación íntima", que en idioma *kamëntšá* corresponde al "nosotros dual". Es un acto ceremonial distinto a la entrevista; un primer paso para que las palabras tejan realidades y la experiencia individual se transforme en saber colectivo. En este apartado se presentan, entonces, las conversaciones sostenidas con la medicina y con quienes han recorrido su camino, desde el saber ancestral hasta la primera vivencia. Aquí confluyen los relatos de transformación y sanación, junto con mi propia experiencia desde 2016.

4.1.1 Mi Lugar en el Tejido

Como mencioné, mi camino con la medicina *yagé* comenzó en 2016, en Sibundoy, en la casa del Taita Marcelino Chicunque Chindoy. Llegué allí buscando sanar la relación con mi padre fallecido, como una consecuencia natural de una exploración psicodélica más amplia. Aquella primera ceremonia me sumergió en estados hermosos y complejos; sentí la medicina transitar por mi alma y mi cuerpo, manifestándose en una purga fuerte y sonora que me llenaba de perplejidad, como si una sabiduría ancestral hablara a través de mí. La experiencia me llevó a un mundo de habitaciones infinitas donde pude conversar con mi padre, sanando una parte de lo que necesitaba sanar y, finalmente, permitiéndole partir.

Tabla 3

Red de hilos conductores para el análisis del tejido conversacional

Eje de sentido	Hilos conductores
Contexto del encuentro	¿Quién motivó o acompañó el primer acercamiento a la ceremonia de yagé? ¿Cómo se enteraron del ritual? ¿Qué relación emerge entre la identidad cultural y la aproximación al yagé? ¿Qué aspectos culturales y sociales influyen en la relación con la medicina? ¿Cómo se describen las transformaciones inmediatas y posteriores? ¿En qué territorios y con qué taitas/sabedores(as) ha compartido la medicina? ¿Qué pregunta (búsqueda/necesidad) llevó al encuentro con el yagé? ¿Con quiénes se comparte las experiencias vividas?
Integración de la experiencia	¿En qué aspectos de la vida se manifiesta el acompañamiento del yagé? ¿Cómo influye la medicina en las decisiones importantes? ¿Qué cambios se perciben en la familia/comunidad? ¿Qué dificultades surgen al tejer las enseñanzas en lo cotidiano? ¿Continúan asistiendo a espacios ceremoniales? ¿Cómo evoluciona la comprensión? ¿Qué aconsejaría a quien se acerca por primera vez? ¿Cómo se aplican las enseñanzas en el diario vivir? ¿Qué elementos son esenciales para comprender los mensajes entregados en la ceremonia? ¿Dónde encuentra los límites de la medicina?
Reflexión sobre el camino	¿Cómo se describe la estructura ceremonial en su duración y momentos? ¿Qué se siente al terminar la ceremonia y cómo cambia con el tiempo? ¿Qué diferencias existen entre el ahora/presente ceremonial y el cotidiano?

Nota. Este instrumento analítico se aplica durante la transcripción y análisis. Sirve como guía para identificar saberes emergentes y transitar del *bëndat* (nosotros dos) al *bëng* (nosotros colectivo). Las preguntas funcionan como lente para reconocer patrones y tejidos de significado.

A pesar de mi agnosticismo de entonces, el Taita me animó a creer en mí mismo con una pregunta que aún resuena: "¿Cómo me dices que no crees en Dios? Es importante creer en uno mismo". Me advirtió que el *yagé* me mostraría tanto lo oscuro como lo bello, y que mi enfoque debía estar en lo positivo. Y así ha sido. He "pintado" con intensidad y la medicina me ha revolcado en mis propias densidades, pero he comprendido que el *yagé* es la luz que ilumina el pantano por el que uno camina, permitiendo confrontar y entender esas sombras.

Posteriormente, la medicina me acompañó en la comprensión de la muerte, poniéndome en presencia de mi abuela y mi bisabuelo materno, ayudándome a navegar los dolores y legados de mi linaje. El proceso con mi padre alcanzó un punto culminante en 2022, una década después de su partida. Aunque he sentido la invitación a estudiar y a conocerme a través de esta medicina, nunca he sentido el llamado a ser *curaca* o a servirla, a diferencia de otras con las que sí he experimentado esa conexión.

Mi relación con el *yagé* ha sido de momentos intensos seguidos de pausas prolongadas. He tomado la medicina en diversos territorios y tradiciones: además de Sibundoy, estuve en el Valle del Cauca con un mayor mestizo, donde no logré conectar; en Antioquia con Mamita Concha, una mamita *Kamëntšá* cuyo ritual se caracteriza por el uso prominente del tabaco; y en Marinilla con mestizos y arhuacos que siguen el ritual *Kamëntšá*. La medicina incluso me llevó a Europa, donde participé en una ceremonia en Suiza dirigida por un aprendiz del Taita Marcelino, aunque a veces siento que me desconecto del remedio cuando las responsabilidades laborales y académicas me absorben.

Para mí, el *yagé* es un espejo que me ha permitido observar y perdonar aspectos propios, así como comprender las acciones de otros. Lo veo como una fuerza transformadora y purgativa. He aprendido que su esencia no reside únicamente en las visiones o *pintas*, sino en las reflexiones que trascienden imágenes y sonidos, conectándonos con otros planos. La medicina aclara las cosas con el tiempo; es un camino de experiencia y disciplina que nos invita a poner en práctica lo aprendido para poder recibir nuevas enseñanzas.

4.1.2 Taita Marcelino: La Voz del Mayor

El Taita Marcelino, nacido en el valle de Sibundoy en 1959, pertenece al pueblo Kamëntšá. Como él mismo dice, "nosotros somos de aquí, de la raíz", manteniendo viva la conexión ancestral de su pueblo con el territorio. Heredero de un linaje de médicos tradicionales, aprendió la medicina

de sus padres y abuelos desde los ocho años. Me cuenta que lloraba de niño al tomar yagé, pero sus mayores le aseguraban que era por su bien.

En nuestra conversación, el Taita compartió la historia ancestral del origen del yagé. Tres mayores se adentraron en la selva buscando medicinas para curar enfermedades. Al masticar la liana y observar una hoja al anochecer, sintieron una corriente recorrer sus cuerpos; vomitaron y vieron las montañas reflejadas como espejos. Una voz les reveló: "Yo soy el yagé", indicándoles la *chacruna* como planta compañera. Así se preparó por primera vez la medicina. Esta historia le fue transmitida por sus abuelos en una cadena que se remonta más de 500 años. En otra versión que también comparte, el yagé nació de tres cabellos de Cristo que cayeron a la Madre Tierra. La *changropanga*, otra planta compañera, fue revelada por el propio espíritu de la medicina: "atrás de mí está la otra planta para que lo revuelvan".

Para el Taita, Dios reside en nosotros; somos parte de la esencia divina. La divinidad, manifestada como *Bëngbe Betsá* (nuestro creador) y *Tsbatsana mamá* (la madre tierra), nos acompaña en todo momento. Enfatiza la importancia de la fe: sin creencia, la medicina no "siente" y la curación no ocurre. Recuerda con respeto a un sacerdote español que, según él, también compartía yagé, y lamenta que los sacerdotes actuales muestren menos apertura hacia estas medicinas que Dios dejó para nuestra sanación.

El Taita explica que el yagé puede identificar el negativismo en una persona, muchas veces producto de la incredulidad. Aunque integra la medicina occidental con la tradicional, pues ambas merecen respeto, observa cómo algunos médicos alopáticos se sienten amenazados al ver a tantas personas sanar. Sin embargo, nota con esperanza que algunos hospitales ya refieren pacientes a "médicos yerbateros", y que psicólogos y otros profesionales comienzan a tomar yagé y a creer en su poder.

Para él, la salud es una sanación integral —espiritual y corporal—, especialmente crucial para una juventud que se pierde en las drogas. Estar sano es sentirse liviano, con la mente clara, libre del negativismo que la Madre Tierra recoge. El propósito del yagé es liberar el cuerpo, sacar a las personas de adicciones y devolverles la luz. Pero este camino no es para todos, sino para aquellos con el coraje de tomar y compartir la medicina.

El Taita ajusta la dosis según la capacidad de cada persona y se abstiene de darla a quienes han consumido medicamentos fuertes sin un reposo previo. Durante las ceremonias, la preparación es esencial: invoca a la Madre Naturaleza, la Madre Tierra, la Madre Cielo, a Dios y a sus maestros

ancestrales. Utiliza el *copal* para sahumar y el *chonduro*, reconociendo que cada planta tiene su espíritu guardián. Realiza soplos para remover influencias negativas y usa baños con plantas como la ruda. El sonido de su armónica es un elemento crucial del ritual, un don para la concentración espiritual.

Para el Taita Marcelino, el yagé es una planta sagrada que exige respeto y amor. Su propósito es compartirlo con quienes necesitan sanar, especialmente jóvenes perdidos en el consumo de drogas, personas que sufren males de origen desconocido, o para dar fuerza y claridad a su pueblo. Desde su perspectiva, la medicina puede ser tomada por católicos y miembros de otras doctrinas, pero siempre con fe, pues sin ella, la sanación no llega.

4.1.3 Daniel: Tigre Fuerte que Pisa Esta Tierra

Mi encuentro con Daniel, quien se identifica con el nombre interior de *Nahuel Amaru Agüí* —"tigre fuerte que pisa esta tierra", como él mismo traduce—, tuvo lugar en Palmira, Valle del Cauca. Nacido en España, pero con profundas raíces caucanas por parte materna, Daniel interpreta su nacimiento en Europa como una demostración de la unidad humana y el amor divino. "Todos somos uno", afirma con convicción.

Antes del remedio, Daniel describe su vida como una existencia viciosa y sin sentido, que solo buscaba complacer sin dirección ni propósito. Consumía grandes cantidades de marihuana sin respetar la planta, considerándola la solución a todo. También experimentó con cocaína y pegante en su adolescencia, sustancias que solo le generaban más confusión. A los 14 años, el consumo de "niñitos santos" (hongos) marcó un punto de inflexión. En sus palabras, ese momento le abrió la puerta a una dimensión donde comprendió que no se trataba de alucinar, sino de "ver y entender cosas que siempre estaban ahí".

Su primera experiencia con el yagé llegó a los 18 años con el Cacique Julio del pueblo *Murui Muina* (uitoto), gracias a una invitación por redes sociales. Aunque su madre sentía temor por lo que Daniel considera desinformación mediática, él acudió buscando respuestas. Después de tomar el tabaquito ofrecido por el Cacique, sintió un alejamiento gradual de la marihuana. Compartimos la comprensión de que el yagé no siempre trae *pintas* intensas en las primeras tomas, pero sí puede traer una curación profunda.

En ceremonias posteriores, como una que tuvo con Taita Gregorio Castro (Cofán), Daniel comenzó a comprender la importancia de la dieta chamánica —sin sal, azúcar ni carne— como un

sacrificio que fortalece el vínculo con el remedio. Señala que fue a partir de la segunda toma cuando sintió una conexión "muy fuerte en Dios", percibiendo Su amor en todo. La dieta sexual también cobró importancia en su camino, pues entiende que conservar esa energía permite mayor concentración.

Una experiencia transformadora ocurrió con otro mayor. Daniel experimentó *pintas* muy fuertes que, por respeto, prefiere mantener en silencio. En esa misma ceremonia, el mayor percibió su consumo de marihuana sin que él se lo dijera, confrontándolo: "esa planta te confunde y hace sufrir a tu madre". Le aconsejó tomar yagé para ver los "colores" y "enseñanzas" que realmente importan. Ese momento marcó un antes y después en su relación con las sustancias.

A raíz de estas experiencias, Daniel relata que en su tercera toma sintió un llamado a dedicarse como taita o *curaca*, a guiar y sanar. Para él, todo es energía y espíritu, y las respuestas llegan a través de "pinticas" y colores. En su visión, Dios es "Padre y Madre", el origen de todo. Lo que llamamos "mal" son en realidad enseñanzas, mientras que el "diablo" lo considera una invención humana, una energía creada por el temor.

La integración de la medicina en su vida diaria se manifiesta en su esfuerzo por ayudar y guiar a otros. Ha adoptado una dieta vegetariana, evitando el sufrimiento de cualquier ser. Su vida espiritual se nutre de música andina y de la lectura del *Bhagavad Gita* y la Biblia, aunque menciona que lee esta última con cautela, consciente de sus múltiples interpretaciones.

Para el futuro, Daniel se visualiza continuando este camino de servicio. Siente que el "vinito sagrado" lo visita mensualmente para traerle enseñanzas, y está comprometido con mantener esa conexión. Su trayectoria muestra cómo el yagé puede ser profundamente transformador cuando encuentra un corazón dispuesto a escuchar.

4.1.4 María Paz: Tejiendo las Sombras

Nos encontramos en Pasto, su ciudad natal, en una tarde de octubre. María Paz, de 33 años, la mayor de tres hermanas, ha alcanzado una estabilidad profesional tras graduarse de Derecho, pero fue una reciente ruptura sentimental —lo que ella llama su *tusa*— el catalizador que la impulsó a buscar la medicina del yagé.

Criada en una familia profundamente católica de "rosario diario y misa dominical", María Paz me reveló que la religión organizada "nunca le entró del todo". Sin embargo, ha encontrado su propio camino espiritual: sus mañanas comienzan con meditaciones y afirmaciones positivas. Para

ella, Dios es ese ser al que uno busca en los momentos de mayor vulnerabilidad, donde encuentra desahogo y paz al arrodillarse y llorar.

