

## VIOLENCIA POLÍTICA, YAJÉ Y ESTRATEGIAS CHAMÁNICAS EN EL PUTUMAYO INDÍGENA\*

---

PEDRO MUSALEM\*

Instituto Brasil Plural, Universidad Federal de  
Santa Catarina Florianópolis, Brasil



\*[pedromusalem@gmail.com](mailto:pedromusalem@gmail.com) ORCID: [0000-0002-4030-3116](https://orcid.org/0000-0002-4030-3116)

Artículo de investigación recibido: 3 de junio de 2021. Aprobado: 16 de diciembre de 2021.

### Cómo citar este artículo:

Musalem, Pedro. 2022. "Violencia política, yajé y estrategias chamánicas en el Putumayo indígena". *Maguaré* 36, 2: 205-232. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v36n2.102865>

## RESUMEN

Basado en un trabajo de campo de quince meses en Putumayo, en este artículo reflexiono sobre un modo particular en que los siona viven la violencia política, mediante una conciencia épica. Esta conciencia emerge de la memoria oral que evoca la épica de los curacas y se articula con conceptos como pueblo y territorio. La épica despierta cuando hay peligro: en la memoria oral remite a los riesgos que afrontaron los curacas en la época del caucho, mientras que hoy enfrentan el narcotráfico y el conflicto armado. Me concentro en el contexto previo a los acuerdos de paz entre el gobierno y las FARC. Presento dos casos etnográficos que exponen el lugar de los taitas y de las tomas de remedio, como estrategias indígenas para transitar el conflicto y sobrevivir a la violencia.

*Palabras clave:* chamanismo, Colombia, movimiento indígena, pueblo siona, Putumayo, violencia.

## **POLITICAL VIOLENCE, YAJE AND SHAMANIC STRATEGIES IN THE INDIGENOUS PUTUMAYO**

### **ABSTRACT**

Based on fifteen months of fieldwork in Putumayo, this article examines how the Siona experience political violence in a unique way: through an epic consciousness. This epic consciousness emerges from an oral memory that evokes the curacas' epic in articulation with concepts such as people and territory. Epic consciousness awakens when there is danger. In oral memory it refers to the risks faced by the curacas during the rubber era, while today it denotes the dangers that the Siona face due to drug trafficking and the armed conflict. Focusing on the period before the signing of the peace accords between the Colombian government and the FARC, I present two ethnographic cases that expose the place of the *taitas* (shamans) and *Yaje* sessions as indigenous strategies to navigate the conflict and survive violence.

*Keywords:* Colombia, indigenous movement, Putumayo, shamanism, Siona people, violence.

## **VIOLÊNCIA POLÍTICA, YAJE E ESTRATÉGIAS XAMÂNICAS NO PUTUMAYO INDÍGENA**

### **RESUMO**

Com base em quinze meses de trabalho de campo no Putumayo, este artigo reflete sobre uma maneira particular pela qual os siona vivenciam a violência política, por meio de uma consciência épica. Essa consciência emerge da memória oral que evoca a epopeia dos curacas e se articula com conceitos como povo e território. A epopeia desperta quando há perigo: na memória oral se refere aos riscos enfrentados pelos curacas na era da borracha, enquanto hoje enfrentam o narcotráfico e o conflito armado. Concentro-me no contexto anterior aos acordos de paz entre o governo e as FARC. Apresento dois casos etnográficos que expõem o lugar das taitas e das injeções medicinais, como estratégias indígenas para navegar no conflito e sobreviver à violência.

*Palavras-chave:* Colômbia, movimento indígena, povo siona, Putumayo, violência, xamanismo.

INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>**La formación de una conciencia épica**

Hacia el 2000, la violencia asociada al conflicto político y al narcotráfico –características centrales del último medio siglo colombiano– impactó de lleno las vidas cotidianas de los indígenas del Putumayo, alcanzando pequeñas aldeas río abajo, como en las que trabajé en 2014, que hasta entonces habían permanecido relativamente al margen del conflicto. Desde la década de 1980 eran zonas de retaguardia de las FARC, pero a comienzos del siglo XXI, merced a la ofensiva paramilitar y luego del ejército colombiano, se convirtieron en la primera línea de combate o, como dicen allá, en zona caliente o roja. Desde inicios de la década de 1980 observamos que, aunque cambian las identidades de los grupos armados, la lógica subyacente permanece igual, y aunque los paramilitares y las FARC se hayan desmovilizado, el conflicto se mantiene como una disputa por el control de los territorios y de sus recursos naturales, incluyendo entre estos a la población local, fuente primaria de mano de obra para los cicales y de sujetos jóvenes a ser reclutados. Sostengo que esta violencia cotidiana la experimentan mis colaboradores como una violencia política: plenamente conscientes del origen político del conflicto (comunismo versus anticomunismo, lucha revolucionaria versus lucha anti-insurgente), sufrieron en carne propia la “justicia revolucionaria” de las FARC y los asesinatos ejemplares de los paramilitares, en tanto proyectos políticos en pugna.

En esta región, el ciclo de la coca, iniciado hacia 1980, se puede comparar al del caucho y otras resinas desarrollado, aproximadamente, entre 1870 y 1930 (Wasserstrom et al. 2011; Wasserstrom 2014; Gómez 2006). Esta comparación permitirá darle un poco de perspectiva histórica a la reflexión que sigue.

Existen importantes elementos comunes entre ambos ciclos: súperexplotación del trabajo local, formas de endeude y esclavitud, situaciones de ilegalidad, diversos modos de complicidad estatal de varios estados, potencias imperiales y países fronterizos (Inglaterra, Perú, Colombia, Estados Unidos), situaciones de terror, desplazamiento y dominio violento

---

<sup>1</sup> Este artículo se basa en una investigación de campo doctoral financiada por PEC-PG y el Instituto Brasil Plural de la UFSC, Santa Catarina, Brasil.

de la población local; todos estos son elementos comunes al mundo del caucho y de la coca y constituyen lo sustancial de los peligros en que los indígenas locales desarrollan la conciencia épica y las estrategias chamánicas que caracterizaré en este trabajo.

El dominio, en los mundos del caucho y de la coca, es ejercido a través del terror: violencia política, en la medida en que implica castigos públicos y ejemplares que generan condiciones para el sometimiento de la población local, lo que redundó en desplazamientos, reagrupamientos y trabajo forzado.

A lo largo de un siglo y medio, el Putumayo se nos presenta como una vasta e inabarcable escenografía, donde la modernidad liberal ha proyectado sus fantasías sobre el otro salvaje, caníbal o terrorista. En dicha proyección la modernidad liberal realiza una *inversión* de los derechos humanos, que acaba de crear, dado que los mismos colonialistas que portan la noticia sobre la existencia de los derechos universales, perpetran la barbarie mediante la auto-atribución de una misión civilizadora. En nombre del bien de la humanidad, se cometen las peores tropelías. En nombre de una legalidad universal que remite, en último término, a la potestad divina, al progreso y la razón, el colonialista europeo se arroga el derecho de poner a producir las tierras ociosas de los indios. John Locke, el filósofo del liberalismo, justificaba de esa manera la usurpación violenta de las tierras indígenas alrededor de las colonias británicas en la costa este del nuevo mundo (Hinkelammert 1999). Michael Taussig (1987), por su parte, ha descrito el holocausto cauchero en el río Putumayo a partir de este mismo modelo conceptual, y ha explorado en detalle el despliegue del terror en los dominios de la Casa Arana.

