



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Adám mi hijo amado, mi encanto, mi más bello y mágico deseo del Alma

Para la hermosa familia que por tí somos ahora

Para Diego que es el espejo de mi Alma

Para mi Padre quién hizo de su sueño, mi sueño

Para mi Madre que hizo de su carácter, mi fuerza

Agradecimientos

A Diego, el amor de mi vida, por inspirarme la valentía de volar sin él a buscar mi sosiego para luego, volver a encontrarnos. Por su infinito amor, que en la distancia y en su presencia, bendijo y endulzó cada instante dedicado a esta tesis, a este gran momento de mi vida añorado y vivido profundamente. *Te Amo todas las vidas Hermoso...*

A mis Padres por ser siempre esa fuerza de vida que me anima a perseguir con libertad y determinación todo lo que me haga feliz, por brindarme sin condiciones todo lo que son, todo lo que he necesitado, todo lo que he querido. Su amor y fuerza son mi inspiración para ser siempre una mejor mujer, una mejor persona.

A mis hermanos y mis sobrinos por una hermosa bienvenida a la vida, a la alegría, por ser un abrazo único lleno de todas las cosas buenas y bonitas, por trazar caminos divinos en el regalo de ser Padres (mis hermanos), de ser Hijos (mis sobrinos), por crear la magia con su inocencia, por el precioso tejido que formamos.

A mi familia extensa por sus gestos y manos generosos y abundantes, por el ánimo y el coraje necesarios para emprender el viaje de nuevo y esperarme siempre con su corazón abierto.

A mi tía Margoth, por viajar conmigo y con mi bebé en mi barriguita a terminar el último tramo de este ciclo doctoral, por su corazón aventurero, valiente y decidido que me inspiran y me recuerdan el tesón de vivir lejos de la tierra natal. Gracias por protegerme con tus cuidados y tu ternura!

A mis amigas, por conquistar mi corazón femenino y vibrar juntas en las experiencias preciosas que brinda el compartir una cotidianidad, un encuentro especial, un evento irrepetible, y el magnífico acto de amar a un ser desconocido que luego descubres que siempre ha sido parte de tu familia cósmica.

A mi tutora, la Dra. Emilie, por su incomparable manera de acompañar mi proceso de escritura e investigación, la libertad de palabra, pensamiento y método siempre fueron para mí sus ingredientes perfectos. Gracias por confiar en mí como persona y estudiante y animarme a explotar valientemente mis talentos.

A mis co-tutoras, la Dra. Clementina y la Mtra. Sandra, por darme de su tiempo para leer paciente y meticulosamente mis textos, por sus atinados e inteligentes comentarios y sugerencias académicas, por sus oportunas diligencias, por su

confianza y complicidad en esta búsqueda cambiante y profunda que es la Tesis doctoral.

Al Dr. Patrick y Dr. Alejandro por sus interesantes, valiosas y respetuosas aportaciones tanto en mi examen de Candidatura como en la lectura final de mi tesis. Siempre estaré agradecida por su comprensión y colaboración en este proceso de finalización.

Al Mtro. William Torres, Taita Juan Bautista Agreda, Mercedes Agreda, Diego León, Marisol Orozco, Cristina Vallejo y Ulises Santander, cuyos testimonios en torno a sus experiencias de elevación de consciencia mediante el Yagé, dieron lugar al tema de tesis que aquí presento.

A Héctor Ferrer y Gabriela Sotelo, por su diligencia y eficacia en todos los procesos administrativos del doctorado, siempre perfectos!

Al Posgrado en Historia del Arte, por ser un sueño cumplido hasta el final, en la Especialización, la Maestría y el Doctorado siempre fue un reto gratificante entregarme por completo a mis estudios, entregarme de lleno, en cuerpo y alma a esta pasión por el Arte.

A la UNAM, un hogar para el intelecto y la vida como extranjera, mi gran orgullo!!

A CONACYT, por las becas otorgadas para mi doctorado y mi estancia de investigación, un regalo grandioso de México para quienes venimos animados por la alta valoración que esta institución hace de la investigación académica con Padrón de excelencia.

A México, por su infinita bondad y amor, siempre que vuelvo es una fuente inagotable de sabiduría, de deleite, de autoconocimiento, de merecimiento, de empoderamiento. Un segundo hogar donde se han gestado los sueños más grandes que he tenido y se han vuelto realidad!

Índice

0. Introducción	9
1. La mirada colonial sobre el cuerpo como negación de la imagen en Suramérica indígena	
1.1. Fenómenos luminosos extra-ordinarios entre los incas	24
1.1.1. El “místico de la naturaleza”	26
1.1.2. Performatividades de lo luminoso	35
1.1.3. La sensibilidad inca hacia los ciclos celestes	40
1.2. Los discursos eurocéntricos como una historia colonial del cuerpo indígena. Siglos XVI-XX	46
1.2.1 La colonialidad	48
1.2.2. Sobre la “colonialidad del ser”	52
1.2.2.1. El adoctrinamiento: la supremacía del alma sobre el cuerpo.....	59
1.2.2.2. La policía del cuerpo	66
1.2.2.3. Las aberraciones contra el cuerpo indígena.....	72
1.2.3. La metáfora naturalista de los cuerpos.....	75
1.2.4. Los “salvajes” sin alma o el estado puro de naturaleza	85
1.2.5. Falocentrismo y epicureísmo de los cuerpos americanos.....	90
1.2.6. La primacía del cuerpo sobre el pensamiento abstracto.....	104
1.2.7. En el reino de los sentidos.....	107
2. Sobre la imagen en estados expandidos de consciencia o la <i>imagen extraordinaria</i> con Yagé	
2.1. El estudio de Reichel-Dolmatoff como antecedente.....	118
2.2. La base biológica de lo que se ve con Yagé.....	121
2.3. DMT.....	127
2.4. Yagé (DMT + IMAO).....	132
2.5. Acerca de su difusión.....	137
2.6. El caso de los Inga de Aponte (Nariño-Colombia).....	142

2.7.	Sobre la imagen y la visión con Yagé.....	148
2.8.	Visión con propósito.....	154
2.9.	La imagen libre del propósito.....	157
2.10.	Estados diferenciados de consciencia.....	159
2.10.1.	El paradigma transpersonal.....	163
2.10.2.	Lo que una consciencia expandida puede ver.....	168
2.11.	La desaparición de la visión dividida del mundo.....	172
2.12.	El observador altera lo observado.....	175

3. Fenomenología de la *imagen extra-ordinaria* con Yagé

3.1.	La imagen que surge.....	180
3.2.	Adentro y afuera, fondo y figura.....	183
3.3.	Su medio.....	188
3.4.	Su cinética.....	200
3.5.	Sus sonidos.....	205
3.6.	Imagen del Yagé / imagen del recuerdo.....	211
3.6.1.	Repetición /premonición.....	216
3.6.2.	Imágenes de sueño y Yagé.....	220
3.7.	La infinita novedad de su acontecer.....	227
3.7.1.	Su libre albedrío.....	229
3.7.2.	Su imaginación.....	242
	Consideraciones finales.....	248

Bibliografía

Anexos

0. Introducción

Imágenes extra-ordinarias están sucediendo aquí y ahora. Su aparición se da mediante la combinación singular de dos factores. Uno es la química del cuerpo. Dos, es el estado de consciencia al que se llega mediante el cambio de la química del cuerpo. En el primer caso, imágenes con cualidades visuales extra-ordinarias, colores brillantes, imperceptible movimiento rítmico y formas excelsas, cobrarán visibilidad. En el segundo, las imágenes constituirán un gran escenario sensorial donde el que ve tendrá “la impresión de despertarse a una realidad más elevada, de atravesar el velo de las apariencias, de vivir por anticipado algo semejante a una salvación.”¹ Ambas experiencias tienen en común la acción de un compuesto químico llamado dimetiltriptamina (DMT) que en altos niveles de segregación natural por el cuerpo humano, más exactamente por la glándula pineal, nos proveerá espontáneamente de una visión especial y extra-ordinaria de las cosas del mundo, y en baja cantidad nos volverá proclives a ver todo carente de color, plano y tedioso.² Ingerida como enteógeno³ en combinación con un IMAO (inhibidor de monoaminoxidasa)⁴ producirá un cambio contundente en nuestra química del cuerpo y estaremos enseguida, inmersos en una experiencia extática o mística.

Estimulado por los efectos de la DMT natural o ingerida, el cerebro es el que ve y organiza lo que perciben nuestros ojos. Los ojos como órganos son los canales por los cuales entra en el torrente de información la imagen, una imagen preexistente que es

¹ Michel Hulin, *La Mística Salvaje. En las antípodas del espíritu*, Ediciones Siruela, (Madrid, 2007), 15.

² Rick Strassman, *DMT en la glándula pineal*. Ver en <https://www.youtube.com/watch?v=zK7x8LYtcDY>

³ Aquí nos concentraremos en la ingesta de la DMT como enteógeno natural presente en la *Banisteriopsis caapi* que es la liana o el bejuco que se combina con un IMAO (inhibidor de monoaminoxidasa), para obtener lo que se conoce comúnmente como Yagé o Ayahuasca. La adición de un IMAO garantiza un tiempo prolongado de los efectos de la DMT, mezcla que aproximadamente dura de 4 a 6 horas. Existen varias formas de consumir la DMT. De forma oral necesita un IMAO, y en forma de sal se puede inyectar o inhalar sola pero sus efectos se reducen a de 5 a 15 minutos.

⁴ Cuando la DMT es ingerida sola, una enzima del hígado llamado monoaminoxidasa la degrada rápidamente. Por eso, para que la DMT tenga un efecto extático y alcance a sobrepasar las enzimas, entrar al torrente sanguíneo y luego al cerebro para afectar la glándula pineal, debe siempre ingerirse combinada con un inhibidor de la monoaminoxidasa (IMAO).

captada parcial o totalmente por nosotros en su acontecimiento único, irrepetible y fugaz. Pero también, el cerebro es el órgano que produce, almacena y combina las imágenes interiores y los efectos que causan en nosotros⁵. La captación parcial o total del acontecimiento de la imagen que nos ocupa depende pues, de los niveles de DMT en nuestro cuerpo. Y estos niveles son los que proporcionan al cerebro que es “es el organismo de nuestra consciencia”⁶, estados ampliados de consciencia.

Lo que vamos a explorar en esta investigación son las formas en que ocurre el acontecimiento de la imagen cuando ésta se hace visible, indagar en su evento fenomenológico cuando es captada por nosotros en estados de consciencia distintos al ordinario. Mientras experimentamos el efecto de una química del cuerpo diferenciada a la normal su fenómeno puede durar algunas horas de nuestro tiempo. Pero la ocurrencia de la imagen, el instante de su aparición en total plenitud, tal vez dura sólo unos segundos. El tiempo con que medimos este evento es un esquema de pensamiento fragmentado. Esta separatividad de las duraciones de las cosas del mundo, son las que crean las porciones de memoria. La memoria de lo que vemos. Sin embargo, más allá de lo que vemos está latente un universo invisible para nosotros que ocurre sin que lo lleguemos a captar. Por lo tanto, acudiendo a las memorias de los estados modificados de consciencia, aquí hablaremos de cómo ocurrió la imagen extra-ordinaria en su efímero instante de presentación.

En general, el fenómeno de presentación de una imagen sucede una sola vez. Las imágenes de las que habla la historia y la memoria son fantasmas sin vida. Son los recuerdos de las imágenes que ya no están, que ya no vemos. No sabemos cuánto tiempo vive una imagen, o mejor, no sabemos si la vida de una imagen puede verse a la luz de nuestras concepciones temporales y de la existencia misma. Nosotros sólo somos testigos de un momento de su aparición, y sólo podemos ver, como la punta de un iceberg, un fragmento de su devenir.

⁵Tania Álvarez, “Bildwissenschaft. Una disciplina en construcción”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXVI, 105, (México D.F., 2014), 237.

⁶ Strassman, *DMT*, <https://www.youtube.com/watch?v=zK7x8LYtcDY>.

Aquí hablaremos entonces de cómo una imagen extra-ordinaria se mostró en un instante de su existencia desconocida para nosotros. Este momento comienza cuando el cuerpo entra en un estado diferenciado de consciencia, y entonces, tras un ingreso lento y por partes, o de inmediato, nos encontramos con ella, con el universo que constituye y transcurre en su propia dinámica. La vemos, vamos hacia ella, nos posee por completo, somos la imagen misma que ocurre en el presente, y que sin nosotros, sin nuestra consciencia que la ve, sería otra cosa. Luego, desaparece su mundo, deja de ocurrir y de ella sólo queda el recuerdo o su fantasma en nuestra memoria. No obstante, ella sigue su flujo interminable y fugaz. Invisible para nosotros.

A lo largo de muchos años, en muchos libros e historias sobre las cosmovisiones antiguas de pueblos ancestrales y contemporáneos, se ha dicho que mediante experiencias visionarias espontáneas o provocadas, imágenes extra-ordinarias invisibles se vuelven visibles. A lo largo de esta investigación, hemos encontrado que en efecto, existe un mundo no visible a nuestros ojos y que lo visible no es que sea una condición tácita de las cosas del mundo material, sino que ésta es una forma de ver en un estado ordinario de consciencia. Cuando se ha tenido la experiencia de ver lo invisible bajo el efecto de la DMT, el mundo visible cobra otra dimensión, se modifican sus cualidades táctiles que vienen a través del mecanismo visual, y los colores adquieren una brillantez que antes no percibíamos en ellos. El estado aparentemente inmóvil de la materia cambiará y veremos que todo son partículas/ondas⁷ de luz en continuo movimiento y transformación. Experimentando el cerebro un EMC (estado modificado de consciencia) imágenes extra-ordinarias se muestran, se hacen visibles así, tal y como las vemos. Por ende, su vivencia es una experiencia única entre todas, y su recuerdo sólo pertenece a quien la vio, puesto que ¿cómo saber que las imágenes visualizadas en un mismo instante, por una persona y por otra, son las mismas? Las descripciones acerca de un mismo objeto recordado por dos personas nunca serán lo suficientemente completas para saber que se trata del mismo objeto, entonces,

⁷ Sobre esto véase en Capítulo 2.

tampoco lo serán para traducir al lenguaje verbal lo que no se ha manifestado mediante tal⁸.

De este hecho se deriva entonces que no hay imágenes idénticas como entidad, ni siquiera en estados normales de consciencia. Un dibujo a mano alzada puede ser parecido a otro surgido en iguales circunstancias de formación o concreción. En una forma general, tendrán apariencias equivalentes. No obstante, tan sólo basta con fijarse en los detalles sutiles que las hacen diferentes que nos es posible percatarnos de que ellas hablan de energías, fuerzas, tensiones⁹, vehículos, instrumentos involucrados en su materialización y que operan de modo distinto en las manos de uno y otro dibujante. Los medios digitales nos han provisto de imágenes cuya forma y materia pueden persuadirnos con una apariencia única entre dos imágenes, pero sólo se trata de una ilusión. Sabemos que la una es sólo una repetición de la otra. Por consiguiente, si hablamos de la naturaleza o esencia de una imagen extra-ordinaria o no, estamos refiriéndonos a un evento *sui géneris* con su propio momento en nuestra experiencia del mundo. Esto nos sugiere que nunca dos personas ven la misma imagen.

Dada esta naturaleza excepcional e inclasificable, *sui géneris*, de las imágenes que se muestran en EMC, o imágenes extra-ordinarias, como las llamaremos aquí, lo que trataremos con mayor profundidad no serán estas imágenes en sí mismas, sino sus modos de aparecer ante nosotros, sus formas de surgir y desarrollarse como eventos

⁸ Siguiendo a Gottfried Boehm: “¿por qué tratar de entender las imágenes bajo una lógica cuya naturaleza es distinta a la suya? ¿no es en todo caso una reducción en el entendimiento de su modo de ser en el mundo?, en *Cómo generan sentido las imágenes. El poder del mostrar*, 3. Este texto que citaremos en adelante es la versión en preparación y traducción del alemán al español elaborado por la Dra. Linda Báez. Para la escritura del presente documento no tuve acceso al libro publicado en fechas recientes, al cual se puede acceder como: Gottfried Boehm, *Cómo generan sentido las imágenes. El poder del mostrar*. (Universidad Nacional Autónoma de México, 2017). Título original: *Wie Bilder Sinn erzeugen - Die Macht des Zeigens*. Berlín: 2007.

⁹ “ella no es más que un *substrato de material*, del que efectivamente surge otra cosa completamente distinta, a saber, algo *inmaterial*, un aspecto y con ello un *sentido* que jamás se separa de este fundamento del que surge. Las imágenes son *cuerpos* real-irreales cargados de tensión.”⁹ Boehm, *Cómo generan*, 16.

visuales durante un EMC, puesto que es en la originalidad de su acontecimiento como hecho fenomenológico, que adquieren su naturaleza extra-ordinaria. A la luz de las fuentes recabadas, los testimonios refieren algunas descripciones sobre sus modos generales de presentación. Éstos arrojan informaciones concernientes a la cuestión sobre su eventualidad dentro o fuera de nosotros y si siempre su origen como figura surge de un fondo o fundamento que inaugura la *diferencia icónica* que describe Gottfried Boehm; el medio por el cual la imagen extra-ordinaria acontece; su cinética o dinámica de movimiento; sus sonidos; sus diferencias con la imagen del recuerdo y la imagen del sueño; su libre albedrío, su voluntad y potencia, y su imaginación. Este último aspecto en que se manifiesta su extra-ordinariedad será en efecto, el elemento que revelará su aureola imaginaria o potencialidad de ser, siempre cambiante e inesperada y el que nos prodiga del éxtasis al que sucumbimos por la infinita novedad de su acontecimiento.

Estructura del documento

Todo lo que hemos dicho hasta aquí son reflexiones basadas en los modos de comportamiento con que se mostró la imagen ante personas durante su experiencia extática ocasionada por la ingesta de Yagé. El Yagé o Ayahuasca es un enteógeno¹⁰ en

¹⁰ El término enteógeno fue acuñado en 1979 por Gordon Wasson, Jonathan Ott y otros, el cual etimológicamente proviene del griego *entheos* que significa “dios *“theos”* adentro”. De acuerdo con estos autores, los enteógenos son sustancias naturales preparadas (aunque también se usa para designar sustancias artificiales) que inducen a la alteración de la conciencia produciendo visiones, y son utilizadas en contextos religiosos y rituales. Este término fue creado para diferenciar las sustancias enteógenas de los narcóticos, alucinógenos, sustancias psicodélicas o psicomiméticas. Una panorámica sintética a este respecto véase en: Santiago López, “Los enteógenos y la ciencia”, 2003, http://eprints.ucm.es/8059/1/SLP_Enteogenos_y_Ciencia.pdf , 4. También es preciso anotar que la distinción entre enteógenos y alucinógenos, que era y es el término más comúnmente usado para referirse a las sustancias psicoactivas de origen natural, fue propuesta por dichos autores para distanciarse del sentido peyorativo que adquirieron este tipo de drogas en los años sesentas y setentas. El etnobotánico Richard Evans Schultes sugiere que los alucinógenos son tóxicos porque provocan estados de trance, embriaguez, y en este sentido se parecen a los narcóticos. “La palabra narcótico viene del griego (*narkoyn*, entumecer) y etimológicamente se refiere a una sustancia que, sin tener en cuenta cuán estimulante pueda ser en alguna de sus fases de actividad, termina por producir un estado depresivo en el sistema nervioso central.” No obstante, el autor enfatiza en que los alucinógenos son todos narcóticos, pero “no se conoce ninguno que cause adicción o narcosis.” Sumado a esto, Schultes,

donde la DMT está presente en altos niveles y es propiciatorio de estados ampliados de consciencia en contextos rituales predominantemente amazónicos. El Yagé es una bebida considerada sagrada en toda la Amazonía por el poder de sus efectos a nivel del cuerpo, la mente y el espíritu de quien la toma. Pero sobre todo, porque constituye el eje vertebrador de las relaciones entre la sociedad y el ecosistema.¹¹ Más allá de los significados culturales que el Yagé posee para las comunidades amazónicas yageceras, en este documento trataremos el Yagé como el enteógeno contenedor de la DMT que combinada con un IMAO, propicia el cambio profundo y duradero en la química del cuerpo con lo cual deviene el estado de consciencia que posibilita la captación de las imágenes extra-ordinarias. Es posible que otros enteógenos empleados por distintos pueblos indígenas americanos provean a sus tomadores del estado superior consciente que permite visibilizar las imágenes que referimos. Investigar sobre este tipo de fenomenología aportaría enormemente a la consolidación de nuestras hipótesis. Por ahora nos hemos concentrado en el Yagé por la facilidad que tuvimos para acceder tanto a la bibliografía especializada como a fuentes orales de primera mano que versaban sobre la experiencia extática que proporciona. No obstante la cuantiosa información bibliográfica, muy poca concernía y respondía a nuestras preguntas de investigación, por lo cual las entrevistas resultaron ser nuestro mayor suministro para el tercer y último capítulo, objeto específico de nuestra aportación.