Su travesía con las medicinas comenzó hace tres años con hongos psicoactivos. El yagé, me contó, llevaba tiempo "llamándola", pero su expareja tenía reparos, temiendo lo que la medicina pudiera revelar. Solo tras la ruptura, un mes y medio antes de nuestra charla, pudo concretar la experiencia en una maloca cerca de Guachucal.

Durante la ceremonia, el sabor del yagé le pareció tolerable, pero había subestimado su fuerza. En su primera toma vio algo "muy raro" que aún no comprende. Impulsada por una férrea determinación de "ver algo", pidió una segunda copa. La experiencia fue entonces "instantánea" y "loca": se sintió como "borracha" y empezó a ver muchísimas figuras dominadas por los colores verde y morado, colores que ahora, inconscientemente, se encuentra usando, a pesar de haber preferido siempre el negro.

La revelación más impactante llegó cuando el yagé la obligó a pedir perdón. No sabía por qué, pero sintió que era por todo lo que había hecho mal. La medicina no le permitió vomitar hasta que se arrodilló con las manos en el suelo y pidió perdón, una experiencia que le enseñó a no subestimar su poder. El mensaje final fue contundente y repetitivo: "Perdona y sana".

María Paz atribuye este mensaje a la necesidad de sanar la relación con su padre, de quien siente mucho rencor por la separación cuando ella tenía cuatro años. Cree firmemente que esta sanación impactará sus futuras relaciones. Su terapeuta actual la ha ayudado a comprender que el problema no es solo su expareja, sino el abandono parental. Ahora está enfocada en "sanar a papá", entendiendo que es una forma de reclamar el amor que no recibió de niña y que busca inconscientemente en sus relaciones.

Reflexionamos juntos sobre la importancia de la fortaleza mental en estas experiencias. María Paz advierte que la búsqueda de un significado inmediato puede llevar a la gente a perderse, y coincidimos en que la cultura occidental no ofrece el mismo soporte que las comunidades indígenas para procesar estas vivencias. Para dar sentido a su experiencia, ha conversado con las personas que la acompañaron en la ceremonia, quienes le han sugerido una próxima toma. Ella cree que estas experiencias "van iluminando algo" gradualmente, ya que tendemos a esconder nuestras propias "oscuridades".

Su mensaje para quienes consideren el yagé es claro: ir con respeto, con un propósito claro y sentirse verdaderamente preparado. Para María Paz, su *tusa* fue solo una excusa que la llevó a

este camino. Con profunda consciencia, me dijo que, si ahora está en esto, es porque está dispuesta a sanar no solo sus propias heridas, sino también las de su madre y "lo que viene atrás". Su camino de sanación apenas comienza, pero su compromiso es palpable.

4.1.5 Carmen: Heredera del Don de Sanar

Carmen y yo nos encontramos en su hogar en Sibundoy, donde generosamente me abrió las puertas para compartir su camino con el *yagé*. Desde el inicio le expresé mi gratitud por su confianza, con la esperanza de que nuestra conversación fuera también un espacio de crecimiento para ella, como sin duda lo fue para mí. Carmen me llevó en un viaje a través del tiempo, comenzando cuando tenía apenas cuatro o cinco años.

En su familia era costumbre que el esposo de la hermana de su abuela, un taita de mucha importancia para el pueblo *kamëntšá*, le compartiera la medicina a toda la familia, incluso si no estaban enfermos, para purgarse y mantener el bienestar. Para los niños la cantidad de *yagé* era más pequeña, y a veces solo les hacían "limpiezas". Esta costumbre su familia la mantiene hasta hoy, realizándose al menos cada seis meses o una vez al año.

Me llamó mucho la atención cuando relató una de sus primeras experiencias siendo muy pequeña, teniendo unos 11 años enfermó con fiebre y vómito, sintiendo mucho malestar. Su madre, recién había tenido otro hijo, y no podía cuidarla apropiadamente, por lo que la envió con su hermano mayor donde el taita Ángel Jacanamejoy. Carmen llevó a casa del taita una gallina y papas para que la esposa del taita preparara el caldo que les daría fuerza después de la toma. Con profundo respeto tomó el remedio, que para ella nunca ha tenido un sabor desagradable, y en esa ocasión tuvo una de las visiones más vívidas que ha tenido en su vida: Se vio a sí misma caminando por una inmensa sabana cubierta de flores, y mientras estaba caminando, apareció un león grandísimo que la miraba pasivamente. Me describió su miedo inicial por el encuentro con el felino, pero cómo se tranquilizó un poco al recordarse a sí misma que era efecto de la medicina.

En la adolescencia, su relación con el *yagé* tomó otra dimensión. Alrededor de los trece años, al reflexionar sobre cómo vivían los mayores, decidió buscar respuestas a través de la medicina. Tuvo una hermosa visión donde se vio llegando con su abuela a un lugar donde estaban sus ancestros. Le impactó ver que sus ropas eran de colores tierra, sin la viveza de los tintes actuales. Observó árboles inmensos donde se realizaban rituales como el degollamiento del gallo

(ritual del año nuevo *kamëntšá*). En esta visión, Carmen encontró respuesta a sus preguntas sobre su origen y sobre el modo de vida de sus mayores.

Su camino con el *yagé* se distanció cuando formó su propia familia, pero la enfermedad de su madre la llevó de nuevo a la medicina. Me relató cómo llevaron a su madre donde un taita Cofán, conocido por su capacidad de transformarse en boa o tigre para sanar desahuciados. Aunque su madre mejoró temporalmente, el taita había perdido su don de sanación tras la muerte de su esposa y al casarse nuevamente.

Posteriormente buscaron al taita Floro, buscando sanación para su madre. Carmen no tenía intención de tomar medicina, solo acompañar, pero los taitas insistieron en que también debía tomar para "mirar". Me describió una experiencia muy dura: vio una tierra amarilla girando como un hueco y a su mamá con un plumaje, y una "cosa" morada, brillante y con chuzos, que identificó como el "mal" como el virus que le estaba haciendo daño. Le suplicó al taita que lo sacara, que sacara el mal de su madre. Al día siguiente su madre se levantó bien, pero ella no podía moverse hasta que le hicieron la limpieza con otro taita.

Después de la muerte de su madre, y en busca de sentido, Carmen se sumergió aún más en la medicina. Tomaba *yagé* casi a diario por año y medio, buscando sentir la presencia de su madre nuevamente. El taita le explicó que, al no dejar ir a su madre con sus lágrimas, su espíritu no podía descansar. Le dieron una "contra" (otra medicina) no para olvidar, sino para aceptar que su madre había cumplido su misión y necesitaba seguir su caminar en el otro mundo.

Fue entonces cuando su hijo, aún muy pequeño en ese momento, comenzó su propio camino con la medicina. Carmen lo llevó a tomar *yagé* a los cuatro o cinco años y me relató que "le encantó". Su conexión era tan fuerte con la medicina, que se enojaba si no podía ir a una toma. Un taita incluso quiso que se quedara con él para heredar su sabiduría, pero Carmen no pudo dejarlo. Su hijo relacionaba la luna con su abuela, diciendo frases como "Salió mi abuela", "Mi abuela está brillando". Incluso describió su propio nacimiento: El niño le contó que él vivía en el cielo con Dios, hasta que su abuela lo escogió y lo puso en el vientre de Carmen.

Carmen me compartió un retrato íntimo de su madre, Doña Pastorita, quien fue partera y gran conocedora de la medicina. Doña Pastorita nunca cobraba por sus servicios y siempre ofrecía comida a quienes la visitaban. Diagnosticaba tocando el pulso y mirando los ojos. Incluso días antes de fallecer, postrada tras un preinfarto, insistió en curar a un vecino, reiterando: "Hasta que Dios me dé el último día de vida, tengo que curar".

El proceso de duelo de Carmen fue muy duro. En una toma durante una crisis nerviosa hace cuatro años, sintió la muerte y vio a su mamá y abuela, jóvenes y hermosas, sentadas en un banco triangular con un lugar vacío esperándola. Aunque se alegró de verlas, recordó a sus hijos y les pidió más tiempo. Se asustó pues sentía que, si aceptaba, moriría en el trance. Esta experiencia le dio una nueva oportunidad para valorar la vida.

Actualmente, Carmen siente gran respeto por la medicina y está explorando las "medicinas de los mayores", como el *floripondio* y la *chichaja*. Me explicó que el *chichaja* es el *yagé* propio de su gente, el "*yagé* de Páramo", a diferencia del *yagé* "del bajo" que se comparte ahora. La conexión entre el *chichaja* y la máscara de *matachín*, usada en diferentes celebraciones y conmemoraciones de su pueblo, representa el gesto, la cara roja con ojos brotados que se experimentan en la ceremonia del *floripondio*.

Para quienes nunca han tomado *yagé*, su consejo es claro: hacerlo con un objetivo claro y con el mayor respeto, el *yagé* es un espíritu, un abuelo. Las plantas son mágicas solo si uno abre su ser con buena intención. La toma debe ser por un "llamado" genuino, no por mera curiosidad. Es fundamental permitir que la medicina muestre y limpie lo que deba, manteniendo la mente en blanco y con tranquilidad. Para una primera vez, recomienda el *yagé* "cielo" por ser más suave.

4.1.6 Sofía: entre Reflejos y Serpientes

Sofía y yo nos encontramos en Pasto una cálida mañana de noviembre que contrasta con el frío que suele hacer todo el año en la ciudad, el *mambe* y el *ambil* acompañaron nuestra conversación. Como siempre siento cuando comparto estas medicinas, nos permitieron profundizar y llegar a lugares que de otra manera serían inalcanzables.

Sofía comenzó su camino con el *yagé* a los diecisiete años, invitada por su terapeuta Patricia, quien practicaba constelaciones familiares e hipnosis. Sus padres, con alguna familiaridad con el *yagé*, su padre, profesor universitario, lo había probado por experimentar, le dieron permiso. Me cuenta que su madre la acompañó a una toma, pero no conectó con la medicina de la misma manera.

Sus primeras tres ceremonias fueron con un Taita llamado Mateo, en una cabañita en las faldas del volcán Galeras, cerca de Tamazagra. Su primera copa fue "durísima" y la "pateó", dejándola paralizada. Me relató cómo vio una enorme serpiente negra acercándose, provocándole un pavor inmenso debido a su miedo a estos animales. Sin embargo, después de ese desafío, la

medicina la trató “súper bonito”, mostrándole paisajes llenos de árboles, flores y frutas. Durante este período también probó *rapé* y unas “goticas de colibrí” que resultaron ser CBD.

Durante la conversación compartimos sobre algo que nos parece fundamental, la medicina del *yagé* no es alucinógena; su objetivo es “encontrarse” con uno mismo, no “perderse”. Es crucial entrar con meditación, relajación y respeto. Su proceso de integración era exclusivamente con Patricia, quien la ayudaba a profundizar en el trabajo terapéutico. Recuerda este tiempo como una de las épocas más felices de su vida, hasta que alguien la manipuló para dejar la medicina, algo que siente como un error que ahora reconoce, pues nadie debería prohibirle a uno su camino de crecimiento.

Un año después, en 2022, conoció a Julián y retomó las tomas, esta vez en la laguna de la Cocha, un lugar que yo encuentro muy frío. Con él tomó medicina mensualmente durante nueve meses, experiencias que describe como “las más bonitas”. Para ella, el *yagé* es 50% lo que la medicina muestra y 50% tu propio trabajo. Me expresa que tiene una profunda gratitud hacia el *yagé* por permitirle conocerse, aprender a sentir y expresarse.

Julián le enseñó que la medicina muestra aquello que uno se guarda. Quienes se contorsionan o gritan, me explica, intentan mantener un orden rígido en sus vidas. A ella, por el contrario, el *yagé* la hacía sentir tranquila y serena, enfocada en un trabajo interno profundo. El acompañamiento de Julián era fundamental: las ceremonias eran los sábados y los martes siguientes tenían sesión para hablar de lo visto y recibir orientación.

Una revelación transformadora llegó cuando Julián le explicó que la serpiente negra de su primera toma significaba sabiduría y era su animal espiritual acompañante. Esto convirtió su miedo en conexión profunda; ahora lleva joyas de serpiente como recordatorio. Julián también le enseñó que el *yagé* es “un cabello de Dios caído desde los cielos”, que brinda “orden, disciplina y sabiduría”.

Conversamos sobre sus visiones más impactantes. Una vez probó un *yagé* puro de Sibundoy, tan denso como un “coágulo de sangre”, que la llevó a una experiencia de “salida del cuerpo” donde se veía a sí misma mientras recorría todo el círculo ceremonial, percibiendo colores hermosos. En otra ocasión pudo “ver los sonidos” como figuras geométricas, Julián le explicó que era ver “más allá de lo que conscientemente no ves”.

La visión más conmovedora fue cuando el *yagé* le mostró a su propia niña de siete años, revelando una “herida interna” que necesitaba sanar. Esto resonó profundamente con su

diagnóstico de trastorno mixto de ansiedad y depresión, con la ansiedad manifestándose desde esa edad. “La medicina te muestra la herida”, me dice, “pero el trabajo de sanación es tuyo, porque la medicina no va a hacer el trabajo sola”.