Si bien los actuales siona –el grupo con que trabajé en Putumayo– descienden de tribus empleadas por caucheros más benignos –de la Casa Elías Reyes–, acogieron a los sobrevivientes del terror impuesto río abajo por la Casa Arana, todavía hoy los más viejos tienen claridad respecto de quienes son los descendientes de esos refugiados. Entre las narrativas de la memoria oral de los siona, hay una que refiere la resistencia violenta de los indios contra un patrón cauchero y otra el secuestro y desaparición de una tribu completa a manos de caucheros peruanos (Langdon 2014). En la memoria oral de algunos de mis entrevistados, figuraba con nitidez la noción de que “los abuelos habían navegado mucho durante las caucherías”, “hasta el río Amazonas”, y antaño sus redes de intercambio y navegación se extendían hasta el río Orinoco (Bellier 1991, 60), datos

que apuntan a la existencia de un mundo indígena interconectado a través de grandes territorios.

Hacia 2014 pregunté por las memorias del caucho y los siona me hablaron de “los abuelos”, que pudieron “sobrevivir a los peligros”, gracias “a coraje y sabiduría”, navegaron los ríos en busca de lugares más seguros donde vivir en libertad. Además, en ese transitar entre peligros, protagonizado por los abuelos, habían hecho la guerra contra tribus enemigas y castigado a los misioneros católicos de mala conducta. A menudo, destacaban que los abuelos lidiaron con estos peligros debido al poder espiritual que les confería el uso del yajé. Los curacas –líderes chamanes, bebedores de yajé– articulan una política de resistencia frente a conquistadores y misioneros, y son también el centro de una vida social que se basa en alianzas entre grupos locales, consagradas mediante fiestas y visitas que en parte responden al calendario católico, en las riberas del río Putumayo. Algunas narrativas, elaboradas hace un siglo, transcurren en los mismos lugares que visité en 2014, como Piñuña Blanco o Buenavista (Langdon 2014; Mongua y Langdon 2020). Las narrativas estudiadas por Langdon circulan todavía hoy, simplificadas, y emitidas en castellano y en nuevos contextos de habla. En ellas los tomadores de yajé ocupan un lugar principal, así como la brujería. De hecho, la mortandad por pestes en el mundo del caucho es vivida –o al menos recordada–, en las narrativas de la memoria, como guerras de brujería entre curacas poderosos, durante ciclos de ataques y venganzas que permanecen activos en la evocación del pasado y en la imaginería que rodea los ritos del yajé en el presente. Hoy en día la brujería ha salido del discurso de las organizaciones indígenas y los taitas se presentan a sí mismos públicamente como herederos del oficio médico de los curacas. Sin embargo, la convivencia cotidiana en un trabajo de campo extenso me ha permitido comprobar que la brujería sigue operando, como ya dije, en la evocación y la imaginería, y sigue siendo elaborada en la intimidad, como medio para comprender los casos graves de infortunio. Por otro lado, emerge un papel político para los taitas –modelado también según la evocación del liderazgo de los antiguos curacas–. En el discurso público, de manera explícita y cotidiana, se espera de los taitas guía y protección para el conjunto del pueblo siona y para los territorios ancestrales. De este modo, se conjugan dos nociones, las de pueblo y territorio, elaboradas al alero del movimiento indígena colombiano.

Sobre las virtudes necesarias para sobrevivir a los peligros del presente –las cuales pueden resumirse en coraje y sabiduría– afirman obtenerlas del yajé, igual que los curacas en la época del caucho. Con esta analogía, añaden un nivel adicional a la cualidad política de la violencia cotidiana, dado que, como mostraremos en los casos etnográficos, las violencias derivadas del narcotráfico y del conflicto armado son peligros que se viven y se enfrentan, adicionalmente, de acuerdo con las líneas de una teoría nativa del poder, centrada en el uso del yajé.

En las conversaciones que entablé con los taitas, emergía la alusión a “la guerra de los taitas”, con “batallas espirituales”, cuando los últimos curacas del grupo, a mediados del siglo xx, se mataron entre ellos. Desde entonces, se extinguieron, lo que en la conciencia histórica del presente tiene el significado del final de una época. La memoria oral siona posee un carácter épico: tanto la resistencia contra el invasor europeo, como las batallas chamánicas, se despliegan de acuerdo a una misma lógica de coraje, audacia, astucia y poder –especialmente un poder derivado del yajé que permite averiguar el lado oculto de las cosas–. Es este el poder que, de acuerdo con la teoría y la práctica nativas, ayuda o puede ayudar a lidiar con problemas contingentes como el reclutamiento de los jóvenes, la extorsión, las amenazas, los desplazamientos y otras formas de violencia, que ya no solamente es política porque se produce a partir de una confrontación ideológica (comunista versus anticomunista) corroída por el largo brazo del narcotráfico, sino también porque estos peligros son experimentados como “pruebas” en el ámbito de la guerra espiritual y del yajé.

Si también entendemos la actividad de narrar como una forma de conciencia histórica que reúne mito e historia, a la manera de “dos caras de la misma moneda” (Turner 1988, 237-241), se hace posible tratar el material recopilado como un repertorio acuñado durante la época del caucho en medio de huidas, pestes, explotación, secuestros, asesinatos y brujerías, el cual es continuamente recreado a partir de interpretaciones y modelos de conducta válidos para transitar los peligros y la violencia política del mundo presente.

A través de un arco de 150 años, encontramos una misma manera de relatar para sí mismos la experiencia de los acontecimientos, y de integrar acciones y sufrimientos en el elemento de una conciencia épica centrada en la figura tutelar de los curacas, grandes viajeros de este mundo y del otro. Las estrategias nativas para lidiar con la adversidad –la

movilidad espacial y el recurso al yajé son análogas en ambos ciclos, el del caucho y el de la coca.

Esta forma de conciencia, marcada por la épica y fraguada –conforme muestran las narrativas– en la época del caucho, converge y se articula también hoy, como ya dije, con nociones derivadas de la participación de los siona en el movimiento indígena colombiano, como cuando superan la experiencia de la tribu local hacia la idea, todavía discernible, de ser un *solo pueblo* (aunque integrado por varios grupos locales diferentes, todavía discernible), y con la aspiración de que los taitas sean los taitas del pueblo siona, y no más los representantes antagónicos de diferentes grupos locales, que es la manera como captan su pasado. De igual forma, el pueblo siona es *heredero* de un *territorio ancestral*, donde es posible hoy realizar el *buen vivir*, en conformidad con una específica ley de origen la cual consiste, según ellos mismo lo explicitan, en tomar yajé. Estas nociones de ley de origen, y de territorio ancestral, provienen del movimiento indígena de la década de 1970 (Gros 2000), y de una conciencia épica formada al alero de las organizaciones y sus luchas por encontrar un espacio propio en un territorio nacional dominado por el libreto de la confrontación armada entre el Estado burgués y la insurgencia. Organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca (Rappaport 2005) resultaron ser instancias de formación clave para las actuales organizaciones y líderes indígenas en Putumayo (Musalem 2016).

Por otro lado, en la configuración del movimiento y de las organizaciones indígenas, los taitas, como “autoridades tradicionales” o “espirituales”, ocupan un papel central en la representación de la identidad en contextos públicos (Langdon 2016; Musalem 2016). Se espera, ya dijimos, que los taitas actúen hoy, superando las diferencias que antes podían ser motivo de brujerías mutuas, como guías del *pueblo* en su conjunto. En efecto, organizan brigadas interétnicas conformadas por varios taitas que recorren diferentes aldeas y realizan ceremonias en favor de todos los moradores y de la tierra misma.

En el contexto de violencia y explotación que caracterizan al Putumayo actual, esta guía y protección de los taitas adquiere modos y significados precisos. En el ámbito comunal del consumo del yajé, como ilustran los dos casos etnográficos que desarrollo más adelante, los sujetos tienen la posibilidad de darle un sentido político a la violencia, en los términos de su propia tradición.



