

# RITUALES DEL YAGÉ EN ZONAS URBANAS DEL EJE CAFETERO: PRÁCTICAS Y DINÁMICAS DE INTERCULTURALIDAD Y MENTALIDADES EMERGENTES\*

JORGE RONDEROS VALDERRAMA\*\*

Recibido: 5 de marzo de 2009  
Aprobado: 23 de julio de 2009

## RESUMEN

Este artículo desarrolla elementos teóricos y epistemológicos que el autor ha venido estructurando en su investigación de tesis doctoral: *Redes y grupos sociales asociados al consumo del yagé en el Eje Cafetero*, desde el año 2004 y con algunos antecedentes puntuales desde el año 2001, para describir y fundamentar explicaciones en el marco de las relaciones interculturales amerindias y urbanas del consumo ritual del yagé, de ancestro amazónico, “descubierto” para la ciencia occidental hace menos de dos siglos y adaptado a nuevos entornos socioculturales. Se aproximan explicaciones a partir de nuevas revisiones teóricas especialmente antropológicas, etnopsicológicas y sociológicas y describe, para fundamentar lo anterior, de forma etnográfica experiencias de estado modificados de conciencia, visiones e imágenes simbólicas que emergen comunicativamente en lo que podría denominarse paralingüísticamente la lengua del yagé, todo lo cual ha ido propiciando de una manera más o menos permanente, diálogos interculturales entre los participantes, principalmente población no indígena, de diversa condición social, edad, género y adscripción, en un marco de identidades y mentalidades emergentes mestizas e híbridas, en el contexto urbano regional, de tipo neochamánico en la región del Eje Cafetero de los Andes colombianos.

---

\* Con el mismo título el autor hizo tres conferencias en el marco del III Coloquio de Interculturalidad en Pos de una Identidad realizado en San Luis Potosí (México) en octubre; y en el III Simposio Internacional y Colombiano Cultura y Droga en Manizales en noviembre del año 2008; y 13 Congreso de Antropología. Nuevas Experiencias en Bogotá en octubre 2 de 2009. Artículo fundamentado en avances de la tesis doctoral del autor.

\*\* Sociólogo. MA / Candidato a Doctor. Profesor Titular Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas. Correo electrónico: jronderos@une.net.co

**Palabras clave:** yagé, interculturalidad, identidades, mentalidades emergentes, Eje Cafetero, neochamanismos.

## **YAGÉ RITUALS IN URBAN AREAS OF THE COFFEE-GROWING REGION: PRACTICES AND DYNAMICS OF CROSS-CULTURALITY AND EMERGING MENTALITIES**

### **ABSTRACT**

This paper develops theoretical and epistemological elements that the author has been building in his doctoral thesis research: *Networks and social groups associated with the consumption of Yage in the Coffee-Growing Region*, since 2004 and with some background work since 2001, in order to describe and ground explanations in the context of American Indian and urban intercultural relations of the ritual consumption of yagé of Amazonian ancestry, “discovered” by Western science less than two centuries ago and adapted to new socio-cultural environments. New explanations from particular theoretical revisions especially anthropological, ethnopsychological and sociological, are carried out. The article ethnographically describes, supporting the above-mentioned, experiences of altered states of consciousness, visions and symbolic images that emerge communicatively within what might be called the paralinguistic yagé language, all of which has been promoting more or less permanently, cross-cultural dialogue among the participants, mainly non-indigenous people of varying social status, age or gender, in a context of emerging identities and mestizo and hybrid mentalities in the regional urban neoshamanistic context, in the Coffee-Growing Region of the Colombian Andes.

**Key words:** Yage, cross-culturality, identities, emerging mentalities, Coffee-Growing Region, neoshamanism.

### **1. CHAMANISMO ANCESTRAL HUMANO**

Abunda la literatura de diversas disciplinas e investigadores para definir el chamanismo desde algunos ya clásicos como Eliade, Schultes R. E. (1937 a 1990 en algunos casos en coautoría y quizá el más importante para el caso del yagé);

Hoffmann A. (en coautoría con Schultes y Wasson); Dolmatoff G. R. (1986); (Fericgla J.M. (1994, 1997, 2000); Ott J. (1996 a 2002)<sup>1</sup>; Taussig M. (1980 a 2002); Luna Luis E. (1983), Wasson R. (1957 a 1995); Vitebski P. (2001); Hoppal M. (1984, 1989); Furst P. (1971 a 1994); Halifax J. (1979); Poveda J.M. (1997 a 2001); Harner M. (1971 a 1986); Perrin M. (2001) y Antón D. (2003). En Colombia Pinzón C.E., Zuluaga G. (1999), Torres W. (1986 a 2003), Garzón O. A. (2004), y Ortiz J. (1997 a 2005)<sup>2</sup>. Otros como Shanon B. (1999 a 2002) y Labate C. (2004).

El chamanismo ha sido y es una eficaz práctica humana de conocimiento y comunicación, de descubrimientos y exploración entre realidades y mundos diversos de culturas ancestrales sobre vida y muerte, con fines medicinales para superar enfermedades, como medio de resolver necesidades para la caza, consecución de alimentos, respuestas concretas a decisiones y de las amenazas que generan fenómenos climáticos y ambientales. Ha sido desde los orígenes humanos y sigue siéndolo, un tipo de estructura cultural fundamentada en la evolución del complejo cerebral humano, que ha tomado diversas formas en las acciones individuales y grupales que la ciencia contemporánea, especialmente la antropología, clasifica y denomina como ritos y mitos, todo lo cual fue<sup>3</sup> fundamental en sociedades primitivas, como mecanismo adaptativo de integración con la naturaleza. Hoy tales conocimientos ancestrales se mantienen con formas y elementos locales incorporados desde otros contextos y dinámicas de las culturas dominantes y de otros pueblos indígenas existentes en todos los continentes; pero también emerge de manera ínter y transcultural como un dispositivo complementario para grupos humanos urbanos que encuentran en tales conocimientos y prácticas eficaces para la vida individual y social en su dimensión espiritual, en parte adaptarse en la vida cotidiana y vivencial en el marco de los conflictos, las violencias y guerras, crisis religiosas, ecológicas y económicas, frente a la incertidumbres propias de la vida contemporánea. En cierta manera se podría afirmar que es un sistema que evolucionó con la especie humana en sus diversas formas sociales como un instrumento adaptativo en sus realidades.