También compartió cómo el *yagé* la ayudó a liberar ansiedad relacionada con una persona, sintiendo físicamente cómo esa persona “salía de su cuerpo”. Aprendió la frase “Me amo, te amo. Te libero, me libero” como herramienta para manejar sus ataques de ansiedad. En sus últimas tomas, una mujer con “huecos en los ojos” le reveló que poseía un “don” para ver espíritus, herencia del linaje femenino de su bisabuela. Aunque inicialmente le pareció “súper genial”, el miedo que esto causaba la llevó a renunciar a ese don en una ceremonia de agradecimiento.

Sofía detalló la preparación para las tomas: una semana antes y después sin lácteos, carnes rojas ni cítricos, ayunando el día de la ceremonia. También practicaba un “detox de pantallas”, práctica que encuentro muy interesante y que ella valora para reconectarse consigo misma.

Actualmente no está tomando medicina ceremonial debido a un “tema grave” entre su amigo y Julián que implicaba presunto abuso. Esto la asustó y la detuvo. Además, me recalca la importancia de no combinar medicina ancestral con los medicamentos psiquiátricos que ahora toma, pues como yo también he aprendido, son incompatibles y pueden causar síndrome serotoninérgico.

A pesar de la pausa, visualiza un futuro con la medicina. En el pasado soñaba con ser curandera, enamorada del poder transformador del *yagé*. Aunque admira a los curanderos y entiende la responsabilidad del camino, ahora busca un guía para seguir aprendiendo. Su filosofía espiritual ha evolucionado: no se adhiere a ninguna religión pero cree en una fuerza superior que habita en cada uno. “Dios está en nosotros y nosotros somos Dios”, me dice. Practica un sincretismo en su espacio personal, combinando una virgen con medicinas y calaveras —me siento identificado con esa búsqueda de equilibrio entre diferentes caminos espirituales.

Le pedí un consejo para quien tome *yagé* por primera vez. Me dijo que el *yagé* es un “llamado”, y lo más importante es no tener miedo, dejarse guiar, fluir y no resistirse. Es en esa entrega donde uno puede “alcanzar la pinta” y permitir que la medicina trabaje lo que cada uno necesita.

Para mí, esta conversación fue un regalo. Me siento profundamente agradecido por la valentía y apertura de Sofía al compartir un camino tan personal. Su relato nos permite vislumbrar la complejidad y belleza de la experiencia con la medicina del *yagé*, un retrato vívido de

autodescubrimiento y sanación. Ella me dijo que se sintió escuchada, y eso para mí es lo más importante de estos espacios compartidos.

4.1.7 Steven: El Arte como Medicina, la Medicina como Arte

Me encontré con Steven de la Cruz Torres Duque en una conversación virtual desde Marinilla, Antioquia. Steven es un gran amigo y compañero en el camino de la medicina, con quien he compartido innumerables experiencias a lo largo de los años. Durante nuestro diálogo, me abrió su corazón para relatar su trayectoria con las medicinas tradicionales.

Steven me explicó que sus primeras experiencias con las plantas comenzaron en la adolescencia con la Santa María (Marihuana o Cannabis), lo que le abrió la conciencia y la sensibilidad, mejorando su forma de sentir la música y expresarse. Esta apertura lo llevó a una comunicación más profunda con sus amistades, aprendiendo a confiar y reconocer su propia sombra en el reflejo de los demás. A los 18 años tuvo su primera experiencia con el *yagé* como mochilero en el Amazonas ecuatoriano, donde el taita quechua Julio Morquecho le brindó su primer acercamiento, marcando el inicio de una conexión profunda con la naturaleza y consigo mismo.

Recuerdo vívidamente nuestra primera conversación cuando regresó de Ecuador. Nos encontramos en el parque de la capilla de Marinilla mientras él hacía malabares. Me contó, visiblemente emocionado, que por fin había conocido el remedio. Se sentía como un niño enamorado, como si por fin hubiera sentido lo que es estar vivo y ser libre, con un deseo irrefrenable de comunicar al mundo la existencia de Dios en la naturaleza y en cada uno. Me compartió que nuestra conversación lo reafirmó, ayudándole a reconocer la trascendencia de territorios como el Valle de Sibundoy, algo que antes no concebía. Se sentía como un "vaso nuevo", liberándose de miedos, vicios y malos hábitos.

Respecto a la experiencia física, Steven me relató su miedo inicial por los posibles vómitos y diarreas que había investigado. Cuando el taita Julio le ofreció una pequeña totuma para "aliviar", pensó que necesitaría un balde. Sin embargo, al "aliviar" solo llenó la mitad de la totuma, comprendiendo entonces la profunda razón del ayuno y la preparación previa. Me explicó que desde su perspectiva la medicina "purga totalmente" y abre los canales de limpieza, sacando lo acumulado por años. Para él, sentir este efecto físico es una bendición, el cuerpo convertido en canal de sanación.

Conversamos sobre su relación familiar. Sus padres, criados en el ambiente católico tradicional de Marinilla, inicialmente sintieron miedo y dudas sobre la medicina, asociándola con brujería. Sin embargo, cuando Steven empezó a dejar el alcohol, la Marihuana y el cigarrillo, volviéndose más positivo y comprensivo, sus padres comenzaron a confiar. Me compartió con emoción cómo ahora su madre le prepara sus cosas y le envía una oración cuando va a tomar medicina, una integración hermosa de la espiritualidad familiar. Para Steven, esto fue una transformación más que una reafirmación: el remedio lo llevó a comprensiones profundas con sus padres, a sanar vacíos y dolores heredados, rompiendo patrones para que el futuro se teje desde el amor.

Steven me describió cómo el remedio actuó como un espejo en su vida cotidiana. Al salir al mundo, se dio cuenta de que él era reflejo de todo y todo era reflejo de él. Me contó el choque con sus antiguos amigos, ya no podía vibrar en la misma sintonía de consumo y solo recibía burlas al intentar compartir lo que sentía. Esto lo llevó a buscar nuevas formas de experimentarse y encontrar amistades que lo impulsaban a crear.

El arte se convirtió en pilar fundamental: los malabares, la creación de una escuela para niños, shows, expandir el arte como forma de transformar el dolor. “La medicina es tan amplia”, me dijo, “que no solo es tomar el remedio, sino también la sensibilidad a la música, el teatro, la pintura”. Steven sintió que su vida se estaba volviendo arte, lo que lo hacía más sensible, comunicativo, imaginativo. Me recordó la enseñanza que le entregó el taita Julio: la semilla del remedio estaba sembrada y su crecimiento dependía de regarla día a día con acciones, pensamientos y amor propio.

Conversamos sobre lo limitado del círculo con quienes podemos hablar de estos temas sin ser juzgados. Steven encontró compatibilidad con personas de amplitud intelectual y sensibilidad para escuchar. Me contó que algunos amigos se animaron a tener la experiencia en Ecuador tras escucharlo. Viajar le permitió conocer más personas relacionadas con la medicina, especialmente mujeres, con quienes conectó desde su “masculino sensible”, desarrollando una forma más suave de comunicar la experiencia espiritual, sin imponer el remedio como única respuesta.

Yo siento que Steven generó una dinámica transformadora en Marinilla al regresar de Ecuador. Donde antes la invitación a la medicina estaba en ciertos círculos, él logró expandirla a otros, como los ambientes bohemios de nuestro pueblo. Me compartió que se siente amigo de la medicina y, al regresar, reflejó esa amistad escuchando con amor a personas que sentían el dolor

de vivir. Se dio cuenta de que las personas anhelan expresar su dolor cuando encuentran alguien dispuesto a escuchar. Comenzó a compartir *rapé* o tabaco, desarrollando hilos de historia que conectaban con tradiciones milenarias.

Nuestras experiencias en Marinilla se profundizaron con los "Niños Santos", con preparaciones e intenciones que nos llevaron a integrar miedos, creando un tejido que ha ido creciendo año tras año. Steven me transmitió cómo amigos músicos integraron la "música medicina", cómo la forma de vestir, el arte y la comunicación se abrieron a una expresión más libre. Me explicó que el arte es un lindo espacio para canalizar lo que se siente, y que la acción de vivir ahora es una "or-acción", uniendo espiritualidad con materialidad.

Finalmente, Steven hizo mucho énfasis no olvidar la dimensión amorosa: cómo la medicina transformó la relación con nuestras compañeras, la forma de expresar el amor de manera más sutil, como una danza, lo que a su vez se reflejó en una mejor comunicación con nuestros padres. Su camino con la medicina es testimonio vivo de cómo el arte y la sanación pueden entrelazarse para transformar no solo una vida individual, sino toda una comunidad.

4.1.8 Andrés: El Espejo que Desnuda el Alma

Me encontré con Andrés Felipe Muscus en su casa de Bogotá para conversar sobre nuestros caminos con la medicina del *yagé*. Andrés, de 35 años, me compartió que creció en una familia católica con una vocación temprana por ser sacerdote. Jugaba a la misa con seriedad, fue monaguillo y mantuvo esa idea hasta la adolescencia. Sin embargo, el estudio de la historia, especialmente el tema de la conquista sembró cuestionamientos sobre sus creencias católicas. La lectura de "El Anticristo" de Nietzsche fue, según sus palabras, "una bofetada" a sus creencias. Este cuestionamiento, sumado a un proceso de depresión, intentos de suicidio y refugio en el alcohol, lo impulsó a buscar respuestas en otras corrientes: budismo, gnosis latinoamericana e incluso el satanismo como filosofía.

Me pareció curioso cómo Andrés se encontró con el *mambe* y luego con el *yagé*. Fue a través de un amigo satanista de su banda de metal quien le compartió *mambe* por primera vez, regalo de un abuelo del Amazonas. Para mí, esta revelación subraya la belleza del contacto humano y la apertura inesperada del camino. Su primera invitación al *yagé* fue con el Taita Víctor Jacanamijoy en 2012, pero fue una tercera ceremonia en 2013 con el Taita Florentino Agreda la que marcó un antes y después.

En esa ceremonia transformadora, a pesar de su resentimiento hacia la religión, sus “pintas” le mostraron un espíritu similar a la Virgen María. Cuando se preguntaba por qué veía eso si no creía en la religión católica, la medicina le dijo: “Es que nosotros no necesitamos que usted crea en nosotros, nosotros sí creemos en usted”. Este mensaje lo conmovió profundamente. Yo le compartí que recibí el mismo mensaje en mi primera toma en 2016 con el Taita Marcelino Chicunque en Putumayo. Cuando llegué como ateo y le pregunté si podía tomar sin creer en Dios, él me respondió: “mijito, es que usted tiene que creer es en usted mismo”.

Conversamos sobre nuestras historias familiares complejas. Yo le conté sobre la muerte de mi padre en 2007, cómo presencié su accidente cortando eucaliptos y escuché sus últimos latidos. En una toma me di cuenta de que su última respiración había entrado en mí, lo que me tenía profundamente afectado. Andrés se identificó con mi experiencia, pues su relación con su padre también fue difícil: caracteres diferentes que chocaban, rebeldía contra disciplina. Pero el camino del *yagé* nos permitió a ambos sanar esas relaciones, comprender y perdonar.

Andrés me abrió su confianza totalmente al hablar de su compleja relación con las mujeres y cómo la medicina lo ayudó a ordenar ese aspecto. Creció con problemas de autoestima y adicción a la pornografía, llegando a ser infiel en sus relaciones. Después de un periodo sin tomar *yagé*, se desordenó con alcohol, drogas y mujeres. Una vez, tras consumir cocaína, fue a ceremonia esperando una limpieza rápida, pero la medicina lo “agarró feo”, mostrándole visiones horribles y preguntándole: “¿Tiene sida?”. Pasó un año pensando que moriría, hasta que otro taita lo tranquilizó y la medicina le mostró que estaba bien. Esto transformó su sexualidad hacia relaciones basadas en respeto y fidelidad.

Reflexionamos sobre cómo el *yagé* es una medicina comunitaria. Aunque uno la vive internamente, luego sana las relaciones con uno mismo y con todos los demás, especialmente la familia. Andrés me contó que ahora su familia habla del tema con naturalidad, aunque fueron escépticos al principio. Ambos reconocimos que después de tomar medicina, se percibe un “aura” o energía. Varias veces personas desconocidas se le han acercado preguntándole si toma “remedio”, lo que ha sido puente para acercar a otros a la medicina.

Para quienes toman *yagé* por primera vez, Andrés aconseja ir tranquilos, sin expectativas pero con intención clara. Sugiere darse la oportunidad de al menos tres tomas seguidas: la primera para limpieza, la segunda para profundizar y la tercera para que la medicina empiece a mostrar. Si

deciden continuar, recomienda quedarse al menos un año con un solo taita, pues es un proceso serio que requiere compromiso.

Conversamos sobre otras medicinas y nuestras experiencias con cannabis y hongos. Andrés probó los "niños santos" tres veces pero no continuó, pues siente que el *yagé* es "un poco celoso" en su proceso personal. Coincidimos en que somos ignorantes ante la interpretación profunda de las "pintas", que requieren estudio y tiempo para comprenderse. La pinta no es solo lo que se ve, sino una ciencia compleja que requiere más experiencia que conocimiento.