Varios jóvenes siona fueron reclutados por la guerrilla en décadas anteriores y se perdieron para siempre en el monte mientras hacían la revolución. Otros han sido víctimas de las arbitrariedades de una y otra fuerza armada. También están quienes han prestado el servicio militar. Además, en un momento de la historia reciente, muchas familias entraron a la producción de hoja de coca y se volvieron con el tiempo vendedoras forzadas de esta producción para compradores armados.

Veremos más abajo que acudir a los taitas y tomar yajé son actividades que conectan a las personas con ese elemento épico que destacábamos arriba en la conciencia histórica del grupo. Sin embargo, antes de revisar los casos etnográficos propiamente tales, es preciso dar algún contexto sobre el actual ciclo de violencias que afectan al Putumayo.

#### EL CICLO DE LA COCA

La coca llegó del norte: semillas y saberes sobre cultivo, compartidos por otros campesinos, cerca del río Caquetá, durante faenas madereras. Antes, la tala de maderas y la caza de tigres y de tigrillos para vender sus pieles fueron actividades libres, ejercidas selva adentro durante el siglo xx. Estos productos –así como los más cotidianos, resultado de la caza, la pesca y las cosechas–, se ofrecían en el mercado de Puerto Asís (Langdon 2014; Chaves y Vieco 1983), a través de viajes lentos, ricos en vida social, donde se abrían ocasiones de hacer alianzas –comerciales, matrimoniales, de compadrazgo– para la juventud de las aldeas. Este plácido ir y venir entre campo y ciudad, se ve enrarecido por el advenimiento de la economía de la coca, durante la década de 1980. Entonces, la bonanza de la coca hizo que indígenas y campesinos dejaran de lado casi cualquier otro cultivo, así como otras actividades económicas (ACIPS 2012). Alrededor de 2014, los líderes lamentaban las situaciones de hambruna sufridas en zonas rurales, debido al monocultivo de la coca y a las fumigaciones aéreas desarrolladas desde el cambio de siglo en adelante.

En las dos décadas anteriores –1960 y 1970–, el desarrollo incipiente de la industria petrolera y la afluencia masiva de colonos (CMH 2012, 2016), contribuyeron a formar entre los indígenas una conciencia étnica moderna, anclada en la necesidad de demarcar y defender las tierras (Chaves y Vieco 1983; Langdon 2014).

Para los kofán, observados por Carrizosa (2015), se constata algo parecido a lo que narran los siona: la coca fue, en los inicios, una bonanza,

un emprendimiento libre, ensayado selva adentro por mera conveniencia. Trajo un auge en el consumo de bienes manufacturados, un aumento de los intercambios entre el campo y la ciudad, y la adquisición de viviendas en las ciudades adyacentes, como Orito o Puerto Asís, por parte de algunas familias. La coca trajo también sus propias formas de comercio, que contrastan con las anteriores: ahora son contactos breves y secretos, en los cuales no se acude al mercado público. Con el tiempo, selva adentro se abrieron mercados clandestinos, reservados al comercio ilegal de la hoja y sus derivados, toda una economía de la que participan por igual indígenas y campesinos, integrando una sociabilidad e identidad cocaleras.

Aún hoy la recolección de la hoja constituye la mejor oferta de empleo temporal en Putumayo, aunque está lejos de ser lo que fue en sus comienzos. Los precios progresivamente fueron fijados por los compradores, que son los actores armados, de manera que los productores locales quedaron atados a compradores específicos, bajo amenaza de muerte. Hubo personas, cercanas a mis entrevistados, que murieron por haber salido a ofrecer su pequeña producción individual por fuera de los circuitos establecidos.

Los primeros cocales se sembraron hacia 1979; *la guerra*, en cambio estalló por primera vez hacia 1990 –cuando los guerrilleros atacaron a los paramilitares en El Azul, sobre el río San Miguel, en torno a unos laboratorios de cocaína, tributarios del Cartel de Medellín (Sánchez 2015). Ahí los paramilitares practicaban el trabajo esclavo y las ejecuciones arbitrarias. Las FARC, por su parte, se estrenaron entonces, para los habitantes locales, como vengadoras del pueblo (Ramírez 2001). Junto con los cocales, se desplegaron simultáneamente los actores armados, que financiaron sus guerras con dineros de la coca. Los siona conocieron tal violencia desde el principio, pero lograron esquivar lo peor de ésta hasta el cambio de milenio, cuando, debido a factores externos, como el advenimiento del Plan Colombia, y la ofensiva general contra las FARC, se vieron profundamente afectados en sus propios territorios, vidas y trayectos (Musalem 2016).

Es preciso agregar una palabra sobre el influjo de la actividad petrolera, iniciada unos 15 años antes de la llegada de la coca y que, junto con esta, explica la fisonomía de urbes y carreteras, así como las dinámicas de la política local (CNMH 2016). Observé la conflictividad permanente que resultaba de la actividad petrolera en las comunidades, y oí continuamente noticias acerca de atentados explosivos contra oleo-

ductos, quemas de camiones de transporte petrolero, y sobre amenazas y asesinatos relacionados con pequeños montos de dinero que esta industria pone a circular entre las organizaciones indígenas de base. Por su parte, los grupos armados cobraban impuestos a las petroleras, para permitirles operar en los territorios que controlan, de esta manera también condicionan la relación entre esas empresas y las comunidades.

#### LAS FARC Y LOS COCALEROS

Las FARC fueron el actor armado con más influencia en la vida cotidiana de las poblaciones rurales río abajo de Puerto Asís, durante casi todo el periodo analizado. Entre 1980 y 2014, las FARC fueron los *dueños* del monte, en la medida en que administraron por décadas su *pedagogía guerrillera* y su *justicia revolucionaria* (Aguilera 2014). Los indígenas lamentan pérdidas considerables: en esos años, muchos jóvenes partieron –para siempre– al monte, reclutados con el objetivo de hacer la revolución. Era claro que en algún momento las FARC apostaron por la convivencia y alianza con las comunidades locales y que fracasaron en dicho intento. En parte, el fracaso provino de la conducta de los milicianos –cuerpos auxiliares voluntarios de las FARC, formados entre la población local– protagonistas de abusos y malentendidos, así como de calumnias que acabaron en riñas, muertes y expulsiones.

María Clemencia Ramírez (2001) ha explorado la aparición del movimiento cocalero en Putumayo durante la década de 1990. Este buscó forjar una vía y un lugar propio entre el Estado y la guerrilla. Sin embargo, fracasó en sus reclamos de políticas más racionales, como el cese de las fumigaciones aéreas para erradicar cocales. Este movimiento tampoco consiguió superar el estigma que señalaba a los cocaleros como la base social de la guerrilla. Para los indígenas, la pedagogía guerrillera y luego la experiencia del movimiento cocalero, son experiencias recientes, abiertas y aún en desarrollo: aunque optaron por las organizaciones indígenas, siguen obligados a relacionarse con situaciones engendradas por la economía ilegal de la coca y la violencia que el Estado y los grupos de narcotraficantes imponen en los territorios donde habitan.

Hacia 2014, las comandancias de la guerrilla todavía eran tenidas por actores racionales e, incluso, en algunos casos, por actores ilustrados –en contraste notable con los paramilitares, que para los indígenas, representan lo contrario–. Las columnas guerrilleras, sigilosas, siempre

alerta, eran a veces asimiladas explícitamente a los *invisibles*, a la *gente del monte*, sobre todo por quienes habían perdido familiares que alguna vez partieron a vivir ahí. Los invisibles son también antiguas tribus que desaparecieron durante el proceso de colonización, pero que todavía siguen ahí, ejerciendo sus poderes en la selva. Tras la desintegración de las FARC, combatidas incesantemente por paramilitares y por el Ejército regular, nuevos grupos armados, como el Frente Carolina Ramírez, los Comandos de Frontera o Los Sinaloa, afirman y disputan ahora el control de los territorios. El Ejército regular tiene sus bases en el medio y también ejerce su parte de control territorial, sin enfrentarse a estos grupos armados, ni proteger a la población local. En efecto, la población percibe al Ejército como una presencia conflictiva más (Resguardo 2019).