Los chamanismos replantean nuevas espiritualidades, que de alguna forma y en esta dimensión, sacralizan la vida, como

<sup>1</sup> La revisión hecha por Ott en su *Pharmactheon* es muy completa. Obligada consulta.

<sup>2</sup> De mi autoría tres artículos publicados en la *Revista Cultura y Droga*, y uno en *Novum* (2001 a 2005).

<sup>3</sup> Contemporáneamente la antropología y otras disciplinas, resignifican el concepto para referirse a muchas actuaciones y estructuras socioculturales de carácter religioso y espiritual, político, educativo, familiar, deportivo e incluso académico y científico, etc., de los seres humanos actuales.

una opción frente a las crisis de religiosidades dominantes. Para Occidente los avances de las ciencias han permitido poner en datos y evidencias incontrovertibles, la crisis planetaria de salud humana y espiritual y en esta, se han abierto alternativas, una de ellas los procesos de resignificación de la identidades y entidades indígenas, que abren nuevas opciones, en la medida en que sus culturas y tradiciones, su pensamiento, sacraliza la vida a partir de la naturaleza como vida y divinidad. Es un “nuevo” pero realmente muy antiguo paradigma (Ronderos, 2004).

La divulgación del chamanismo a través de disciplinas como la antropología permitió una aproximación al conocimiento de estas prácticas ancestrales y su función cultural. En lo que interesa en el contexto colombiano, la presencia y usos de ciertas drogas como embriagantes chamánicos en el marco de los rituales ancestrales, generó muchas inquietudes científicas y culturales. En este sentido las obras: botánica de Schultes, química y farmacológica de Hoffmann y antropología de Dolmatoff. Igualmente, la amplia divulgación de la obra de Carlos Castaneda. Todas ellas son de obligada referencia.

Una de las entradas al chamanismo en sus formas modernas (neochamanismo) ha sido el interés por las drogas que se usan en sus rituales. Constituyen una atracción especial no sólo desde la curiosidad sino por las bases científicas que explican sus características, efectos y potencialidades terapéuticas, farmacológicas, y su función cultural. En este contexto, la precisión semántica ha sido de máximo interés. Así, por ejemplo, se acuñó el concepto de “enteógenos” desde el año 1979 en *The Journal of Psychedelic* una revista de carácter científico, en la cual los autores establecieron el propósito de reemplazar los términos “psicodélicos” y “alucinógeno”. Expusieron:

Proponemos un término nuevo que sería adecuado para los estados de éxtasis y posesión chamánicos producidos por la ingesta de drogas que modifican la conciencia. En griego, la palabra *entheos* significa literalmente “dios{*theos*} dentro” y se utilizaba para describir la condición que seguía cuando uno estaba inspirado y poseído por el dios que había entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los ataques proféticos, a la pasión erótica y a la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en los que se experimentaba estado místicos mediante la ingestión de sustancias que eran transubstanciales con la deidad. En

combinación con la raíz griega *gen* –que denota la acción de “devenir”–, esta palabra da como resultado el término que estamos proponiendo: enteógeno. Nuestra palabra se acomoda con facilidad a la lengua y parece muy natural en inglés. Podemos hablar de enteógenos o en forma adjetiva de plantas o sustancias *enteógenas* o *enteogénicas*. En sentido estricto, solo las drogas que producen visiones que pueden demostrarse que se han utilizado en ritos chamánicos o religiosos, pueden recibir la denominación de enteógenos, pero en un sentido más amplio, el término puede aplicarse a otras drogas, ya sean naturales o artificiales, que produzcan una modificación de conciencia semejantes a la documentada en la ingestión ritual o tradicional de enteógenos (Wasson 1994:231, Ruck et al., 1979; Ott J., 1996).

El término progresivamente ha permeado diversas culturas y contextos sociales y académicos en una verdadera dinámica intercultural. Incluidos medios y contextos de culturas indígenas que interactúan con el medio urbano. En especial, abrió espacios en la comprensión científica y cultural del ritual del yagé, entendida como una planta sagrada y visionaria para las culturas amazónicas.

De hecho, al yagé se le clasifica en ciertos contextos académicos y científicos como un enteógeno. También se le define como planta maestra, visionaria o sagrada.

Recurso básico del chamanismo es el *ritual*<sup>4</sup>. El *rito* es una práctica colectiva fundamental en los procesos de socialización y reproducción sociocultural de la existencia de un grupo humano en el cual están fijadas representaciones simbólicas que han estructurado en mayor o menor medida una tradición en la estructura societal. La representación de mayor significación y complejidad polisémica, es el *mito*<sup>5</sup>. El *mito* se “instala” en las vivencias y experiencias del *rito*, adquiere formas locales (ideas folclóricas que llamara Bastian), en las estructuras psíquicas de los individuos, en la medida en que son creídos para asociarse a ideas y acciones de conexión entre el mundo simbólico y la vida práctica.

<sup>4</sup> **Rito:** (Del Lat. *Ritus*). 1. Costumbre o ceremonia. 2. Conjunto de reglas establecidas para el culto y ceremonias religiosas.

<sup>5</sup> **Mito:** (Del gr. *μῦθος*). 1.m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. 2.m. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa una realidad humana de significación universal. 3.m. Persona o cosa rodeada de extraordinaria estima. 4.m. Persona o cosa a las que se le atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen.

Partimos de considerar que independientemente de nuestras diferencias culturales o folclóricas, como las llamaba Adolfo Bastian (1856-1905) –citado por Campbell, 1960 en: “*Jung’s idea of the ‘archetypes’* is one of the leading theories, today, in the field of our subject. It is a development of the earlier theory of Adolf Bastian...”– , o ideas o símbolos o representaciones e imaginarios locales, existen en la especie humana unas ideas generales o universales que tienen su explicación en la estructura biológica del encéfalo (Torres M., 1972 y que permiten afirmar que como especie tenemos un marco básico mental<sup>66</sup> común, sin importar que seamos indios, blancos o mestizos; así en ciertos niveles de experiencias profundas de percepción y del sentido mismo del ser y la vida, en este caso en el marco de los rituales con uso de enteógenos, la mente y el cerebro como unidad indisoluble, funcionarían más o menos igual, con efectos semejantes entre quienes lo consumen. Hoy se afirma, desde bases científicas, que el yagé permite que emerja información de memorias antiguas y desconocidas en cada individuo, lo cual se expresa en estructuras arquetípicas universales con dimensiones ontológicas compartidas, lo cual le permite al individuo auto explorarse y conocerse en la experiencia, que el ritual propicia, independientemente de su cultura o condición social, edad o género. Se les denomina experiencias desestructurantes que producen cambios reales en el ser y consecuentemente en sus conductas con efectos terapéuticos importantes. Las formas arquetípicas, en su apariencia, pueden tener determinados significados particulares en la experiencia, propios del complejo cultural o rasgos específicos de culturas en interacción. La forma y el sentido cultural se construyen con tales diferencias. Al respecto Tulio Marulanda anota:

“Durante miles de años la gente ha estado intentando comprender sus relaciones con el resto del universo” y pese a los portentosos avances de la ciencia moderna y tal vez porque “por diversas razones muchos filósofos son reacios hoy en día a abordar tan grandes problemas” (Searle, 2001, p. 17) continúa el hombre contemporáneo recurriendo a todo tipo de experiencias en procura de una mejor comprensión de aquellos enigmas que por siempre lo desvelan. La globalización del conocimiento ha puesto nuevamente al alcance de muchas personas sustancias psicoactivas (enteógenos) que, por milenios y en casi todas las culturas de la tierra, permitieron a Chamanes, pitonisas, augures,

---

<sup>6</sup> En los análisis de observación, tanto etnográficos como etnológicos de A. Bastian que hiciera en sus viajes por diversos lugares y continentes, Kart Jüing se basó para fundamentar su sugerente y profundo concepto de “arquetipos” o estructuras psíquicas universales, que toman formas locales y particulares en las culturas.

sibilas, adivinadores, sacerdotes y sacerdotisas, servir de puente o de mensajeros entre los dioses y los hombres y revelar, mediante oráculos, los insondables misterios del destino, lo que hay detrás de la vida y de la muerte (Marulanda, 2008: 31).

Como fenómeno sociocultural, la práctica de rituales ancestrales en el mundo urbano atrae el interés de investigadores, en especial por la demanda cada vez mayor que tienen, no sólo del yagé sino de otros rituales y prácticas de otros contextos culturales. ¿Por qué y para qué? ¿Por qué humanos no propiamente primitivos o indígenas, han ido encontrando respuestas a sus inquietudes, preocupaciones personales relacionadas con su vida, sus enfermedades, sus inquietudes de conocimiento?

La incidencia de filosofías y prácticas orientales es cada día mayor. Estas beben de fuentes y tradiciones muy antiguas de otros continentes. Surgen líderes y grupos y en algunos casos se crean capillas de religiones más o menos instauradas. Ya no es raro conocer de personas que viajan a la India, el Tíbet y otros lugares en donde se mantienen vigentes tradiciones orientadas hacia la búsqueda de trascendencias espirituales, y vienen a compartir en los centros urbanos. Se abren escuelas, se organizan grupos, se ofrecen servicios terapéuticos de desarrollo humano y espiritual. Emergen los roles de terapeutas especializados. Se generan procesos de reencantamientos y desencantamientos. De formación, cuando se construye camino. Cuando hay perseverancia y la persona encuentra una aproximación en su conexión profunda con el sí mismo. En la experiencia es posible que para algunos, los del camino, se reveló lo que señala Norbert Elias: “deseos y temores en la imagen que los seres humanos tienen de sí mismos como individuos y sociedad” (Elias, 1987: 87).

Así mismo afirma:

En el ámbito de las relaciones humano sociales el ser humano continúa inmerso honda e inevitablemente en el círculo vicioso. Su capacidad para superar pensando y actuando de manera uniforme a la realidad los problemas que se le plantean, es tanto menor cuanto mayor es la amenaza que peligros, tensiones y conflictos incontrolables surgidos del ámbito de estos problemas representan para su vida y, de acuerdo con esto, mayores son los temores, esperanzas y deseos que los dominan; y su capacidad

para contener los peligros, conflictos y amenazas a los que se ve expuesto es tanto menor cuanto mayores son la falta de ajustamientos a la realidad de su pensamiento y acción y el grado de fantasía y emociones que los dirigen (Elias, 1987: 100).

Desde finales de los 90, no obstante la apología del mercado a la globalización económica y el neoliberalismo, el fin de las historias y demás paradigmas explicatorios del futuro y desarrollo de las sociedades y con ellos el bienestar de los seres humanos, millones de individuos y diversas colectividades viven y sienten cosas diferentes a las que los medios y los procesos de socialización dominante han impuesto como condiciones reales de existencia en estas sociedades. No es suficiente y menos comprensible todo lo que se dice respecto a lo que está determinado por el devenir. Los medios cotidianamente reproducen realidades en formas tales, que la vida para amplios sectores de población es incierta y, en proporciones mayores, no hay esperanza ni expectativa en términos de respuesta de la trascendentalidad como emoción básica de los seres humanos.

Ante estas realidades humanas y sociales emergen nuevos estilos, formas de pensamiento e incluso nuevas formas y concepciones económicas e instituciones que tienen un eje común más o menos cercano: la dimensión de la espiritualidad y el conocimiento como experiencia vital, diferente a la vida rutinaria, lo cual viene emergiendo simultáneamente a través de complejas y diversas dinámicas interculturales de transformación de la vida de los individuos, de lo humano, en sus dimensiones ontológicas del SER trascendente. Es un fenómeno globalizado, como se evidencia por las múltiples actividades y producción cultural en esta esfera y dimensión, en las más diversas nacionalidades y de las condiciones sociales de sus participantes y creadores, incluyendo vertientes religiosas diversas, apostándole a nuevas formas de entenderse y entender y comprender la vida. En este contexto los fenómenos de resignificación de las tradiciones de los pueblos primitivos de todos los continentes, de sus mitos y concepciones se reelaboran, se recrean y adoptan. El cine, la TV y la Internet han sido un medio y un espacio para obras de literatura y mitología recreadas en series e incluso juegos interactivos que vuelven sobre mitos y creencias, aparentemente sepultadas por la racionalidad y la ciencia. Confluyen y refuerzan para muchos de los humanos que sienten necesidades de cambios, los nuevos paradigmas de la ciencia, en especial el de la física y la mecánica cuántica y desde luego todo lo relativo al genoma humano, los desarrollos de la genética.