Para mí, el *yagé* es un "espejo que desnuda el alma", mostrando lo que nunca antes se había visto. Andrés coincide: las respuestas están dentro de uno mismo, y el *yagé* ayuda a hacerse consciente de ellas. Es una herramienta que nos permite ver nuestra esencia divina, impulsándonos a mejorar nuestras acciones y sanar todos nuestros vínculos.

Siento que en esta, fue la única conversación con una persona mestiza, en la que la metodología *Jenebtbiaman Jenoyeunayam* no fue forzada, además de una conexión con nuestras experiencias, que es muy evidente, como seres urbanos y mestizos, también sentí una conexión auténtica con la metodología, Andrés Muscus me preguntó activamente por mis propias experiencias, tejiendo así un saber más allá de una entrevista, o un espacio de interrogación.

4.1.9 Andrés Juagibioy: El Guardián de la Palabra

Andrés Juagibioy y yo nos encontramos en la Cafetería Diana de Sibundoy para conversar sobre el remedio y la cultura que lo rodea en el valle de Sibundoy, (*Tabanoc* en *Kamëntšá*). Andrés, me recibe con gran disposición para oficializar esta conversación que ya habíamos tenido informalmente. Es un gusto para mí tejer esta palabra con él.

Andrés me comparte que su fortaleza es la lengua *kamëntšá*, la palabra que surgió en el territorio, en su comunidad, esa palabra de "aquí de este territorio que habitamos" y en su lengua se enfatiza como "*Kamëntšá Biyá*". Se dedica a desmenuzar y desnudar la palabra más allá de la simple traducción. Entre sus actividades, Andrés también pinta y talla en madera, manifestando en sus pinceles y tallados el imaginario de la memoria hablada. Además, se involucra en temas políticos, derechos humanos, teatro y actividades de salvaguardia de territorios.

Entramos en el corazón de nuestra conversación: el *yagé*. Andrés me explica que el "*biajî*" en *kamëntšá* no significa "viaje" sino que hace referencia al líquido que se extrae de la *huasca*. Me cuenta que desde su mirada el *yagé* y la *chagropanga* son como gemelos: mientras uno limpia lo

físico a través de la purga, el otro pinta la mente. Enfatiza que uno debe dejarse llevar por la "pinta" sin ambiciones de lo que va a ver. El objetivo es la limpieza física y espiritual, para "volver a ser uno mismo".

Me advierte sobre lo que él considera concepciones erróneas del *yagé*. Me aclara que no es para resolver problemas triviales como encontrar una moto perdida o saber si la pareja es infiel. El *yagé* entra en el ser humano y hace su efecto según el estado de la persona. Insiste en que el *yagé* no castiga ni maltrata; cualquier intensidad en la experiencia viene de la acumulación de pensamientos negativos propios. La actitud adecuada es la gratitud, aceptando lo que venga.

Reflexionamos sobre la frecuencia de tomar *yagé*. Andrés me explica que cada Taita determina esto según la capacidad y necesidad de la persona. No es necesario tomarlo cada fin de semana; la idea no es perderse en el "universo espiral del *yagé*" sino ir evaluando los pasos en la vida. Un buen ritmo puede ser cada mes o cada dos meses, pero depende de la persona y su relación con la medicina. Algo que resuena mucho conmigo es cuando menciona que la medicina es la que encuentra a uno, no al revés.

Le comparto mi inquietud sobre las variedades del *yagé*, algo que me quedó de una experiencia cocinando el remedio. Andrés me relata lo que aprendió de un abuelo Siona: según ese taita no hay "clases" de *yagé*, la diferencia está en el tiempo de crecimiento de la *huasca*. El *yagé* tierno es el *yagé* cielo, el viejo y grueso es el *yagé* monte, el mediano es *yagé* tigre y el delgadito es *yagé* colibrí. Me advierte que el *yagé* monte puede ser muy fuerte si uno no está preparado, por eso generalmente lo toman los Taitas o lo dan a pacientes muy "duritos".

Me atrevo a preguntarle sobre su camino personal con el *yagé*. Me comenta que desde niño su madre lo llevaba a tomarlo, aunque no le gustaba por su sabor amargo. Actualmente toma muy poco, tan solo un "calcito", para armonizarse. Me comenta una promesa personal que se ha hecho: a los 39 años (ya cumplidos) comenzó a usar la indumentaria tradicional, y a los 50 (el año que viene) tomará el camino de la medicina. Me dice que la gente ya lo perfila como un Taita, pero aún no da *yagé*, pues primero debe aprender a servirse a sí mismo.

En un momento emotivo Andrés me comparte la historia de su indumentaria. Decidió usarla permanentemente desde el año 2015, enfrentando críticas y burlas, incluso de sus amigos y de personas de la comunidad. Con convicción, continuó usándola después de dejar una posición de autoridad que tenía en el cabildo, demostrando que ya es parte de él, que es algo más que su indumentaria tradicional de fiesta, es su ropa de diario. Me dice que se siente perdido sin ella; ya

que en su indumentaria, encontró su identidad. Me asombra el contraste con su pasado metalero antes de 2009. Desde entonces, su compromiso creció y comenzó a crear coronas cada vez más elaboradas para ocasiones especiales, incluso usando plumas de gallina y presentándolas como de halcón, mostrando su ingenio y conexión con su identidad.

Andrés tiene una visión cultural más amplia. Me comenta que el *yagé* no es originario de Sibundoy; parece nacer en el Bajo Putumayo y fue traído por los mayores. Aquí tradicionalmente se usaba el *floripondio* y el *chonduro*. Me fascina cuando explica que el pueblo *Kamëntšá* tuvo un intercambio constante con el Bajo Putumayo desde principios del siglo XX, llevando a que las indumentarias de los Cofán, Siona, *Kamëntšá* e Inga se volvieran similares.

Me comparte que los *Kamëntšá* eran "mambeadores" pero de *chonduro*, no de coca. Lo masticaban constantemente para protegerse de malas energías. Lamenta que los *Kamëntšá* no tengan un canto propio del *yagé*, sino que imiten los cantos de otros pueblos. Para él, ser un "indio salvaje" significa ser libre, y espera que la medicina lo guíe en esta nueva fase.

Al final de la conversación, Andrés subraya que según él lo percibe, Putumayo está ahora en la mira del mundo, algo que está trayendo nuevos desafíos. Pero en esencia, la medicina del *yagé* es para todos, y no se trata de quién tiene el derecho, sino de quién se encuentra a sí mismo primero.

4.1.10 Maritza: entre el Miedo y la Transformación

Maritza Joana Ruiz Pérez y yo nos encontramos en una conversación virtual desde Medellín, un domingo de febrero de 2025. Maritza, administradora de empresas con casi quince años en el Grupo EPM, se describe como una persona creativa, es escritora, amante de la cerámica, el tenis de mesa y la vida saludable. La relación de Maritza con el *yagé* se remonta paradójicamente a su niñez católica, pero de manera traumática. Creció en un entorno religioso donde el *yagé* estaba asociado a la brujería y experiencias aterradoras. Recuerda vivamente a una chica que, según decían, estaba "con demonios por dentro" después de tomar *yagé*. A sus siete años, se juró nunca participar en "esas cosas". Este miedo y la aversión al vómito se quedaron en su inconsciente por años, una fobia con raíces en esos eventos religiosos donde mucha gente vomitaba.

Su búsqueda espiritual comenzó alrededor de 2020, después de alejarse tanto de la religión como del materialismo extremo. Durante la pandemia, Maritza se dio cuenta de que, a pesar de tener una "vida muy buena", no quería seguir con ella y sintió que preferiría que el mundo se

acabara. Decidió entonces escribir un libro para "acabar con el mundo". Al escribir, leyó mucho sobre física cuántica y espiritualidad para crear los escenarios y la idea que buscaba. Este proceso fue un primer acercamiento a su espiritualidad, permitiéndole conocer cosas que no había considerado antes. Aunque inicialmente lo guardó y pensó en borrarlo, utilizándolo más para su crecimiento personal, una amiga lo leyó y la animó a publicarlo. Su libro, titulado "Yin Yang", fue publicado por una editorial de México hace dos años, un proceso que incluyó el diseño de la portada e impresión. Aunque no considera la escritura su principal expresión creativa —prefiere las artes plásticas—, este libro está vinculado al proyecto de vida que busca construir.

Fue en un evento sobre poliamor donde conoció a David (quien propicia también nuestro encuentro y conversación). David le habló del *yagé* de manera diferente. Tardó cinco meses en decidirse, aterrada de "arruinar" su vida aparentemente perfecta: familia linda, buena salud, estabilidad económica y una relación de 18 años. Su pregunta para el *yagé* era: "¿Cuál es mi propósito de vida? ¿A qué vine yo?". Quería saber si era correcto renunciar a EPM, trabajo que no disfrutaba a pesar de los beneficios financieros, y quería saber si debía lanzarse a un emprendimiento u otros modos de vida. Su libro y su búsqueda espiritual convergían en este deseo de crear un lugar rural de fantasía y salud, con permacultura y bioconstrucción, donde pudiera vivir rodeada de naturaleza y dedicarse a lo que le apasiona, como la cerámica, alejándose de las pantallas y el trabajo corporativo que no disfruta.

Me cuenta que lo que la llevó finalmente a la ceremonia fue su sentido del compromiso. A pesar del pánico durante la semana previa, donde incluso deseó accidentes que le impidieran ir a la ceremonia, se forzó a cumplir el compromiso, porque había dado su palabra al espíritu del *yagé*. Reflexiono sobre cómo Maritza busca constantemente "lo correcto" para evitar el sufrimiento, incluso en su elección del poliamor, lo que choca con la naturaleza del *yagé* que nos confronta con el sufrimiento inevitable de la existencia.

La noche de la ceremonia en Envigado fue "bastante perturbadora". La presencia de herramientas similares a las que vio en los rituales de su niñez, altares, cruces, agua, evocó sus antiguos miedos. Me dice "casi salgo corriendo" pero se quedó por miedo a "la venganza del espíritu del *yagé*". Cuando tomó la medicina, primero tuvo visiones de sí misma feliz en un bosque colorido, luego todo se tornó gris. Después de vomitar, se "perdió". Una voz masculina le dijo: "la historia se va a repetir", y esa voz estuvo acompañándola toda la noche prediciendo ciclos de bienestar y malestar.

Su comportamiento durante la ceremonia fue caótico. Me dice “hice el despelote del siglo”: creía que las cosas de otros eran suyas, comió *mambe* como compota, intentó usar herramientas de curación sin permiso, no podía controlarse. Le costaba tragar saliva, se ahogaba, y escuchó amenazas de amarrarla. La ortiga era lo único que la “despertaba”, más incluso que el efecto del *rapé*. Los momentos de lucidez, al ver a los demás tranquilos, le generaban vergüenza inmensa. Su experiencia no paró hasta las 8 de la mañana, sintiéndose como si hubieran “muchas personas” dentro de ella.

La semana siguiente fue una “tortura total”, lo que ella llama una “chuma eterna”. Se sentía “poseída”, con sensaciones de la ceremonia activándose por todo: su casa, su madre, olores, personas. No podía dormir ni comer. David no la dejó sola, y una amiga, Angie también la apoyó. Lo más importante fue escuchar que lo que le pasaba era “normal” y que otros lo habían vivido. Yo comprendo profundamente esto y resalto la falta de espacios de integración en la cultura occidental, lo que puede ser bastante peligroso, cuando como mestizos nos acercamos a la medicina.

Durante ese estado tomó decisiones que no entendía, cómo terminar una de sus relaciones, una relación de dos años y medio. Casualmente, ese mismo día su expareja sufrió un accidente grave, lo que Maritza interpreta como señal de que esa relación “no vibraba en su misma sintonía”. David le aconsejó no renunciar al trabajo en ese estado alterado, salvándose de decisiones precipitadas.

El cambio más significativo fue la sanación con su madre: me comenta que por primera vez pudo abrazarla y decirle “te quiero” sinceramente. Antes su relación era de “beneficio mutuo”, ahora “se siente rico cómo funciona”. Me confía que la sexualidad la ayudó a “volver a su centro” durante esa semana difícil, siendo un ancla importante en su cuerpo cuando la meditación no funcionaba. Esta transformación en sus relaciones familiares refleja lo que ella había explorado en su libro: la búsqueda de un equilibrio entre fuerzas opuestas, el yin y el yang de su propia existencia.

Respecto al futuro, Maritza siente profundo respeto por el *yagé* y no piensa volver hasta sentir de nuevo la “fuerza”. Se ha abierto a otras medicinas como el *rapé*, el tabaco líquido y el *mambe*, consumiéndose a su medida y según su relación con estas energías y plantas. Nuestra reflexión sobre las medicinas es que no hay una sola fórmula, y que cada persona tiene su medida y modo de relacionarse con ellas.

Cuando le pregunto qué aconsejaría a quienes van a tomar *yagé* por primera vez, Maritza advierte que no es fácil, dice que es mejor que no esperen solo "lucecitas de colores", que puede ser una experiencia terrible. Pero reconoce que la medicina le ha aportado muchísimo y que el proceso de integración es lo más sanador, es decir, aquello que viene después de la experiencia. Su gran sueño, por el que buscó su propósito en el *yagé*, es construir un proyecto de salud en una zona rural, un lugar para que la gente "vuelvan a ser humanos" y experimente la belleza de la realidad sin filtros virtuales.