Dejemos hasta aquí la caracterización del ciclo de violencia actual, para volver a la idea ya referida de que los siona históricamente se perciben, como un pueblo guiado y protegido por los tomadores de yajé.

#### LOS TAITAS Y LOS LÍDERES

Sabiduría, espiritualidad, poder y coraje son algunos de los atributos que pueden obtener quienes toman yajé a menudo. La actividad de tomar yajé es una prueba de que estas virtudes ya se poseen en alguna medida; al mismo tiempo, tomarlo constituye un medio para desarrollarlas. Sabiduría y espiritualidad se relacionan con la capacidad de ver, de obtener visiones significativas. Para aproximarse al conocimiento de las visiones siona, a su contenido cosmológico y sus aspectos estéticos, véase Langdon (2014, 2013, 1979).

A continuación, a través de dos casos etnográficos, mostraré diferentes aspectos de la violencia, el modo en que los sujetos la viven y las diferentes estrategias utilizadas para sobrellevarla.

#### Caso 1

La política local aparece atravesada por el influjo de la actividad petrolera. Esto se evidencia en el testimonio de un líder siona, en su quinta década de vida, entrevistado en 2014. Desde sus primeros pasos como líder, entró en relación con proyectos petroleros que afectan a las comunidades. En este caso, el territorio afectado es su aldea natal, Buenavista. Figuran también otras aldeas, vecinas, habitadas por parientes de quienes viven en Buenavista. El tema de su narración es el

aporte que la empresa petrolera tendría que hacer a la comunidad local, en virtud de los mecanismos legales de consulta previa (Orduz 2014).

[...] llegó una sismica, manipuló, nos dividió, fraccionó, los compañeros de Santa Helena, más abajo, y de Piñuña Blanco, me apoyaban, y algunos de Buenavista; yo tenía una propuesta, yo decía por qué no hacemos unas aulas grandes y que nos queden, nombrar unos docentes, unos jóvenes que se vayan a estudiar, a través de unas becas; la empresa nunca escuchó, ni los compañeros; Buenavista nunca escuchó, más bien era ellos ir a trabajar el 28... entonces discutimos ahí, y yo les dije que no eran intereses personales, eran cosas grandes... que en 1962 entra el petróleo a Orito y comienza a desalojar desde Orito hacia abajo, por eso los siona no están en Orito, que es un pueblo ancestral del pueblo siona... en 1995 la empresa nos dividió, por la noche hubo una gran fiesta, rumba, agurdiente y todo, y terminamos es divididos... la necesidad hoy continúa... de tener un centro de salud bien dotado... (Entrevista 1)

La situación descrita se reprodujo muchas veces durante el período analizado, en casi todas las localidades: una petrolera afecta un territorio, genera fricciones en la comunidad que se divide en torno a si aprobar o no la propuesta de la empresa, y qué compensaciones pedir a cambio. Esta expectativa deriva del derecho de consulta previa, mecanismo legal que obliga a explicar el proyecto y a negociar compensaciones. Aunque no es vinculante, el mecanismo de consulta pone en juego la reputación social de la empresa. Durante mi trabajo en 2014, pude observar una consulta previa, básicamente una reiteración del proceso que el citado líder refiere para 1995. Después de mi trabajo de campo, nuevos proyectos petroleros han continuado generando tensiones, y literalmente asediando a los indígenas de Buenavista y otras aldeas (*The Guardian* 2019; *El Espectador* 2017). “El 28” al que se refiere el hablante en su testimonio es un tipo de trabajo, temporal y precario, típico de la industria petrolera en dicha región, iniciado por la Texas Petroleum. El 28 es el único beneficio potencial derivado de esta industria, percibido como tal por la mayoría de los comuneros en el tiempo del relato. Comparativamente, en 2014, la conciencia sobre la importancia de la consulta previa, así como la expectativa de las compensaciones, habían crecido considerablemente desde 1995.

Por otra parte, ese año, el mismo hablante estaba en trance de dejar atrás Buenavista, para buscar oportunidades de estudio y hacer carrera como líder en las organizaciones de la ciudad. De forma paralela, como en casi todas las trayectorias de líderes que registré, desarrolló una densa relación con el trabajo de los taitas, en la cual el yajé es entendido como una instancia de estudio, que permite orientarse y lidiar adecuadamente con los peligros. Continuemos con la narración del líder entrevistado:

Cuando yo me junté con mi esposa, yo no sabía que tenía un suegro que era taita. Me llamó una vez a la casa y me dijo: “yo manejo la medicina tradicional, yo quiero que usted entre –tenía 19 años– a tomar yajé ...”. Yo era muy inteligente, y comencé a ver la vida del pueblo siona. Miré el camino tan difícil que habían seguido nuestros abuelos. Yo iba avanzando... llegué a cantar en lengua materna... Y un día me mostró la espiritualidad que dejara ahí –porque hacía falta la integración del pueblo–, y que tenía que integrar al pueblo, y que viajando me podía enfermar, porque ya no podía comer fuera de la casa, pero saliendo, me enfermaba, y que más bien [mi tarea] era cómo integrar al pueblo siona y defender los derechos, a mí me marcó así el camino. Volví a tomar yajé otra vez. –“Taita”– le dije, durante una ceremonia, “parece que no voy a continuar más con la medicina tradicional”. Y me dijo: “piénselo, piénselo muy bien”. (Entrevista 1)

El hablante hace aquí referencia a un tema específico de la tradición del yajé: el aprendiz se vuelve vulnerable y debe ser estricto en el cuidado de su dieta. Por ello, de hacer viajes relacionados con la vida de las organizaciones, con los proyectos indígenas, se podría enfermar. Como ocurre también entre los otros pueblos que toman yajé, este suele ser para los jóvenes una instancia de orientación vocacional, de ahí que el entrevistado ya no pueda “comer fuera de la casa”, pero, al mismo tiempo, tenga que viajar para “integrar al pueblo”. Estos viajes profanos se pueden contrastar con los viajes de aprendizaje chamánico de los antiguos curacas (Langdon 2014; Cipolletti y Payaguaje 2008).

El líder continúa con su relato:

[...] llevaba más o menos unos cinco años, yo casi no salía de la comunidad... cuando me vine a Mocoa [capital del Putumayo] en 1995, me vine con toda la espiritualidad... entonces me enfermé, casi me muero...“véngase a Buenavista”, me dijo el taita...“a

usted hay que cerrarle el poder, a usted que tiene, porque usted se puede morir, porque está comiendo comida no muy buena...”... fui y me cerraron el poder en el momento, para yo curarme... entonces cuando hoy día tomo yajé, a mí me abren el espacio, para ver yo lo que voy a ver en la ceremonia, y después otra vez me cierran espiritualmente... entonces esa fue la carrera mejor que he tenido, ha sido la que me dio todo el conocimiento de la cultura del pueblo siona, por eso yo investigué muy bien qué es la chagra, qué es el territorio... qué es ley de origen... qué es la organización... la integración de las actividades... las pintas del yajé... el hogar y la casa de cada familia, eso a mí me dio lo más hermosísimo, es que yo estudié la espiritualidad, por eso el trabajo es que a mí me lleva en este momento, yo manejo la espiritualidad, por eso es difícil que a mí alguien me robe... en este momento trato de estar muy bien con la espiritualidad, básicamente en un mes, si no tomo yajé, ya me enfermo. Siempre a mí me llama el yajé para yo poderme sanar, para poder reorientar mejor mi trabajo. (Entrevista 1)

Este *abrir y cerrar espiritualmente*, al que se refiere el hablante, es prerrogativa de los taitas, y es el acto clave que permite *ver*. En general, se espera que los líderes, hombres y mujeres, puedan investigar la realidad a través del yajé –a través del *espacio* que para este fin *abren* los taitas durante las tomas–. Los líderes, los jóvenes, sobre todo varones, que no están acompañando un embarazo, *deben* tomar yajé. Esta máxima expresa, por una parte, una voluntad de retorno a la costumbre de tomar plantas con el fin de formar cuerpos sanos, resistentes, y buenas personas para la comunidad. El yajé, en este sentido, es el principal dentro de una serie de remedios con plantas, que se realizan con este mismo objetivo.