La lectora o el lector encontrarán que la estructura del capitulado no se corresponde necesariamente como contenido sucesivo. El orden aquí propuesto, en apariencia heteróclito, responde a la manera cómo la imagen fue mostrándose a sí misma, no como imagen, sino como fenómeno. Un fenómeno cuyo brillo fue exhibiéndose y emergiendo a la superficie a medida que las fuentes, en el orden que iban llegando a

señala que “Estudios recientes han demostrado que los efectos psicofisiológicos son tan complejos que la palabra *alucinógenos* no alcanza a cubrir toda la gama de reacciones. Por esta razón ha surgido una nomenclatura desconcertante, que ninguno de los términos como *phantastica*, *eidéticos*, *psicógenos*, *psicotógenos*, *psicomiméticos*, *psicodélicos*, *enteógenos*, etc., describe por completo los efectos psicofisiológicos.” Schultes, *Plantas de los dioses*, 10-12. De acuerdo con esto, en este documento nos referiremos al Yagé como un enteógeno.

¹¹ Roberto Pineda, “El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo”. *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No.1: 15-47, enero-diciembre de 2003, 15.

nuestras manos, servían de medio para que la imagen se corporizara, revelando algunos de los vértices con los que se quiso hacer visible ante nosotros. Estos vértices son los que ahora hemos dispuesto como capítulos, y sus apartados, meras probabilidades de perspectivas frente a la interminable novedad de su acontecimiento fenomenológico.

Visto desde este ángulo, nuestro primer capítulo propone unos postulados que obedecen a una perspectiva decolonial desde donde puede ser estudiada la experiencia de la imagen como un reflejo de la experiencia del cuerpo en Suramérica indígena, e intenta aplicar los planteamientos de Hans Belting relativos a la imagen y el cuerpo. Este historiador de arte alemán ha señalado que “El cambio en la experiencia de la imagen, expresa también un cambio en la experiencia del cuerpo, por lo que la historia cultural de la imagen se refleja también en una análoga historia cultural del cuerpo.”¹² Esta idea del autor está fundamentada en la idea de que el cuerpo se constituye en un medio natural de la imagen, luego del acto de metamorfosis que ocurre cuando la imagen de “algo que sucedió” se convierte en imagen recordada¹³. En consecuencia, la imagen de lo que sucedió se constituye en una experiencia del cuerpo. Para el caso que nos interesa surgieron las siguientes preguntas: En el contexto particular de Suramérica indígena, ¿cuál es la experiencia del cuerpo que podemos atisbar a partir de su historia cultural? ¿Cómo esta experiencia redonda en la vivencia de la imagen? Al observar estas inquietudes, nos topamos con una reflexión tan atinada para el contexto como contundente en las intuiciones que proyecta, y con la cual estableceremos un diálogo profundo a partir de las fuentes disponibles. Se trata de la pregunta del historiador de arte Gottfried Boehm, planteada en su libro *Cómo generan sentido las imágenes*: “¿Qué es lo que en la imagen ocasiona una tal intervención, un veto que la niega y tiene como objetivo un derrocamiento de la obra plástica? y ¿qué consecuencias tiene esta prohibición para la lógica de la imagen?”¹⁴.

¹² Hans Belting, *Antropología de la imagen*, (Katz Editores, Buenos Aires, 2007), 30.

¹³ Belting, *Antropología*, 27.

¹⁴ Boehm, *Cómo generan sentido las imágenes*, 49.

A la luz de estos dos abordajes teóricos¹⁵, en la primera parte del presente documento mostraremos cómo en los intersticios de los imaginarios europeos acerca del cuerpo indígena, es posible encontrar el acontecimiento de la imagen extra-ordinaria en los primeros siglos coloniales mediante una lectura alternativa de las fuentes concernientes a las extirpaciones de idolatrías en el *Tahuantinsuyu*. El prejuicio inquisitivo acerca del performance de los cuerpos extasiados con las imágenes celestes nos muestra, al menos desde afuera, la evidente y profunda sensibilidad de la gente inca ante lo luminoso, signo inequívoco de las experiencias visionarias. Fenómenos astrales que captaron poderosamente su atención nos sugieren la idea de imágenes cuya majestuosidad visual propiciaban espontáneamente estados de consciencia expandida entre los incas. Sin embargo, estos episodios sumados a innumerables razones misantrópicas eurocéntricas que expondremos en el grueso del primer capítulo, servirán de telón de fondo para la “intervención” violenta contra el cuerpo como materia dispensable de un ser de dudosa condición humana. Ahí, la experiencia de los cuerpos colonizados y sub-alternizados, es simultánea al cambio de experiencia indígena con la imagen, pues al vetar su cuerpo, se vetan también sus vivencias contemplativas. Este veto se irá refinando a lo largo de cuatro siglos hasta que algunos discursos sobre el cuerpo indígena se transforman por la observación antropológica, protagonizada en este trabajo por Claude Lévi-Strauss y Gerardo

¹⁵ Dado que en este documento son de amplia referencia los planteamientos de los historiadores de arte Hans Belting y Gottfried Boehm, hemos tomado como marco general de nuestras reflexiones la escuela alemana cuyo campo de investigación es la ciencia o conocimiento de la imagen o *Bildwissenschaft*. Nuestro enfoque decidido en esta escuela obedece a que, a diferencia de la historia del arte que elige cuáles imágenes conforman parte de su esfera, para la *Bildwissenschaft* todo tipo de imagen es considerado su objeto de estudio. Sobre esto y la trayectoria de sus investigaciones, véase en Tania Álvarez, “Bildwissenschaft. Una disciplina en construcción”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXVI, 105, (UNAM, México, D., F., 2014), 215-254. Los trabajos de mayor referencia en español son: Ana García (ed.), *Filosofía de la imagen*, (Universidad de Salamanca, Salamanca, 2011); Fernando Rodríguez, *Giro visual*, (Delirio, Salamanca, 2010); Emilie Carreón, “Un giro alrededor del ixiptla”, *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*. (UNAM, México, D.F., 2014; Linda Báez, “Reflexiones en torno a las teorías de la imagen en Alemania: la contribución de Klaus Sachs-Hombach”, *Anales IIE*, 97, 2010, 157-194; María Lumbreras, “Magia, acción, materia: la imagen en la *Bildwissenschaft*”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 22, (Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2010), 241-262; Fernando Zamora, *Filosofía de la imagen* (Universidad Nacional Autónoma de México, México, D., F., 2007). Dos páginas virtuales importantes que recopilan los avances en la materia, en idioma alemán, son: <https://eikones.philhist.unibas.ch/de/home>, y <http://www.gib.uni-tuebingen.de/image>.

Reichel Dolmatoff. Referente a la perspectiva diferenciada que encontrará el primero respecto al cuerpo y los sentidos, lo veremos al final del capítulo, inaugurando con ello, la perspectiva del segundo autor, a la que vemos como el primer antecedente de estudio de la imagen en estados ampliados de consciencia en el contexto indígena.

En la primera parte del capítulo 2 mostraremos cómo dos trabajos de la amplia producción intelectual del antropólogo austríaco Reichel-Dolmatoff fueron pioneros en la formulación de sucesos visuales distintos a los contenidos preestablecidos o culturales que se decía ocurrían invariablemente en las experiencias extáticas con plantas narcóticas entre la gente indígena. Su estudio de caso versa sobre el pueblo amazónico desana pero sus planteamientos se hicieron extensivos en la generalidad de los estudios etnológicos de Suramérica indígena. La cuestión fundamental de las ideas que aquí exponemos del investigador indigenista, en principio despeja del escenario misantrópico eurocéntrico el constante juicio peyorativo y exotista sobre el cuerpo indígena, invitando con ello a pensarlo biológicamente igual al cuerpo de todos los seres humanos, sin distinción cultural. Al hablar de *consciencia* inicia a su vez nuevos discursos alrededor de las experiencias extáticas indígenas. Y de manera definitiva, pone sobre la mesa resultados cotejados mediante experimentos científicos que revestirán de un aura irrefutable sus presupuestos antropológicos. Al referir una base biológica en las respuestas ópticas tanto de gente indígena como no indígena, invita a quienes nos interesamos en el fenómeno de la imagen, a entablar diálogos con otras fuentes que atañen al asunto. Sobre este particular, nuestro segundo apartado busca correlacionar estos planteamientos con fuentes científicas. Una de ellas, central para nuestro propósito, es la investigación del neuropsiquiatra Rick Strassman referente a los mecanismos cerebrales que regula la glándula pineal a través de la segregación natural del compuesto químico llamado Dimetiltriptamina o DMT. Como lo hemos expuesto en la introducción, un flujo en altas cantidades de DMT es para nosotros el suceso biológico que deriva en el cambio de la química del cuerpo necesario para que veamos de manera extra-ordinaria. Segregada de forma endógena por la glándula pineal, o consumida mediante la ingestión de enteógenos como el Yagé, la DMT posibilita que el cerebro capte información que de otra forma sería

imposible¹⁶. Nosotros creemos que parte de esta información está constituida por imágenes cuyas cualidades superan las que vemos en estados ordinarios de consciencia, y que por efecto del Yagé, nos es factible captarlas nítidamente en un instante de su efímera aparición.

Cuando examinamos de cerca el planteamiento arriba citado de Belting encontramos en nuestro tema de estudio, por una parte, que la fenomenología de una imagen extraordinaria sucede por ese cambio en la química del cuerpo que propicia los altos niveles de DMT que contiene el Yagé. Y por tanto, referiremos cuestiones generales acerca del Yagé que ofrecerán al (la) lector(a) elementos para reconocer algunas de las ideas que hasta aquí hemos señalado. Pero por otra parte, la formulación del teórico alemán nos permite pensar este fenómeno de experiencias con la imagen y el cuerpo en un contexto más amplio. Aunque el lugar de enunciación de la propuesta del autor es decididamente diferente del que aquí tratamos, creemos que describe de forma sucinta el caso que presentamos en la segunda parte de este capítulo.

A principios del siglo XX, la extracción del caucho sume nuevamente en la esclavitud y la muerte indiscriminada a los grupos de la frontera amazónica de Perú y Colombia, y a finales de siglo, la explotación minera y petrolífera, el narcotráfico, y los monocultivos de productos de comercio transnacional desencadenan una guerra de alcances inimaginables en la Amazonía colombiana. El enfrentamiento de grupos armados legales e ilegales, el desplazamiento forzado, la violencia cotidiana y las violaciones, la desintegración de las organizaciones indígenas, y con ello, la pérdida del sentido de comunidad, serán algunas de las consecuencias del control desmedido y transgresor en la experiencia del cuerpo. Vetado hasta entonces del deleite en plenitud que la experiencia contemplativa que le inspiraba a la gente indígena, a finales de siglo, tendrá lugar un episodio sin precedentes en la historia del cuerpo y con ello, en la experiencia de la imagen en esta región del Amazonas. A partir de lo cual planteamos que ocurre una transformación del estatuto de la imagen y del cuerpo por la vía de la búsqueda extática. Aunque este fenómeno tuvo lugar seguramente en

¹⁶ Rick Strassman, *DMT en la glándula pineal*. Ver en <https://www.youtube.com/watch?v=zK7x8LYtcDY>

una extensión igual a la geografía ritual del Yagé en el Amazonas, con casos de igual o mayor calibre que el que vamos a contar, nos hemos enfocado en el caso de la comunidad indígena inga, por evidenciar de manera muy particular el cambio de experiencia en la imagen mediante la intervención ritual del cuerpo.

El postulado de Belting referente a “Las imágenes colectivas surgidas en las culturas históricas, incluidas aquellas a las que pertenecemos, provienen de una antigua genealogía de la interpretación del ser.”¹⁷, cobrará realidad y se concretará en un cierto sentido a partir de la sublimación y tratamiento de la herida colonial¹⁸ que la bebida sagrada de Yagé prodigará a la gente indígena. Aquí, el cuerpo como forma temporal e histórica¹⁹ que sirvió de receptáculo de la memoria se disolverá y se tornará en un medio *para ver* otras imágenes, las imágenes vivas, las imágenes extraordinarias. Esta experiencia catártica que ofrece el Yagé al indígena animará asimismo a gente no indígena, simpatizante de las prácticas ancestrales, a explorar los estados de ampliación de consciencia que provee el Yagé. Pero también determinará un estatuto de visión distinto, basado en la constante relación con las plantas maestras del Yagé, que garantizará el control de las visiones y con ello la experticia del *ver*. A partir de las fuentes relativas a este tópico nos fue posible identificar la implícita diferencia que hay entre lo visible y lo no visible en los contextos rituales yageceros, lo cual nos permitió colegir que sólo quien toma Yagé en ciertas condiciones es quien efectúa el acto legítimo de *ver lo invisible*. Esto lo veremos plasmado en la mitad del capítulo dos.

¹⁷ Belting, *Antropología*, 25.

¹⁸ “La herida colonial refiere a la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra, de los *damnés*. Son experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte. La herida colonial, que enrostra a la arrogancia imperial, las experiencias y subjetividades de los *damnés*, deviene en condición de posibilidad de una perspectiva donde la “[...] pluriversalidad de paradigmas [...] no pueden ser absorbidos por la historia lineal del pensamiento occidental” (Mignolo 2007c: 176)” Citado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2010, 162.

¹⁹ Belting, *Antropología*, 28.

No obstante, en diversos testimonios recogidos encontramos la ocurrencia de un fenómeno que nos disuade de esta presunción aparentemente resoluto. Y es que el *aparecer* de la imagen, el fugaz instante en que se hace visible comporta una fenomenología particular que logra que su experiencia constituya por sí misma un evento de éxtasis místico. Esta observación situó nuestra búsqueda más allá de las distinciones culturales y los contextos históricos que hasta hace poco regían como matrices metodológicas ineludibles el estudio de las imágenes y limitaban el margen de nuestras investigaciones con significados externos a ellas. Volcada nuestra mirada hacia ellas, con el lente del *giro icónico*²⁰ nos preguntamos ¿cómo se comportan las imágenes libres del significado y el simbolismo de los que están cargadas las experiencias controladas o guiadas por el performance ceremonial indígena? O dicho de otro modo ¿qué universo visual está detrás de él?

Esta inquietud no sólo rompió con el linaje histórico que habían venido mostrando las fuentes cuya coherencia y correspondencia proyectaban una cierta dirección en nuestras posturas y conclusiones. A través de la inesperada pregunta, la esencia legítima de la imagen se abrió paso, se hizo presente la fuerza del mostrar, a decir de Gottfried Boehm, una potencia deíctica que se vuelve sobre sí misma para mostrarse ante nosotros mediante sus propias reglas y que prescinde de un sentido externo mediado y articulado por el lenguaje verbal.²¹ Así pues, aunque en los relatos orales era fácil detectar los intentos constantes del tomador de Yagé por explicar verbalmente lo que veía durante su experiencia extática y comprenderlo sobre la base de un lenguaje y pensamientos configurados, sus descripciones escapaban a las lógicas lineales de un esquema de espacio-tiempo imbricado; a las secuencias narrativas con que estamos acostumbrados a vivir y relatar nuestra cotidianidad; a la senso-percepción del cuerpo como habitáculo único del individuo; a las características específicas de cada contexto cultural e histórico, entre otras formas de realidad

²⁰ *Die ikonische Wendung/Iconic turn*, término acuñado por Gottfried Boehm en su libro pionero *Was ist ein Bild?/¿Qué es una imagen?* (1994).

²¹ Sobre esta soberanía de la imagen, véase en Gottfried Boehm, “Decir y mostrar: elementos para una crítica de la imagen”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014), 25- 26.

aprendidas, y terminaban cediendo a la seducción de las infinitas variaciones y especificidades de detalles icónicos con que las imágenes de Yagé se presentaban de persona a persona, de tal suerte que aun proviniendo el testimonio indistintamente de una persona indígena y otra no indígena, la ocurrencia de eventos inclasificables en su naturaleza con una *deixis* propia constituía de por sí un patrón fenomenológico común a todos los tomadores de Yagé.

Por consiguiente, la otra mitad de nuestro segundo capítulo debía inquirir sobre los EMC o estados modificados de consciencia alcanzados por el flujo endógeno de DMT en el cuerpo, por técnicas como la meditación o el yoga, o por el consumo ritual de Yagé, que es donde convergen los dos anteriores. Esta vía inusual de lo extático como condición *sine qua non* para ver las imágenes invisibles o extra-ordinarias en el marco de los estudios sobre la imagen, es una propuesta que implica ineludiblemente el cuerpo en dimensiones profundas. Sin embargo, nuestro objetivo ahora apuntaba a considerar un organismo mayor que lo imbrica como parte constitutiva, indisoluble e inseparable, que hace posible un cambio en la experiencia de lo que se ve. Este es la consciencia. En esta parte del documento exponemos algunas definiciones que se han hecho de ella en un marco transpersonal-integral y que nos servirán para adentrarnos en el universo de la imagen provista por una consciencia en estado ampliado. Así como también, informaciones que desde la neuropsiquiatría nos parecieron relevantes en lo tocante a la diferencia entre los estados extáticos y las patologías psiquiátricas que hace posible delimitar el tipo de estados de consciencia que nos interesan.

Buena parte de este capítulo gira también en torno a un nuevo escenario que se abre con esta investigación en el campo de la *Bildwissenschaft* o ciencia de la imagen. Se trata de las ricas aportaciones que nos ofreció la física cuántica como fuente teórica para pensar la imagen en estados superiores de consciencia. Su particular concepción sobre la realidad nos dio pie para inferir sobre la potencialidad de ser de la imagen, a la manera de una partícula/onda que *es o llega a ser* por la intención de un Participante. Esta idea, basada en el presupuesto cuántico de que existe un estado del

mundo en flujo continuo y transformación, nos hizo suponer que superando los niveles normales de consciencia podemos acceder a este estado de probabilidad donde nos convertimos en co-creadores de un potencial que ya estaba presente en la imagen y con el cual decide *mostrarse* ante nosotros en un momento fugaz e irreplicable.

En este capítulo, nuestro interés por entender la perspectiva científica, tanto del cambio de la química del cuerpo que supone la presencia de DMT natural o consumida a través del Yagé, y en consecuencia, un estado diferenciado de consciencia, como de los planteamientos provenientes de la física cuántica concernientes a nuestra participación como co-creadores de lo que vemos, obedece a comprender más ampliamente las diversas miradas que creemos podrían articularse en pos del estudio de la imagen en estados conscientes distintos al ordinario. Si bien el intento de diálogo interdisciplinario que buscamos aquí no alcanza a arrojar luz sobre una visión integral del fenómeno, sí creemos que puede iniciar una vía de análisis sobre la imagen antes inadvertida que posibilita ampliar las valiosas discusiones formuladas por los teóricos aquí citados en sus trabajos fundantes de la “Ciencia de la imagen” o *Bildwissenschaft*.

En este sentido, el capítulo 3 que cierra nuestra investigación, introduce entre otras cosas, por ejemplo, una nueva manera de entender el *medio* de la imagen, distinta a la que Hans Belting ha señalado, siendo nuestra postura una aportación en un sentido general al terreno disciplinar pero particularmente al fenómeno de la imagen que aquí denominamos extra-ordinaria. A la luz de las fuentes orales con que hemos construido nuestras reflexiones de todo el capítulo, también analizamos el concepto de la *diferencia icónica* de Gottfried Boehm, sirviéndonos de soporte teórico para distinguir el mecanismo de contraste mediante el cual surge la imagen en condiciones normales de visión, del acontecimiento de la imagen en estados ampliados de consciencia. Así como también, esgrimimos la enorme distancia existente entre la eventualidad visual de una imagen de sustrato material a la que Boehm se refiere, de la vivencia sinestésica de la imagen propiciada por la ingesta de Yagé, donde movimiento y sonido son hechos cuánticos inseparables y constitutivos de su acontecer. Dado que lo

que acontece son imágenes que únicamente el tomador de Yagé percibe, la ocurrencia de este tipo de imagen se constituye en un evento de profundización consciente en que el interés es trascendente y sostenido, impactante e intraducible. Esta potencialidad de su *deixis* nos mostrará finalmente que durante su experiencia mística conquistamos por escasas horas el encuentro entre dos mundos, el nuestro y el de las imágenes invisibles o extra-ordinarias que provienen del reino del espacio etérico y que se transforman irreversible e infinitamente por cuenta de su aureola imaginaria.