Durante la conversación con Maritza, sentí que era una de las conversaciones más significativas de este trabajo, en ella se ilustra de forma vívida y dramática la importancia de los espacios de integración post-ritual, para evitar que las personas se "pierdan". La experiencia de Maritza es testimonio de la transformación que puede venir incluso de las vivencias más desafiantes con la medicina, cuando se cuenta con el acompañamiento y la valentía para integrarlas. Al mismo tiempo, siento que es una advertencia para la población mestiza y los diferentes grupos de mestizos que realizamos encuentros de *yagé*, es notable lo importantes que son los espacios de integración de la experiencia, más aún para personas que, inevitablemente, tienen malas experiencias.

4.2 Bëng: Tejido Colectivo

En este apartado transitamos del *bëndat* al *bëng*, de los hilos duales a la voz colectiva. Las experiencias particulares revelan patrones y enseñanzas compartidas mediante el instrumento de análisis presentado en la Tabla 2. Si en el *bëndat* cada historia muestra sus propios matices —desde la búsqueda de sanación familiar hasta el encuentro con el propósito de vida, desde el miedo ancestral hasta la transformación artística, desde la exploración hasta la afirmación de la identidad—, en el *bëng* estos matices convergen para identificar territorios comunes. Intentamos que los diferentes procesos de preparación, las dinámicas de integración, las tensiones entre lo tradicional y lo contemporáneo, los desafíos de la medicina en contextos urbanos, indígenas y mestizos confluyan en un relato compartido.

El tejido colectivo no surge de manera espontánea, sino que se articula a través de tres dimensiones fundamentales, tres ejes de significado que, como se ha dicho, estructuran nuestro análisis. El contexto del encuentro nos permite comprender las geografías humanas y territoriales donde la medicina encuentra a cada persona: los caminos de llegada, las motivaciones iniciales, los miedos heredados y las expectativas construidas. La integración de la experiencia revela cómo las

enseñanzas del *yagé* se entrelazan con la vida cotidiana, transformando relaciones familiares, decisiones laborales, prácticas espirituales y modos de habitar el mundo. Finalmente, la reflexión nos invita a contemplar los aprendizajes consolidados, los consejos que emergen de la experiencia vivida y las comprensiones sobre los límites y alcances de la medicina. Estas tres dimensiones son vasos comunicantes: cada aspecto nutre y transforma a los otros, permitiendo que el saber individual se entrelace con otros saberes hasta formar el discurso que trasciende las partes individuales.

4.2.1 Motivación

Los motivos que nos llevaron a acudir al *yagé* son diversos: desde las tradiciones familiares y la guía ancestral, hasta la búsqueda personal de sanación profunda, la exploración de la identidad y la resolución de conflictos existenciales. El *yagé* emerge en nuestras experiencias como vía para el autoconocimiento, la purga física y mental, la transformación y la conexión espiritual, ofreciendo una sabiduría que se integra en el día a día. Las motivaciones, aunque diversas, convergen en un profundo deseo de bienestar y comprensión en el camino de la vida.

Para algunos de nosotros, la introducción al *yagé* llegó desde la infancia, como parte inherente del crecimiento en determinado entorno cultural, sin comprensión inicial del propósito. El Taita Marcelino relata que de niño lo hacían tomar el remedio sin que él supiera la finalidad, guiado por sus abuelos quienes insistían que “le convenía seguir tomando”, aunque esto significara hacerlo “llorando”. Esta iniciación temprana, casi obligada, se transformó con el tiempo en profundo agradecimiento por la enseñanza recibida. Carmen también recibió desde su niñez y adolescencia limpiezas y purgas asociadas a la medicina del *yagé*, práctica heredada de su abuela y su madre, y relacionada con el contexto cultural en el cual creció.

Para otros entre nosotros, el acercamiento al *yagé* estuvo marcado por la curiosidad y la búsqueda de respuestas frente a dificultades personales o existenciales. Daniel encontró el “yagecito” a través de una invitación en redes sociales, motivado por el deseo de sanar y, más profundamente, por la búsqueda de su propio camino, rápidamente preguntándole al *yagé* si puede convertirse en Taita y si esto se alinea con los planes divinos. Steven tuvo su primera experiencia a los 18 años, durante un viaje de mochilero en el Amazonas ecuatoriano. Para él, fue una vía para abrir “hilos de comunicación” con sus amistades, aprender a confiar y “reconocer [su] sombra en el reflejo de los otros”, sintiéndose “como un vaso nuevo” al soltar miedos, vicios y malos hábitos.

Uno de los aspectos que recurrentemente nos acercó a la medicina fue la necesidad de sanación y superación de crisis profundas. Es claro que desde la mirada mestiza y occidental existe una búsqueda terapéutica en los y las participantes. Por ejemplo, María Paz describe su primer encuentro con el *yagé* como consecuencia del "despecho", buscando sanar heridas internas, especialmente en sus relaciones personales y con su padre. Acudió con el propósito de tener "claridad en [sus] pensamientos", aunque inicialmente subestimó la fuerza del remedio.

Andrés Muscus deja ver un camino particularmente intenso: llegó al *yagé* después de experimentar depresión, intentos de suicidio, adicción al alcohol y otras drogas, y profunda desilusión con las creencias religiosas. La medicina se convirtió para él en vía para encontrar el "perdón" y recuperar el "sentido de la vida" después de un período de desesperanza. Su encuentro con el *yagé*, tras un momento de "desorden" y el temor a una enfermedad grave, lo llevó a una profunda sacralización de su vida cotidiana.

Maritza había escuchado del *yagé* desde niña con una experiencia previa "traumática", pero fue impulsada por la búsqueda de su "propósito de vida" y la necesidad de encontrar respuestas a dilemas personales y profesionales. Durante la pandemia, mientras escribía su libro "Yin Yang", comenzó a explorar temas de física cuántica y espiritualidad que la prepararon para este encuentro. A pesar del miedo arraigado desde su infancia católica, sentía que "sabía que tenía que hacerlo".

En mi propio camino, llegué al *yagé* en 2016 buscando sanar la relación con mi padre fallecido, como consecuencia natural de una exploración psicodélica más amplia. Aquella primera ceremonia con el Taita Marcelino me sumergió en estados hermosos y complejos, permitiéndome conversar con mi padre y comenzar un proceso de sanación que continúa hasta hoy.

Aunque la invitación o el voz a voz fueron catalizadores importantes —Daniel por redes sociales, María Paz por una amiga, Steven por amigos, Andrés Muscus por un amigo satanista de su banda de metal, Maritza por David, yo mismo por referencias de otros buscadores—, la decisión final siempre parece arraigarse en una necesidad interna o un "llamado" personal. Carmen lo vivió al buscar el remedio para la enfermedad de su madre, y luego para su propio proceso de duelo. Como Steven menciona, el "remedio tiene formas de entrar muy precisas" y "te entrega lo que necesitas para [...] el punto de tu proceso como humano".

Lo que emerge de nuestras voces entrelazadas es que el *yagé* no llega por casualidad. Ya sea a través de la tradición familiar, la crisis personal, la búsqueda espiritual o el trabajo creativo —como el libro de Maritza que la preparó sin saberlo para este encuentro—, cada uno de nosotros

encontró en la medicina un espejo para observar y transformar aspectos fundamentales de nuestra existencia.

4.2.2 Estructuras Ceremoniales

La preparación para una ceremonia de *yagé* emerge como un proceso integral que puede comenzar días o semanas antes del encuentro con la medicina. Algunos recibimos instrucciones muy estrictas sobre dietas, cambios de hábitos y costumbres que nos preparan para recibir el remedio. Carmen menciona evitar lácteos, granos pesados como el fríjol y carnes, prefiriendo alimentos livianos, mientras que Maritza describe una dieta mucho más rigurosa: sin carnes rojas, alimentos procesados, azúcar, harina, grasas, fritos, condimentos ni sal. En muchos casos la abstinencia sexual forma parte de esta preparación, recomendándose no tener relaciones al menos dos o tres días antes de la ceremonia, aunque Daniel entiende esta práctica como un "sacrificio" que puede durar días o incluso meses, sintiendo que un mayor esfuerzo fortalece el vínculo con el remedio. Resulta crucial evitar el alcohol y las drogas, especialmente la medicina psiquiátrica. Tanto Sofía como yo coincidimos sobre el tema y hablamos sobre una posible "catástrofe neuronal" consecuencia de combinar *yagé* con medicamentos que afecten el sistema serotoninérgico, sugiriendo un mínimo de un mes sin ellos.

El Taita Marcelino subraya que la fe es lo que "fortalece el cuerpo", siendo en su mirada el aspecto más importante de la preparación, incluso por encima de las dietas estrictas, que para él no son tan importantes; hace más énfasis en la preparación espiritual. Para el Taita, la creencia en Dios, en la planta y en el propio sabedor resulta indispensable para el proceso, y piensa que la falta de fe puede impedir que la medicina actúe o puede tener como consecuencia que la experiencia sea dramática, pero estéril. El pilar fundamental que identificamos es la claridad en la intención. Todos coincidimos en que la motivación debe nacer de un verdadero llamado o necesidad de sanación, guía o disciplina, no de una mera curiosidad o el placer de enfrentar una nueva experiencia. Esta intención clara y definida es percibida por la medicina misma, un ente que comprendemos como un ser espiritual inteligente y con agencia sobre nuestras vidas.

Algunos taitas evalúan la capacidad de la persona, su resistencia y su historial médico para determinar la dosis y la pertinencia de la toma, pudiendo incluso negar el consumo si detectan falta de preparación o incompatibilidades médicas. El ritual propiamente dicho comienza cuando el taita o sabedor realiza una armonización previa, limpia el remedio y ejecuta rezos que dan inicio formal

a la ceremonia. Las ceremonias se realizan generalmente en espacios habilitados para tal fin, como malocas o casas ceremoniales, donde los participantes se sientan en el suelo alrededor o frente a un altar. La iluminación proviene habitualmente de velas o del fuego central ubicado en medio del espacio ceremonial. El fuego posee gran importancia simbólica y ritual, siendo reconocido como el "abuelo", y frecuentemente se aconseja a los participantes permanecer cerca de él durante la ceremonia.

Normalmente, el taita, sabedor o sabedora que dirige la ceremonia toma la primera copa, estableciendo así la conexión inicial con la medicina. Posteriormente, sus ayudantes toman el *yagé*, y finalmente se comparte con los asistentes a la ceremonia. La dosis se personaliza según cada participante, especialmente para los principiantes. En las conversaciones realizadas se reconoce la existencia de diferentes variedades ceremoniales y tipos de *yagé*. Según Andrés Juagibioy, el *yagé* cielo es más suave y tierno; el *yagé* tigre posee intensidad media; y el *yagé* monte, el más fuerte, está reservado para taitas o participantes muy "duros", es decir, aquellos capacitados para enfrentar la disciplina de esta medicina. Para Andrés, estas variedades no constituyen "razas" de la medicina, sino grados del remedio, cada uno con efectos distintos según su madurez y preparación.

Una vez que todos han tomado medicina, el Taita suele acercarse a conversar con los diferentes participantes del ritual mientras el efecto sube lentamente; también puede dedicarse a armonizar o realizar otras tareas ceremoniales. Llega un momento en que todos estamos bajo los efectos del *yagé*, y entonces el Taita toma el control a través de la música, las armonizaciones y el apoyo específico a determinados participantes que se encuentran especialmente afectados. Los ícaros o cantos sagrados sirven como guía energética, mientras diversos instrumentos musicales —armónica, guitarra, tambores, maracas— son empleados para guiar las vibraciones y acompañar las visiones. El *copal* se usa para armonizar y sahumar a los participantes, y el Taita junto con sus ayudantes observan constantemente el proceso, pudiendo intervenir para "cortar" el efecto si se vuelve demasiado intenso, utilizando sahumerio u otras plantas, u ofreciendo consejos, chistes o "regaños" para guiar a la persona de vuelta a su centro.

El Taita suele permanecer atento durante toda la ceremonia, de manera que cuando alguien necesita más remedio, le ofrece otra copa para que profundice en la experiencia. También suele exigir a sus ayudantes que tomen más remedio para penetrar en la disciplina de la medicina. Durante una noche podemos repetir varias veces este ciclo, dependiendo de la intención del Taita y el poder o intención del remedio: a veces a todas las personas se les da una sola copa, otras veces

se puede ofrecer hasta cinco copas durante una noche a diferentes participantes. La experiencia interna que vivimos incluye tanto la pinta como la purga.

Las visiones pueden manifestarse como figuras geométricas, colores o mandalas, pudiendo ser bellas y luminosas ("ir al cielo") u oscuras y densas ("ir al infierno"), mostrando aspectos de la luz y la sombra del ser. El *yagé* actúa como un "espejo que desnuda el alma", revelando lo que necesitamos ver para sanar y comprender. La purga, manifestada como vómito ("alivio") o diarrea, constituye una parte central y sagrada de la experiencia; los yageceros la consideramos una limpieza física y espiritual, la liberación del "negativismo", de las cargas emocionales y los "malos hábitos" acumulados.