La máxima comunitaria de tomar la mayor cantidad y con la mayor frecuencia posible el yajé es repetida constantemente en reuniones de todo tipo (de organizaciones políticas, de cabildos, de proyectos, familiares, religiosas, etc.), puede verse a la luz del desafío, también explícito y continuamente enfatizado, de lograr que los mayores retomen el control sobre los jóvenes, expuestos a la seducción del dinero fácil, de las armas, reclutamientos y aventuras de los grupos ilegales.

El imperativo de tomar yajé a menudo se expresa con gran fuerza en las reuniones de líderes (gobernadores de cabildos y diferentes cargos

en otras organizaciones afines) debido a que, como se ha visto en el primer caso, del yajé se obtiene *sabiduría* para manejar al pueblo. Milciades Chaves (1958, 132) entrevistó hacia 1945 al taita Arsenio Yaiguaje, último curaca de Buenavista, quien le contó que había estado con la gente yajé (que hoy día llaman también “la gente espiritual”, y que son entidades con que se puede interactuar en la toma de yajé si se habla el idioma), y con Dios, y que le habían mostrado “[...] una iglesia grande y linda, y en ella entré para ver la ceremonia de cómo se debe manejar la gente...”. Casi un siglo después, es justamente *manejar a la gente* lo que aún se sigue esperando que hagan los líderes y los taitas: para hacerlo bien, es necesario tomar yajé. Aquí encontramos de nuevo los rasgos de una teoría nativa de la política, centrada en una misma fuente de poder –indisociable del yajé–, que en el mundo visible y cotidiano se desdobra en la capacidad de *manejar a la gente*, y en el ámbito de la *espiritualidad* se manifiesta en el acceso a *la gente espiritual*.

Como dijo el protagonista del caso 1, y como también veremos en el caso 2, del yajé se obtiene protección frente a los peligros: “por eso es difícil que a mí alguien me robe” (Entrevista 1).

La carrera del líder de base o dirigente social en el Putumayo entraña viajes continuos, relación con empresas y agencias humanitarias, y de gobierno; el desarrollo de estas actividades, especialmente intensivas en el caso indígena, puede traer con facilidad envidias, calumnias y amenazas. Obliga, también, a relacionarse de modo más o menos permanente con los diferentes actores armados que merodean por el territorio y controlan –y disputan entre sí– diferentes parcelas de este.

Hemos visto que el yajé puede ser entendido como *ley de origen del pueblo*, instancia de orientación vocacional para los jóvenes, máxima comunal, origen de virtudes físicas y morales, y para quienes siguen la carrera de tomadores de remedio, fuente de poder mundano y espiritual.

Ahora sugiero considerarlo también desde el punto de vista de la política local contingente: las reuniones para tomar yajé aseguran la puesta en común de temas importantes para la política local, pues quienes toman juntos, hacen explícita su mutua confianza, o al menos una disposición a desarrollarla, lo cual permite que otros les vean expuestos, en el estado particular de vulnerabilidad y exposición que produce el yajé.

En no pocas ocasiones, los conflictos locales y tensiones sociales que estaban latentes, desarrollados previamente a través de murmullos,



eran explícitamente abordadas en discursos y conversaciones emitidas por los involucrados durante las tomas de yajé, las cuales, en las aldeas, convocaban a familias completas. Desde querellas de pareja hasta problemas de distribución de dinero derivado de proyectos están presentes y son aludidas y de alguna manera “dramatizadas” durante las tomas de remedio. Como la política indígena del gobierno aporta financiamiento para actos culturales, y el principal de estos es la toma de yajé, se forma un círculo de retroalimentación positiva, o un reforzamiento, de modo que los proyectos conducen a tomar yajé y este, a su vez, constituye una faceta importante de la administración de dichos proyectos.

En el caso 1, el aprendizaje del yajé, aunque interrumpido, legitima el liderazgo del hablante, lo que muestra –de nuevo– la persistencia de una teoría política nativa, centrada en el dominio del mundo espiritual habilitado por el yajé. Esa teoría ya está documentada en la literatura especializada que he venido citando y es además directamente explicitada en la actualización de la memoria oral. De acuerdo con el testimonio analizado, los taitas, como guías espirituales, le abren el espacio en cada toma para que él pueda ver. Sin ser él mismo un taita, recurre a esta estrategia chamánica, entendida como mediación entre esta realidad y el mundo de los espíritus, para cumplir su papel, el cual ha descubierto a través del uso mismo del yajé (cfr. Langdon 1991, 2007, 2014, 2016, 2020).

## Caso 2

Ahora analizaré partes del relato biográfico de otro líder siona, que en 2014 estaba en su sexta década de vida. Su relato se remonta a una etapa en la que era un padre de familia establecido en una aldea a la orilla del río:

[...] mi hijo estaba jovencito, tenía 13 o 14 años, y entonces ya los primos de él, de la comunidad, todos los jóvenes que se criaron, comenzaron a irse, cuando ya al mes se miraban todos uniformados... yo les decía: ahora andan ustedes aguantando hambre, corridos, en peligro, sin saber si duermen o no duermen, bueno, haciendo sufrir a la mamá o el papá, yo qué no les decía, y comenzaron a motivar a mi hijo... nosotros lo aconsejamos, le dimos unos buenos consejos... mi hijo dijo yo me voy pa' la finca, estuvo como 6 meses, cuando ya las noticias que lo querían matar, que porque él era paraco... se fue a trabajar por allá, estuvo como seis

meses, y sí, él cuando vino ya vino de raspar... había ido allá donde el hermano a comer... eso es que era como a las siete, ocho de la noche, cuando llegaron unos manes y lo invitaron a un paseo, y sí, se montó y se fue y ni más... al otro día ya hablaron de un cadáver... eran las noches tan peligrosas en ese tiempo... y en el velorio de mi hijo mataron a un sobrino de mi esposa, bueno, eso estaba predateado... y entonces nos fuimos a la finca, a vivir allá, entonces fue una situación más dura... mi esposa se enfermó, vivíamos en la casa grande donde lo había criado, donde estudió, le daba mucho como nervio, se desmayaba, entonces nos trasladamos de nuevo a Puerto Asís, cuando vine me dijeron a usted le va a tocar trabajar en Asuntos Indígenas, los gobernadores siona, otros compañeros ingas, nasas, ya me dieron el aval para que yo trabajara en Asuntos Indígenas, para que no se vaya más usted... (Musalem 2016, 159-160)

Al hablante le han matado un hijo, y durante el velorio de este también asesinaron a un sobrino político. Además de crímenes, encontramos aquí otros aspectos de la violencia, como los temas de la *vida sufrida* en el monte, referida con un dejo de piedad, y el de la *seducción* de la juventud rural por parte de la guerrilla, así como el tema de las *idas y venidas* por el río buscando trabajo y seguridad que, como vimos al comienzo, remite directamente al destino de los abuelos en la época del caucho.

En el fragmento citado, también están las *acusaciones* de los milicianos, que imputan a los protagonistas una colaboración con los paramilitares. Luego de la muerte de su hijo, sus compañeros indígenas le ofrecen al hablante un trabajo en la ciudad, que aparece como refugio, en la oficina de Asuntos Indígenas. Pero este trabajo, para el hablante, consiste también en transitar entre las aldeas y la ciudad, una y otra vez; dicho trasegar es, además, consustancial a la vida misma, en las biografías de los siona desde inicios del siglo xx, desde la formación en los internados capuchinos, hasta el comercio en los mercados de Puerto Asís. En esta época, el trabajo del líder está hecho de ese transitar, y se legitima a partir de la peligrosa mediación que solamente ellos logran operar, entre una zona rural donde predomina la ilegalidad y la ciudad, donde reinan las instituciones del Estado.