***1. La mirada colonial sobre el cuerpo como negación de la imagen
en Suramérica indígena***

1.1. Fenómenos luminosos extra-ordinarios entre los incas

Tratados coloniales y libros modernos durante seis siglos refirieron la obsesiva adoración a la materia del indígena suramericano, dejando de lado las referencias tempranas²² que de él se hicieron como “indio naturalista adorador del sol y los luceros”²³. Luego de ello, nunca se había pensado que en ese gesto corporal dedicado hacia los astros celestes, muy parecido al de la devoción religiosa, estaban los primeros indicios de que lo que estaba ante sus ojos era una imagen que *se mostraba* y ante cuya *presencia* el indígena se inclinaba en señal de que este evento había captado profundamente su atención y había propiciado en él un estado de arrobamiento, admiración y deleite visual.

Si consideramos las actitudes sensibles que el indígena manifestaba ante la contemplación del resplandor del sol, los múltiples brillos que podía distinguir de la luna en el cielo, el reflejo de los astros en las aguas, etc., como reacciones semejantes a los estados modificados de consciencia (EMC), es fácil identificar tales fenómenos visuales como imágenes. El historiador de arte Gottfried Boehm en su libro *Cómo generan sentido las imágenes* responde sin rodeos a la pregunta sobre qué es una imagen: “¿No se trata simplemente de lo evidente, de lo que se muestra y está delante de los ojos, que toma posesión de la profundidad de nuestra imaginación [...]?”²⁴ ¿Acaso en esa profundidad con que era conquistada la imaginación indígena los incas experimentaban “la impresión de despertarse a una realidad más elevada, de atravesar el velo de las apariencias, de vivir por anticipado algo semejante a una salvación.”²⁵, o lo que es lo mismo, vivenciaban espontáneamente un estado

²² Acosta, Josef de, [1590], *Historia Natural y Moral de las Indias*; Concejo Eclesiástico Provincial, *Concilios Limenses*, 1551.

²³ Fray Diego González, [1608], *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada lengva Qqichua, o del Inca* (Lima: Edición digitalizada *Runasimipi Qespisqa Software*, 2005), 10. El subrayado es mío.

²³ Nota 48 de Hulin, citado en página 213.

²⁴ Boehm, Gottfried, *Cómo generan...Ibid.*, p. 21

²⁵ Hulin, 15.

modificado de consciencia a causa del impacto que ocasionaba en ellos la contemplación de la naturaleza?

1.1.1. El “místico de la naturaleza”

Los *Concilios Limenses*²⁶ nos muestran cómo el indígena era llamado “naturalista” por su fervor hacia los fenómenos celestes. Esto es posible percibirlo en numerosas fuentes relativas a las extirpaciones de idolatrías en el mundo inca que dan cuenta de cómo esa *presencia* animada y luminosa de los astros es vivida por el indígena con tal éxtasis que parecieran estar ante la imagen salvífica de Dios. Si los poetas anglosajones del siglo XIX hubieran sido testigos de estos sucesos, el “indio naturalista adorador del sol y los luceros” sería lo que éstos llamaron un “místico de la naturaleza”, es decir, “aquel cuyos arrebatos místicos son suscitados ante todo por la contemplación de la naturaleza, y también a aquel cuyo trayecto místico se realiza fuera del marco de las religiones.”²⁷

Así, por fuera del confinamiento de la mística religiosa pero tomando de sus manifestaciones corporales visibles algunos matices propios de los éxtasis místicos, este apartado pretende mostrar cómo algunos de los ciclos naturales de los astros son vividos por los incas y tomados por imágenes evocadoras de sensibilidades profundas. Las alusiones hechas por los cronistas a las maneras en que los incas reaccionaban ante las transformaciones cíclicas celestes serán a la vez, evidencias que justificarán el veto y la anulación violenta tanto de los performances místicos que les inspiraban las

²⁶ El primer Concilio se hizo en 1551, aunque éste tuvo dos documentos antecedentes. El primero que es un texto eclesiástico escrito en 1541 donde se denuncia por primera vez la idolatría como el más grande obstáculo para la evangelización; el segundo, un documento legislativo de 1545-1549 donde se fijan los principios básicos de la evangelización. De ahí en adelante, se redactarán los Concilios Limenses (1551, 1567, 1582) donde se establecen las sucesivas campañas de extirpación de idolatrías en el *Tahuantinsuyu*. Un libro excelso sobre este tema, ver Pierre Duviols, *La Destrucción de las Religiones andinas. Conquista y Colonia*, (México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977).

²⁷ Nota 48 de Hulin, citado en página 213.

imágenes astrales, como de los cuerpos con que demostraban tales estados de elevación y deleite contemplativo.

El sol, la luna, las estrellas, el arcoíris, el rayo y el trueno son entidades animadas que constituyen para los incas experiencias visuales cuya luminosidad, estruendo y movimiento las sienten en su cuerpo, y los interpelan manteniéndolos "cautivos". Estas observaciones que atraparón la atención de los doctrineros dan cuenta a su vez, de la ocurrencia de eventos que fascinaron a los incas. Este tipo de experiencia visual ante lo luminoso fue interpretada por los europeos de la época colonial, y aún hasta la actualidad, como gestos idolátricos. Pero nunca se pensó que en esos *performances* de sus cuerpos, muy parecidos a los que indican la devoción religiosa, estaban los indicios de que lo que estaba ante sus ojos era una imagen que se *mostraba* y ante cuya *presencia* el indígena se inclinaba en señal de que este evento había captado profundamente su imaginación propiciando en él un estado ampliado de consciencia.

Serge Gruzinski en su conocido y difundido trabajo *La Guerra de las Imágenes*²⁸, propaga este discurso anquilosado en la adoración de la materia:

Es preciso evitar que los "naturales" crean en imágenes de piedra y de madera. Éstas sólo deben servir para suscitar la devoción hacia lo que representan y que se encuentra en el cielo. Y tienen que aprender de memoria: "se pinta la imagen de santa María para que solamente se traiga a la memoria que es Ella la que mereció ser madre de Nuestro Señor y que ella es la gran intercesora del cielo", o bien: "el crucifijo se figura o pinta solamente para remembranza". Sería imposible reivindicar más claramente la dicotomía del significante y del significado, de la imagen y de la "cosa representada". Una imagen de la Virgen no es Dios, como no podría confundirse con la Virgen misma. Sólo es un instrumento del recuerdo y de la memoria.²⁹

Las fuentes coloniales y el grueso de los estudios en torno a la vida de los incas otorgaron primacía a una idoloclastia material sin pensar en la posibilidad de que

²⁸ Serge Gruzinski, *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, (México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1994).

²⁹ Gruzinski, *La Guerra*, 75.

otras experiencias sensibles tuvieran lugar en el cuerpo indígena. Pensando así el lenguaje corporal que denotaba una cierta admiración, quizá espanto o incluso, estupefacción, “El brillo del oro y las piedras preciosas –asociado al culto solar y la figura del Inca–, los resplandores de Illapa, las iridiscencias del arco del cielo, o la simbólica de los colores asociados a la nobleza incaica” fácilmente se convierten para el inca en “un puente de asociaciones visuales.”³⁰

Las fuentes coloniales de los siglos XVI y XVII son generosas en la información sobre la cantidad de objetos que eran “adorados” y que propiciaban dicho tipo reacciones por parte de los incas. Los resplandores del sol y el brillo de la luna y las estrellas en sus diferentes estadios, cíclicos y eventuales; el relámpago, y el arcoíris, son los fenómenos luminosos acerca de los que se encuentra mayor número de referencias. Las piedras preciosas, los metales, los cristales, los espejos y las plumas también constituyen objetos sobre los que se dice, inspiraban actitudes de admiración y veneración entre los incas por contener en su interior, una parcela del sol o del relámpago, o bien, porque resplandecían como la luna, brillaban como las estrellas, reflejaban un haz de su luz. Dichos objetos representaron aquellas “cosas particulares” de “invención” e “imaginación” humana que los extirpadores identificaron como idolatrías³¹. Nada distinto a la actitud pagana y hereje era posible identificar en la expresión y el gesto corporal de un ser al cual se le negaba la condición de humanidad.

No obstante los discursos deshumanizadores, José de Acosta en 1590 había identificado en el Perú antiguo dos formas de idolatría del género humano. Una, consistente en las “cosas naturales” y otra, en “cosas imaginadas o fabricadas por invención humana”. Acerca de éstas nos dice:

La primera de éstas se parte en dos, porque, o la cosas que se adora es general, como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular, como tal río, fuente, árbol, o monte, y cuando no por su especie sino en particular, son adoradas estas cosas; y este género de idolatría se usó mucho en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente *guaca*.

³⁰ Siracusano, “Copacabana, el lugar donde se ve la piedra preciosa”.

³¹ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2008), 154.

El segundo género de idolatría, que pertenece a invención o ficción humana, tiene también otras dos diferencias: una, de lo que consiste en pura arte e invención humana como es adorar ídolos o estatua de palo, o de piedra o de oro (...). Otra diferencia es de lo que realmente fue y es algo, pero no lo finge el idólatra que lo adora: como los muertos o cosas suyas que, por vanidad y lisonja, adoran los hombres.³²

Los elementos del primer género de idolatría conforman lo que Acosta asimiló como *huaca*. Sin embargo, otros cronistas como Polo de Ondegardo, Bernabé Cobo y Garcilazo de la Vega, por nombrar algunos, pareciera que coinciden con la variedad de cosas que Acosta clasificó en el segundo género. En las diversas acepciones de *huaca* se encuentra que además de los ídolos, las estatuas, los templos, los “muertos”, las ofrendas como objetos de oro y plata, así como plumas de aves y piedras preciosas, están las cosas “feas y monstruosas, que causan horror y asombro”, y todo aquello que se diferencia de lo ordinario, que se aventaja de lo común, que es vistoso, admirable³³, que tiene un color y brillo particular, lo que relumbra, resplandece, alumbraba, era considerado *huaca*³⁴.

En estas últimas acepciones de *huaca* es posible ver que no consisten únicamente en esa materialidad divinizada que siempre se atribuye a los ídolos indígenas que el europeo evangelizador pretendía destruir, como signos en sí mismos de lo demoníaco. Se apela a una sensibilidad que trasciende o que no necesariamente tiene que ver con el culto religioso a la materia. La historiadora del arte Gabriela Siracusano respecto a la idea ampliamente difundida sobre la materialidad de los ídolos y las *huacas* andinas, señala que:

³² Acosta, *Historia Natural*, 154.

³³ Garcilazo De la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, (Lisboa: Edición digitalizada de la edición princeps, 1609), 77; Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*, (Madrid: Editorial Atlas, 1964), 162-169; Polo de Ondegardo, *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas seguidas de las instrucciones de los Concilios de Lima*, (Lima: Imprenta y Librería San Martí, 1916), 3-6.

³⁴ Thérèse Bouysse-Cassagne, “Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 34 (3), (2005), 448. Véase también en Bouysse-Cassagne, “La luz del mundo de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (siglos XV-XVII)”. Lima: Boletín de PUCP. Actas del Congreso Internacional sobre los Incas, vol. III, 2005; Bouysse-Cassagne, “El sol de adentro: wakas y santos en las minas de charcas y en el lago Titicaca (siglos xv a xvii)”, *Boletín de arqueología PUCP* 8 (2004): 59-97.

El poder de las imágenes no estaba en lo que eran –lienzos, pigmentos, maderas, piedras o metales– sino en lo que representaban. Estaban “en lugar de” la divinidad y en esa dimensión transitiva debían ser veneradas, frente a la “falsa” presencia de las huacas, las que, por el contrario, exhibían una dimensión reflexiva, es decir que no remitían a un objeto externo sino que eran en sí mismas, en su materialidad, la presencia de lo sagrado.³⁵

Reconfirmando su postura, en una cita que la autora trae a colación del sermón XIX donde “se trata la diferencia que ay en adorar los Christianos las ymagenes de los Sanctos, y adorar los infieles sus ydolos, o Guacas”, encontramos un mensaje dirigido al indígena en el mismo sentido:

“Mas dezirme eys, Padre, como nos dezis que no adoremos ydolos, ni guacas pues los christianos adoran las ymagenes que estan pintadas y hechas de palo, o metal, y las besan, y se hincan de rodillas delante dellas, y se dan en los pechos y hablan con ellas? Estas no son guacas tambien, como las nuestras? Hijos mios muy diferente cosa es lo que hazen los Christianos, y lo que hazeis vosotros. Los Christianos no adoran ni besan las ymagenes por lo que son, ni adoran aquel palo o metal, o pintura, mas adoran a Iesu Christo en la ymagen del Crucifijo, y a la madre de Dios nuestra Señora la Virgen María en su ymagen, y a los sanctos tambien en sus ymagenes, y bien saben los Christianos que Iesu Christo y nuestra Señora y los Sanctos estan en el Cielo vivos y gloriosos y no estan en aquellos bultos o ymagenes sino solamente pintados, (...) y si reverencian las ymagenes y las besan, y se escubren delante dellas, y hincan las rodillas, y hieren los pechos es por lo que aquellas ymagenes representan, y no por lo que en sí son como el corregidor besa la provisión y sello real, y lo pone sobre su cabeza, no por aquella cera, ni el papel, sino porque es quillca del Rey, y assi vereys que aunque se quiebre un bulto, o se rompa una ymagen, no por esso los christianos lloran, ni piensen que Dios les ha quebrado o perdido, (...). (...) vosotros no hazeis assi con las guacas, porque si os toman vuestra Pirua, o vuestra guaca, os parece que os toman vuestro Dios, y llorays porque teneys en aquella piedra o figura todo vuestro corazon.”³⁶

³⁵ Gabriela Siracusano, “Copacabana, el lugar donde se ve la piedra preciosa”. Imagen y Materialidad en la región andina, *Seminario “Los estudios de arte desde América Latina: temas y problemas”*, Instituto de Investigaciones Estéticas, México, D.F., 2003, p. 3. http://www.esteticas.unam.mx/edartedal/PDF/Bahia/complets/siracusano_bahia.pdf. La URL no tiene números de paginación.

³⁶ Confessionario para los curas de indios con la instrucción contra sus ritos y exhortacion para ayudar a bien morir: y suma de sus privilegios y forma de Impedimentos del Matrimonio. Lima, 1585. En

En este fragmento del sermonario, el Padre que pretende instruir al indígena acerca de las imágenes como objetos de representación afirma que “bien saben los Christianos que Iesu Christo y nuestra Señora y los Sanctos estan en el Cielo vivos y gloriosos y no estan en aquellos bultos o ymagenes sino solamente pintados”. Frente a estas afirmaciones es curioso el hecho de que aunque el credo incaico también situaba a algunas de sus divinidades en el “cielo” o el mundo de arriba *hanan pacha* o en otros espacios cósmicos abstractos³⁷, los misioneros y los extirpadores de idolatrías se concentraron en lo material y fueron dejando de lado esas reacciones que al indígena le inspiraban los diversos dioses tutelares, o las llamadas “idolatrías del primer género” por Acosta. Pese a que en este apartado mi interés no es discutir sobre la concepción de lo sagrado entre los incas, sí lo es poner en evidencia la manera cómo los discursos evangelizadores de los siglos XVII y XVIII obviaron la creencia en otras entidades abstractas del culto solar incaico a los que se prestó atención significativa en los informes del siglo XVI sobre ritos y fiestas incaicas que se debían proscribir. Poner de relieve este hecho nos advierte sobre la cuestión ¿Por qué las fuentes coloniales posteriores en torno a la vida de los incas otorgaron semejante protagonismo al culto de la materia sin percatarse de la posibilidad de que otras experiencias sensibles fueran experimentadas en el cuerpo indígena?

Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra Sancta Fe. Con un confessionario y otras cosas necessarias para los que adoctrinan, que se contienen en la pagina siguiente. Lima, 1584. Sermon XIX. En que se reprehende de los hechizeros, y sus supersticiones, y ritos vanos. Y se trata la diferencia que ay en adorar los Christianos las ymagenes de los Sanctos, y adorar los infieles sus ydolos, o Guacas, pp. 114-116. JCBL. Citado por Siracusano, “Copacabana, el lugar donde se ve la piedra preciosa”.

³⁷ Hanan pacha, en la mitología andina, ha sido definido como el mundo donde habitaban las deidades superiores o celestes tales como: *Illapa, Inti, Choquechinchay, Chasca, Yacana, Pléyades, Illa Ticsi Pachayachachic, Pariacaca, Con, Tunupa, Viracocha, Atagaju*, y otros. *El Kay pacha* ha sido interpretado como el mundo del medio donde habitan los hijos del Sol o Incas, la gente en general, los *Apus* o cerros, la *Pachamama*, el paisaje, y el Arcoíris. Y, el *Hurin pacha*, mundo de abajo, donde habitan los “difuntos”, *Pachamac*, los seres de las minas, la serpiente inframundana, el Sapo, el Jaguar y el viento. Detalles a este respecto véase en Carmen García, *Cosmovisión inca: nuevos enfoques, viejos problemas*, (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010).

En el Sermón XVIII³⁸ del Tercer Concilio Limense de 1585 se cuestiona a la gente inca en estos términos:

“¿Has visto al perro que, tirándoles una piedra, deja de morder a quien se la tira y muerde la piedra? Pues, así haces tú cuando adoras el sol que no sabes lo que haces, ¿piensas tú que, porque es tan grande y tan resplandeciente el sol, que por eso es Dios? Es cosa de risa; tú indio miserable, eres mejor y de más estima que el sol porque tienes alma y sientes y hablas y conoces a Dios. El sol no siente ni habla ni conoce más de que es un hacha grande que puso Dios allí para alumbrar este mundo. Pues la luna y las estrellas, menos son que el sol y no hacen sino dar vueltas sin descansar como Dios los manda [...]. Pues el trueno, rayo y lluvia, ¿qué piensas tú que es? ¿Piensas que es algún hombre grande que da golpes o vierte agua o que sacude su honda y da con su porra, como decían algunos viejos de esta tierra? Es cosa de risa y todo cuanto vuestros viejos os dijeron son como hablilla de muchachos. Menos saben que muchachos vuestros viejos.”³⁹

Las noticias tempranas todavía contienen pequeños indicios de que la imagen pagana del “indio idólatra” es la rebelión de los estatutos visuales europeos de la época. El ojo de la época⁴⁰ de los europeos nos les permitía experimentar ante la materia una *presencia*, pues ésta era sólo una *representación*. En cambio, a los ojos del indígena, en

³⁸ Sermón XVIII. *En que se trata cómo toda la ley de Dios está en diez palabras y cómo dio Dios esta ley por su mano y todos los hombres la tienen escrita en sus corazones y cómo por el primer mandamiento nos manda Dios que a él solo adoremos y no al sol ni a las estrellas ni truenos ni montes ni huacas*, Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Cristiana por sermones, del III Concilio Limense (Los Reyes, 1585). Este sermón conforma parte de la compilación y traducción que el andinista Gerald Taylor hace de tres textos del siglo XVI usados para la evangelización. Véase en Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La Evangelización en quechua (siglo XVI)*, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA y Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2003, 73.

³⁹ Sermón XVIII, Gerald Taylor, 73.