Andrés Juagibioy explica que el *yagé* y la *chagropanga* actúan como "gemelos": la *chagropanga* limpia la mente mediante la pinta, mientras el *yagé* provee la purga, llevando a una limpieza integral del cuerpo y la mente. La toma puede desencadenar llanto de arrepentimiento, alegría o gratitud, risa o una profunda introspección, conduciendo al perdón de uno mismo y de otros, a la reconciliación y a la recuperación del "sentido de la vida". Coincidimos los participantes de las conversaciones en que la no resistencia es fundamental: debemos dejarnos llevar sin oponer resistencia a los efectos de la medicina, ya que la oposición puede intensificar el sufrimiento y prolongar una experiencia difícil.

Hacia el amanecer, el Taita, el sabedor o la sabedora que conduce la ceremonia suele realizar "las limpias", un proceso de armonización final que hace parte del proceso tradicional de integración, marcando el cierre ceremonial y el inicio del retorno a la cotidianidad. En algunas ceremonias, ciertos Taitas o Mamitas más occidentalizados, o bien Sabedoras o Taitas tradicionales que comprenden la necesidad de los asistentes occidentales de hablar sobre su experiencia, propician espacios de integración donde se conversa sobre lo ocurrido durante la noche. Dependiendo del lugar, estos espacios pueden extenderse a otros niveles, como el caso de Sofía, quien guiada por psicoterapeutas realizaba diferentes momentos de integración, tanto al finalizar la ceremonia como posteriormente en consultorio privado.

Maritza recalca la importancia vital de tener un espacio para integrar las experiencias duras, advirtiendo que, sin él, el individuo corre el riesgo de "perderse muy lejos", caer en dependencia de la medicina psiquiátrica o incluso llegar al suicidio. La ceremonia no es un evento aislado, sino la siembra de una semilla que debe ser cultivada en la vida diaria. La integración constituye el proceso continuo de llevar las enseñanzas y transformaciones de la experiencia a la cotidianidad.

El *yagé* siembra una "semilla del cambio" que se nutre con las acciones conscientes, los pensamientos y el amor propio en el día a día.

Experimentamos la sanación como un proceso cíclico y a menudo lento, que puede tardar años en manifestar sus frutos plenamente. No hay soluciones mágicas y los problemas de la vida siguen existiendo; lo que cambia es nuestra manera de afrontarlos. Algunos participantes encontramos una profunda correlación entre el comportamiento en la ceremonia y la vida diaria, como menciona uno de los participantes: "como eres en la ceremonia, eres en la vida". Las enseñanzas de la medicina pueden seguir manifestándose a través de los sueños, que se conectan directamente con las "pinturas", y el arte —música, teatro, pintura— se convierte en un canal para expresar y canalizar las transformaciones internas.

En nuestras experiencias se percibe la tensión entre la tradición y la contemporaneidad, entre las expectativas occidentalizadas y la profundidad de la experiencia indígena. La rigurosidad de la dieta y la preparación varía considerablemente entre nosotros, pero la necesidad de respeto, fe, intención y entrega permanece como un continuum en nuestras reflexiones. La ceremonia, con su estructura y sus elementos simbólicos, es un umbral hacia una profunda revelación, pero es la disciplina y la conciencia en el día a día lo que realmente permite que la semilla del *yagé* germine y florezca en una vida más saludable y armoniosa.

4.2.3 Cultura, Identidad y Pertenencia

La relación entre la identidad cultural y la aproximación al *yagé* conforma un aspecto vibrante y multifacético de nuestras conversaciones. Para quienes nacen y viven en el Valle de Sibundoy, la relación con el *yagé* es una herencia inquebrantable y una esencia cultural que se transmite de generación en generación. El Taita Marcelino relata que, desde su niñez, el *yagé* es producto de un "Dios" que dejó sus "tres cabellos" en la tierra, de los cuales creció la planta, ilustrando su divinidad y conexión intrínseca con la creación. La medicina es sagrada y profundamente respetada, no es para cualquiera; los taitas suelen hablar de los "maestros que han luchado y que nos han enseñado este camino".

Este linaje se manifiesta en la oralidad, donde las historias del *yagé*, según relata el Taita Marcelino, han sido contadas por sus abuelos y los abuelos de sus abuelos por más de 500 años. Carmen, también de la comunidad *Kamëntšá*, subraya que su pueblo es intrínsecamente "de medicina" y que el *yagé* es "sagrado", vital para su existencia y sanación, "nuestra esencia". La

conexión con la medicina es “bien importante, es vital” para ella, por ello lleva a su hijo a las ceremonias desde los cuatro o cinco años. Para Carmen, el *yagé* también se relaciona con la lengua propia, es “nuestra esencia, lo llevamos en la sangre”. Andrés Juagibioy detalla las distintas medicinas, como el *yagé* de páramo (o *chichaja*), el *yagé* cielo, tigre, monte y colibrí, explicando que no son diferentes clases sino el reflejo del “tiempo de crecimiento y de madurez” del bejuco, cada uno con una potencia y un propósito particular.

Para Andrés, el *yagé* no “castiga” ni “maltrata”, sino que su efecto se relaciona con la “acumulación de pensamientos negativos o mala vibra” que la persona pueda tener. Afirma que la medicina “lo encuentra a uno”, no al revés, sugiriendo una vocación o un llamado espiritual que trasciende la simple búsqueda personal o el deseo de nuevas experiencias. Su decisión de tomar las “riendas de la medicina” a partir de sus 50 años, aunque no venga de una estirpe directa de sabedores, se arraiga en una promesa relacionada con su identidad, y en una profunda voluntad de servicio a los demás. Su ser *Kamëntšá*, expresado a través de su indumentaria tradicional y su compromiso con la revitalización de la lengua, se convierte en un símbolo vivo de su relación con la medicina.

Para quienes nos acercamos al *yagé* desde contextos no indígenas o mestizos, la motivación es a menudo una búsqueda personal de sanación, propósito o autoconocimiento, que surge tras haber transitado diversas corrientes espirituales o vivido crisis personales. Daniel encontró el *yagé* a través de las redes sociales, impulsado por la necesidad de entender su “propósito de vida”. Experimentó el *yagé* como una conexión con “Dios Padre y Madre” que le habla en “energía”, con “pintica, con color”, ofreciéndole guía para su camino personal. Su escepticismo hacia religiones que considera “limitadas” y “cerradas” contrasta con una visión más inclusiva donde “todos somos fragmentos de Dios, todos somos uno solo”, una comprensión que el *yagé* parece haber facilitado.

Steven, criado en un ambiente católico tradicional, inicialmente “rechazó la religión”. Sin embargo, su experiencia con el *yagé* transformó su relación con la espiritualidad familiar. Los cambios positivos en él —como dejar adicciones y ser más comprensivo y positivo— llevaron a su madre a aceptar el camino de su hijo, incluso integrando oraciones en su propia fe, bendiciéndolo antes de cada toma. Para Steven, el *yagé* se convirtió en un “espejo” que le permitió ver y sanar el dolor heredado, rompiendo patrones generacionales y transformando su vida en “arte”. Ahora conceptualiza su espiritualidad como “or-acción”, la unión entre el rezo y la acción cotidiana.

Andrés Muscus exploró un amplio espectro de creencias, desde el catolicismo hasta el satanismo, y encontró en el *yagé* un camino de reconciliación. Describe una poderosa experiencia donde, a pesar de su escepticismo inicial, "conoció el amor de Dios" a través del *yagé*, que lo "desarmó totalmente". Para él, el *yagé* es una "herramienta, una llave" para acceder a respuestas que ya residen "dentro de uno mismo", funcionando como un "espejo" que desnuda el alma. Reconoce que el *yagé* es un "elemental neutro", cuyo efecto depende del "uso que le dé la persona", y que es necesario confrontar la "oscuridad" o "sombra" para integrar tanto la luz como la oscuridad.

Maritza, cuya primera experiencia con el *yagé* en la infancia fue marcada por un "susto", lo buscó más tarde para hallar su "propósito de vida". Su libro "Yin Yang", escrito durante la pandemia, fue su primer acercamiento a la espiritualidad a través de la física cuántica y la búsqueda de equilibrio entre fuerzas opuestas. Su toma fue un reto "confuso" y "horrible" inicialmente, acompañada de una intensa sensación de culpa y la percepción de "muchas personas mías al mismo tiempo". A pesar de la angustia, la confirmación de que sus vivencias eran "normales" fue fundamental para ella. Enfatiza la separación entre la medicina y la religión, buscando un equilibrio, y resalta la importancia vital del acompañamiento y la integración post-ceremonia para manejar las experiencias difíciles.

En mi propio camino, llegué al *yagé* desde el agnosticismo, buscando sanar la relación con mi padre fallecido. El Taita Marcelino me enseñó que no necesitaba creer en Dios, sino en mí mismo, una lección que resonó profundamente y transformó mi comprensión de la espiritualidad.

En este tejido de experiencias emergen tensiones y contradicciones que enriquecen el panorama. Mientras la fe en Dios es un pilar fundamental para los taitas *Kamëntšá*, algunos de nosotros, como Andrés Muscus, Sofía y yo, nos acercamos al *yagé* desde posturas agnósticas o ateas. El taita le dijo a Sofía: "tiene que creer en usted mismo", mientras que Andrés Muscus fue "desarmado totalmente" por la idea de que su habla en español ya lo convertía en "cristiano". Esto sugiere que la medicina trasciende las categorías religiosas tradicionales, abriendo caminos espirituales individuales que pueden o no alinearse con dogmas preexistentes.

Otra tensión reside en las expectativas de la pinta o visión. Aunque algunos esperamos "lucecitas o fuentecitas de colores", el *yagé* a menudo revela "oscuridades, densidades" y verdades "duras". Andrés Juagibioy aclara que el *yagé* no ofrece lo que la persona desea ver, sino lo que necesita para su proceso de limpieza y sanación. La "purgación" y la "muerte" simbólica,

experimentadas a través del vómito o la intensidad de la borrachera, son partes integrales del proceso de sanación, transformando el dolor en entendimiento y luz.

Para los *Kamëntšá*, el *yagé* es un hilo ancestral, actualmente inseparable de su lengua, sus rituales y su cosmovisión. Para quienes llegamos desde otras culturas, la medicina se convierte en una "siembra" en el campo personal, cultivando una nueva comprensión de nosotros mismos y de lo espiritual, que a menudo desafía, expande o reconfigura nuestras identidades previas. Ambas perspectivas, a pesar de sus orígenes diversos, convergen en el reconocimiento del *yagé* como una fuerza transformadora y purificadora.

Las tensiones y contradicciones, como las creencias religiosas o las expectativas de la experiencia, no rompen este tejido, sino que añaden texturas a un proceso que es, en su esencia, una invitación a la humildad, al auto-reconocimiento y a una profunda conexión con el propio ser y el universo. El *yagé*, en su sabiduría, no se somete a las identidades preexistentes, sino que las abraza, las desafía y las expande, ofreciendo a cada persona un camino único de revelación y sanación, siempre acompañado de la necesidad fundamental de integración y guía post-ceremonia.

4.2.4 Hacia la Integración: Compartir la Experiencia

Los contextos y las personas con quienes compartimos las experiencias del *yagé* revelan las complejas dinámicas de integración que van más allá del espacio ceremonial. El acto de hablar sobre el *yagé* constituye, en sí mismo, una extensión del ritual, donde las visiones buscan manifestarse y encontrar sentido en el seno de las relaciones humanas. La primera y más importante línea de diálogo suele establecerse con el Taita o guía de la ceremonia. Sofía mantenía sesiones de terapia con Julián, su guía, después de cada toma, donde él la ayudaba a interpretar sus visiones y le asignaba "trabajo interno". Andrés Muscus busca la supervisión de un Taita o un "mayor" incluso cuando toma medicina solo o con amigos, reconociendo que debe ser usada con respeto y que esta conexión espiritual es fundamental para una buena experiencia que, además, tenga un impacto positivo en su vida.

Daniel, aunque se comunicaba con el *yagé* en un plano energético, también buscaba la validación constantemente en su círculo cercano, especialmente en relación con su deseo de "convertirse en curaca". Esta relación con los sabedores contrasta entre contextos: mientras para el Taita Marcelino hablar del *yagé* con sus hijos y nietos es una responsabilidad vocacional natural,

para quienes llegamos desde contextos mestizos, el diálogo con el guía se vuelve fundamental para navegar experiencias que carecen de marco cultural previo.

El círculo de confianza emerge como espacio vital de procesamiento. Steven, después de su primera toma, se sentía "como un niño enamorado" y quería "decirle al mundo que existe Dios", compartiendo inicialmente con amigos que también se animaron a tomar. Sin embargo, la selección de estos interlocutores resulta de gran importancia. María Paz evita hablar con amigas que "subestiman el poder" de la medicina, mientras que Andrés Muscus busca específicamente a quienes tienen "esa misma creencia" y "más sabiduría". Este espacio de "confianza" donde se puede "hablar y ser escuchado, y escuchar y poder hablar" contrasta con la naturalidad con que Carmen relata las conversaciones sobre medicina en su familia *Kamëntšá*.

La apertura con la familia representa un camino particularmente complejo para quienes venimos de contextos no indígenas. Steven describe cómo su familia católica inicialmente vio el *yagé* con "miedo" y "dudas", asociándolo con "brujería" y "diablos". Solo su transformación personal visible —dejar vicios, volverse "más positivo, de más ánimo, más buen humor"— les hizo "confiar un poco más". Este "ejemplo vivo" eventualmente integró a su madre, quien ahora lo apoya, anima a otros familiares y escucha con atención sus relatos. Andrés Muscus experimentó una transición similar, de "Está loco, lo perdimos" a una "naturalidad" en la conversación familiar. Esta necesidad de demostrar cambios tangibles contrasta marcadamente con las familias indígenas donde, como relatan Carmen y Andrés Juagibioy, las conversaciones sobre medicina son orgánicas y naturales desde la infancia.