Un análogo transitar entre peligros es precisamente lo que distingue la acción de los antiguos curacas a finales del siglo xix en la memoria

oral. Se huye de patrones caucheros que raptan tribus enteras, de aldeas asoladas por la peste y de establecimientos de colonos, en busca de espacios donde reproducir la vida, en medio de una época de convulsiones debida a la colonización activa. Como mencioné más arriba, la experiencia de este arduo transitar está registrada en la memoria oral del grupo, que es el fondo simbólico a partir del cual continúan elaborando hoy discursos sobre sí mismos, en cuanto colectivo que intenta hacerse dueño de su destino. Transitar entre las aldeas y las ciudades, en el ciclo de violencia de la coca y el narcotráfico, es también un trasegar entre peligros: en ambos casos, se recurre al yajé y al poder de los tomadores de yajé para sortearlos. Hoy como ayer, quienes protagonizan dichos viajes, en beneficio del pueblo, con el objetivo de abrir espacios para la prosperidad de las familias son, conforme a la ética guerrera de los antiguos curacas, los líderes contemporáneos.

Las acusaciones de colaborar con los paramilitares, que antes se dirigían contra su hijo, ahora se dirigen contra él. Desde la municipalidad intentaron gestionar un refugio en otro país:

pero yo decía si a mí me matan, que me maten reclamando mis derechos... que visa para que me vaya, que bien para España, que bien para Canadá; yo les decía que yo no era para eso, usted tiene toda la garantía. Me decía, que por qué era que yo jugaba con la vida, el alcalde de Puerto Asís se preocupaba mucho por las amenazas, así como mataron a sus hijos, así lo van a matar a usted, ya lo tienen pillado... bueno, yo al último me estaba asustando demasiado... entonces tomamos yajé, y me dijo taita Juan Yaiguaje, yo le agradezco a dios y a él, dijo ¿usted está por ahí?, acá estoy, dije, pero estoy bien borracho, ¿será que puede pararse del asiento?, vamos a limpiar el cuerpo, dijo él, él me había estado mirando lo que me iba a pasar, y ya, me fui tambaleando, pisé un montón de ortigas que había, casi ni sentí, sentí medio los chuzitos, bien borracho que no podía ni pararme, y me fui y me senté, dijo siéntese, yo quiero curar su cuerpo, quiero decirle algo, ya el taita Laureano Piaguaje... en idioma me dijo, a usted lo quieren matar, y son los mismos que mataron a su hijito, lo van a matar a usted, dijo, y no se vaya a ir el martes, no va a salir el martes, no vaya a ir porque a usted lo están esperando, váyase más bien el viernes, porque pa' que usted, pa' que ellos no lo miren, lo vamos a curar, y le vamos a quitar todo

eso, pero usted tiene que andar es a escondidas, hasta que le pase, bueno, les dije yo, y sí, mire, me curaron, dos taitas me curaron, y me ligaron, entonces tenía yo que guardar cinco días para que me haga efecto... y sí, cuando yo llegué, yo encontré unos manes, diferentes, ellos miraban, echaban ojo, ahí en la balsa, cuando así se agacharon yo les miré una pistola en la cintura, bueno, yo no demostré ningún temor, yo lo que fue seguir adelante, hasta ahí fue la última amenaza, gracias a dios, mi dios me ayudó y yo salvé mi vida hasta ahora... y no he dejado de trabajar en las organizaciones indígenas, y así sucesivamente, para desvanecerse esos peligros, yo fue que me pegué de los yajeceros... yo tomaba mucho yajé, tomé con el finado Francisco Piaguaje, bajaban las brigadas de taitas. (Musalem 2016, 159-160)

Amenazado de muerte por los milicianos, recibió curación y consejos: “tomaba mucho yajé... me pegué a los yajeceros para desvanecer los peligros”. Los taitas veían lo que le iba a pasar, y lo protegían contra la violencia, por medios rituales y también con consejos prácticos precisos, como el día de la semana en que es mejor viajar.

Los milicianos de las FARC, han amenazado y señalado al hablante por colaborar con los paramilitares. Entre la aldea y la ciudad, entre el cabildo rural y la oficina municipal, yendo y viniendo, el hablante ha desarrollado su trayectoria como dirigente: en medio de los planes y programas indigenistas del gobierno local y la justicia y pedagogía guerrilleras. Así, entre el Estado y la guerrilla, igual que los cocaleros estudiados por Ramírez (2001), el hablante tiene dificultades para encontrar un lugar legítimo. De alguna manera, tiene que abrirse paso hasta quienes están por encima de los milicianos, los comandantes que detentaban la autoridad y que, como dije antes, a diferencia de los paramilitares, eran vistos como actores racionales y hasta ilustrados. Aquí entra el concepto de “justicia guerrillera”. El hablante viajó hacia una especie de tribunal superior.

Yo nunca los ofendí a ellos [milicianos, vecinos en la aldea], nunca, pero la comunidad y ellos sí me ofendían tratándome mal... en las reuniones que ellos hacían decían que yo era un paraco, que para qué tienen esa clase de gente, solamente por comentario de la gente, y eso me buscaron, me buscaron para matarme, que porque yo era paraco, entonces son cosas que a veces un líder eso es lo que

gana, amenazas, muerte y señalamiento, entonces al último yo dije bueno ya, qué hago para irme, no había forma... entonces ya bajé [el río, hacia la aldea] la última vez a despedirme de la familia, de la comunidad, porque esos comentarios eran bien arduos, entonces cuando yo llegué, yo siempre iba los viernes, yo subía [de la aldea a la ciudad] el lunes, le decía a mi jefe mire, yo subo el lunes en la mañana y así era, y entonces ya cuando yo llegué iba bajando la gente de acá arriba, habían estado en una reunión, cuando ya las noticias: ¡no! usted para qué se vino, mire, acabamos de salir de una reunión, que esta gente dice que a usted lo van a, mejor dicho ¡ni se asome! y sí, que llegaba la gente, de noche, a preguntar por mí, y sí, de todas maneras yo decía mi dios sabrá, y me tocó que animarme, me fui al Teteyé, en ese tiempo que ellos mandaban [las FARC], invité dos compañeros líderes y estuve 8 días por allá, hasta que ya me atendieron [los comandantes de las FARC] y me dijeron a ver, cómo se llama este fulano, bueno, dijeron, y qué, cuál es la venida acá, y yo le dije no, es que pasa esto y esto, y ellos dijeron ya, vamos a ver la lista, si usted era de ellos, no hay perdón de nadie, bueno, eran bien formal ese señor... sí, ya miró, dijo sí, que usted mire, trabaja con esto y con esto y con esto, eso es grave, ya los otros compañeros hablaron por mí, me defendieron, gracias a dios: eso me gusta, dijeron, el que nada hace, nada teme, por eso están ustedes acá, dijo; ya, en el momento llamo para que no haya nada, tranquilo, dijeron; no se preocupe, a usted no le va a pasar nada, gracias a dios, y hasta ahora estoy vivo. (Musalem 2016, 159-160)

Hacia 2014, el protagonista del caso 2 estaba seriamente comprometido en la tarea de tomar yajé todas las semanas, participaba en su localidad –un barrio indígena a las afueras de la ciudad– como ayudante avanzado en la guía de los rituales comunales. Y aunque aún no era reconocido como taita, esa parecía ser su aspiración, pues también ofrecía veladas independientes, con dos o tres personas, otras noches de la semana, en su propia casa. Como vimos en su relato, fue el yajé de los taitas con la capacidad para ver los males antes de que estos ocurran, lo que le había salvado de morir. También es importante explicitar que el protagonista de este caso no se considera a sí mismo como víctima, sino que prefiere ponerse del lado de los curacas, o como un héroe del pueblo, en la línea

de esa conciencia épica que junta las virtudes requeridas para el liderazgo con aquellas que distinguen al tomador de remedio avanzado, ese que aspiraba a ser cacique-curaca entre los tukano occidentales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, tal como lo atestiguan algunas biografías de curacas, por ejemplo la de Arsenio Yaiguaje (Chaves 1958) o la de Fernando Payaguaje (Cipolletti y Payahuaje 2008).