⁴⁰ Este es el término en torno al cual gira la obra de Michael Baxandall titulada *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y Experiencia en el Quattrocento* (1972). En pocas palabras, este concepto hace referencia al cambio que presenta la Historia del arte de cada época y lugar, sobre la base de las preferencias visuales de los espectadores, compradores y usuarios de arte. Este cambio sucede simultáneo al proceso en que las instituciones sociales promueven las dinámicas y proveen de instrumentos para que los artistas produzcan tendencias artísticas que se constituyen a su vez, en preferencias visuales. El concepto del “ojo de la época” que Baxandall desarrolla proviene de la reflexión que su maestro Ernst Gombrich hace del postulado del crítico de arte suizo Heinrich Wölfflin según el cual “no todo es posible en toda época”. Para rastrear los orígenes del concepto véase la introducción en Ernst Gombrich, *Arte e Ilusión. Estudios sobre la psicología de la representación pictórica*, G. Gili, Barcelona, 1979.

los “ídolos” *se mostraban* sus dioses y les hablan. En estas imágenes *se muestra*, según los doctrineros, el diablo. A la imagen que *ve* el inca, se le atribuye semejante agencia que se dice que el diablo es quien los hace pecar.

“[...] y el diablo se está riendo y haciendo burla de vosotros que, como niños sin seso, os tiene engañados con tales niñerías y embustes. ¿Quién pensáis inventó todo esto? El diablo para que se condenen los hombres. [...] ¿Quién persuade que adoréis las huacas? El diablo que os quiere tener cautivos. ¿Quién habla algunas veces en las huacas a los viejos? El diablo, enemigo vuestro.”⁴¹

Dos décadas después de los *Concilios Limenses* y a puertas de la primera campaña anti-idolátrica en el *Tahuantinsuyu*, el misionero Diego González nos muestra cómo el indígena poseía la imagen de “naturalista” por su devoción hacia los astros:

“Y en las parroquias cristianas, al borde del lago mítico donde asoma la peña sagrada de la que surgieron el Sol y los fundadores del Imperio gentil, o, en la costa, junto al Océano, al pie del antiguo oráculo de Pachacamac, devastador y creador de la tierra, **los frailes hispanos repiten en quechua al indio naturalista adorador del sol y los luceros**, y sacrificador de llamas o de niños, los primeros artículos de fe del dogma católico: “*Inti, Quilla, Coyllorcuna, Chasca Coyllor, Choque Ylla, Huaca, Villcacuna...Manan Dioschu chaychaycunaca, Diospa canascallanmi, rurascallanmi. Cay Capac Diosmi, hanac pachacta, cay pachacta, llapa ymaymana, haycaymana, hanavpachapi cay pachapi cactahuampas, runap allinimpac camarcan*”. **“El Sol, la Luna, Estrellas, Luzero, Rayo, Huaca, ídolo, Cerro... no son Dios**, mas son hechura de Dios, que hizo el cielo, la tierra, y además todas las cosas, para el bien del hombre”.⁴²

En esta cita es explícita una presencia animada en los astros, con tal potencial que es comparable a Dios. La imagen luminosa de los astros propicia tal dominio de los cuerpos que éstos logran percibirse en una especie de éxtasis místico. Sin embargo, la mayoría de documentos coloniales que versan sobre las extirpaciones sigue expresando enfáticamente el repudio hacia *huacas* e ídolos cuya materia hay que destruir y quemar porque a través de éstos, el diablo se manifiesta.

⁴¹ Sermón XVIII, Taylor, 73-74.

⁴² Fray Diego González, *Vocabulario*, 10. La negrilla es nuestra.

Una muestra fehaciente del ánimo que se le otorgaba a las *huacas* u objetos de “idolatría” y, con ello, de que la religión inca no sólo tomaba forma en lo material es el *Taqui Oncoy*. Este movimiento de insurrección indígena hacia la fe cristiana fue encabezado por el inca Tuti Cusi, y desde Vilcabamba fue diseminado por el Perú central hacia 1565⁴³. Acerca de este movimiento anticristiano, Cristóbal de Molina cuenta que los incas, al creer que las *huacas* habían resucitado y andaban enojadas, buscaban cualquier pedazo de piedra para derramar sobre ella chicha y harina de maíz blanco, y las convertían en reliquias para seguir las “adorando”⁴⁴. Sin embargo, el *taqui ongo* fue definido por el mismo Molina como “una manera de canto” y González Holguín traduce el verbo *taquini* o *taquicuni* como “Cantar solo sin baylar o cantando baylar”⁴⁵, definiciones que no sólo amplían el margen de interpretación del movimiento ideológico post-incaico sino que también hacen alusión a una experiencia corporal acerca de la cual ninguna noticia se conoce, pero que hace parte de las técnicas propiciatorias de estados ampliados de consciencia. La siguiente descripción de Molina proporciona elementos significativos para imaginar cómo la vivencia de ciertas experiencias sensibles ocurría en el cuerpo de una manera fuera de lo corriente y semejante a los trances extáticos:

(...) las *huacas* ya no se metían en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporan ya en los indios y los hacían ya hablar (...). Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes y luego reposaban y llegaban a él con temor, y le decían que qué había y sentía; y respondía que la *huaca* fulana se le había entrado en el cuerpo, y luego lo tomaban en brazos, (...) y lo embijaban; y los indios le entraban a adorar con carneros, colle, chicha, llipta, mullo y otras cosas; y hacían fiestas todo el pueblo de dos y tres días, bailando y bebiendo, e invocando a la *huaca* que aquel representaba y decían tenía en el cuerpo (...).⁴⁶

⁴³ Duviols, *La Destrucción*, 133-144.

⁴⁴ Molina, *Relación*, 131.

⁴⁵ González, *Vocabulario*, 222.

⁴⁶ Molina, *Relación*, 130.

Esta cita refiere dos aspectos de importancia fundamental para las cuestiones que hasta aquí hemos planteado. El primero es el desplazamiento de aquello que antes estaba en la materia, a otro medio que es el propio cuerpo. Al situarlo fuera de su sustrato material, como diría Boehm, estamos ante la metamorfosis que Hans Belting señaló referente al despojo del medio en el cual estaba corporizada la imagen y el traslado medial, esta vez, al cuerpo como medio natural de la imagen.⁴⁷ Y el segundo, es la posibilidad de localizar históricamente no sólo el cambio medial de la imagen, sino la vivencia interior y secreta de las experiencias místicas que la imagen evocaba. Esto, a su vez, podría indicar que el Taqui Oncoy se constituyó en el hito que dio lugar, según el postulado de Belting, al “cambio en la experiencia de la imagen expresa también un cambio en la experiencia del cuerpo”.⁴⁸

1.1.2. Performatividades de lo luminoso

Los discursos coloniales como narraciones de una realidad indígena los hemos interiorizado de tal forma que está casi dada la interpretación de un acto performativo⁴⁹ que desmarca el uso común del cuerpo como un evento ritual religioso. Varios de los datos que nos suministran las crónicas coloniales, en que determinado lenguaje corporal del indígena pone de manifiesto una experiencia sensible, automáticamente son entendidos por nosotros como sucesos de algún culto prehispánico. La raíz de esto está en la constante identificación que los autores europeos hicieron del indígena como un sujeto bárbaro e infiel al que había que

⁴⁷ Belting, 27.

⁴⁸ Belting, 30.

⁴⁹ En este estudio, al hablar de lo performativo no me refiero al acto del performance como sustantivo, esto es un enunciado en el que el verbo es el sustantivo (“Yo te bautizo”). Ni tampoco a la acepción moderna del término como práctica artística. Aquí utilizaré el término como adjetivo, para hacer referencia a la acción especial ejecutada por el cuerpo con un fin y una puesta en escena con un valor altamente simbólico. Elizabeth Araiza define este tipo de acto performativo de la siguiente manera: “Lo performativo remite a aquellas prácticas culturales cuya similitud formal radica en lo siguiente: tienen como soporte principal el cuerpo; implican un comportamiento colectivo que rompe deliberadamente con el uso rutinario del tiempo y del espacio; implican un grado de repetición; se rigen por un sistema de reglas aunque aceptan un margen de improvisación, y tienen un valor simbólico para los participantes, tanto actores como receptores”. Elizabeth Araiza, “La puesta en escena teatral del rito: ¿una función metarritual?”, *Alteridades* 10.20 (2000): 76.

convertir y civilizar. Pero también, en la continuidad de estos esquemas de pensamiento heredados por la antropología de cuyas informaciones se abastecieron los imaginarios sobre el mundo indígena a principios del siglo XX. Eduardo Viveiros de Castro señala esta noción ampliamente difundida de la cultura como un sistema de creencias, similar al de una religión:

“[...] nós, modernos e antropólogos, concebemos a cultura sob um modo teológico, como un “sistema de creenças” a que os individuos aderem, por assim dizer, religiosamente. A redução antropológica do cristianismo, empresa tão decisiva para a constituição de nossa disciplina, não deixo de impregnar o conceito de cultura com os valores daquilo que ele pretendía abarcar. A “religião como sistema cultural” (Geertz, 1966) pressupõe uma idéia da cultura como sistema religioso.⁵⁰

Si nos permitimos ampliar nuestra perspectiva acerca de las infinitas experiencias que pudieron haber estimulado una expresividad del cuerpo distinta a la cotidiana entre los incas, varios ejemplos sobre la eventualidad de lo luminoso están llenos de alusiones al cuerpo, a la performatividad que efectúa quien porta un objeto luminoso o lo hace brillar en determinado espacio y momento. Estos eventos son imágenes que evidentemente capturaban profundamente la atención de los incas. Uno de los testimonios coloniales es el que cuenta cómo Manco Cápac, primer inca, fue protagonista de un evento luminoso elaborado por él y sus hermanos, para engañar a los cuzqueños y tomar posesión del Valle. Según los cronistas, tal suceso consistió en que el inca se puso en su pecho y espalda dos bandejas de oro fino que hizo fundir, y ataviado con esto subió a la cima del cerro Huanacauri, mirando hacia el lugar por donde salía el sol. Al amanecer, su cuerpo cubierto por las planchas de oro se apareció como una figura resplandeciente, brillando con los rayos de luz solar. Este resplandor impresionó de tal forma a los nativos del Cusco que fue fácil hacerles creer que él era

⁵⁰ Viveiros de Castro, *A inconstancia*, 193.

el hijo del Sol y que por ello, él y sus hermanos, siendo descendientes del dios solar, tenían derecho a fundar el territorio⁵¹.

Esta versión, aunque poco conocida, aporta datos importantes respecto del cuerpo haciendo uso de una parafernalia luminosa que evoca el resplandor del sol. Haya sido estratagema o no, como plantearon Vaca de Castro (1542), Garcilazo de la Vega (1609) y Fray Martín de Murúa, cuyo manuscrito contiene la ilustración del suceso⁵² (1613), este evento pone en escena una vivencia sensorial de los espectadores que conjuga la visión de lo luminoso, el movimiento del cuerpo del inca para generar los destellos del oro con la luz del sol, el espacio abierto natural al pie del cerro Huanacauri, y el amanecer, en un acontecimiento visual performativo. Y lo que, a los ojos de los cronistas, constituyó sin lugar a dudas una estrategia muy efectiva de los Hermanos Ayar para conquistar el territorio cusqueño y de Manco Cápac, para proclamarse hijo del Sol (*Inti*), a los ojos de los incas debió haber sido un espectáculo visual sin precedentes.

Otro ejemplo que podría ser interpretado como una especie de ilusionismo cuyos efectos ópticos seguramente devinieron en una experiencia sensible digna de recordarse y ser contada por los incas a los cronistas, fue el que lograron crear a partir de unos cristales colgados en techo del Coricancha⁵³, el templo del culto solar. Guamán Poma de Ayala nos cuenta que:

“En el templo del Curi Cancha, todas las paredes alto y bajo estaban guarnecida de oro finísimo y en el alto del techo estaba colgado muchos cristales y a los dos lados dos leones apuntando el sol Alumbraba de las ventanas la claridad de los dos partes, soplaban dos

⁵¹ Versión resumida de los cronistas: Vaca de Castro, Garcilazo de la Vega y Fray Martín de Murúa, Más detalles véase en Urton, *Mitos*, 51-52.

⁵² Martín de Murúa, *Historia General del Piru*, Facsímile del Museo J. Paul Getty Ms. Ludwig XIII 16, California: Getty Research Institute, 2008), folio 19r. Véase en Anexo 1.

⁵³ El Coricancha fue el templo más importante del culto solar incaico, también llamado Templo del Sol. Las descripciones hasta ahora conocidas de este recinto desbordan en adjetivos referidos a la cantidad de planchas de oro que vestía sus muros. De él queda su estructura arquitectónica y algunos salones majestuosos, pues a la llegada de los españoles, por su riqueza y poder como centro religioso, fue convertido en el Convento de Santo Domingo.

indios y (...) Entrava el viento del soplo y salía un arco que ellos llaman cuychi⁵⁴. Y allí en medio se ponía el inca, incando de rodillas, puesta las manos, el rostro al sol [...] los demonios le iban respondiendo lo que pedía”.⁵⁵

La elaboración de un fenómeno luminoso como éste, dispuesto en condiciones locativas especiales, determinantes para la visualización del Arcoiris, supuso una fina observación por parte de los incas del comportamiento de los cristales bajo el efecto de la luz. Así como también, una atención sostenida de momentos del día en que la intensidad de los rayos del sol lograba el efecto prismático sobre los cristales, al entrar por las ventanas del Coricancha. Estas búsquedas por parte de los incas nos advierten sobre la importancia del resplandor, el brillo y los efectos lumínicos en variados contextos, que incluido el religioso, tienen la intención de provocar una experiencia visual extraordinaria en los espectadores. A partir de esto es preciso pensar en cuáles eran las circunstancias que se repetían durante los eventos en que tenía ocurrencia un fenómeno luminoso. A este respecto, el anterior testimonio y el que sigue, nos muestran que la cualidad de objetos transparentes como los cristales y los espejos se asocia a la luminosidad y el brillo, cuando éstos entran en contacto con el sol y el agua:

“Dicen, que antes que [Pachakuti] fuese señor, yendo a visitar a su padre Viracocha Inca que estaba en Sacsahuana, cinco leguas del Cuzco, al tiempo que llegó a una fuente llamada' Susurpuquio, vio caer una tabla de cristal en la misma fuente, dentro de la cual vio una figura de indio en la forma siguiente: en la cabeza del colodrillo della, a lo alto le salían tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del Sol los unos y los otros; y en los encuentros de los brazos unas culebras enroscadas; en la cabeza un llauto como Inca y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejeras como Inca. [...] Y que así visto el dicho bulto y figura, echó a huir Inca Yupaqui, y el bulto de la estatua le llamó por su nombre de dentro de la fuente, diciéndole: "Vení acá hijo, no tengaís temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y sé que habéis de sujetar muchas naciones; tened muy gran cuenta conmigo de me reverenciar y acordaos en vuestros sacrificios de mi", y así desapareció el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el Inca le tomó y guardó; en el cual dicen

⁵⁴ *Cuychi* o Arcoiris.

⁵⁵ Guamán Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, Institut d'Ethnologie, Edición facsimilar.

después veía todas las cosas que quería. Y respecto desto mandó hacer, en siendo señor y teniendo posible, una estatua con figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo había visto. . .”⁵⁶

Cristóbal de Molina refiere esta escena como una visión que tuvo el Inca Pachacutic Yupanqui en la fuente del Susurpuquio. Pero esta visión adquiere “realidad” material cuando el cristal en su cualidad transparente adquiere luminosidad al caer al agua y se vuelve un espejo que no refleja, sino que *muestra* la imagen del dios Viracocha, con quien el inca establece comunicación. Entre los elementos vinculados a esta experiencia están el agua o la fuente, donde cae la tabla de cristal y posiblemente un haz de luz que cae sobre ella para que devuelva la imagen de un hombre con rayos resplandecientes en su cabeza. Es relevante el hecho de que el cronista afirme que el inca huye por temor, pues aunque con frecuencia las crónicas configuran la imagen de indígenas temerosos y débiles, este tipo de reacciones son también indicadores del poder efectivo otorgado a las imágenes.

Algunos vocablos quechuas nos proporcionan otros elementos acerca de las cualidades visuales especiales que percibían en el agua, el espejo, el vidrio y cristal, y las piedras preciosas que servían para lograr estos eventos luminosos.

- **“Vnum quespi.** La agua es trasparente”
- **“Rirpuy vnu, o rirpuychuya.** Clara el agua como el espejo”
- **“Nina vmiña, ninaqqespi** el chrystal, que es mas fino que los vidrios”
- **“Quespi.** Cosa transparente como vidrio, cielos o cristal, y toda piedra preciosa”
- **“Rirpuy lluncu.** Liso como vn espejo.”
- **“Rirpucuni, o rirpuyucuni.** mirar *al* espejo”.⁵⁷

⁵⁶ Molina, *Relación*, 18.

⁵⁷ Los significados de los vocablos quechuas, puestos entre comillas, provienen del Vocabulario colonial de Fray Diego González, *Vocabulario*. En las transcripciones del vocabulario quechua se ha conservado la ortografía empleada por el autor. La edición digital de la que dispongo no tiene números de página.

1.1.3. La sensibilidad inca hacia los ciclos celestes

Los estadios cíclicos y efímeros de los cuerpos celestes refieren implícitamente el cambio fundamental del fenómeno luminoso como experiencia visual. El amanecer, el atardecer, el anochecer, son estadios cíclicos del sol y la luna y los colores del cielo que se transforman poco a poco en su intensidad lumínica como hechos fenomenológicos. Asimismo, estos estadios transforman las condiciones de visión y por lo tanto de la sensación de sus contempladores. Según el vocabulario de Fray Diego González Holguín (1608), documento que recoge el mayor número de vocablos en lengua quechua del siglo XVII, estos tres momentos celestes eran percibidos diferenciando los sutiles grados de cambio en la intensidad lumínica.

Cippi pacha o cipi cipi, o rimci rimci. A prima noche, entredos luzes, y al amanecer
Cippinayakpacha. Cerca de la noche.

Cippi cippinayan. Ya esta para anochecer.

Cipi cipi o cippiyaypacha a la ora de anochecer.

Cippiyan. Anochecer, o cerrar la noche.

Yurakyan nam pacha. Ya amanece.

Estas distinciones entre intensidades lumínicas pareciera que describieran instantes en que la luz va extinguiéndose en el cierre de la noche, y que por lo tanto, la claridad de la luna tuviera primacía sobre la llegada de la noche o la oscuridad (*yana*). Los siguientes vocablos muestran más elementos en este sentido, haciendo notar un interés marcado por distinguir entre la luz de luna sin rayos, y la luz de su resplandor; la luz tenue que ocasiona la presencia de nubes sobre la luna, diferente de la luz oscura que emite la luna por estar nublada. Nótese también que hay dos vocablos que refieren la desaparición de la luna, es decir, la fase de luna nueva. Resulta interesante también que las expresiones que hacen alusión a la luna llena como una de sus fases⁵⁸, son vocablos que combinan el quechua con el castellano.

⁵⁸ Hasta el momento no he encontrado vocabularios coloniales con vocablos referidos a las fases lunares, no obstante, es posible que en la lengua hablada cotidianamente haya existido alusiones a esta transformación sin que la forma de la luna sea predominante como lo es para nosotros, y más bien haya sido el tipo de luz y de resplandor de la luna lo que decidía el calendario agrícola.

Pacsa mama*. Madre resplandeciente así, o pura mama Luna llena, o con luz.

Pacsa. Claridad de la luna nublada.

Canchariy yllariy. Es el rayo o luz de la luna clara.

Pacsaquilla. La luna clara sin rayos yllarik, o cancharik quando haze luna con sombras.

Pacsapacha. o pacsa tuta. Noche clara en que ay luna sin rayos con sola luz de resplandor.

Pacsani pacsarini. Resplandece la luna, nublada sin raça y hazer claro sin luz de rayos.

Pacsa rayan quilla. Estar clara sin raça ni rayos ni luz la luna mucho tiempo.

Pacsarcuni. Aclararse la luna así, en trenuues, o escampar.

Quilla pura*. Luna llena.

Huanuk quilla. La conjuncion que es tres dias que no parece la luna.

Quillap huanuynin. La misma conjuncion de luna.

Quilla pacha, o quilla tuta. Noche que haze luna.

Quillay. La luz oscura de luna nublada.

Yllariy canchariy El rayo claro.

Esta trascendencia conferida a la experiencia de lo nocturno (*tuta*⁵⁹), nos sirve para aproximarnos uno de los episodios donde al parecer, los españoles observaron mayor transgresión en las actitudes sensibles del indígena y su contexto inmediato: un eclipse de luna, referido con gran detalle por Garcilazo de la Vega, arroja luces sobre la dimensión sensible que logró impactar este fenómeno visual inesperado:

“Al eclipse de la Luna, viéndola ir negreciendo, decían que enfermaba la Luna, y que si acababa de oscurecerse había de morir y caerse del cielo y cogerlos a todos debajo y matarlos, y que se había de acabar el mundo. Por este miedo, en empezando a eclipsarse la Luna, tocaban trompetas, cornetas, caracoles y atabales y atambores y cuantos

*Combinación de voz quechua y castellano.