## 2. LOS CHAMANISMOS YAGECEROS. SUS PROYECCIONES INTERCULTURALES.

Hace cerca de 50 años el antropólogo austriaco-colombiano Dolmatoff señalaba y delimitaba en Colombia un complejo yagecero, y para la época resaltaba la cuestión ¿qué es el yagé?, desde el punto de vista botánico y químico, como una búsqueda de respuesta a los fenómenos culturales que encontró. Hoy, a comienzos del siglo XXI, se ha avanzado bastante en tales ciencias y en lo fundamental están esclarecidos los interrogantes. Señala el investigador:

En Colombia, el centro del complejo del yagé es claramente el noroeste amazónico, con todas las tribus de la zona Putumayo-Caquetá, la del Vaupés-Guainía y los Llanos del Orinoco, independientemente de la familia lingüística o la subdivisión cultural a que puedan pertenecer esos grupos. El empleo de la enredadera narcótica atraviesa todas las líneas divisorias. Se halla entre los recolectores Bakú, los agricultores **Tukano, Arawak** y **Caribes** de la selva lluviosa, y los indios de la sabana al norte del río Guaviare. Esta distribución es, pues, conocida y está documentada en la bibliografía. Pero sigue en pie la cuestión de qué es el yagé desde el punto de vista botánico y químico (Dolmatoff, 1978: 45).

El autor da cuenta de un complejo cultural en torno a lo que en ese momento se clasificaba como una droga narcótica y se preguntaba qué es el yagé desde el punto de vista botánico y farmacológico. Si bien los interrogantes están resueltos, aún brindan campos de investigación las aplicaciones médicas de interés contemporáneo. *Biaji*, le llaman en su lengua los *Camëntsas*. *Yagi* es el nombre con que designan a esta bebida las culturas indígenas *Tukanos* del Vaupés.

Desde la farmacología, se clasifica el yagé, por su principio activo, como un alucinógeno. Esta clasificación farmacológica refiere a drogas psicoactivas que producen alucinaciones. Así todo fenómeno no explicado racional y objetivamente en la psiquis humana podría ser así caracterizado.

En la bebida o pócima del yagé el principio activo es la Dimetil Triptamina DMT, está en la lista 1 de drogas prohibidas, consideradas éstas como las adictivas y que

atentan contra la salud pública, por lo cual el Estado tiene la responsabilidad de intervenir; en este caso, son drogas cuya producción, comercialización o consumo, está categorizado como delito, cuando supera los límites de la denominada “dosis personal”, tal como quedó contemplada en la Sentencia 221 de la Corte Constitucional de Colombia en el año 1992.

En la farmacología, tanto en sus estudios específicos y en la investigación de esta sustancia con fines medicamentosos, igualmente en las normas sobre drogas en Colombia, el yagé comúnmente se define como una sustancia psicoactiva, definida como “alucinógeno” a las drogas que “causan alteraciones profundas en la percepción de la realidad del usuario. Bajo su influencia, las personas ven imágenes, oyen sonidos y sienten sensaciones muy distintas a las propias de la vigilia. Algunos alucinógenos también producen oscilaciones emocionales rápidas e intensas”. (Marulanda T:2008).

Estas drogas han sido y son un “dolor de cabeza” para los gobernantes de las sociedades urbanas occidentales contemporáneas, en tanto, hacen parte del contexto ideológico y político del fenómeno conocido como la “guerra contra las drogas”, la cual incluye guerras biológicas de impacto ambiental graves en la actualidad; es común escuchar explicaciones respecto a que estas drogas pueden enloquecer o que dejan a una persona “enferma” de la cabeza. Que dañan el cerebro. Esto en general no es correcto ni preciso, si bien hay casos registrados a brotes sicóticos, que se asocian al consumo de ciertas drogas alucinógenas. Hasta donde se sabe por expertos en la materia, en la persona que llega a presentarse una situación de estas, ya existen condiciones orgánicas objetivas para que se desencadene el estado sicótico. Esto por supuesto es un riesgo real. De esta manera al consumir una droga “alucinógena”, el estado sicótico latente, es decir existente, se manifiesta sintomáticamente con evidencia plena. Pero también puede desencadenarlo una situación emocional intensamente vivida por una persona, la cual altere la conciencia de tal forma que endógenamente podría liberar neurotransmisores con estructuras químicas análogas a ciertas drogas prohibidas y, en este caso, la persona podría entrar en un episodio psíquico de esta naturaleza. Aún las investigaciones neuropsicológicas sobre estos fenómenos no tienen resultados definitivos o al menos no hay aceptación general de las comunidades científicas, pero tales avances permiten cada día tener mayor solidez sobre estas hipótesis.

Culturalmente para los pueblos indígenas, caracterizados como yageceros, el yagé es “el remedio”, es el rey de la plantas, como lo señala el taita Martín Agreda, y su uso ancestral constituye una verdadera “institución” cumpliendo una función integradora de las colectividades humanas indígenas. Esto coincide con los estudios visionarios de Dolmatoff.

Para las épocas primitivas y hasta estadios recientes, constituyó una práctica necesaria y fundamental en su vida social y en algunos pueblos ancestrales indígenas amazónicos aún se conserva, lo cual no es común en todos ellos, pues la influencia de la cultura occidental ha incidido en que el ritual y la bebida pierdan importancia, en especial entre los más jóvenes. Lo sorprendente es que el ritual y la bebida adquieran progresivamente mayor importancia en las dinámicas interculturales del mundo occidental y especialmente en individuos y grupos urbanos. Y sorprende que este diálogo haya incidido de manera positiva en los jóvenes indígenas, que al ver en el mundo occidental este interés, miméticamente lo han revalorado y ahora se interesen por conocerlo.

Para Occidente el “descubrimiento” de la pócima del yagé, como bebida ritual y sagrada, tiene antecedentes desde la expediciones del británico Richard Spruce (1817-1894) y luego del funcionario ecuatoriano Manuel Villavicencio hacia 1850, quien al parecer fue el primer “citadino”, hasta donde se sabe, que escribió para la historia del yagé en Occidente su experiencia, y que relató así:

Yo, por mí, se decir que cuando he tomado **el ayahuasca**, he sentido rodeos de cabeza, luego un viaje aéreo en el que recuerdo percibía las perspectivas más deliciosas, grandes ciudades, elevadas torres, hermosos parques y otros objetos bellísimos; luego me figuraba abandonado en un bosque y acometido de algunas fieras de las que me defendía; en seguida tenía sensación fuerte de sueño del que recordaba con dolor y pesadez de la cabeza y algunas veces malestar general (Citado por Ott J., 2000: 195).