Jean Langdon entrevistó en Buenavista, alrededor de 1973, al padre del protagonista del caso 2, quien se lamentaba en los siguientes términos de un mundo sin curacas: “ahora no hay nadie que tenga la capacidad de beber, y decirnos si pasará algo bueno o malo... hay un silencio que nadie puede penetrar... somos pobres huérfanos abandonados” (Langdon 2014, 250-253).

#### LAS TOMAS DE REMEDIO

Las tomas de yajé, como se sabe, suelen durar toda la noche. Muchas veces acompañé tales veladas, tanto en los recorridos junto al líder del caso 1, como en aquellas en las que participaba el protagonista del caso 2 en su barrio y en las más privadas que él ofrecía como guía en su propia casa. Las del barrio eran reuniones sociales periódicas donde se encontraban vecinos indígenas, con adeptos, hombres y mujeres, no indígenas, venidos de otros barrios de la ciudad, y que usaban el yajé como medicina, pero también para propiciar la buena fortuna y confraternizar con los indígenas. En cada velada se desarrollaban múltiples conversaciones sobre variedad de temas, antes, durante y después de la ceremonia.

Estas conversaciones con frecuencia derivan hacia las bromas y las risas: el humor y la ironía se mezclan con comentarios reflexivos de índole diversa. Aunque la iniciativa en las conversaciones la suelen tomar más los dueños de casa y los yajeceros, también se trata de un espacio abierto donde cualquiera, desde su hamaca y muy cerca de los otros, se puede expresar. Taussig (1987) describe las veladas de yajé en las que participó a principios de la década de 1980 en las proximidades de Mocoa, Putumayo, y cuenta algo parecido a lo que pude observar en 2014 con respecto a los intervalos de silencio, las conversaciones profanas y el papel del humor, la risa y la ironía en la experiencia de las noches de yajé.

Durante una de las tomas de remedio a las que asistí en 2014, de madrugada, cuando todavía estaba oscuro, el protagonista del caso 2, sentado en su hamaca, comenzó a quitarse los collares y demás utensilios rituales,

y nos explicó que se iba a la ciudad para hacer la fila ante una concurrida oficina, donde quería estar a primera hora para completar un trámite. Por esos mismos días corrían noticias de asesinatos durante las noches, obra de policías o paramilitares, que imponían una especie de toque de queda, y realizaban “limpiezas” sociales matando a vagabundos, consumidores de drogas y a una tipología indefinida de personas repentinamente indeseables. De pie, junto a su hamaca, mientras doblaba su túnica ceremonial y ante algunos comentarios de los presentes sobre lo peligroso que era salir a esa hora, afirmó que si tenía que morir, prefería irse tal cual, borracho de yajé, *chumado*, *enyajezado*; que gracias al yajé seguía vivo, que así se andaba más protegido. Su esposa, como varias otras mujeres siona que conocí, había perdido parientes directos a consecuencia de la violencia, casi nunca participaba en las tomas de remedio, a fin de evitar encontrar en sus visiones a parientes muertos.

Durante aquellas veladas, era común que algunos de los presentes comentaran en algún momento el contenido de sus visiones. Un joven siona que ocasionalmente trabajaba en uno de los pozos petroleros situados en la zona rural río abajo, y el resto del tiempo como conductor de moto taxi en la ciudad, narró, durante el preámbulo de una toma de remedio, antes de beberlo, los momentos de peligro en sus trayectos cotidianos, sus encuentros cercanos con hombres armados. A la madrugada contó sus visiones de la noche, en las que había pistoleros de rostro cubierto, desconocidos que se le aproximaban en una motocicleta, apuntándole con un arma, y que él tuvo que *soplar para que se desvanecieran*. En los momentos propiamente rituales, es decir, durante los cantos y los rezos característicos de las tomas de yajé, es frecuente oír soplidos enérgicos, con o sin tabaco, emitidos aquí y allá, desde las hamacas, para *desvanecer* los peligros.

## PALABRAS FINALES

### *El Yajé*

Cuando los primeros españoles llegaron a la ciudad donde vivían los indígenas reunidos, estos, tomando yajé, la tornaron invisible, y de esta manera engañaron a los conquistadores. Cuando cierto misionero mal intencionado se quedó a vivir entre los indios, y se puso a seducir mujeres jóvenes, los mayores tomaron yajé, y lanzaron sobre él una bola de brujería, de modo que, durante la siguiente misa dominical,

al momento de consagrar la hostia, el misionero se volvió loco y, envuelto en fiebres, murió poco después ahogándose en el río. Cuando los últimos curacas, padres y abuelos de los abuelos actuales, vieron a través del yajé el futuro de sangre y muerte que le esperaba al Putumayo, poseídos por la rabia inherente a esta visión, se mataron unos a otros, a fuerza de brujerías, objetivadas y contestadas en tomas de yajé. Los curacas y los antiguos taitas tenían el poder de convertirse en animales, y esto se debe seguramente a la gran calidad y cantidad del yajé que entonces tomaban, siempre fresco, recién cocido, obtenido de lugares por donde nunca pasaba gente, condiciones difícilmente reproducibles hoy en día.

Estas son algunas de las afirmaciones que escuché y anoté en mi diario de campo. Dan cuenta del lugar central de la práctica del yajé en la política, en la elaboración de las relaciones de poder, y en las formas de resistencia a la dominación. La épica y la ética, guerrera y cazadora, atraviesan la evocación, en la memoria colectiva, de los curacas, y su traducción a las condiciones actuales en que los líderes deben reiterar esos tránsitos peligrosos asistidos por el poder otorgado por el remedio.

En cuanto al lugar de los taitas y del yajé en la cultura colombiana, hay que remitirse primero que todo a los impactos locales de la *new age*, como una cultura globalizada, de origen anglosajón, marcadamente individualista y hedonista, siempre al acecho de experiencias espirituales exóticas. Ese mercado ha cambiado en varios sentidos la vida de los tomadores de remedio. Por otra parte, para la cultura nacional colombiana resulta sugestivo distinguir, junto con Caicedo (2013), la emergencia reciente de un “campo yagecero” en el que, para indígenas e indigenistas, el yajé es codificado como patrimonio cultural. Los taitas y las tomas de remedio –reflejos del papel ascendente del yajé en la política local– llegan incluso a ocupar lugares simbólicos de importancia en la representación pública de la autoridad estatal (Caicedo 2021).

A modo de conclusión, es importante destacar que la violencia política asociada al tráfico de cocaína inaugura un ciclo que se extiende hasta el presente, pero, desde el punto de vista de los actores locales a cuya subjetividad nos hemos aproximado en este texto, dicho ciclo conoce un antes y un después del Acuerdo de Paz celebrado entre el presidente Santos y las FARC, que determinó el final de la guerrilla como cuerpo armado revolucionario.

Los siona miraban todo este proceso de paz con escepticismo, y los acontecimientos posteriores les han dado la razón: el vacío dejado por las



FARC, ese actor abusivo, pero con el cual era posible un cierto grado de interlocución, fue ocupado por fuerzas paramilitares con las que se torna bastante más complicado, según los reportes que regularmente me llegan desde aquellos parajes, lograr algún grado de entendimiento. Nuevamente la violencia irracional, sin explicaciones, y las imposiciones verticales, arbitrarias e inapelables, vuelven a camppear en el terreno.