⁵⁹ José Úzquiza, ed., *El Manuscrito de Huarochirí. Libro sagrado de los Andes peruanos*, (Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2011), 97.

instrumentos podían haber que hiciesen ruido; ataban los perros grandes y chicos, dábanles muchos palos para que aullasen y llamasen la Luna, que, por cierta fábula que ellos contaban, decían que la Luna era aficionada a los perros, por cierto servicio que le habían hecho, y que, oyéndolos llorar, habría lástima de ellos y recordaría del sueño que la enfermedad le causaba(...)

Mandaban a los muchachos y niños que llorasen y diesen grandes voces y gritos llamándola Mama Quilla, que es madre Luna, rogándole que no se muriese, por que no pudiesen todos. Los hombres y las mujeres hacían lo mismo. Había un ruido y una confusión tan grande que no se puede encarecer. Conforme al eclipse grande o pequeño, juzgaban que había sido la enfermedad de la Luna. Pero si llegaba a ser total, ya no había que juzgar sino que estaba muerta, y por momentos temían el caer la Luna y el perecer de ellos; entonces era más de veras el llorar y plañir, como gente que veía al ojo la muerte de todos y acabarse el mundo. Cuando veían que la Luna iba poco a poco volviendo a cobrar su luz, decían que convalecía de su enfermedad, porque el Pachacámac, que era el sustentador del universo, le había dado salud y mandándole que no muriese, porque no pudiese el mundo; y cuando acababa de estar del todo clara, le daban la norabuena de su salud y muchas gracias porque no se había caído. Todo esto de la Luna ví por mis ojos”⁶⁰.

Aquí, la noción de lo performativo adquiere fuerza y se manifiesta a través de las impresionantes gestualidades corporales narradas, al apalearse unos a otros y darle palo a los perros “para que aullasen y llamasen a la luna”. Así como también, a través del caos auditivo que ocasionan los gritos y el llanto de hombres, mujeres y niños; el ruido de los instrumentos “trompetas, cornetas, caracoles y atabales y atambores y cuantos instrumentos podían haber que hiciesen ruido”. Toda esta facticidad denota una vivencia exacerbada del fenómeno por parte de quienes están en presencia del eclipse de luna. Incluso, podría pensarse que la ausencia de luz, se mitigaba con el ruido, es decir, la estridencia podría ser una luz sonora, en términos sinestésicos. Seguramente, los relatos coloniales acerca del *Yahuayra*, la fiesta de la luna en el mes lunar *Killa* (julio) podría suministrar mayores datos respecto a sensibilidades más profundas, puesto que el *yahuayra*, según los cronistas, era un canto emitido por los incas durante los rituales ofrecidos al astro nocturno. Información de la que carezco

⁶⁰ Garcilazo de la Vega, *Comentarios*, 111-112.

por el momento pero que nos sitúa en un escenario donde la experiencia de un fenómeno, en principio visual, se torna sinestésico.

Cuando imaginamos auditivamente la historia narrada relativa al eclipse de luna, el llanto resulta ser un protagonista invisible que, sin embargo, llena el escenario. La imagen de gente avocada al llanto involucra necesariamente un performance gestual difícil de obviar. Al aproximarnos al vocabulario de Fray Diego González, varios vocablos quechuas alusivos al llanto demuestran que llorar era un acto significativo para expresar la intensidad de las experiencias pero también, un acto performativo cargado de dramatismo.

Huaccapayani. Llorar

Huaccani. Llorar en grito.

Huaccay. El llanto.

Ham ham nin. Llorar en grito.

Huaccani aminaycama. Llorar muchísimo o hasta no más.

Huchayquimanta aminayqui camahuacancayquim. Deues llorar los pecados hasta no poder más.

Runa, o llapa huacanancama, o haycay huacaytan conan. Mueue mucho a llorar en sus sermones.

Ccollpay ccollpay tam succay sucaytam huacani. Llorar mucho y largo hasta hazer lagrimales.

Huaccanmi huao huao nispa. Ladrar perros.

Huaccan. Cantar las aues, gañir aullar, bramar, chillar de todas maneras de animales.

Huaccaynin. Su canto, o bramido.

Huaccapayani, o huaccaspamanani. Pedir llorando, o importunamente.

Huaccay huacaylla. Lastimosamente, compasiuamente.

Huaccaspam ccaynani. Ocuparse solo en llorar, o huaccayllam huaccani.

Este episodio tan caótico y estridente parece ser que no fue exclusivo de los eclipses de luna, sino que hizo parte de las reacciones sensibles mostradas hacia los eclipses de

sol y hacia eventos celestes inesperados de fulgores y destellos como los cometas. El extirpador Polo de Ondegardo afirma que:

“Quando se eclipsa el sol, ó la luna, ó aparece algún cometa, ó resplandor en el ayre suelen gritar y llorar, y hazer que otros griten y lloren, y que ladren los perros, ó aúllen y para esto los aporrean. Suelen cercar sus casas en procesión de noche con hazes de fuego y hazer ceremonias para que no les venga el mal que temen y que tienen por agüero malo”⁶¹.

Esta manifestación sensible ante lo inesperado llama nuestra atención pues, como veremos más adelante, este tipo de teatralidades donde convergen la oscuridad y el sonido, o estímulos sensoriales que mitigan la ausencia de percepción de algún sentido, se constituyen en experiencias involucradas con los fenómenos visuales. La sonoridad implícita en el fragmento citado aparece explícita en otro mito del mismo texto que narra un suceso ocurrido bajo la luz de la madrugada, haciendo extensiva la propiedad del canto humano a lo no-humano. La historia de la aparición de Pariacaca, al referir la contienda que un personaje llamado Huatyacuri enfrenta con el cuñado de la mujer que toma por esposa, cuenta:

Después, el hombre rico trajo muchos pumas y desafió, una vez más, a competir a Huatyacuri. El pobre fue donde su padre, y cuando le hubo contado cuál era la nueva competencia que le proponía su rival, el padre hizo aparecer, en la madrugada, un puma rojo del fondo de un manantial. Y con ese puma rojo estuvo Huatyacuri, mientras el otro cantaba: y cuando Huatyacuri cantó con el puma rojo, apareció un arco en el cielo, lo que ahora se llama arco del cielo, de colores, mientras cantaba.⁶²

Este fragmento del relato contiene a su vez, la *aparición* de una imagen que es el puma rojo, dotado del talento de cantar y acompañar a Huatyacuri en ello. Este *animus* del que es poseedora la imagen del puma rojo seguramente habrá propiciado la vivencia de un encantamiento en los escuchas del relato oral, un encantamiento logrado mediante el espectáculo imaginario de la imagen. A la postre, mientras Huatyacuri y la

⁶¹ Ondegardo, *Informaciones*, 198.

⁶² Úzquiza, José (ed.) *El Manuscrito..., op., cit.*, p. 269.

imagen del puma rojo cantan al unísono, el arcoíris entra en escena para engrandecer la experiencia visual y sonora.

En otro testimonio suministrado por *hatunrunas*⁶³ quechuas como enunciado mítico en el *Manuscrito de Huarochirí*, relata un eclipse de sol como la muerte del día, haciendo referencia a la experiencia auditiva ante la ausencia de claridad y por tanto, de oscuridad de la visión, por parte de “los hombres”:

“Cómo el sol se desapareció cinco días”

Y AHORA VAMOS A CONTAR CÓMO MURIÓ EL DÍA

En tiempos antiguos dicen que el sol murió. Y, muerto el sol, se hizo de noche durante cinco días. Las piedras, entonces, se golpearon entre ellas mismas, unas contra otras; desde entonces se formaron los llamados *morteros*, es decir las *muchcas*, y también los batanes. Los hombres empezaron a comer en esas cosas; las llamas de los cerros comenzaron ya a seguir al hombre. Y esto, ahora nosotros *cristianos* lo bendecimos diciendo: “Quizá anocheció el mundo por causa de la muerte de nuestro poderoso señor *Jesucristo*”. Y es posible que así haya sido”⁶⁴.

La referencia a la muerte de Jesucristo como posible causa de la muerte del sol, es una de las sustituciones que la evangelización pretendía, y quizá rectifique aún más la tendencia teocéntrica a la que condujo la colonialidad del ser indígena. Examinando este enunciado mediante la consideración de la sensorialidad, la sonoridad se constituye en un telón de fondo que corresponde a la oscuridad. Esta sensibilidad de la genta inca ante la oscuridad no sólo ofrece a nuestra imaginación la majestuosidad con que los fenómenos luminosos eran vistos por sus contempladores. Este eclipse de sol también nos da la pauta para preguntarnos sobre el oscurecimiento al cual fue sometido el fenómeno de la imagen, en esta parte de Suramérica, tan tendiente al deleite de las cualidades luminosas. A este respecto Gottfried Boehm cuestiona: “¿Qué

⁶³ *Hatunruna*, gente del común. Un panorama general acerca del rol que cumplieron los *hatunrunas* en el contexto de elaboración del Manuscrito de Huarochirí, ver en Úzquiza, *El Manuscrito de Huarochirí*.

⁶⁴ Úzquiza, *El Manuscrito de Huarochirí*, 259.

es lo que en la imagen ocasiona una tal intervención, un veto que la niega y tiene como objetivo un derrocamiento de la obra plástica? Y: ¿qué consecuencias tiene esta prohibición para la lógica de la imagen?”⁶⁵

Al constituirse el cuerpo como medio portador de imágenes según Belting, nuestro siguiente apartado presenta algunas respuestas y consecuencias alrededor de lo que desde el siglo XVI hasta el siglo XX, ocasionó el veto de la imagen en el cuerpo indígena en una buena parte de Suramérica. Esta historia colonial del cuerpo que a continuación exponemos tiene a su vez, consecuencias fatales en las imágenes de la memoria. Horst Bredekamp ha señalado que “la memoria en su función mnémica no se interesa por los portadores de imágenes ni jerarquías, ni por géneros ni causas. La memoria registra las formas comparables y la energía de las emociones que provocan”.⁶⁶ Y en ese sentido, lo que sigue opera como una memoria de imágenes grabadas en el cuerpo.

1.2. Los discursos eurocéntricos como una historia colonial del cuerpo indígena.

Siglos XVI-XX

La negación que se infringió contra la materialidad a la que se reducía el credo indígena y la violencia simbólica que se ejerció contra los cuerpos que experimentaban y quedaban “poseídos” por las imágenes en las cuales estaban los asientos de sus “idolatrías”, son dos rostros del colonialismo europeo que a nuestro parecer emergen ante la pregunta de Gottfried Boehm. Los “mundos icónico-figurativos desconocidos por mucho tiempo y que surgieron ante el mundo europeo a raíz de la época del colonialismo [...]”⁶⁷ tuvieron el signo de lo sacrílego y por tanto, el “redescubrimiento” al que invita tanto el autor como la *Bildwissenschaft*⁶⁸ debe tener como base los imaginarios ontológicos con que se justificó tan fatal iconoclasia. En

⁶⁵ Boehm, *Cómo generan sentido las imágenes*, 49.

⁶⁶ Bild, 221.

⁶⁷ Boehm, *Decir*, 21-22.

⁶⁸ Álvarez, *Bildwissenschaft*, 249.

este apartado mostraremos entonces de qué modo tales imaginarios implicaron el cuerpo indígena que, como mostramos en el apartado anterior, se constituyó en un vehículo en íntima relación con la imagen. Esta confluencia cuerpo-imagen es un postulado propuesto por el historiador del arte Hans Belting, según el cual “El cambio en la experiencia de la imagen, expresa también un cambio en la experiencia del cuerpo, por lo que la historia cultural de la imagen se refleja también en una análoga historia cultural del cuerpo.”⁶⁹ Escapa a nuestras posibilidades ofrecer una historia cultural del cuerpo en un sentido amplio, pero lo que a continuación presentamos ofrece algunos elementos históricos que servirán para seguir las líneas por donde los discursos fueron construyendo la historia occidental del cuerpo del Nuevo mundo, y con ello, esbozar algunos derroteros sobre el cambio de experiencia con la imagen en esta parte de América.

Así también, la afirmación del mismo autor relativa a “Las imágenes colectivas surgidas en las culturas históricas, incluidas aquellas a las que pertenecemos, provienen de una antigua genealogía de la interpretación del ser.”⁷⁰, encuentra aquí su lógica histórica plena y cobra realidad aún hoy en la marginalización (disfrazada de exotismo) social, política y económica de las minorías étnicas americanas; la misoginia derivada en feminicidios; la tercermundización manifiesta en el asistencialismo y el proteccionismo prodigado por los bloques económicos occidentales hacia las “países pobres”; la criminalización como terroristas y narcotraficantes a los latinos con políticas estigmatizantes, entre otros flagelos que en la cotidianidad de nuestros pueblos se ven reflejados en casos como el que posterior a este capítulo mostraremos referente al pueblo indígena inga, y que sin la intervención práctica y espiritual de las sabidurías ancestrales en sus territorios y habitantes, la bebida del Yagé como la más poderosa de ellas, aquéllas imágenes colectivas provenientes de la genealogía occidental del ser americano seguirían siendo nuestra herida colonial⁷¹.

⁶⁹ Belting, *Antropología*, 30.

⁷⁰ Belting, *antro*, 25.

⁷¹ La herida colonial refiere a la huella dejada por el dolor derivado de las experiencias vividas de los condenados de la tierra, de los *damnés*. Son experiencias forjadas en situaciones de marginalización, sometimiento, injusticia, inferiorización, dispensación y muerte. La herida colonial, que enrostra a la

1.1.1. Colonialidad

El teólogo jesuita y cronista español José de Acosta, en su libro *De procuranda Indorum Salute*, caracteriza a los “mexicanos y peruanos” como pueblos de segunda clase, por tener “imperios, sistemas de gobierno, leyes e instituciones [que] todo el mundo puede en justicia admirar”. Éstos, inclusive:

“[...] suplieron (parece casi increíble) la escritura con tal derroche de ingenio que guardan memoria de su historia, ritos y leyes y, lo que es más, de la trayectoria de los tiempos y del recuento de los números con unos signos y memoriales por ellos inventados [...]. No obstante están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano”⁷².

Y sin que esta “clase de pueblos” fuera suficiente para caracterizar aquello que no es propio del género humano, añade:

“Viniendo ya la tercera y última clase de bárbaros, es imposible decir el número de pueblos y regiones del este Nuevo Mundo que comprende. En ella entran los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales [...]. Pertenecen también a esta clase aquellos bárbaros que, aun sin ser tan fieros como tigres o panteras, poco se diferencian, sin embargo, de los animales, también ellos desnudos, asustadizos y entregados a los más degradantes vicios de Venus o incluso de Adonis [...]. A todos estos hombres o medihombres es preciso darles instrucción humana, para que aprendan a ser hombres [...].”⁷³

arrogancia imperial, las experiencias y subjetividades de los *damnés*, deviene en condición de posibilidad de una perspectiva donde la “[...] pluriversalidad de paradigmas [...] no pueden ser absorbidos por la historia lineal del pensamiento occidental” (Mignolo 2007c: 176)” Citado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2010, 162.

⁷² José de Acosta, *De procuranda Indorum Salute*, (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984), 61-69.

⁷³Acosta, *De procuranda Indorum Salute*, 69-70.

Fragmentos como éste, difundidos desde el siglo XVI como una “Historia de América” en sentido estricto, por apoyarse en fuentes escritas, constituyen el cúmulo de rasgos que el concepto de cuerpo indígena va adquiriendo conforme avanza el “desarrollo del espíritu humano” como metáfora occidental del tiempo. Ejemplos innumerables acerca del desdén europeo hacia el indígena, a sus creencias, a su conocimiento, a sus actitudes sensibles, a su ser. En la “Historia del Nuevo Mundo”, símiles de animales sobran para referirse a unos “medios hombres” torpes de entendimiento y costumbres inhumanas cuya sola existencia fue acicate de la vasta producción intelectual falocéntrica europea en torno a la “Conquista” de las Indias.

Los textos coloniales abundan hasta el hartazgo en calificativos despectivos inherentes al “indio” americano y sólo impresiones vagas encontramos de la extravagancia con que este hombre “semejante a las bestias”, percibe su alrededor. La ridiculización de la que fue objeto el cuerpo indígena y su sentir, siempre exacerbado y fetichizado en los relatos referentes a las prácticas consideradas idolátricas, es síntoma de una ambivalencia siempre visible en los discursos coloniales acerca del Otro-indígena. Se odia su cuerpo y todos los elementos constitutivos de su ser, razón por la cual se niega su condición de humanidad. Y al mismo tiempo, se lo fetichiza, ejerciendo una praxis de poder colonial sobre los sujetos y sus subjetividades, a través de la “la guerra justa”, la violencia y las aberraciones cometidas contra los cuerpos subyugados.

Para entender este doble valor concedido al indígena, y por extensión a su cuerpo, queremos primero situar el contexto discursivo en que se insertan estas ideas y dilucidar acerca de por qué al hablar de cuerpo indígena americano es preciso plantearlo como uno de los tres tipos de colonialidad que desencadenó la invasión europea en América: la colonialidad del ser. Para ello es preciso diferenciar colonialismo de colonialidad. El filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres señala al respecto:

“Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.”⁷⁴

Estas relaciones de poder entre colonizadores y colonizados alrededor del trabajo y la autoridad, del conocimiento y de las relaciones intersubjetivas constituyen la tipología de dominación conocida como Colonialidad. Estos tres frentes de acción subyugante se definen más exactamente así:

“[...] la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.”

Aquí nos referiremos al concepto de la colonialidad del ser, resumiendo la postura de su creador Nelson Maldonado. No obstante, antes de entrar de lleno en su conceptualización, es necesario caracterizar en qué sentido este pensador, así como otros filósofos latinoamericanos plantean el concepto de colonialidad⁷⁵. Este está enmarcado en los discursos y las prácticas que fueron configurándose alrededor de la idea de raza. La idea de raza, de acuerdo con una perspectiva decolonial de la historia,

⁷⁴ Nelson Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007), 131.

⁷⁵ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, ed. Walter D. Mignolo, (Buenos Aires: Ediciones Signo-Duke University), 113-122; Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur*, (México: Clacso-Siglo XXI, 2009); Walter D. Mignolo, “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)”, *1(2)* 2009, 251-276; Mignolo Walter, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, Castro-Gómez y Grosfoguel eds., *El giro*, 25-46.

fue determinante en las relaciones de poder que empezaron a surgir durante los primeros años de la Colonia, basadas primordialmente en la superioridad de los colonizadores y la inferioridad de los colonizados.

Maldonado asegura que esta nueva estructura de control ejercida por Europa proveyó un modelo de poder sobre el cual se erigió la identidad moderna, inherente al sistema capitalista, ya existente para entonces, y a la diferenciación racial. De acuerdo con el autor este “modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna”, y que contrario al esquema histórico lineal que concibe la modernidad como una época que sucede a la Ilustración europea, ésta “[...] tiene un lado oscuro que le es constitutivo. La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos.”⁷⁶

Esta concepción de modernidad se opone, según el filósofo Santiago Castro-Gómez, a la idea siempre presente en la teoría social de los siglos XIX y XX de la imposibilidad de que América Latina sea moderna sin antes haber superado la colonialidad. Justamente, uno de los discursos modernos más difundidos es el que subraya el estado premoderno de Latinoamérica, causante de su “desencuentro radical”⁷⁷ con la modernidad. Antes bien, de acuerdo con el pensador colombiano, “modernidad y colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio.”⁷⁸

Ahora bien. Habiendo hecho claridad sobre cómo colonialidad/modernidad son expresiones imbricadas de la invasión europea de América, es necesario ver las formas en que se consolidaron en los discursos, pues finalmente es a través de éstos

⁷⁶ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 132.

⁷⁷ Santiago Castro-Gómez refiriéndose a la expresión utilizada por teóricos como José Joaquín Brunner que aseguraban “que antes de los años cincuenta del siglo XX, Latinoamérica toda vivía en un desencuentro radical con la modernidad, ya que no existía el “ piso” social, tecnológico y profesional sobre el que ésta pudiera sostenerse.” Más detalles al respecto, véase en Castro-Gómez, *La Hybris*, 17-19.