### 3. LOS RITUALES DEL YAGÉ Y SUS FORMAS NEOCHAMÁNICAS EN EL EJE CAFETERO

Los neochamanismos yageceros en los centros urbanos del Eje Cafetero (Manizales, Armenia y Pereira) provienen y han sido inducidos principalmente por médicos tradicionales indígenas del alto Putumayo de las etnias *camëntsa* e *ingana*. También aun cuando con menor presencia, lo que no significa de poco impacto e importancia, han hecho presencia *cofanés* y *sionas* del bajo Putumayo.

La presencia de taitas de estas etnias, realizando rituales o ceremonias de yagé, “tomas” como también les dicen, tiene una duración no menor a 35 años, según datos obtenidos en las entrevistas realizadas. Pero la mayor dinámica y presencia es de comienzos del nuevo milenio; un factor de incidencia ha sido la presencia universitaria de indígenas, en especial en Pereira y Manizales. La interacción en la universidad entre estos estudiantes y los occidentales blancos y las relaciones interétnicas han acentuado la presencia del yagé, incluido en el currículo abierto y oculto, con su presencia y visibilidad en otros ámbitos de expresión universitaria o extramural a través de su música, danzas y artesanías. Igual en sus lugares de vivienda, tanto en residencias universitarias como en particulares. La medicina o el “remedio” del yagé ha sido un medio, en tanto los indígenas reciben visita de sus familiares, algunos de los cuales son taitas y otros aprendices, y con ellos realizan ceremonias en situaciones especiales de significado familiar o de su contexto cultural.

El yagé en el medio tradicional urbano regional del Eje Cafetero era casi que desconocido hasta hace unos 15 años, y cuando se le comenzó a conocer se asoció a un remedio de indios. Progresivamente se ha avanzado en su conocimiento al menos en ciertos medios sociales. Ha contribuido en parte el medio académico con sus estudios y medios divulgativos. De hecho, desde el grupo de Cultura y Droga a través de dos líneas de investigación hemos acumulado un conocimiento básico sobre el tema, no sólo con las investigaciones realizadas directamente, sino que nos hemos nutrido de expertos investigadores de reconocimiento internacional y nacional en diversas especialidades científicas, todo lo cual lo hemos divulgado a través de nuestra revista y publicaciones, pero también en diversos seminarios y simposios que hemos realizados de manera regular en los últimos 10 años.

De otro lado hay otros conocimientos, en especial esotéricos, gnósticos y “populares”, los cuales se asocian a plantas medicinales o elementales usadas en ritos diversos, en

especial para limpiezas, protección, curación, “amarres”, buena suerte, salud, amor, etc. En algunas de estas actividades, emerge el yagé ocasionalmente, producto de dinámicas interculturales pero por fuera del ritual específico del yagé.

Hoy, se puede decir que es bastante usual y ya no tan exótico el mundo cultural del yagé en el Eje Cafetero. Hay grupos y formas de asociaciones, sociedades estables que incluyen el ritual del yagé como un componente central de sus actividades y de orientación.

¿Por qué y para qué los rituales del yagé? ¿Qué formas adaptativas toma y adopta el ritual? ¿Cómo situar este tema interétnico e intercultural entre los individuos y la sociedad en el momento actual? ¿Qué pasa con los chamanes en sus nuevas interacciones? ¿Qué ocurre con quienes conforman grupos y redes sociales asociados al consumo del yagé? ¿Qué impactos se pueden percibir? ¿De qué forma el momento histórico de la humanidad en un planeta en crisis ambiental y ecológica, también política y social, pero especialmente humana en su sentido ontológico de sobrevivencia, contribuye y crea ciertas condiciones para reconfigurar formas ritualísticas ancestrales en mundos contemporáneos?

Son preguntas guías y de contexto que, en parte la investigación hasta ahora realizada y avanzada, permiten evidenciar aproximaciones.

#### **4. LOS RITOS DEL YAGÉ COMO ESPACIOS DE SOCIALIZACIÓN DE MENTALIDADES EMERGENTES**

Dado el contexto y el caso que nos ocupa un “salto” o mejor una entrada paralela, podría ser un campo intercultural de mundos diversos en lo que podríamos definir difusamente como *sincronicidades* de realidades diversas que los ritos del yagé, adecuados o quizá en dinámicas de adaptación proactiva, no pasiva, al mundo urbano contemporáneo, crean o recrean en dimensiones ontológicas (la experiencia de quien participa y toma yagé sin ser indio) y fenomenológicos (como expresiones espirituales y cognitivas), también carismáticas, en la figura del chamán y sus aprendices deviniendo en figuras neochamánicas que se integran y cambian estilos, comparten emociones, inseguridades con los asistentes al ritual, en el que confluye la modernidad occidental de los asistentes, en sincronías con los mundos de los chamanismos indígenas, en procesos etnoterapéuticos para tratar enfermedades físicas y psíquicas, búsquedas de poder, resolución de dilemas prácticos laborales,

familiares, de estabilidad, de trashumancia y demás, todo en torno a la curación y la salud. El ritual permite el hecho mimético en el sentido clásico durkheniano o se puede caracterizar con el enfoque norbereliano. La experiencia es compartida de manera vivencial e intersubjetiva entre los asistentes a rituales en el sentido de que el remedio mejora el ánimo, y que estados depresivos recurrentes se ven superados después de haber participado. Se dinamizan procesos interculturales y formas emergentes de etnicidades complejas y que adquieren gradualmente múltiples formas de expresión pero que, en lo que aquí tratamos, señalamos como mentalidades emergentes, entendiendo por mentalidad el modo de pensar que se construye a partir de las experiencias vivenciadas en el ritual, y que se traduce en la capacidad de decisión y actuar que se adquiere, para cambiar estados y condiciones de vida, de entender y comprender situaciones interpersonales de una forma más integral y especialmente más tranquila y pausada.

El ritual del yagé entre individuos urbanos es un espacio creativo y práctico de potencialidades de transformación personal. Hoy es un fenómeno y una expresión intercultural que dinamiza procesos ínter e intraculturales. De hecho, incide en cambios en la vida y el entono cercano al chamán, y de quienes se convierten en asistentes más o menos permanentes o periódicos a los rituales.