Existe una tensión constante entre la necesidad de comunicar y la naturaleza íntima de la experiencia. Daniel enfatiza que lo que le enseñan "la madrecita, el abuelito y todas las plantas sagradas" son "secretitos" para que cada persona "vaya descubriendo su propio proceso". Sofía coincide en que la experiencia es "muy privada" y "no se cuenta" a cualquiera. Julián, su guía, incluso prohibía hablar o tocarse durante las ceremonias para evitar "compartir energías" y asegurar el trabajo individual. Esta privacidad choca con la transmisión oral abierta de los sabedores *Kamëntšá,* donde el Taita Marcelino comparte historias del *yagé* en todos sus espacios cotidianos, y genera espacios de integración espontáneos en diferentes momentos. El Taita Marcelino suele llamar a los participantes de sus ceremonias "pacientes" y puede dedicar espacios privados para hablar antes y después de la ceremonia.

Cuando las palabras resultan insuficientes, el arte emerge como canal de expresión. En el pueblo *Kamëntšá*, tanto Andrés Juagibioy como algunos familiares de Carmen plasman las visiones del *yagé* en el tallado, los tejidos y la pintura, algo que también ocurre en la población mestiza. Steven experimenta también con el arte —malabares, música, teatro, pintura—; el arte se convierte para él en una forma de "transformar vidas", sintiendo que su "vida se estaba volviendo arte". Daniel escribe "consejos del abuelito" (tabaco) en forma de poesía, y Andrés Muscus conecta la interpretación de sueños con las visiones y la música. Maritza, por su parte, encontró en la escritura de su libro "Yin Yang" una forma de procesar su búsqueda espiritual antes incluso de conocer la medicina. Esta expresión artística funciona como puente entre lo inefable de la experiencia y la necesidad humana de comunicar y procesar.

El papel de profesionales occidentales introduce otra dimensión. María Paz recurrió a su psicóloga además del chamán, notando que los psicólogos tienen "afán de interpretarlo todo", mientras que el sentido del *yagé* puede revelarse "un año después". Andrés Muscus observa que psicólogos occidentales han comenzado a tomar *yagé* y "ya van cogiendo la creencia de la planta", abriendo espacios de diálogo y colaboración entre paradigmas. Esta búsqueda de marcos interpretativos múltiples refleja la complejidad de integrar experiencias que desafían las categorías occidentales convencionales.

La incomprensión y el juicio constituyen barreras significativas en la comunicación. Maritza, tras una experiencia traumática, encontró fundamental que le dijeran que su vivencia era "normal", porque se sentía "anormal". La superficialidad también es rechazada; Andrés Juagibioy aclara que al *yagé* "no le interesa si usted le ponen los cachos" o si le "robaron la moto", sino que "solamente entra en el ser humano" según el estado en que se encuentra. Carmen advierte contra tomar *yagé* "porque sí, porque ...¡ay! quiero saber cómo se siente", enfatizando la necesidad de intención genuina.

En mi propio proceso, he encontrado que compartir estas experiencias requiere discernimiento. Con algunos amigos como Steven y Andrés Muscus, podemos tejer conversaciones profundas sobre nuestros caminos con la medicina. Con otros, el silencio es más prudente. La escritura de esta investigación misma se ha convertido en mi forma de integrar y compartir lo que la medicina ha enseñado.

La comunicación sobre las experiencias con el *yagé* se despliega así en un espectro que va desde la transmisión ancestral natural hasta las búsquedas individuales de sentido, desde el diálogo

formal con los Taitas hasta las conversaciones íntimas en familia o con amigos, desde la transformación silenciosa del ejemplo personal hasta la expresión artística. Este tejido de interacciones permite que la "semilla del remedio" sea regada, como describe Steven, no solo en la ceremonia sino en el "día a día, con las acciones, con los pensamientos". Es un proceso que exige respeto, intención y constante reflexión para que la medicina, ese "espejo que desnuda el alma", pueda cumplir su propósito transformador tanto individual como colectivamente.

4.2.5 Transformaciones Personales y Colectivas

El *yagé* nos ha acompañado y transformado en la sanación y el autoconocimiento de maneras profundamente diversas. Esta medicina ancestral desnuda el alma, revelando verdades internas y ofreciendo una mirada nueva a la propia existencia. Sofía expresa su agradecimiento por cómo el *yagé* le permitió conocerse a sí misma, aprender a sentir y expresarse, comprendiendo que para "entender los misterios del universo hay que primero entenderse a uno mismo". Para ella, la medicina ha sido una "reconstrucción de [su] esencia" que la ha llevado a "ver las cosas con amor y hacer las cosas con amor". Daniel revela que el *yagé* lo ha enseñado a "interiorizar y conocernos nosotros mismos, porque en nosotros está el universo", mientras que Taita Marcelino nos enseña que el *yagé* abre la mente y el conocimiento, "dando luz" y "salud", permitiendo expulsar el "negativismo" y dar paso al "positivismo".

La medicina ha jugado un papel transformador en las relaciones interpersonales y familiares. Steven compartió cómo el *yagé* fue catalizador para dejar vicios y adoptar una actitud más positiva, lo que llevó a sus padres a integrar la medicina en su propia comprensión de la espiritualidad, mostrando que esta trasciende las oraciones y se manifiesta en el "ejemplo vivo de ser una buena persona, un buen humano". Andrés Muscus relata cómo el *yagé* le permitió sanar heridas familiares profundas, especialmente con su padre, un proceso de "perdón" y "reconciliación" que cambió sustancialmente sus vínculos más íntimos. Carmen encontró en el *yagé* consuelo fundamental para procesar el duelo por su madre, sintiendo una conexión más allá de lo físico. El *yagé* no solo sana al individuo, sino que impulsa la curación y armonización de todo el círculo relacional.

El *yagé* también ha sido motor de búsqueda y clarificación del propósito de vida, así como vía para la expresión artística y creativa. Maritza acudió con la pregunta central de su "propósito de vida" y la validez de un cambio radical en su carrera. Daniel, al preguntar si podía ser Taita,

recibió una respuesta que lo guió hacia su camino de servicio: “si tu propósito es bueno, y si tus propósitos son sinceros y son para un bien, y si eso te hace feliz, dedícate”. Steven ilustra cómo la medicina lo llevó a ver su vida como arte, canalizando emociones y creatividad a través de la música, los malabares y la expresión sin miedo. Las visiones del *yagé* son incluso plasmadas en tejidos y tallados por miembros de la comunidad, evidenciando la profunda conexión entre medicina, identidad cultural y creatividad.

4.2.6 Tensiones y Desafíos en la Experiencia

Los participantes también han encontrado dificultades al intentar integrar las enseñanzas del *yagé* en sus vidas. La experiencia es, para muchos, un “sufrimiento” necesario que resiste la evitación del dolor, una lección que a Maritza le costó comprender. Andrés Juagibioy nos recuerda que el *yagé* “no castiga, no maltrata”, sino que la intensidad de la experiencia puede estar relacionada con la “acumulación de pensamientos negativos o mala vibra”. Las purgas físicas, aunque a veces atemorizantes, son vistas como un “canal de limpieza” y una bendición material que el cuerpo experimenta.

Una tensión recurrente surge en la compatibilidad con otras visiones del mundo, especialmente la medicina occidental y las creencias religiosas. Esta tensión se extiende a la dificultad de explicar las experiencias a quienes no han transitado el camino del *yagé*, enfrentando “tabúes”, “juicios o prejuicios”, o la percepción de que es “brujería”. Daniel expresa que el cristianismo “limita mucho, limita la unión entre las personas”. Andrés Muscus, habiendo pasado por un rechazo a la religión, encontró en el *yagé* una conexión profunda con “el amor de Dios”, mostrando que la espiritualidad que ofrece puede trascender las doctrinas y llevar a una comprensión más personal y sentida de lo divino.

4.2.7 Sombras, Aprendizajes y Resistencias

La gestión de la propia experiencia y la integración en la vida cotidiana presenta desafíos particulares. Andrés Juagibioy advierte que el *yagé* no se interesa por problemas superficiales sino que actúa en el ser humano según su estado. Los cambios post-ceremonia no son siempre inmediatos; pueden tomar meses o incluso años. La resistencia al *yagé*, o el intento de controlarlo, puede dificultar la experiencia. Maritza compartió su experiencia inicial como una “chuma eterna” muy confusa, donde no se reconocía a sí misma. La integración de la experiencia en la vida diaria

es un “trabajo de duros” que requiere disciplina, paciencia y esfuerzo continuo. Andrés Muscus explica que la medicina ayuda, pero “uno debe poner su parte”, y que la “verdadera ceremonia” ocurre en la vida cotidiana al aplicar lo aprendido. Para él, como para mí, la vida entera es la ceremonia.

Los consejos a quienes se acercan por primera vez al *yagé* giran en torno al respeto, la intención y la entrega a la experiencia. Carmen dice que se debe hacer “con un objetivo, y con el mayor, mayor respeto, porque es un espíritu, es un abuelo”. Steven insta a tener “mucha confianza con la energía, con el rezo, con el taita, con su intención”. Andrés Juagibioy recomienda recibir “las cosas como lleguen”, reconociendo que el *yagé* actúa según el estado en que se encuentra la persona. Sofía aconseja: “no tenga miedo y que deje que la medicina le guíe. Que no se resista. Que se deje fluir”.

La guía y el acompañamiento también son elementos esenciales. Carmen subraya la necesidad de elegir a alguien de confianza para la ceremonia. Steven destaca la labor del Taita como guía y soporte, un rol que Taita Marcelino encarna al ser “conocedores de la medicina” que la comparten con quienes la necesitan. Andrés Muscus sugiere, si es posible, tomar “tres tomas seguidas” para una limpieza inicial y profundización, y luego “quedarse al menos un año con un solo taita y un solo lugar” para un proceso serio de estudio.

Los participantes mestizos nos vemos obligados a construir nuestras propias interpretaciones y sistemas de apoyo, adaptando prácticas como dietas y ayunos, buscando taitas o terapeutas para la integración. Esta construcción activa de significado, aunque carente del marco cultural preestablecido, permite nuevas formas de espiritualidad y redefinición identitaria. La medicina, en su sabiduría, parece adaptarse a estos contextos diversos, manifestándose de formas que trascienden las categorías culturales rígidas, invitando siempre a un trabajo constante de autoconocimiento y reconciliación que es tanto personal como colectivo, tanto tradicional como emergente.

Referencias

American Psychological Association. (2017). *Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct*. American Psychological Association. https://www.apa.org/ethics/code/ethics-code-2017.pdf

Asociación Médica Mundial. (2024). *Declaración de Helsinki de la AMM – Principios éticos para las investigaciones médicas con participantes humanos*. Asociación Médica Mundial. https://www.wma.net/wp-content/uploads/2024/05/DoH-Oct-2008_S.pdf

Asuad Serna, J. E. (2016). *Santo Daime: El papel transformador del ritual* [Universidad de Antioquia]. http://hdl.handle.net/10495/14879

Bolaños, R. (2014). *Psicotrópicos y Estupefacientes: Visión Farmacológica y Normativa*. https://www.anmat.gob.ar/ssce/Libro-psicotropicos-estupefacientes.pdf

Bonilla, V. D. (2019). *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (4ª ed.). Universidad del Cauca.