⁷⁸ Castro-Gómez, *La Hybris*, 18.

que podemos conocer de manera más detallada las ideas eurocéntricas sobre la colonialidad del ser indígena.

1.1.2. Sobre la “colonialidad del ser”

Como es sabido, una de los debates más férreos en el medio teológico durante el siglo XVI giró en torno a la pregunta sobre si los “indios” americanos tenían alma o no. Este debate surgido de la asimilación europea de la inferioridad del indígena como una verdad, el 2 de junio de 1537 queda resuelto a través de la bula papal *Sublimis Deus* emitida por el Papa Paulo III. Este documento promulgará que:

“[...] prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstante nada en contrario.”⁷⁹

Sin embargo, tal declaración no tuvo ningún efecto en la práctica. La racialización se había incrustado en el imaginario y en la cotidianidad marcada por las relaciones verticales propias de la colonialidad. Se da así la “heterogeniedad colonial”, definida por Maldonado como las múltiples formas de sub-alterización asociadas a la noción de raza, formas que alcanzan su fin último en la deshumanización del indígena y el negro.⁸⁰ Más adelante trataré algunas de las prácticas deshumanizadoras del indígena y el cuerpo como objeto directamente implicado. Por ahora me interesa exponer el

⁷⁹Traducción de la bula papal *Sublimis Deus*, Acceso enero 24 de 2016, http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIgL/A/Paulo3_sublimis.html.

⁸⁰Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 133.

hilo conductor que el filósofo puertorriqueño propone para explicar desde una lógica decolonial, la actitud imperial que el europeo asumía para justificar la deshumanización de los sujetos racializados, en este caso, el indígena.

La categoría de bárbaro conferida al indígena estaba anclada al grado más bajo de lo humano y por lo tanto, aunque la Iglesia hubiera proclamado su humanidad, ontológicamente esta condición permaneció en duda. La duda en el pensamiento cartesiano occidental constituye el medio por el cual se llega a la certidumbre. “El rol del escepticismo es central para la modernidad europea” dirá Maldonado, agregando que el “escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados”⁸¹ será la particularidad de la actitud imperial en América. El filósofo, basado en dos autores, caracteriza la actitud imperial de la siguiente manera:

“Siguiendo la interpretación fanoniana del colonialismo como una realidad maniquea, la relación fundamental de tal maniqueísmo con la misantropía, como indica Lewis Gordon, caracterizaría esta actitud como un maniqueísmo misantrópico racista/imperial, el cual también puede entenderse de forma más simple como *actitud imperial*.

[...]el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática. Éste, más bien, cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado.”⁸²

Referirnos aquí al escepticismo maniqueo misantrópico que retoma Maldonado de Frantz Fanon y Lewis Gordon⁸³, cobra importancia por cuanto en él quedan

⁸¹ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 134.

⁸² Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 134.

⁸³ Dos artículos donde el autor desarrolla tales conceptos propuestos por Fanon y Gordon, son: “Decolonization and the New Identitarian Logics after Septem ver “Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats”, *Radical Philosophy Review*, 8, 1, (2005), y “Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgresstopic Critical Hermeneutics and the ‘Death of European Man’”, *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations*, 25, 3, (2002).

consignadas dos premisas. La primera: la humanidad negada al colonizado, y la segunda: la separación entre la mente y el cuerpo, entidades que traducen la relación vertical entre conquistador y conquistado, europeo y no-europeo, blanco y no-blanco. Dicotomías siempre presentes en las lógicas de la colonialidad⁸⁴. “El escepticismo misantrópico (nos dice el autor), expresa dudas sobre lo más obvio.” Los cuestionamientos absurdos acerca del indígena consistían en: “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres un ser racional” se convierte en la pregunta “¿eres en realidad racional?”⁸⁵

Estas preguntas, de acuerdo con el principio de incertidumbre del pensamiento cartesiano, predominaban sobre las respuestas. El debate sobre si los indios tenían alma o no, se dio al mismo tiempo en que Ginés de Sepúlveda defendía la tesis de que la guerra contra los “infieles” era justa. Cuando se llegó al común acuerdo sobre la justicia de esta causa, acerca de la cual hablaré en el siguiente apartado, los códigos éticos de la guerra se habían transgredido y distorsionado completamente.⁸⁶ Jean Pierre Clément sostiene que todas las “crueldades” denunciadas por Bartolomé de las Casas iban en contravía de las reglas con que se concebía legítimamente una guerra en la Europa antigua y medieval. Incluso, las atrocidades cometidas en el Nuevo Mundo superaban las expectativas del más célebre enemigo del indígena, Juan Ginés de Sepúlveda. Clément advierte a este respecto:

“Un hombre como Sepúlveda, partidario del enfrentamiento bélico, exige no obstante determinadas condiciones para su iniciación y desarrollo; así precisa en su *Democrates primus*, que se ha de mostrar rectitud en el modo de ejecución, lo que significa que la acción militar ha de ser la más moderada posible, que hay que evitar los abusos de la soldadesca, y el hacer daño a inocentes (mujeres, niños y ancianos).”⁸⁷

⁸⁴ Acerca de estas dicotomías también véase en Castro y Grosfoguel, Prólogo de *El giro decolonial*, Castro y Grosfoguel, eds., (Bogotá: Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores, 2007), 9-24.

⁸⁵ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 136.

⁸⁶ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 137-138.

⁸⁷ Clément, Jean-Pierre, “De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas”, en Gilles Bataillon (et.al), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus*

Aunque en Europa la esclavitud de los vencidos constituía parte de los códigos éticos de la guerra, a partir de la invasión a América y la declaración de la guerra justa contra sus habitantes, la no-ética se naturaliza y se transforma en condena. Esta condena propicia la asimilación de la servidumbre y la esclavitud como consecuencias naturales de la colonización y la conquista. La no-ética se radicaliza incluyendo el genocidio, la feminización y completa sumisión del hombre, y la violación de la mujer⁸⁸, como posteriormente mostraremos.

Ahora bien, el filósofo precursor de la “colonialidad del ser” nos remite a los conceptos de *ser*, según Descartes y Heidegger. No pretendemos profundizar en estas cuestiones filosóficas pero para comprender cómo Maldonado articula y configura su concepto de colonialidad del ser, es preciso hacer un esbozo de ellas. Parte importante de su propuesta se basará en la tesis del filósofo argentino Enrique Dussel, quien plantea el *ego conquiro* como antecedente constitutivo del *ego cogito* de René Descartes. Este autor señala que: “*ego conquiro [yo conquisto]*”⁸⁹ es la “proto-historia de la constitución del *ego cogito [yo pienso]*; se ha llegado a un momento decisivo en su constitución como subjetividad, como “Voluntad-de-Poder”.⁹⁰ Esta “Voluntad-de-Poder” es la esencia del *ego conquiro*, con que el hombre europeo se asume Señor de los nuevos “reinos conquistados” y es, por tanto, elemento integral y anterior al *ego cogito* con que la subjetividad moderna se erige frente a los sujetos racializados de las Américas. Dussel lo afirma así: “del “ego” que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el *ego cogito* en el *Discurso del Método*)¹, recorre el primer momento de la “constitución histórica” de la Modernidad.”⁹¹

expresiones contemporáneas, (Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998) <http://books.openedition.org/cemca/576?lang=es#bodyftn14>.

⁸⁸ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 137-140.

⁸⁹ Dussel, *El encubrimiento*, 40.

⁹⁰ Dussel, *El encubrimiento*, 47.

⁹¹ Dussel, *El encubrimiento*, 12.

Nelson Maldonado señala que Descartes, cuyas certidumbres alcanzaba supuestamente por medio de la duda metódica, nunca cuestionó cómo el *ego conquiro* iba a funcionar en la mente del europeo, ya enajenada en la negación de la humanidad de los sujetos colonizados⁹². Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo*, criticará a Descartes y la filosofía moderna por el anquilosamiento en torno al *ego cogito [yo pienso]*. Esto en palabras de Maldonado:

“La máxima cartesiana, Cogito ergo sum, o “pienso, luego soy”, introducía, sin embargo, lo que Heidegger consideraba una noción más fundamental que el cogito mismo: el concepto de ser. “PIENSO, luego soy” adquiriría sentido, para Heidegger, en tanto significaba a su vez “pienso, luego SOY”. La pregunta del ser aparece en la segunda parte de la formulación cartesiana: el SOY. Esta parte de la formulación es la que sirve de fundamento para la interrogación heideggeriana del ser.”⁹³

A partir de tal postulado de Heidegger, Maldonado va a encontrar que tanto Descartes como Heidegger olvidaron cuestionar dos dimensiones de capital importancia en sus formulaciones filosóficas. Esto, según nuestro autor, será:

“Si el ego cogito fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del ego conquiro, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables).”⁹⁴

Entonces, cuando recordamos que el acto de pensar para la filosofía y el pensamiento occidental moderno se constituye en la razón por la cual el hombre *es*, el enunciado ausente en la formulación heideggeriana “Pienso, luego soy”, el indígena americano,

⁹² Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 144.

⁹³ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 144.

⁹⁴ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 144.

considerado bárbaro, luego no razona ni piensa, no-es. Esta tesis poderosa que confronta el escepticismo misantrópico y la piedra angular de la filosofía moderna, se extiende al plano ontológico:

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad.⁹⁵

Este no-ser implícito es lo que convierte al indígena y al negro en categorías raciales preferenciales de la colonialidad, seres invisibles, deshumanizados, y por tanto, objetos dispensables⁹⁶. Estas serán, de acuerdo con las ideas de Maldonado, las expresiones primarias de la colonialidad del ser: “la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter.”⁹⁷ Lo cual permite al colonizador ejercer una praxis naturalizada y ordinaria de control, castigo, esclavitud, racial, genocidio, y no-ética de la guerra.⁹⁸

Según Maldonado el aporte de Descartes al pensamiento moderno serán los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, cuya articulación sirve para:

“1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no -ética de la guerra en el mundo moderno.”⁹⁹

⁹⁵ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 145.

⁹⁶ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 150.

⁹⁷ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 149.

⁹⁸ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 148-154.

⁹⁹ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 145.

Tales dimensiones, como veremos, se aplicarán, se ejercerán y se naturalizarán de manera ininterrumpida y sistemática sobre los sujetos colonizados/racializados. El cuerpo es, en este sentido, instrumento perfecto de todas las formas de dominación y deshumanización y materia mediante la cual se reproducen durante generaciones enteras, múltiples experiencias de degradación humana. Maldonado al señalar que “La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente [racializada] bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante”, pondrá en resonancia algunas de las ideas que Michel Foucault desarrollará mediante el concepto del panóptico. No obstante, cuando se trata de una observación asesina y violadora cuyo “objeto privilegiado de la violación es la mujer”¹⁰⁰ a la que se pensaba mucho más inferior que el hombre y que a éste, como veremos con posterioridad, se lo feminizó y se lo redujo a no-sujeto, la vigilancia y el castigo de los cuerpos en las cárceles, psiquiátricos y demás instituciones donde se erige el poder y control sobre los cuerpos occidentales a los cuales nos remite el filósofo francés, quedan muy por encima de la inhumana experiencia colonial americana. El filósofo argentino Enrique Dussel refiriendo la relación entre el *ego conquiro/cogito* y el ego fálico del mundo europeo en su lógica opresora, afirma lo siguiente:

La concepción fálica del mundo europeo-medieval viene ahora a sumarse a la sumisión a la que se han visto llevados los indios vencidos. Los ‘hombres varones’ —dice Bartolomé de las Casas— son reducidos, “oprimióndoseles con la más dura, horrible y áspera servidumbre”; pero esto con los que han quedado vivos, porque muchos han muerto; sin embargo, “comúnmente no dejan en las guerras la vida sino a los mozos y las *mujeres*”. El conquistador, *ego fálico* armado de caballos, perros, espadas de hierro, mata o domina al varón indio, y se “acuesta” con la india: las indias “quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, o con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada”.¹⁰¹

El escepticismo misantrópico nos dice Maldonado coloca a los no-sujetos colonizados en una condición de servidumbre y esclavitud donde la sexualización y la racialización

¹⁰⁰ Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 138.

¹⁰¹ Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, Vol. III (Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1977), 99.

son mecanismos permanentes de control, explotación y violación de los cuerpos racializados.¹⁰²

En el ítem siguiente intentamos mostrar a través de tres apartados un panorama general de los diversos discursos coloniales alrededor del ser indígena, cuya praxis de poder es la concreción de las ideas aquí expuestas, basadas en la teorización de Nelson Maldonado sobre la colonialidad del ser americano. Tales apartados consisten en un posible proceso y método de deshumanización del ser, en que el cuerpo del indígena es protagonista. El primero, consistente en un adoctrinamiento moral del indígena acerca de su cuerpo, muestra la estrategia discursiva que se usaba para persuadirlo sobre los principios morales que de acuerdo a una ontología occidental, atañen al ser constituido por el binomio alma-cuerpo. El segundo reside en la “policía” o el control y vigilancia del cuerpo, como un “cotejo” de la aplicación y fórmulas de interiorización del adoctrinamiento. En ello, por supuesto, está inmerso el propósito civilizatorio de desaparecer las “costumbres bárbaras e inhumanas del indio” americano. Y el tercer apartado, radica en las aberraciones cometidas contra el cuerpo ante los intentos fallidos, ante la frustración del éxito de una empresa eficaz y rápida. La deshumanización del indígena será la venganza fatal, la violencia y la no-ética de la guerra, el no-ser se materializa con la muerte y la negación.

1.1.2.1. El adoctrinamiento: la supremacía del alma sobre el cuerpo

El adoctrinamiento del indígena durante los primeros siglos de la Colonia, operó de la misma forma que el cilicio en el cuerpo del asceta, recordándole que el dolor y la mortificación son las únicas vías posibles para su salvación. Las miradas inquisitivas, lascivas y morbosas del colonizador hacia el cuerpo de los hombres y las mujeres indígenas son igual de obsesivas que las ideas e imágenes barrocas sobre el cuerpo, lacerado, estigmatizado y purificado por el dolor y la enfermedad para la salvación del

¹⁰² Maldonado, “Sobre la colonialidad del ser”, 139-40.

alma¹⁰³. Así lo señala Ginés de Sepúlveda citando a San Agustín en su carta a Vicencio: “Muchas cosas se han de hacer aún con los que se resisten: hay que tratarlos con cierta benigna aspereza [...] Hágase lo que debe hacerse aunque a él le duela, porque este dolor es lo único que puede sanarle.”¹⁰⁴

Uno pensaría que en una relación de verticalidad tan marcada y explícita de las partes implicadas, una gran mayoría de los cuerpos indígenas americanos no aplicaría siquiera para el ejercicio de espiritualización del sujeto al que debía entregarse el mártir de la época, pues éste es un derecho exclusivo de las esferas nobles y eclesiásticas de la sociedad colonial. Las líneas que siguen, no obstante, nos muestran cómo a través de un discurso teológico de negación del sujeto y con ello del cuerpo indígena, contenedor del alma infiel, la praxis de poder colonial se ensaña contra él, igual que con el cuerpo del monje y el asceta. Sólo que en un sentido diametralmente opuesto.

En primer lugar, las ideas teológicas más influyentes de entonces convergen en la idea rápidamente difundida de que la salvación del alma primaba sobre todas las cosas, incluso si esta indulgencia era ganada sacrificando la libertad del individuo y con ello, la de su cuerpo:

“El infiel no tenía derechos de propiedad ni personales. La salvación de su alma, por otra parte, justificaba la pérdida de su libertad individual. El derecho de atentar contra esta libertad del infiel se basaba [...] en la tesis de que era más importante salvar el alma de un hombre que su cuerpo.”¹⁰⁵

El discurso colonial sobre los cuerpos indígenas pone en rigor esta condena esclavizante, mediante diversos mecanismos de control. En calidad de

¹⁰³ Jaime Borja, “El cuerpo exhibido, purificado y revelado. Experiencias barrocas coloniales”, *Habeas Corpus: que tengas [un] cuerpo [para exponer]*, Acceso marzo 13, 2006, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/habeas-corpus/txt01.html>.

¹⁰⁴ Juan Ginés, Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1941), 87.

“mediohombres”, con “apenas vestigios de humanidad”, los cuerpos americanos pierden su libertad y se convierten en objetos de “servidumbre”, una categoría social propia del indígena, del negro, y de toda su descendencia, adquirida por una ley natural y divina¹⁰⁶:

“A esta ley están sometidos el hombre y los demás animales. Por eso las fieras se amansan y se sujetan al imperio del hombre. Por eso el varón impera sobre la mujer, el hombre adulto sobre el niño, el padre sobre sus hijos, es decir, los más poderosos y más perfectos sobre los más débiles é imperfectos [...].

Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden a los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son, por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aun tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean, y aun lo vemos sancionado en las misma ley divina. Porque escrito está en el libro de los Proverbios. “El que es necio servirá al sabio.” Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas a la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas.”¹⁰⁷

Esta “ley divina” con que el colonizador adquirió el derecho natural de someter a un continente entero, suministró los argumentos religiosos con que se declaraba justa la guerra contra los “indios”, en que la venganza y la ira de Dios provocadas por la

¹⁰⁶ Joan Bestard comenta lo siguiente acerca del autor: “Sepúlveda [...] insiste, además en la coincidencia entre filósofos y teólogos acerca de lo que es la “Ley natural”: “Los filósofos llaman ley natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no. Los teólogos, con otras palabras, vienen a decir lo mismo: la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna, como san Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es partícipe el hombre por la recta razón y la probidad que le inclinan al deber y a la virtud, pues aunque el hombre, por el apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso al bien. Y así la recta razón y la inclinación al deber y a probar cosas virtuosas, es y se llama ley natural [...]” Joan Bestard, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*, (Barcelona, Barcanova, 1987), 372.

¹⁰⁷ Sepúlveda, *Tratado*, 85.

idolatría eran ejercidas por sus ministros¹⁰⁸. A este respecto, Sepúlveda en su libro *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* discernirá elocuentemente alrededor de este punto: “[...] lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario.”¹⁰⁹ La condición de siervos atribuida al indígena en esta parte de la historia, denota la jerarquía explícita acerca de la superioridad del europeo, racional y por lo tanto humano perfecto, y la inferioridad del indígena, bárbaro, inhumano e imperfecto, misma que adquiere un estatuto ontológico que refiere la supremacía del alma sobre el cuerpo:

“Y así vemos que en las cosas inanimadas la forma, como más perfecta, preside y domina, y la materia obedece á su imperio; y esto es todavía más claro y manifiesto en los animales, donde el alma tiene el dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como siervo. Y del mismo modo, en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y le está sometida; y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual.”

Estos antagonismos serán comunes en la lógica cartesiana como veíamos en el apartado anterior. Serán, desde entonces, categorías naturalizadas del ser que configurarán las dicotomías de la colonialidad: blanco/no-blanco; europeo/no-europeo; género, y para este caso moderno/no-moderno¹¹⁰. El adoctrinamiento religioso supuso un antagonismo del alma y el cuerpo que Sepúlveda confirmará señalando que las conductas “depravadas” obedecen a los desvaríos del cuerpo:

¹⁰⁸ “[...] Dios no siempre ejerce la venganza por sí mismo, sino muchas veces por sus ministros; esto es, por los príncipes y los magistrados. Porque el príncipe es ministro de Dios, como dice San Pablo, y vengador, en nombre de la ira de Dios, contra quien obra mal”. Sepúlveda, *Tratado*, 79.

¹⁰⁹ Sepúlveda, *Tratado*, 83.

¹¹⁰ Conferencia-Taller dictada por Santiago Castro-Gómez, “De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas en América Latina”, Centro de investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Programa de Investigación Historia de la Ciencia, 23 de febrero de 2016.