Estas nuevas mentalidades emergentes en algunos casos hacen parte y están insertas en códigos éticos ortodoxos y compartidos en diferentes religiones, pero que la experiencia del ritual reconforta y llega a incidir en las decisiones de cambio de las personas, las cuales se traducen en conductas cotidianas y nuevas actitudes en los comportamientos, y en la orientación de las prácticas y acciones sociales de quienes persisten en vivenciar el ritual como proceso de curación, de desarrollo espiritual y humano. Tales mentalidades pueden incidir en los estados de vida de los individuos; en algunos casos se diluyen o se reencuentran relaciones de amistad, familiares, laborales y amorosas. Pueden cambiar en algunos casos códigos estéticos que inciden en la forma de vestirse, de organizar los espacios privados de la vivienda, la decoración, los ambientes, etc.

Ilustro algunas experiencias con relatos, asociadas a lo que se podría describir como mentalidades emergentes, propias de las experiencias en los rituales.

1. La integralidad y certeza vivencial y de pensamiento de la existencia humana integrada a valores éticos como una realidad en unidad y en equilibrio

de perfección y justicia y sin diferencias sociales o de otro tipo. En este contexto los símbolos sagrados, las creencias de cada individuo, dejan de ser sólo pensamiento, para sentirse plenamente como experiencia mística. Ilustremos con un relato de un profesor de educación media:

Esa fue la primera y una absorción completamente... yo era todo y era uno, yo era todo y era nada, pero esa nada se reducía a la pérdida de la parte egocéntrica y solamente el ser era puro, cristalino como el agua, como el sol, como todo, y sentí que era una absorción con todo, y esa misma fuerza me decía que mis actos tenían que ser puros, transparentes, limpios, rectos en él. Es decir para explicarle la palabra recto. Me limitaría a decirle esto. La rectitud se fundamenta como en esto: en la diferencia entre la palabra orgullo y gallardía, el orgullo es del ego, la gallardía es del ser. El ser nunca miente. El ser es recto, es vertical en su proceder, con toda la flexibilidad, pero es vertical; con otro ejemplo me hago entender, por ejemplo a usted le dicen le regalo todo Estados Unidos por matar a alguien. Lo nombro emperador de la tierra y es tanta la pureza de su ser que si nadie se llegara a dar cuenta de que usted asesinara a esa persona, para llegar a esa posición, usted jamás lo haría porque su ser es puro. Es intachable, sin mácula. Eso es más o menos para darle entender lo que es la pureza del ser. Entonces yo esa vez veía a los seres que estaban manchados por el pecado, por la gula, el proceder incorrecto, el equilibrio que debe conservar uno con respecto a las cosas, eso fue mi primera experiencia (Calarcá, Trabajo de Campo, 2004).

2. La experiencia como un medio de reconocimiento de las emociones y deseos propios en su medio, y en especial las implicaciones y consecuencias de las decisiones en el entorno vital y el extrañamiento o ruptura del sí mismo. Relato de un arquitecto:

Yo empecé a analizar mis comportamientos, la forma como se desarrolla mi pensamiento, casi no racional, sino es como la idea que tengo como se movían todas estas sensaciones nerviosas eléctricas que lo recorren a uno en la cabeza y vi la forma como yo me comportaba, cómo tomaba mis decisiones, como mis características en muchas cosas que me dieron miedo, me sentí un ser extraño.

....yo empecé a sentir la borrachera, que todo se me revolvía y empezaron a agitarse mucho mis pensamientos. Como a gran velocidad, y tuve un momento que me salía yo de mí mismo, pero no fue que yo me vi por fuera. Eso lo sentí. Me sentí que era yo mismo fuera de mí mismo, pero analizándome en cierta forma, era como un desdoblamiento, pero era la persona de afuera analizándose a sí mismo. Entonces yo analizaba como mi forma de pensar. Mi comportamiento. Cómo actuaba yo, como muchas cosas, y a mí me dio mucho miedo, porque me sentí como una persona muy extraña, muy misteriosa. Y yo de por sí soy una persona muy introvertida. Entonces yo me preciaba de que me conocía mucho. Si algo yo consideraba era que me conocía mucho y en ese momento verme así, como una persona extraña, misteriosa, como desconocida y ser analizada por mí mismo, me dio pánico y yo le tuve miedo a la experiencia y trate de hacerla a un lado (...) ya como que logre, la deje a un lado. Le huí básicamente. Ya salí, me puse más en contacto con la naturaleza, a disfrutar de la noche, del lugar, a compartir el tiempo con las personas. Ya en ese sentido la cosa fue muy bonita, muy de armonía con la naturaleza y el resto de la noche se me pasó así (Manizales, Trabajo de Campo, 2005).

**3. El encuentro con el sí mismo como una experiencia dialogante en un proceso de curación y búsqueda de ruta personal. Relato de una psicóloga y docente.**

El yagé ha sido todo un príncipe conmigo. Al comienzo fue muy difícil porque tenía que sanar muchas cosas. Pero luego, así como he tenido visiones locas, me ha mostrado cosas de lo que está pasando, y he tenido diversos momentos cercanos de reflexión... (Pereira, Entrevista, Trabajo de Campo, 2005).

En la misma tónica una joven universitaria de Ciencias Humanas relata lo siguiente:

... y la primera toma yo creo que el yagé me llamó, yo tenía que estar ahí en ese espacio y también fue una decisión muy personal porque estaba o aún estoy en un proceso en el cual quiero empezar a descubrir una cantidad de cosas mías y sobre todo empezar a alejarme de los medicamentos psiquiátricos que llevo tomando. Entonces ya cansada de esta parte tan tradicional,

empecé a buscar otras posibilidades que me abrieran respuestas a esto que, igual, aún está sin responder. Entonces fue algo muy, muy personal el hecho de acercarme a ello (Manizales, Entrevista, Trabajo de Campo, 2006).