La relación con las FARC se formó a través de décadas de relativa convivencia en los confines y circulaciones de un mismo territorio, la nueva situación es poco halagüeña para el pueblo del Putumayo, en cuyo seno existen las instituciones indígenas que he mencionado en este texto.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACIPS – Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona. 2012. Diagnóstico Plan Salvaguarda Zio Bain. Convenio Interadministrativo N.º 24 de 2011. Puerto Asís: Ministerio del Interior. Aguilera, Mario. 2014. *Contrapoder y justicia guerrillera, fragmentación política y orden insurgente en Colombia (1952-2003)*. Bogotá: IEPRI, Debate Penguin Random House.
- Bellier, Irene. 1991. *El temblor y la luna: ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres Mai Huna*. Quito: Abya Yala.
- Caicedo, Alenha. 2021. “Chamanismos yageceros y las paradojas de la etnicidad en el Estado multicultural colombiano”. En *Religiones y espacios públicos en América Latina*, editado por René de la Torre y Pablo Semán, 637-660. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados.
- Caicedo, Alenha. 2013. “La alteridad radical que cura. Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia”. Tesis de Doctorado en Antropología Social y Etnología. París: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.
- Caicedo, Alenha. 2009. “Nuevos chamanismos, Nueva Era”. Bogotá: *Universitas Humanística* 68: 15-32, Universidad de Magdalena.
- Carrizosa, Joaquín. 2015. *The Shape-Shifting Territory: Colonialism, Shamanism and A'i Kofan Place-Making in the Amazonian Piedmont, Colombia*. Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de Kent y Universidad Nacional de Colombia, Canterbury y Leticia.
- CNMH – Centro Nacional de Memoria Histórica. 2012. *El Placer: mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo*, coordinado por María Clemencia Ramírez. Bogotá: Taurus. [https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2012/el\\_placer.pdf](https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2012/el_placer.pdf)

- CNMH – Centro Nacional de Memoria Histórica. 2015. *Petróleo, coca, organización social y despojo territorial en Putumayo*. Bogotá, CNMH. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/petroleo/petroleo-coca-despojo-territorial.pdf>
- Chaves, Milcíades. 1958. “Mítica de los Siona del Alto Putumayo”. *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, XXXI Congreso Internacional de Americanistas, vol. II, editado por Herbert Baldus, Franz Termer, Manuel Ballesteros, José Alcina, Juan Comas, Paul Kirchhoff, Pablo Martínez, Pedro Bosch-Gimpera y Luis Valcárcel, 121-151. México D. F.: UNAM
- Chaves, Margarita y Juan José Vieco. 1983. “Al encuentro de la gente Gatuya. Un estudio sobre la organización social siona”. Trabajo de grado en Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Cipolletti, María Susana y Fernando Payaguaje. 2008. *La fascinación del mal. Historia de vida de un chamán secoya de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- El Espectador, 2017. Los guardianes del yagé, acosados por una petrolera. <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/los-guardianes-del-yage-acosados-por-una-petrolera-article-673366/>
- Gómez, Augusto. Fragmentos para una historia de los Siona y de los Tukano Occidentales. *Revista Inversa*. 1/1/2011; 1(2). Disponible en [https://www.academia.edu/36684319/Fragmentos para una historia de los Siona y de los Tukano Occidentales](https://www.academia.edu/36684319/Fragmentos_para_una_historia_de_los_Siona_y_de_los_Tukano_Occidentales)
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hinkelammert, Frank. 1999. “La inversión de los Derechos Humanos: el caso de John Locke”. *Revista Pasos* 85, 20-35. El Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Langdon, Esther Jean. 2016. “A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático”. *GIS – Gesto, Imagem e Som – Revista de Antropologia*, 1, 1: 9-14, June 2016. <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/116460>
- Langdon, Esther Jean. 2014. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Talleres de la Universidad del Cauca.
- Langdon, Esther Jean. 2013. “A viagem à casa das onças: narrativas sobre experiências extraordinárias”. *Revista de Antropologia* 56, 2: 183-212. São Paulo, USP. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/82465>
- Langdon, Esther Jean. 2007. “Dialogicality, Conflict and Memory in Siona Ethnohistory”. En *Studies in Oral and Written Narratives and Cultural*

- Identity: Interdisciplinary Approaches*, vol. 1, editado por Francisco Fagundes e Irene Blayer. 102-116. New York: Lang Publishing Company.
- Langdon, Esther Jean. 1991. “La historia de la conquista de acuerdo a los indios siona del Putumayo”. En *Los meandros de la historia*, editado por Roberto Pineda y Beatriz Alzate-Angel, 13-41. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Langdon, Esther Jean. 1979. “Yagé among the Siona: Cultural Patterns and Visions”. En *Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America*, editado por David Browman y Ronald Schwarz, 63-82. La Haya: Mouton Publishers.
- Mongua, Camilo y Esther Jean Langdon. 2020. “La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930”. *Horizontes Antropológicos*, 26, 58: 219-255, Porto Alegre. <https://www.scielo.br/j/ha/a/Bd5ZYg94jGnfpGN3PKjT7Hj/?lang=es>
- Musalem, Pedro. 2016. Xamanismo, memória e identidade: transformações e continuidades nos processos políticos dos Siona do Putumayo, Colômbia Tese (doutorado)–Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.
- Orduz, Natalia. 2014. “La consulta previa en Colombia”. Documento de trabajo ICISO 3. Santiago: Fundación Ford.
- Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.
- Rappaport, Joanne. 2005. “Introducción”. En *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*, editado por Joanne Rappaport, 11-22. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Resguardo Indígena de Buenavista. Denuncia Pública. Agosto 15 de 2019.
- Sánchez, Lina. 2015. “Mocoa. Análisis histórico de los procesos de estructuración espacial y urbanización en contextos de colonización, conflicto y migraciones. Siglos XVI-XXI”. En *Pioneros, colonos y pueblos*, editado por Augusto Gómez, 55-153. Barranquilla: Editorial Universidad del Norte, Editorial Universidad del Rosario.
- Taussig, Michael. 1986. *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- The Guardian. 2019. ‘Defending our existence’: Colombian tribe stands in way of oil exploration. <https://www.theguardian.com/world/andes-to-the-amazon/2019/apr/02-colombia-siona-tribe-oil-exploration-territory-putumayo>

- Turner, Terry. 1988. "Ethno-ethnohistory: Myth and history in Native South American Representations of Contact with Western society". En *Rethinking History and Myth: indigenous South American Perspectives on the Past*, editado por Jonathan Hill, 235-281. Urbana: University of Illinois Press.
- Wasserstrom, Robert, Susan Reider y Rommel Lara. 2011. "Nobody Knew Their Names: The Black Legend of Tetete Extermination". *Ethnohistory* 58, 30: 421-444.
- Wasserstrom, Robert. 2014. Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875–1955). *Ethnohistory* 61, 3: 525-548.

### Fuentes primarias

- Correa, Pablo. 2017. "Los guardianes del yagé, acosados por una petrolera". *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/los-guardianes-del-yage-acosados-por-una-petrolera-article-673366/>
- Hill, David. 2019. "Colombian Tribe Calls for Action on Alleged Effects of UK Oil Firm". *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/environment/andes-to-the-amazon/2019/feb/22/colombian-tribe-siona-calls-for-action-on-alleged-impacts-of-uk-oil-firm-amerisur>

### Entrevistas

- Entrevista 1: realizada a líder siona en la ciudad de Mocoa, en su lugar de trabajo, oficina de una organización indígena, 5 de febrero de 2012, 30 min.  
Grabadora de voz.