“Esto se ha de entender respecto de aquellas cosas que conservan incorrupta su naturaleza, y respecto de los hombres sanos de alma y de cuerpo, porque en los viciosos y depravados es cierto que muchas veces domina el cuerpo al alma y el apetito á la razón, pero esto es cosa mala y contra naturaleza.”¹¹¹

Así también vemos cómo en uno de los sermonarios dirigidos a indígenas de habla quechua, aymara y castellano, se trasmite la idea del alma como parte constitutiva del ser que, aunque invisible, gestiona la totalidad de los actos humanos. En el “Sermón Primero en el que se declaran los primeros presupuestos de la Fé”, se les dice a los indígenas:

“Primeramente, hermanos, bien sabéis que soís hombres como yo, y como los demás, y que todos los hombres, acá dentro de este cuerpo que veis, tenemos una alma, que aunque no la vemos, porque no es de carne, ni de hueso, como el cuerpo, pero con ella vivimos y hablamos y andamos y sentimos y pensamos y queremos y hacemos muchas cosas [...]”¹¹²

Otra de las características que se intenta enseñar acerca de esta entidad invisible distinta del cuerpo, según la teología de la época, es la de su perpetuidad infinita. Esta será pues, una de las premisas del discurso evangelizador en el Nuevo Mundo, pues, cohibido el cuerpo de todos sus apetitos en vida, la salvación del alma será eterna:

“En saliendo esta alma del cuerpo (que es cuando muere un hombre), luego el cuerpo queda sin habla, y sin sentido [...]. Esta alma, hijos míos, cuando sale de este cuerpo, no se acaba, ni muere como se acaban las bestias y animales [...] va luego a otra vida, donde para siempre ha de durar, y nunca jamás se ha de acabar.” ¹¹³

De la mano del adoctrinamiento acerca del juicio final está la confesión, acto de vigilancia que se convertirá en el único ritual que, cumplido periódicamente, ha de

¹¹¹ Sepúlveda, *Tratado*, 83.

¹¹² Citado por Gutiérrez, Manuel, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, Manuel Gutiérrez Manuel y Pedro Pitarch, *Retóricas del cuerpo amerindio* (Madrid: Iberoamericana, 2010), 22.

¹¹³ Citado por Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, 23.

mantener en sano juicio el cuerpo y, por extensión, el alma.¹¹⁴ No obstante, José de Acosta afirma que “[...] a los bárbaros de sentimiento más débil y fe menos viva, rara vez acontece llegar a sentir en su corazón el dolor perfecto que llamamos contrición.”¹¹⁵ Es posible que el teólogo jesuita haya tenido razón al emitir este juicio, no porque el indígena fuese un bárbaro “de sentimiento más débil y fe menos viva”, sino porque aquel dolor perfecto llamado contrición o culpa, fue hasta cierto momento de la Colonia, una emoción desconocida entre los nativos. Patrick Johansson, a propósito de la cultura náhuatl, señala a este respecto que la culpa siendo un sentimiento de responsabilidad individual, no existe en esta sociedad, y en consecuencia, éste “se ve sustituido por un sentimiento de vergüenza [...]”¹¹⁶. La existencia de confesionarios dedicados a la instrucción práctica de la expiación de los pecados entre la gente andina de Suramérica, evidencia un escenario similar al ya comentado¹¹⁷.

Lo anterior nos confronta con una realidad indígena acerca de la cual sólo tenemos algunas alusiones implícitas referidas a las dificultades que tenía la gente americana en el acto de la confesión. Imaginar “un ser moral desconocido, poseedor de una sustancia ética, también desconocida, formada por sus actos y los deseos de su corazón [...]”¹¹⁸ debió haber implicado para el indígena una configuración insospechada de su ser. Por eso, nos dice Gutiérrez, “los frailes quisieron enseñarles a reconocer y distinguir en su “corazón” involuntarias pasiones fugaces, y a provocar en

¹¹⁴ Ver en Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, 23.

¹¹⁵ Acosta, *De Procuranda*, 560.

¹¹⁶ Patrick Johansson, “*Miquiztlatzontequiliztli*. La Muerte como punición o redención de una falta”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 41, (2010), 91.

¹¹⁷ Referencias directas al proceso de adoctrinamiento por medio de confesionarios, ver en Gerald Taylor, “Amarás a Dios sobre todas las cosas: Los confesionarios quechuas. Siglos XVI-XVII”, (Lima: Lluvia Editores, 2007); Gerald Taylor, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*, (Lima: Lluvia Editores, 2003); Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*, (Lima: Lluvia Editores, 2003); Azoulai, Martínez, “Manuales de Confesión Americanos. Prácticas y costumbres americanas de los indígenas, Siglos XVII-XVIII”, *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina* (1987).

¹¹⁸ Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas”, 24.

sí mismos emociones de arrepentimiento y dolor por lo hecho y, también, por lo no hecho.”¹¹⁹

Este sentimiento de culpa que debe animar al indígena a su conversión en alma cristiana comienza a operar de una manera particular. Ya no es suficiente el adoctrinamiento en el evangelio y los asuntos del espíritu, cuya mayor dignidad la poseía el alma, y el cuerpo sólo constituía un vehículo débil y vulnerable a las bajas pasiones. Habrá estrategias de castigo contra el cuerpo indígena culpabilizado por no cumplir con los requisitos de la estricta vigilancia espiritual. En este sentido Sepúlveda declara la sanción permanente contra los cuerpos idólatras:

“[...] á estos bárbaros contaminados con torpezas nefandas y con el ímpio culto de los dioses, no sólo es lícito someterlos á nuestra dominación para traerlos á la salud espiritual y á la verdadera religión por medio de la predicación evangélica, sino que se los puede castigar con guerra todavía más severa.”¹²⁰

Tales castigos se irán efectuando lenta y sistemáticamente a través de una policía del cuerpo que será antecedente a la conversión espiritual. Puesto que, para que los cuerpos indígenas fueran dignos de contener esa entidad invisible llamada alma, debían seguir este conducto irreductible:

Primero habían de ser transformados en algo semejante a los cuerpos europeos para que pudieran ser los contenedores adecuados de la nueva sustancia que éstos llevaron a América: el alma de filiación platónica. Para poder ser convertidos en cuerpos “cristianos”, poseedores de alma, debían, primero, transformarse en su apariencia. Porque “lo tocante a la policía corporal sirve de escalón para lo espiritual, y aprovecha a la subida de otro grado más alto que es el tratado de las cosas espirituales” (arzobispo Zapata de Cárdenas, 1990 [1576])¹²¹

¹¹⁹ Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas”, 24.

¹²⁰ Sepúlveda, *Tratado*, 117.

¹²¹ Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas”, 19.

1.1.2.2. La Policía¹²² del cuerpo indígena

Los catecismos dirigidos al indígena fueron instrumentos de estricto control y observancia del cuerpo desde los primeros años de la “conquista”. Pedro de Córdoba en un catecismo publicado en 1548 es incisivo en la vergüenza que implica el cuerpo descubierto:

“Y principalmente os habéis de vestir porque habíades de haber vergüenza por andar como andáis desnudos algunos de vosotros, descubiertas vuestra vergüenzas por delante y por detrás, ca mucho es necesario que anden vuestras carnes cubiertas por toda parte.”¹²³

Siendo un menester de las Obras de Misericordia Corporales “vestir al desnudo”¹²⁴, la policía corporal a través de los catecismos no sólo impedía que el cuerpo indígena anduviera desnudo o semidesnudo de acuerdo a su atuendo. El adoctrinamiento determinaba además de unos usos adecuados del cuerpo como la ropa y la higiene en el espacio eclesiástico, unas normas civiles de conducta en el interior de las casas de habitación. Manuel Gutierrez afirma que la casa y el cuerpo son símiles del alma. La recomendación hecha a los curas en este sentido es:

“[...] que procuren que los indios “no vayan al templo sucios y desarreglados, sino lavados, arreglados y limpios, que las mujeres se cubran la cabeza con algún manto, que en las casas usen mesas para comer y lechos para dormir, que las casas mismas no sean corrales de ganado, sino habitación de hombres con orden, limpieza, decoro [...]”¹²⁵

La asimilación del interior de las casas como símbolos del alma, y extensión del cuerpo, nos ofrece una vez más testimonios de la incesante equiparación del indígena con los animales. Esto también es posible verlo en la cita que sigue, donde la

¹²² La “Policía” para Santiago Castro-Gómez será algo distinto de la Política. Puesto que esta última tiene que ver con un proyecto consensuado, la policía, en cambio, será el control y el castigo aplicado a los sujetos con propósitos de subyugación a un poder hegemónico. Conferencia-Taller “De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas en América Latina”, 26 de febrero de 2016.

¹²³ Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas”, 18.

¹²⁴ “Catecismo de la doctrina cristiana, Catecismo del Padre Jerónimo Ripalda S.J. del año 1616”, Acceso marzo de 2016, http://www.mercaba.org/FICHAS/CEC/catecismo_ripalda.htm

¹²⁵ Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas”, 21.

descripción hecha por un dominico, está inspirada además en la aversión que evidentemente causaban los hábitos estético-corporales de la gente chiapaneca de la época en quienes residía la tarea de civilizar evangelizando:

“El estado en que los padres de Santo Domingo los hallaron, era miserabilísimo en el alma y en el cuerpo, porque éste ordinariamente le traían desnudo como nacieron de sus madres. Sólo se ceñían y cubrían con una venda de cuatro dedos en ancho que llaman *mastel*, que era bien poco reparo de la honestidad. Pintábanse o tiznábanse con un betún colorado o negro, sucio y asqueroso. El cabello que de su natural es grueso y negro, traíanlo encrespado o rebujado como estopas, a causa de que no se lo peinaban. Las uñas de las manos sucias y largas como de gavilán, porque nunca se las cortaban de propósito, sólo se disminuían cuando por ejercicio de las manos se rozaban. Para sus necesidades corporales tenían menos instinto que perros o gatos, porque unos delante de otros orinaban sentados como estaban en conversación, y las primeras veces que iban a sermón dejaban todo el suelo mojado y enlodado, no menos que un corral de ovejas.”¹²⁶

La vigilancia era total. Es una vigilancia que observa morbosamente y que expone sin escrúpulo al indígena como un ser abyecto y repulsivo en su corporalidad:

“La gente, tanto los hombres como las mujeres, anda desnuda; no les crece el vello en el cuerpo, ni en las cejas, excepto en la cabeza [...]. Son inmundos en sus evacuaciones y en todos los actos secretos de la naturaleza, comparables a la bestias salvajes.”¹²⁷

La inmundicia que se pensaba estaba en “todos los actos secretos de la naturaleza”, estaba presente en las secreciones, una de ellas, la leche materna de la mujer indígena que alimentaba a los “hijos bastardos” del Nuevo Mundo.

“Si bien el mestizaje puede darse tanto por vía paterna como materna, la situación más común es que el padre sea español y la madre india. Se cree que, en general, el niño “sale” a la madre, pero adulterado. No sólo porque todos los mestizos, como los criollos e indígenas, están en contacto directo y carnal con la madre o la nodriza, que los amamantan y llevan en contacto en su propio cuerpo, cargados en mantas y rebozos, sino

¹²⁶ Citado por Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas”, 21.

¹²⁷ Citando a William Cunningham, Bestard, *Bárbaros*, 112.

también porque se cree que los vicios y las cualidades se transmiten al niño por la leche materna.”¹²⁸

La mujer indígena que a través de una secreción de su cuerpo alimenta la nueva descendencia colonizada/racializada, hereda no sólo la condición degenerada de su “raza”. Hereda una mancha de infamia que marcará las sucesivas generaciones de la América mestiza:

“Como generalmente los mestizos son hijos naturales o bastardos, se piensa que la mancha de los padres recae sobre los hijos, los mancha de infamia y los marca dándoles el *color vario*; en la leche materna maman otros vicios que se vuelven naturales en ellos.”¹²⁹

Una relación diametralmente contraria a esta es la que se hacía explícita en el tema de las “Vírgenes de la leche” de la pintura barroca. Las vírgenes madres “alimentaban con su seno al Niño Jesús” y a santos como san Bernando de Claraval, expresando la idea en torno a que “la leche materna era el vehículo que transmitía las virtudes y por donde se infundía sabiduría.”¹³⁰ Para el caso de la leche materna indígena, uno de los vicios que heredarán sus hijos “bastardos” y que estará relacionado directamente con el cuerpo, será el vicio de la pereza y holgazanería. Considerada la pereza como un pecado capital en los catecismos de la doctrina cristiana, serán a su vez, “defectos naturales” constitutivos del carácter de indios y mestizos y ofrecerán una explicación políticamente correcta a la notable disminución demográfica indígena. Esto último será también un argumento por el cual se dice que “lo mejor sería reemplazarlos por razas más fuertes y trabajadoras como la negra”¹³¹.

La idea de “malas razas” atravesaba también la apariencia física y por tanto, la imagen corporal del individuo. Las razas colonizadas heredaban por vía materna y paterna

¹²⁸ Carmen Bernard, “Los nuevos cuerpos mestizos de la América colonial”, Gutiérrez y Pitarch, *Retóricas*, (Madrid: Iberoamericana, 2010), 109.

¹²⁹ Bernard, “Los nuevos cuerpos mestizos de América colonial”, 109.

¹³⁰ Borja, “Los gestos como revelaciones del alma”, *Habeas Corpus*. En la URL no hay números de paginación.

¹³¹ Castro-Gómez, *La Hybris*, 78.

unas facciones que eran concomitantes con las características morales. Jorge Tadeo Lozano, un criollo de la Nueva Granada expresa aun en 1809:

“Últimamente del indio y del africano resulta una casta mixta, cuyos individuos se llaman *Sambos*. Esta casta, la peor de todas, es por su apariencia externa algo más análoga á la del negro, pero horriblemente desfigurada con algunas facciones del indio. Su característica moral se compone de todas las malas cualidades de las razas de su origen.”¹³²

Las facciones del cuerpo, y más específicamente, del rostro y los brazos serán blancos de control moral guiados a poner en evidencia la decencia y el decoro de la sociedad colonial. Jaime Borja resalta la importancia que tuvieron los tratados neogranadinos en el disciplinamiento de la gestualidad:

“Los tratados neogranadinos se comportaban de manera similar a los textos de urbanidad, el ideal de gestualidad era también una “urbanidad moralizada”, un conjunto de posturas “correctas” que debe asimilar el cuerpo: “No tengo de mover ligeramente la cabeza a un lado y a otro sino con madurez y gravedad cuando fuere necesario. Y no siendo necesario mover la cabeza la he de tener derecha con alguna inclinación hacía el pecho y no al [185v] un lado ni al otro”. Se trataba de establecer disposiciones de control sobre la corporeidad.”¹³³

Gestos corporales que difieren de la expresión de dolor ante la mortificación, que denotan la mansedumbre y la bondad como virtudes excelsas, que reflejan la modestia, la castidad y la liviandad que caracterizan los cuerpos de santos y mártires barrocos, ideales coloniales de perfección espiritual, serán gestos provenientes de cuerpos habitados por el vicio y las nefandas idolatrías. La gestualidad del noble, del cura, de la monja, del administrador del reino y las clases acomodadas es un aparato semiótico calculado. No existe entonces mejor muestra de barbarie que un cuerpo indígena cuya gestualidad desbocada parecería una posesión del demonio:

¹³² Citado por Castro-Gómez, *La Hybris*, 80.

¹³³ Borja, “Los gestos como revelaciones del alma”, nota 50 de pie de p. aludiendo a Pedro de Mercado, libro 10, capítulo 1, f. 185v. p. 175.

(...) las *huacas* ya no se metían en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes para hablar, sino que se incorporan ya en los indios y los hacían ya hablar (...). Y así fue que hubo muchos indios que temblaban y se revolcaban por el suelo y otros tiraban de pedradas como endemoniados, haciendo visajes y luego reposaban y llegaban a él con temor, y le decían que qué había y sentía; y respondía que la *huaca* fulana se le había entrado en el cuerpo, y luego lo tomaban en brazos, (...) y lo embijaban; y los indios le entraban a adorar con carneros, colle, chicha, llipta, mullo y otras cosas; y hacían fiestas todo el pueblo de dos y tres días, bailando y bebiendo, e invocando a la *huaca* que aquel representaba y decían tenía en el cuerpo (...).¹³⁴

Los gestos, como un reflejo del alma, estaban articulados a un régimen de comportamiento social. Así, por ejemplo:

El estar asentado en algún lugar ha de ser con modo cortés y modesto. [...] No he de estar solo sino acompañado cuando lo pide la decencia. Porque es necesario entender este acto, lo explico. La mujer ha de procurar no estar sola cuando recibe visitas de hombres. El religioso no ha de visitar ni andar solo (en cuanto pudiere) por las calles. Y aún el seglar si quisiere ser modesto no ha de visitar mujeres si no es acompañado por alguna persona de respeto.”¹³⁵

Estos códigos de decoro y honor serán aplicados con mayor ahínco por aquel sector de la población al que su gramática corporal era un correlato de su estatus social. Por ahora no tengo noticias acerca de cómo operaban estas reglas de la mecánica del cuerpo, entre la gente indígena. Pero un indicio de que posiblemente esta codificación gestual era un derecho exclusivo de las élites, es el traje.

La “limpieza de sangre” entre los siglos XVI y XVIII, probablemente hasta bien entrado el XIX, constituyó un dispositivo de control del cuerpo indígena, negro y el de las “mezclas raciales” que a partir de entonces imperaron como formas coloniales de relacionamiento social. Santiago Castro ha denominado este fenómeno de colonialidad

¹³⁴ Cristóbal de Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, (Lima: Universidad San Martín de Porres, 2008), 130.

¹³⁵ Borja, “Los gestos como revelaciones del alma”, citando a Pedro de Mercado.

del poder como un *imaginario de blancura* mediante el cual, todos los sectores de la sociedad construían su subjetividad. A este fenómeno estaban ancladas, por supuesto, el surgimiento y el mantenimiento del sistema de castas con sus numerosas “taxonomías clasificatorias”, las alianzas estratégicas para perpetuar los linajes nobles, y toda clase de actitudes que ponían de manifiesto la posesión de un *capital simbólico de la blancura*¹³⁶, acerca de lo cual no abundaré. Por ahora me interesa resaltar que el traje era uno de los instrumentos con que ponía en evidencia la pertenencia a un alto rango social. El filósofo colombiano subraya la influencia que tuvo en la formación de un imaginario de blancura en el Nuevo Mundo la institucionalización de las Leyes Suntuarias, según las cuales, un individuo debería vestirse de acuerdo a su raza. Un cuerpo racializado/colonizado luciendo ciertos materiales y prendas que habían sido proscritos era violentado sin más. Por ejemplo el autor comenta que “El rey Felipe II prohibió terminantemente que las negras y mulatas utilizaran vestidos de seda y se adornaran con oro, mantos y perlas, mandato cuya violación podría ser castigado hasta con cien azotes.”¹³⁷

De hecho, en la pintura de las castas del virreinato del Perú, el grado de blancura de la piel redundaba en la dignidad conferida a la vestimenta de los retratados. Así, Carmen Bernand en su estudio sobre *Los nuevos cuerpos mestizos*, comenta que en las pinturas referentes a “las uniones “bajas” entre indios y negros, abundan los personajes de ropa raída y harapos, descalzos, sentados en el suelo sobre un petate tendido en la calle, rasgos vinculados con lo “indio” como decadencia.”¹³⁸ Esta decadencia fue un prejuicio, como he mostrado, construido sobre la base fundamental de la colonialidad del ser. La importancia concedida a la indumentaria en los siglos XVII y XVIII para sostener una apariencia social estuvo afincada no sólo en nutrir un capital simbólico de blancura, como Castro-Gómez ha planteado, sino también en evitar develar un origen indígena y negro, que automáticamente convertía al sujeto en objeto de vulneración. La idea de que “Cuando las mestizas se visten de indias, ese traje,

¹³⁶ Castro, *La Hybris*, 81-89.

¹³⁷ Castro, *La Hybris*, 84.

¹³⁸ Carmen, *La Hybris*, 100.

considerado como lascivo, es “incitativo” de tratos ilícitos”¹³⁹, es sinónimo de la violencia simbólica imperante sobre el cuerpo indígena. Pero además deja en claro la amenaza constante de los tratos ilícitos que implica parecer “india”.

1.1.2.3. Las aberraciones contra el cuerpo indígena

Los cuerpos indígenas son sometidos a una serie de mecanismos de degradación humana progresiva. Esta cosificación del individuo empieza a ser intensiva en la medida en que la evangelización cristiana comienza a ejecutarse de manera sistemática:

“Durante la segunda expedición, los religiosos que acompañan a Colón empiezan a convertir a los indios, pero no todos ni con mucho, se pliegan a ello y se ponen a venerar las imágenes santas.