#### 4. Reconocimiento y valoración de los conocimientos y tradiciones indígenas.

A través del chamán el individuo que desconoce tales tradiciones y culturas elabora progresivamente una nueva mentalidad de aceptación y valoración de tales culturas y, en especial, en el marco de una interacción humana y de amistad que se propicia en el ritual. Cambia la imagen tradicional del indio, como de un ser sin capacidades o incluso de poca inteligencia. Afectiva y emocionalmente se generan cambios. Relato de un médico:

Sí, para mí fue algo muy sagrado. De infinito respeto. Fue resquebrajar esquemas de mi propia cultura occidental, de darme cuenta que si yo iba paternalmente a creer que les iba a prestar un servicio con mis conocimientos médicos occidentales. Que pobrecitos ellos que son unos marginados de nuestra sociedad, de nuestra raza colombiana. Me di cuenta de que está en otro escenario, casi en otro país, porque la cultura es distinta, la lengua es distinta, la raza es distinta y el conocimiento del origen del universo que ellos tenían, era distinto al mío. ... yo estaba en otra parte y yo me di cuenta de que ellos estaban muy bien. Que no eran unos pobrecitos ellos y el pobrecito uno, era yo porque me rompieron el esquema de una manera muy estratégica. Eso fue un golpe al ego tremendo; y me gusto, porque lo acepté y porque solamente así podía encontrarme con ellos, porque solamente así podría darme cuenta de que la verdad no sólo era del lado mío, sino que ellos también tienen su propia verdad, que la verdad es una sola pero la mente es la que crea una dualidad y la diferencia; me tocó aceptarlos y darme cuenta de que yo podía enseñarles aprendiendo de ellos: pero no enseñarles directamente ni querer culturizarlos realmente, como el esquema que llevaba el mismo Gobierno, desde el punto de vista salud, como lo hacen los otros desde el punto de vista educativo, desde el punto administrativo mismo. Es imponer lo nuestro, cuando ellos tienen una organización perfecta (Calarcá, Trabajo de Campo, 2004).

La presencia de los rituales del yagé en los centros urbanos del Eje Cafetero, constituye un fenómeno sociocultural de interés en el abordaje de las relaciones interculturales y los procesos de cambio, que además de incidir en cambios humanos y sociales, tiene interés como campo de indagación de las dinámicas y cambios ínter e intraculturales de las etnicidades contemporáneas emergentes entre individuos no indígenas y la presencia del mundo indígena en las ciudades y entre las mismas culturas indígenas. Lo evidencia la demanda por tan amplios y complejas necesidades y requerimientos, y el interés porque se organicen rituales. De hecho, hay cambios y en especial hay individuos y grupos en nuevas búsquedas de conocimiento y trascendencia que dan origen a mentalidades emergentes en el presente y que hacen parte ontológica de la especie humana, quienes propenden por integrar saberes chamánicos de diversos pueblos indígenas de América, en especial reaprendiendo rituales chamánicos con enteógenos como el peyote, el san Pedro, el tabaco, el *mambeo* de la hoja de coca, los hongos psilosímbicos y que, en algunos casos, integran filosofías y prácticas orientales, como el budismo, el sufismo. Todo esto hace parte de los caminos de exploración espiritual y cognitiva que algunos seres humanos de las sociedades del presente, para encontrar respuestas a los misterios de la vida y, en especial, con la necesidad profunda de un mayor contacto sagrado con la Naturaleza, en el marco de los cambios ambientales que de alguna forma ponen en riesgo inminente la vida humana en el planeta.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anton, Danilo. (2004). *Pueblos Drogas y serpientes. El espíritu de las plantas y el origen de la cultura*. Piriguazu. Montevideo.
- Ariel José J. & Jiménez, David Andrés. (2004). *Chamanismos. El Otro hombre. La Otra selva. El Otro Mundo*. Bogotá: ICANH.
- Arango, Diego. *Jaibaná, brujo de la Noche*. En Banco de la República, (1656) Biblioteca Luis Ángel Arango. Colombia. En: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/faunayflora/pacific1/cap25.htm>
- Bouso, José Carlos. (2006). *Yagé: ¿Un adaptógeno biológico específico?* En: Revista *Cultura y Droga*, No. 13. Universidad de Caldas, Manizales.
- Caicedo Fernández, Alhena. *Neochamanismos y modernidad*. En revista *Nómadas* No 26, abril 2007 *IESCO*, Universidad Central, Bogotá.
- Campbell, Joseph. (1960). *The Masks of God: Primitive Mythology*. Londres: Secker & Warburg. p. 32.

- Castaneda, Carlos. (1998). *Las Enseñanzas de Don Juan*. México: FCE.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Una realidad Aparte*. México. FCE.
- Castaño A. María y Doncel C. Simón E. (1996). *El rito del yagé: aproximación al mito entre comunidades inganas del Caquetá*. Trabajo de Grado para optar título de Magíster en Etnoliteratura, Universidad de la Amazonía - Convenio Universidad de Nariño, Facultad de Humanidades, Florencia.
- Clottes, Jean and David Lewis-Williams. (1998). *The shamans of prehistory: trance and magic in the painted caves*. Harry N. Abrams, New York.
- Dolmatoff, Gerardo R. (1978). *El Chamán y el Jaguar*. México: Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Los Desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.
- Eliade, Mircea. (1994). *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert. (1987). *La sociedad de los individuos*. Península. Barcelona.
- Fericgla, Josep María. (1998). *Al Trasluz de la Ayahuasca*. Barcelona: Ed. Pequeña Colección Cogniciones, Liebre de Marzo.
- \_\_\_\_\_. (2002). “La Ayahuasca en las nuevas Religiones Místicas Americanas”. En *Butlli Informatiu (BI)*, Revista de Etnopsicología de la Societat d’Etnopsicologia Aplicada i Estudis Cognitius, 1: 13. Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (2005). “Emociones y Cultura”. En Revista *Cultura y Droga*, No. 7. Universidad de Caldas, Manizales.
- Gallego B. Ofelia. (2009). *La escuela Chacavidya de Pereira. Una experiencia de conocimiento a través del yagé*. Ponencia en el Congreso Medicinas Tradicionales, Interculturalidades y Salud Mental, Tarapoto - Perú, 2009; y 13 Congreso de Antropología y Sociología, Bogotá, 2009.
- Hofmann, Albert. (1997). *Mundo interior. Mundo exterior. Pensamientos y perspectivas del descubridor de la LSD*. Barcelona: Ed. Pequeña Colección Cogniciones, Liebre de Marzo.
- Hoppal, M. (1991). *Shamans and Cultures*. Akadémiai, Kiado, Budapest e International Society for Trans-Oceanic Research. Los Ángeles.
- Frazer James George. (2006). *La Rama Dorada. Magia y Religión*. México. FCE
- Friedlander, Pablo. (2003). *Los Chamanes Griegos en los Orígenes de la Filosofía*. En: *Sd’EA BI 2*. Barcelona.
- Harner Michael, Groff S. et al. (1998). *El viaje del Chamán*. Barcelona: Kairós.
- Idarraga B. Alberto. (2000). “El Rito del Yagé”. En Revista *Cultura y Droga*, No. 5. Universidad de Caldas. Manizales.