Buenahora Durán, G. (1998). Una aproximación etnohistórica a los grupos humanos originales del Macizo colombiano. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, 4*(1), 123–163. https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/1792

Carrizosa Umaña, J. (2014). *Colombia compleja* (4ª ed.). Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis and Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (1ª ed.). Centro Nacional de Memoria Histórica and Imprenta Nacional. https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html

Colombia. Congreso de la República. (2006). *Ley 1090 de 2006: Por la cual se reglamenta el ejercicio de la profesión de Psicología, se dicta el Código Deontológico y Bioético y otras disposiciones*. Diario Oficial No. 46.383. https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1673468

Colombia. Departamento Administrativo de Ciencia Tecnología e Innovación [COLCIENCIAS]. (2018). *Resolución 0314 de 2018: Por la cual el Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación Colciencias, adopta la Política de Ética de la Investigación, Bioética e Integridad Científica*. COLCIENCIAS. https://minciencias.gov.co/sites/default/files/upload/reglamentacion/resolucion_0314-2018.pdf

Colombia. Ministerio de Salud. (1993). *Resolución Número 8430 de 1993: Por la cual se establecen las normas científicas, técnicas y administrativas para la investigación en salud*. Ministerio de Salud. https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/lists/bibliotecadigital/ride/de/dij/resolucion-8430-de-1993.pdf

Colombia. Tribunal Nacional Deontológico y Bioético de Psicología. (2018). *El Secreto Profesional en Psicología. Doctrina No. 2*. Colegio Colombiano de Psicólogos. https://www.colpsic.org.co/wp-content/uploads/2021/03/Doctrina-2-diciembre-2018.pdf

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad la Convivencia y la No Repetición. (2022). *Hay futuro si hay verdad. Informe Final de la Comisión de la Verdad de Colombia. Tomo 2: Hallazgos y recomendaciones*. Comisión de la Verdad. https://www.comisiondelaverdad.co/

Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas [CIOMS], & Organización Mundial de la Salud [OMS]. (2017). *Pautas éticas internacionales para la investigación relacionada con la salud con seres humanos* (4ª ed.). Organización Panamericana de la Salud and CIOMS. https://cioms.ch/wp-content/uploads/2017/12/CIOMS-EthicalGuideline_SP_INTERIOR-FINAL.pdf

Corona Berkin, S. (2020). *Producción horizontal del conocimiento* (2ª ed.). Bielefeld University Press and Universidad de Guadalajara. https://doi.org/10.14361/9783839449745

Davis, W. (2004). *El río: exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica and El áncora Editores.

de Almeida, G. V. B., Arunachalam, K., Balogun, S. O., Pavan, E., Ascêncio, S. D., Soares, I. M., Zanatta, A. C., Vilegas, W., Macho, A., & de Oliveira Martins, D. T. (2019). Chemical characterization and evaluation of gastric antiulcer properties of the hydroethanolic extract of the stem bark of Virola elongata (Benth.) Warb. *Journal of Ethnopharmacology*, *231*, 113–124. https://doi.org/10.1016/j.jep.2018.11.011

de Friedemann, N. S., & Arocha Rodríguez, J. (1998). *Herederos del jaguar y la anaconda* (3ª ed.). Universidad Nacional de Colombia.

de Sousa Santos, B. (2018). *The End of the Cognitive Empire: The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press. https://doi.org/https://doi.org/10.1215/9781478002000

Díaz-Arévalo, J. M. (2025). Orlando Fals Borda's participatory action research: At and beyond the crossroads of Camilo Torres's neosocialism and liberation theology. En P. Bradbury & N. H. D. Geraghty (Eds.), *Liberation Theology and Praxis in Contemporary Latin America: As it Was in the Beginning?* (1ª ed., pp. 83–112). University of London Press. https://doi.org/10.14296/hflc8361

Domínguez-Clavé, E., Soler, J., Elices, M., Pascual, J. C., Álvarez, E., de la Fuente Revenga, M., Friedlander, P., Feilding, A., & Riba, J. (2016). Ayahuasca: Pharmacology, neuroscience and therapeutic potential. *Brain Research Bulletin*, *126*(Pt 1), 89–101. https://doi.org/10.1016/j.brainresbull.2016.03.002

Downer, J. (2002). *Peculiar Potions*.

Eisner, E. W. (1998). *El ojo ilustrado: Indagación cualitativa y mejora de la práctica educativa* (1ª ed.). Paidós.

Fábregas, J. M., González, D., Fondevila, S., Cutchet, M., Fernández, X., Barbosa, P. C. R., Alcázar-Córcoles, M. Á., Barbanoj, M. J., Riba, J., & Bouso, J. C. (2010). Assessment of addiction severity among ritual users of ayahuasca. *Drug and Alcohol Dependence*, *111*(3), 257–261. https://doi.org/10.1016/j.drugalcdep.2010.03.024

Fals Borda, O. (1999). Orígenes universales y retos actuales de la IAP. *Análisis Político*, *38*, 73–90.

Fericgla, J. M., Hofmann, A., Obiols, J., Ott, J., Riba, J., & Samorini, G. (1999). *Los enteógenos y la ciencia: nuevas aportaciones científicas al estudio de las drogas* (1ª ed., Vol. 8). Los Libros de la Liebre de Marzo.

Feyerabend, P. K. (1986). *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* (1ª ed.). Editorial Tecnos.

Feyerabend, P. K. (1996). *Adiós a la razón* (3ª ed.). Editorial Tecnos.

Furst, P. T. (1980). *Alucinógenos y cultura* (1ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Galeano Marín, M. E. (2012). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro de la mirada* (1ª ed.). La Carreta Editores.

García Uribe, J. C., Arteaga-Noriega, A. V., Botello-Jaimes, J. J., Echeverry-Cataño, Y. L., & Turriago Castañeda, A. K. (2025). Hacia un modelo de atención intercultural del parto en la comunidad indígena Emberá Chamí: Investigación acción participación. *Cultura de los Cuidados*, *29*(70), 225–244. https://doi.org/10.14198/cuid.27554

Giles, J., Pin, A., & Ravitch, F. S. (Eds.). (2018). *Law, Religion and Tradition* (1ª ed.). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-96749-3

Graeber, D. (2018). *Trabajos de mierda: Una teoría* (1ª ed.). Ariel.

Grinyer, A. (2009). The Anonymity of Research Participants: Assumptions, Ethics, and Practicalities. *Pan-Pacific Management Review*, *12*(1), 49–58. https://www.semanticscholar.org/paper/The-Anonymity-of-Research-Participants

Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología: Cinco lecciones* (1ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1ª ed.). Prometeo Libros.

Husserl, E. (2009). *La filosofía como ciencia rigurosa* (1ª ed.). Ediciones Encuentro, S.A.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (1ª ed.). Universidad Nacional Autónoma de México and Fondo de Cultura Económica.

Ibáñez García, T. (2001). *Municiones para disidentes: Realidad, verdad, política* (1ª ed.). Gedisa Editorial.

Jacanamijoy Juajibioy, J. B., Van Zyl, K., & Van Zyl, R. J. (2018). *Diccionario Bilingüe: Camëntsá: Español, Español: Camëntsá* (1ª ed.). Summer Institute of Linguistics [SIL Global]. https://www.sil.org/resources/archives/73123

La Barre, W. (1970). Old and New World Narcotics: A Statistical Question and an Ethnological Reply. *Economic Botany*, *24*(1), 73–80. http://www.jstor.org/stable/4253114

Labate, B. C., & Cavnar, C. (Eds.). (2014). *The Therapeutic Use of Ayahuasca*. Springer Berlin Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-642-40426-9

Langebaek Rueda, C. H. (2021). *Antes de Colombia: Los primeros 14.000 años* (1ª ed.). Debate.

Levalle, S. (2022). Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: Entre el giro ontológico y la investigación en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, *58*(3), 8–33. https://doi.org/10.22380/2539472X.2340

Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje* (7ª ed.). Fondo de Cultura Económica.

Llamazares, A. M., & Martínez Sarasola, C. (2004). *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica* (1ª ed.). Editorial Biblos.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (7ª ed.). Planeta-Agostini.

McDowell, J. H. (1989). *Sayings of the Ancestors: The Spiritual Life of the Sibundoy Indians* (1ª ed.). The University Press of Kentucky.

Mecha Forastero, B. (2007). Una mirada de embera sobre el conocimiento y la investigación. *Revista Educación y Pedagogía*, *19*(49), 103–118.

Meo, A. I. (2010). Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en Argentina. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, *44*, 1–30.

Miller, M. J., Albarracin-Jordan, J., Moore, C., & Capriles, J. M. (2019). Chemical evidence for the use of multiple psychotropic plants in a 1,000-year-old ritual bundle from South America. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, *116*(23), 11207–11212. https://doi.org/10.1073/pnas.1902174116

Múnera, A. (1998). *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe Colombiano (1717-1821)* (1ª ed.). Banco de la República and El Áncora Editores.

Naranjo, C. (2020). *Ayahuasca: La enredadera del río celestial* (4ª ed.). Editorial La Llave.

Noreña, A. L., Alcaraz-Moreno, N., Rojas, J. G., & Rebolledo-Malpica, D. (2012). Aplicabilidad de los criterios de rigor y éticos en la investigación cualitativa. *Aquichan*, *12*(3), 263–274.

Nutt, D. (2012). *Drugs Without the Hot Air: Minimising the Harms of Legal and Illegal Drugs*. UIT Cambridge Limited.

Ogalde, J. P., Arriaza, B. T., & Soto, E. C. (2009). Identification of psychoactive alkaloids in ancient Andean human hair by gas chromatography/mass spectrometry. *Journal of Archaeological Science*, *36*(2), 467–472. https://doi.org/10.1016/j.jas.2008.09.036

Ortiz, M., & Borjas, B. (2008). La Investigación Acción Participativa: Aporte de Fals Borda a la educación popular. *Espacio Abierto*, *17*(4), 615–627. https://produccioncientificaluz.org/index.php/espacio/article/view/1365

Ortiz Ocaña, A., & Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: Desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos, Revista de Investigaciones*, *16*(31), 147–166.

Palacio Castañeda, G. A. (2006). *Fiebre de tierra caliente: Una historia ambiental de Colombia, 1850-1930* (1ª ed.). Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos [ILSA].

Pérez Luna, A. C., Suarez Espinoza, I. K., Villota Criollo, J. A., & Muchavisoy Chindoy, J. C. (2018). *Dialogicidades y actuaciones multiculturales del Buen Vivir en la Institución Etnoeducativa Rural Bilingüe Artesanal Kamëntšá* [Universidad de Manizales]. https://ridum.umanizales.edu.co/handle/20.500.12746/3536

Pinzón Castaño, C. E., Suárez Prieto, R., & Garay Ariza, G. (2004). *Mundos en red: La cultura popular frente a los retos del siglo XXI* (1ª ed.). Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos.

Polari, A. (2017). *106. Os passos do jaguar*. https://soundcloud.com/stephanieansin/106-os-passos-do-jaguar

Prayag, G., Mura, P., Hall, M., & Fontaine, J. (2015). Drug or spirituality seekers? Consuming ayahuasca. *Annals of Tourism Research*, *52*, 175–177. https://doi.org/10.1016/j.annals.2015.03.008

Quintana Arias, R. F. (2018). Turismo, ambiente y desarrollo indígena en el Amazonas colombiano. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, *27*(2), 460–486. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17322018000200015

Rappaport, J. (1998). *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Duke University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv11hppz8

Rappaport, J., & Cummins, T. (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes* (1ª ed.). Editorial Universidad del Rosario and Universidad Nacional de Colombia. http://dx.doi.org/10.12804/th9789587387650

Reichel-Dolmatoff, G. (1975). *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*. Temple University Press.

Resguardo Indígena Kamëntsá Biyá. (2023). *Proyecto Educativo Comunitario (PEC) desde el Modelo Pedagógico del Pueblo Kamëntsá: Jenbuatëmbam Oyejuayká Jenabouinÿam ``Enseñarse Mutuamente con Alegría''*.

Rivera, J. E. (2015). *La vorágine*. Ministerio de Cultura : Biblioteca Nacional de Colombia. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/co/

Rodríguez, A., Viñar, M. E., Reyno, M., De Luca, M., Sosa Gonzalez, M. N., Martínez Rubio, M. P., Sena, S., & Blanco Latierro, M. V. (2020). La ética en el encuentro. Reflexiones a partir de la instrumentación del Consentimiento Informado en investigaciones cualitativas. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, *10*(1), 261–291. https://doi.org/10.26864/pcs.v10.n1.12

Samorini, G. (2003). *Animales que se drogan* (1ª ed.). La Cañamería Global.

Santos, R. G., Landeira-Fernandez, J., Strassman, R. J., Motta, V., & Cruz, A. P. M. (2007). Effects of ayahuasca on psychometric measures of anxiety, panic-like and hopelessness in Santo Daime members. *Journal of Ethnopharmacology*, *112*(3), 507–513. https://doi.org/10.1016/j.jep.2007.04.012

Smith, L. T. (2016). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples* (2ª ed.). Bloomsbury Publishing.

Toledo, V. M., & Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (1ª ed.). Icaria Editorial.

Torres, C. M. (2017). Probable prehistoria: Rastreando los orígenes de la ayahuasca, el yagé y bebidas análogas. En M. Winkelman & B. Sessa (Eds.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs: 50 Years of Research (1967–2017)* (1ª ed., pp. 59–75). Synergetic Press.

Tupper, K. W. (2008). The globalization of ayahuasca: Harm reduction or benefit maximization? *The International Journal on Drug Policy*, *19*(4), 297–303. https://doi.org/10.1016/j.drugpo.2006.11.001

Universidad de Antioquia. (2020). *Código de Ética en la Investigación de la Universidad de Antioquia*. Universidad de Antioquia. https://www.udea.edu.co/wps/wcm/connect/udea/e79da6b4-1402-496b-88bc-0dc0321ba827/codigo-etica-udea.pdf?MOD=AJPERES

Universidad Nacional de Colombia sede Medellín Bienestar Universitario. (2021). *Panel: Conocimientos ancestrales y científicos: saberes en diálogo*. https://youtu.be/qtn2SYr-jfI?t=4263

Urbina Rangel, F. (2010). *Las palabras del origen: Breve compendio de la mitología de los uitotos* (1ª ed., Vol. 4). Ministerio de Cultura. https://biblioteca.inci.gov.co/handle/inci/19020

Villaescusa, M. (2007). *Proyecto Ideaa: Terapia integrativa de sustancias visionarias y disciplinas psicoespirituales en el tratamiento de toxicomanías*. https://www.neip.info/upd_blob/0000/336.pdf

Vivas Hurtado, S. (2013). Ñuera uaido: La palabra dulce o el arte verbal minika. *Devenires*, *14*(28), 89–120.

Weiskopf, J. (2002). *Yajé: El nuevo purgatorio* (1ª ed.). Villegas Editores.

Yensen, R. (1998). *Hacia una medicina psiquedélica: Reflexiones sobre el uso de enteógenos en psicoterapia* (1ª ed.). Los Libros de la Liebre de Marzo.