- Luna, Luis E. (1984). *The concept of plants as teachers among four mestizo shamans of Iquitos, northeastern Peru*. Perhonhatu 7 B5, 00100 Helsinki 10 (Finland). Paper prepared for the Symposium on Shamanism of Phase 2 of the XIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Vancouver, August 20-23, 1983. Taken from *The Journal of Ethnopharmacology*, 11: 135-156. Elsevier Scientific Publishers Ireland Ltd. HTML produced by Gnostic Garden.
- Llamazares, Ana María & Martínez Sarasola. (2004). *El lenguaje de los dioses. Arte chamánicos y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Fundación desde América. Biblos. Buenos Aires.
- Malinovsky, Bronislav. (1963). *Les Argonautes du Pacifique*. L'Espece Humaine. Gallimard. Paris.
- Marshack, Alexander. "The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art". En: [www.librarything.com/author/marshackalexander](http://www.librarything.com/author/marshackalexander) y en: [www.librarything.com/work/520386](http://www.librarything.com/work/520386)
- Marulanda, Tulio. (2008). *Del valor de las imágenes como representaciones mentales y de la manifestación de los arquetipos, como tales*. Memoria III Simposio Internacional y Colombiano, Cultura y Droga: Farmacología de los alucinógenos. Universidad de Caldas, Manizales, Colombia.
- Narvy, Jeremy. (1997). *La Serpiente Cósmica el ADN y los Orígenes del saber*. Lima: Ed. Takiwasy.
- \_\_\_\_\_ & Ravalec Vincent. (2008). *Plantes et chamanisme*. Paris: Mama editions.
- Ott, Jonathan. (2005). *Pharmahuasca, Anahuasca y Vino de Jurema*. En Revista *Cultura y Droga*, No. 7. Universidad de Caldas, Manizales.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Pharmacoteon*. Liebre de marzo. Barcelona.
- Pinzón C., Carlos E. y Ramírez, María Clemencia. (1992). *Yagé y el chamanismo en el Valle del Sibundoy*. En Revista *Anaconda*, Culturas Populares de Colombia. Fundación BAT, Bogotá.
- Pinzón C., Carlos E. (1986) "Los Indígenas del Valle de Sibundoy". En *Introducción a la Colombia Amerindia*. Instituto Colombiano de Antropología. En Biblioteca Virtual Banco de la República, Bogotá, Colombia.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Cuerpos y los poderes de las historias de Los*. En Colombia de los *curanderos de los chamanes*
- \_\_\_\_\_. (1993) *En Construcción de Otra América*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura: 136-184.
- \_\_\_\_\_. (1992) *Sibundoy Shamanism y cultura popular en Colombia*. En: Und Gerhard Baer. *Portals de Matteson-Langdon E.J de la energía. Shamanism en América del sur*. Albuquerque, universidad de la prensa de México nuevo: 287-303.

- Perrin, Pierre. (1995). *Los practicantes del sueño. El chamanismo Wayú*. Caracas: Monteávila editores.
- \_\_\_\_\_. (2002). *El chamanismo*. Madrid: Acento editorial.
- Poveda, José M. (Comp.). (2001). *Chamanismo el Arte Natural de Curar*. Madrid: Ed. Temas de Hoy.
- Quiceno Toro, Natalia et al. (2005). “El yagé en la ciudad”. En Revista *Cultura y Droga*, No. 7. Universidad de Caldas, Manizales.
- Robinson Scout S. Shamanismo COFAN. Serie Pueblos Ecuador.
- Ronderos V., Jorge. (2002). “Chamanismos y neochamanismos urbanos en el Eje Cafetero: la presencia cultural del yagé”. En Revista *Cultura y Droga*, No. 8. Universidad de Caldas, Manizales.
- \_\_\_\_\_. (2003). “Chamanismos, Neochamanismos y la medicina tradicional del yagé”. En Revista *Cultura y Droga*, No. 10. Universidad de Caldas, Manizales.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Grupos y redes sociales urbanas con relación al uso de yagé: un caso de relaciones interculturales en el Eje Cafetero de los Andes colombianos*. Proyecto Tesis Doctoral. Inédito.
- Schultes, Richard E. & Hofmann, Albert. (1993). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México: FCE.
- Schobinger, Juan (Comp.). (1997). *Shamanismo sudamericano*. Argentina: Ed. Almagesto / Ediciones Continente.
- Shaeffer, Stacy & Furst Peter. (1996). *People of the Peyote*. México: Ed. University of New Mexico Press.
- Shanon, Benny. (2002). *The Antipodes of de Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (2002). “Ayahuasca Visualizations: A Structural Typology”. In *Journal Consciousness Studies*. The Hebrew University, Jerusalem, Israel.
- Sharon, Douglas. (1980). *El Chamán de los Cuatro Vientos*. México: Siglo XXI Editores.
- Shultes, Richard E. (2004). *El bejuco del alma*. Bogotá: FCE.
- Silva, María Cecilia. (1993). *Raigambre*, No. 4, Año, 4. Bogotá, Colombia.
- Taussig, Michael. (2002). *Chamanismo, Colonialismo y el hombre salvaje, Un Estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Ed. Norma.
- Torres, Mauro. (1972). *Teoría de las dos funciones mentales. Dejando el psicoanálisis. Hacia una sicología dialéctica*. Bogotá: Editorial Tercer Mundo, Colección Manuales Universitarios.

- Torres, William. (2000). "Liana del ver, cordón del universo: el yagé". En *Boletín Cultural del Museo de Oro*, No. 46. Bogotá: Banco de la República.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Conversatorio, Seminario Chamanismos y neochamanismos*. Taller Cultura y Droga, Manizales.
- Tirapu-Ustarroz, J. et al. (2003). "Hacia una taxonomía de la conciencia". En *Revista de NEROL*, 36(11): 1083-1093.
- Uribe, Carlos Alberto. (2002). *El yagé como sistema emergente: discusiones y controversias*. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Vitebsy, Pierre. (2001). *Los chamanes*. Singapur: Duncan Bairs Publisher, Singapur.
- Wasson, R. Gordon. (1993). *El Hongo maravilloso Teonanacatl*. México: FCE.
- Wasson, R. Gordon, Hofmann A. & Ruck C. (1994). *El camino de Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*. México y Madrid: FCE.
- Weiskopf, Jimmy. (2002). *Yagé, el nuevo purgatorio*. Bogotá: Villegas Editores.
- \_\_\_\_\_. (1995). *From Agony to ecstasy: The Transformative Spirit of Yagé*. *Shaman's Drum*, 39: 40-47.