“Salidos aquéllos del adoratorio, tiraron las imágenes al suelo, la cubrieron con tierra y orinaron encima”; al ver esto Bartolomé, el hermano de Colón, decide castigarlos de muy cristiana manera. “Como lugarteniente del virrey y gobernador de las islas, formó proceso contra los malhechores y, sabida la verdad, los hizo quemar públicamente.”¹⁴⁰

Ante la indignación por estos incidentes y la experiencia de atestiguar aterradoras escenas de una guerra justificada contra los “indios”, el fraile dominico Bartolomé de las Casas se convierte en el jurista defensor de los derechos indígenas. Los maltratos que denunció hacen posible saber que el temor que debía inspirar Dios en las almas conversas, se infringió sobre los cuerpos indígenas de diversas y atroces maneras:

Iban luego [los españoles] a hacerles guerra, y para meterles el temor en el cuerpo, hacían dellos, desnudos, en cueros y sin armas ofensivas y defensivas, estragos nunca oídos, cortándolos por medio, haciendo apuestas sobre quien le cortaba la cabeza de un piquete, quemándolos vivos y otras crueldades exquisitas [...]”¹⁴¹

¹³⁹ Bernard, “Los nuevos cuerpos mestizos de América colonial”, 98.

¹⁴⁰ Todorov citando a Ramón Pané. Tzvetan Todorov, *La Conquista de América. El problema del Otro*, México, D.F.: Siglo XXI editores, 2007), 52.

¹⁴¹ Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia*, (Madrid: BAE, 1958), 24.

Otras de estas crueldades que el fraile se inhibe de narrar con detalle son “[...]las amputaciones violentas (narices, orejas, manos, tajadas por puro placer), los indios — incluso niños de pecho — cortados en dos con las espadas, quemados vivos en sus casas de ramas o en parrillas armadas adrede[...]”¹⁴², conocidas como hechos generales pero nunca en sus reales dimensiones. Este trato recibido por los hombres indígenas apenas sirve de semblanza para imaginar la violencia ejercida contra los cuerpos de las mujeres de la base social, acerca de quienes sobradas referencias tenemos de su nivel jerárquico en la escala humana, como cifras de una muchedumbre anónima. En palabras de Todorov: “Las mujeres indias son mujeres, o indios, al cuadrado: con eso se vuelven objeto de una doble violación.”¹⁴³ El mismo fraile José de Acosta aseveraba que “la lascivia y la procacidad de las indias es terrible y todo pudor desconocido.”¹⁴⁴

Una anécdota escalofriante acerca del atropello contra el cuerpo de la mujer, como extensión del valor infrahumano que le fue atribuido, citada por el mismo autor en los términos en que fue relatada por el propio protagonista Michele de Cuneo, hidalgo de Savona:

“Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella desnuda como es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió, y me dio tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieras podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas”.¹⁴⁵

¹⁴² Clément, “De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas”. La URL no tiene números de paginación.

¹⁴³ Todorov, *Conquista*, 57.

¹⁴⁴ Gutiérrez, “Esos cuerpos, esas almas”, 18.

¹⁴⁵ Citado por Todorov, *Conquista*, 24-25.

Lo anterior es un ejemplo claro de cómo “en los [hombres] viciosos y depravados es cierto que muchas veces domina el cuerpo al alma y el apetito á la razón, pero esto es cosa mala y contra naturaleza.”¹⁴⁶ A pesar de esta coincidencia entre los numerosos violadores que llegaron a someter sexualmente a las mujeres indígenas, y los supuestos “bárbaros” que carecían de razón, Sepúlveda en uno de sus diálogos diría:

“Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen estos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta obscura y vaga reminiscencia de algunas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. Pues si tratamos de las virtudes, qué templanza ni qué mansedumbre vas a esperar de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y comían carne humana?”¹⁴⁷

Comparemos pues tales dotes de “prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión” con uno de los pasajes más conocidos de la *Historia de las Indias* en que el jesuita Bartolomé de Las Casas denuncia las prácticas españolas de carnicería humana con los cuerpos indígenas como si fueran carne animal:

“[Los españoles...] traen muchos indios en cadenas por los caminos que andan, como si fuesen manadas de puercos, y matan dellos y tienen carnicería de carne humana, y dícense unos a otros: 'Préstame un cuarto de un bellaco desos para dar de comer a mis perros hasta que yo mate a otro', como si prestasen cuartos de puerco o de carnero”¹⁴⁸

Estas aberraciones estaban fundamentadas en el serio y sesudo cuestionamiento por parte del más célebre teólogo, Ginés de Sepúlveda, acerca de la presencia o la ausencia de razón en aquellos seres semejantes a las bestias “descubiertos” en el Nuevo Mundo.

¹⁴⁶ Sepúlveda, *Tratado*, 83.

¹⁴⁷ Sepúlveda, *Tratado*, 105.

¹⁴⁸ Clément, “De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas”. La URL no tienen números de paginación.

Entre los pocos indicadores que nos diferenciaban de algunos animales están los siguientes:

“[...] aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es éste argumento de prudencia humana, puesto que vemos á las bestias, y á las aves, y á las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente. Porque [...] el tener casas y algún modo racional de vivir y algunas especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón.”¹⁴⁹

Por ello, el jurista español concluye que a tales seres mejor cosa que el yugo al imperio español no pudo haberles ocurrido:

“Qué cosa pudo suceder á estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?”¹⁵⁰

1.1.3. La metáfora naturalista de los cuerpos

Así como en el siglo XVI el símbolo europeo para entender al Otro-indígena fue el demonio, y en su esfera significativa quedaban implicados “[...] los seres humanos dotados de características anormales, sea en su conformación espiritual como en su aspecto físico”, naturaleza viva/civilidad¹⁵¹ será la dicotomía reinante que gobernará la imaginación ilustrada de los siglos XVII y XVIII. Es aquí, justamente, cuando tiene lugar una de las primeras manifestaciones discursivas del binomio aplicado hasta hace poco en el análisis antropológico de las relaciones de los grupos humanos con su entorno: naturaleza/cultura.

¹⁴⁹ Sepúlveda, *Tratado*, 107.

¹⁵⁰ Sepúlveda, *Tratado*, 133.

¹⁵¹ Roger Bartra, *El Salvaje artificial*, (México, D.F.: Ediciones Era, 1997), 67.

Esta oposición naturaleza viva/civilidad no obstante, tiene una emergencia incipiente en algunas narraciones dispersas del siglo XVI y empezará a compenetrarse de manera irreversible con los discursos coloniales ulteriores. Uno de los relatos más tempranos que muestra cómo el indígena desde el comienzo es tomado como semejante a un vegetal o un animal, de inicio, un objeto de la naturaleza viva, es el que Todorov reporta acerca de la actitud de Colón frente a los “indios”:

“[...] el comportamiento de Colón, implica que no reconoce que los indios tienen derecho a una voluntad propia, que los juzga, en suma, como objetos vivientes. Así es como, en su impulso de naturalista, siempre quiere llevarse a España especímenes de todos los géneros: árboles, aves, animales e indios. La idea de preguntarles cuál es su opinión, le es totalmente ajena. [...] La cifra está fijada de antemano: media docena; los individuos no cuentan pero son contados.”¹⁵²

Esta noción encontrará sustento en la metáfora naturalista utilizada por algunos teólogos de la época para explicar la alteridad indígena. En unos pocos capítulos de *Apologética Historia*, Bartolomé de las Casas atañe por completo la circunstancia “silvestre” del hombre del Nuevo Mundo a la influencia ejercida por su posición astronómica y geográfica. Esta metáfora también será hará explícita en la curiosidad científica demostraba por el padre jesuita José de Acosta en toda la primera parte de su *Historia natural y moral de las Indias*. Estas descripciones “utilitarias” y “morales” fueron empleadas tanto por Casas como por Acosta para “demostrar que los indios americanos podían adoptar la civilización y el catolicismo, oponiéndose a la tesis acerca de que los indios eran bárbaros y esclavos por naturaleza e incapaces de asimilar aquellos valores.”¹⁵³ En una de las dilucidaciones de Casas acerca de la correspondencia que existía entre el clima, el cuerpo, los temperamentos y las costumbres de la población salvaje, comenta:

“[...] tierras excesivamente cálidas [...] engendran “cualidades malas del cuerpo en ser de bajos entendimientos y costumbres silvestres, bestiales y crueles”. El frío produce el

¹⁵² Todorov, *Conquista*, 54.

¹⁵³ Bestard, *Bárbaros*, 150.

mismo efecto: “hombres agrestes [...] entendimientos botos y tupidos y en las costumbres feroces y crueles [...]”¹⁵⁴

Vistos así, los ahora “salvajes” de América inmersos en una multitud de climas cambiantes, agrestes y extremos, nunca alcanzarían la perfección cualitativa que aseguraban las estaciones de Europa en la conformación del ser civilizado. No obstante encontramos la siguiente contradicción emitida por el fraile dominico refiriendo la influencia del cielo en los habitantes de América:

“[...] la compostura de los miembros y órganos de los sentidos exteriores e interiores, [...] la edad de los padres, la bondad y sanidad de su alimentación, [...] sobriedad en el comer y el beber, templanza de la sensualidad, carencia de las perturbaciones que causan las pasiones del alma: ira, gozo, amor etc.”¹⁵⁵

Siendo silvestres, bestiales y crueles en sus costumbres, o por el contrario, sobrios en sus comportamientos corporales, la circunstancia geo-astronómica de los salvajes americanos los convertía de todos modos en un reto y una oportunidad de éxito de la empresa evangelizadora y civilizatoria. Tales cualidades abonadas al indígena, constituían argumentos con los cuales era posible persuadir a la Iglesia católica y la Corona española.

Casas y Acosta coinciden en la idea de que prácticas comunes a las culturas americanas tales como “[...] superstición, magia, brujería y cultos demoniacos” tenían su explicación en la existencia de “fuerzas infernales”.¹⁵⁶ No obstante la prevalencia de este “arcaísmo medieval”¹⁵⁷, la concepción que tiene el fraile dominico acerca del salvajismo como un primer estadio de la humanidad civilizada, lo hace pionero en plantear los principios fundantes del evolucionismo cultural del siglo XIX.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Bartra, *El Salvaje*, 73.

¹⁵⁵ Bestard, *Bárbaros*, 151.

¹⁵⁶ Bartra, *El Salvaje*, 73-76.

¹⁵⁷ Citando a Edmundo O’Gorman, ver Bartra, *El Salvaje*, nota pie de página, 73.

¹⁵⁸ Ver en Bestard, *El Salvaje*, 154-55.

Roger Bartra encuentra que una de las primeras fuentes históricas en que se atribuye el adjetivo de “salvaje” a la población de territorios desconocidos es la que refiere una descripción hecha en 1341 acerca de la gente canaria: “Hombres y mujeres andan desnudos y son salvajes en sus costumbres y ritos.”¹⁵⁹ Esta afirmación según la cual el cuerpo desnudo de la gente indígena es sinónimo de salvajismo o naturaleza viva, comienza a tomar fuerza cuando las descripciones de la exuberante naturaleza americana se asimilan con un carácter moral:

“Desde luego, la fuerza contenida en la naturaleza salvaje (“viciosa”), es a la vez una ventaja y una amenaza para el orden social, ya que la abundancia incita a la ociosidad. Tal potencia genésica se transmite a todos los seres vivos que ocupan el continente: los vegetales, los animales [...], y, por supuesto, los hombres. Por cierto que esta naturaleza “viciosa” puede darse el lujo de poseer espacios “vacíos”, “infructuosos”, como los páramos, las ciénagas, las selvas, los cerros, que constituyen una especie de “reserva natural”, donde se concentra esa fuerza [...]”¹⁶⁰

Esta fuerza salvaje, ígnea, caótica e impredecible de la naturaleza será un correlato de la veleidad del temperamento indígena:

“[...] los cronistas afirman que las Indias se caracterizan por las variaciones climáticas caprichosas: el verano y el invierno no corresponden muchas veces a estaciones claramente definidas, sino a cambios entre el día y la noche, entre los períodos lluviosos y los de sequía, sin contar las erupciones volcánicas, los temblores y las inundaciones caudalosas, accidentes que no pueden dejar de ejercer una influencia sobre los temperamentos de los hombres.”¹⁶¹

Así, cuando describen el mundo vegetal de las Indias exaltando que “las plantas y las hierbas crecen sin que nadie tenga necesidad de sembrarlas [...], y es por eso que son duras y fuertes.”¹⁶², pareciera irse dibujando la imagen de un ser “salvaje” que crece

¹⁵⁹ Relación de 1341, “atribuida tanto al poeta Boccaccio como al capitán genovés Nicolosso de Reccho”, citada por Bartra, *El Salvaje*, 76.

¹⁶⁰ Bernard, “Los nuevos cuerpos mestizos de América colonial”, 102.

¹⁶¹ Bernard, “Los nuevos cuerpos mestizos de América colonial”, 102.

¹⁶² Bernard, “Los nuevos cuerpos mestizos de América colonial”, 102.

irremediamente como una planta y es fuerte como una piedra. Como seres vivientes de una misma especie, distinta a la humana, cuando menos, bastante lejos de serlo, la idea del ser indígena durante el siglo XVIII comienza a mutar con curiosas distorsiones. La clasificación de los pueblos americanos según su estado de desarrollo, efectuada por el fraile jesuita Acosta; la tipología de barbarie presentada por el dominico Bartolomé; la envilecida argumentación de Ginés de Sepúlveda sobre el indígena como bestia o semihombre sin razón y sin alma, perteneciente a la base más inferior de la escala humana, entre otros discursos coloniales igual de denigrantes, se han naturalizado en la consciencia europea a tal punto que uno de los más férreos misioneros jesuitas que escribieron acerca de las tierras brasileñas, Antonio Vieira, forjará la degradante asimilación vegetal del alma indígena, comparándola “con una estatua de mirto, fácil de esculpir pero de contornos efímeros.”¹⁶³ Este inquietante símil tendrá lugar en un contexto historiográfico particular: la observación de la diferencia fundamental, hasta entonces ignorada y obviada, del crisol cultural que constituía América indígena. Oscar Calavia refiere la gran diferencia que existió entre los procesos de “conquista española” y la “expansión portuguesa”:

Los textos fundadores de la ideología brasileña usan y abusan del contraste entre la conquista española y la expansión lusa. En la primera, el poder real y eclesiástico, la destrucción militar de imperios indígenas, la violencia no incompatible con una cierta dosis de ilustración y solemnidad –visible en la construcción de ciudades o universidades. En la segunda, una empresa dispersa, individualista o incluso doméstica, basada mucho más en la tenacidad o la astucia que en la fuerza, una conquista corporal cuya mejor arma es la fecundación de las indias; una conquista, además, ejercida sobre una humanidad americana fluída, insegura, o como dice Freyre, vegetal.”¹⁶⁴

En efecto. Aludir el fenómeno en términos de conquista en lugar de expansión, nos advierte sobre la localización de los discursos coloniales acerca del indígena americano. A través de la universalización de múltiples grupos culturales, que es una

¹⁶³ Citando a Eduardo Viveiros de Castro, Oscar Calavia, “Los Otros Quinientos: Historia Brasileña Y Etnología Indígena”, *Revista de Indias*, 218, (2000): 100-101. Acceso 10 de septiembre 2015, <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias>.

¹⁶⁴ Calavia, “Los Otros Quinientos: Historia Brasileña Y Etnología Indígena”, 100.

lógica propia de la colonialidad del poder eurocentrado, todos los discursos denigrantes y las prácticas deshumanizadoras aplicadas al “indio” que hasta el momento he mostrado, se difundieron como la referencia a una sola raza común al vasto territorio americano, comprendido por Mesoamérica, Centroamérica y Suramérica. La distinción a la que alude Calavia es significativa para el presente trabajo, en tanto que muestra las clasificaciones que se harán de los pueblos indígenas de acuerdo con su estado “civilizatorio”. Tales clasificaciones tienen su origen incipiente en comparaciones como la del misionero Antonio Vieira, quien en 1657 hacía la siguiente distinción:

“Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as cuais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem con as armas, duvidam com o entendimento, repugnan com a vontade, cerran-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore, não é necessario trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil- que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eran.”¹⁶⁵

La metáfora vegetal empleada por el jesuita portugués será en lo sucesivo un símil recurrente en los textos relativos a la colonización lusa que remitirá a la idea de un ser de la naturaleza, dócil y, en apariencia, de fácil conversión, de quien no se puede esperar la firmeza, la resistencia, el argumento y la constancia en cuestiones religiosas, mostrada por las naciones “minerales” como la mexicana y la peruana. Las comparaciones que se hará al respecto serán explícitas en estos términos:

“Dos valores morais e materiais acumulados pelos incas ou pelos astecas e maias resultaría uma indepressão ao contato europeu; o que levo os espanhóis a despedaçarem

¹⁶⁵ Citado por Viveiros, *A inconstância da alma*, 183-184.

ese bronze nativo que tão duramente lhes resistiu ao domínio para entre os estilhaços estabelecerem mais a cômodo o seu sistema colonial de exploração e de cristianização.

Mas entre os indígenas das terras de pau-de-tinta outras foram as condições de resistência ao europeu: resistência não mineral mas vegetal [...]

A reação ao domínio europeu, na área de cultura ameríndia invadida pelos portugueses, foi quase a de pura sensibilidade ou contratilidade vegetal, o índio retraindo-se ou amarfanhando-se ao contato civilizador do europeu por incapacidade de acomodar-se à nova técnica econômica e ao novo regime moral e social. Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase que mero auxiliar da floresta. Não houve da parte dele capacidade técnica ou política de reação que excitasse no branco a política de extermínio seguida pelos espanhóis no México e no Peru [...]¹⁶⁶

Calavia comenta que el autor de las anteriores líneas, Gilberto Freyre, será un auténtico formulador de las razas como “reinos de la naturaleza: a la humanidad europea y a la vegetalidad indígena se añade la animalidad africana; Incas y Aztecas son, en la misma página, minerales.”¹⁶⁷ Esta metáfora del indígena brasileiro como un ser vegetal, distinto del indígena peruano y mexicano como seres minerales, será también un tema desarrollado por el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, quien refiriéndose a la “*Inconstância da Alma Selvagem*”, propone una teoría de amplia difusión en los estudios antropológicos contemporáneos sobre el ser indígena amazónico. En algunas líneas sobre su reflexión alrededor del tema del vegetalismo amerindio, es posible percibir la notable diferencia que se hacía entre el indígena “peruano” y “mexicano”, poseedores de un dogma religioso estructurado y oficiado con la misma devoción que la religión cristiana, y el indígena de Brasil, indiferente a estos cánones característicos de una “civilización”:

“Entre os pagãos do Velho Mundo, o missionário sabia as resistências que teria a vencer: ídolos e sacerdotes, liturgias e teologias – religiões dignas desse nome, mesmo que

¹⁶⁶ Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (Recife: Global editora, 2003), 158.

¹⁶⁷ Calavia, “Los otros quinientos: Historia brasileña y etnología indígena”, 100-101.

raramente tão exclusivistas como a sua própria. No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorada com displicência pelo outro. O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher. Inconstância, indiferença, olvido [...]”¹⁶⁸

Y citando al mismo Antonio Vieira, el autor agrega: “a gente de estas terras é a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconstante, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo.”¹⁶⁹

Esta equiparación tan marcada entre indígenas de una zona y otra, sobre la base de su ubicación geográfica, factor determinante, como arriba mostraba, en la idea colonial de conformación de las costumbres de pueblos o naciones más o menos bárbaras, se ha dicho no obstante que tiene sus raíces en la propia superioridad con que el indígena serrano se concebía con relación al de la selva. Vera Tyuleneva ha observado esto en algunas fuentes coloniales:

“Los textos de Cieza de León, Betanzos, Garcilaso [...], tanto como muchos otros, transmiten una imagen claramente denigrante de los pueblos amazónicos: son caníbales, andan desnudos, no cultivan la tierra, no tienen poder político centralizado, en otras palabras, no gozan de los ‘logros de la civilización’. Puede parecer que esta imagen es producto de una visión europea, pero lo más probable es que este desprecio haya sido heredado por los españoles de la población nativa de la sierra. Los incas y otros pueblos andinos ‘civilizados’ se sentían, antes de la llegada de los europeos, indudablemente superiores frente a las tribus del bosque tropical.”¹⁷⁰

¹⁶⁸ Viveiros, *A inconstância da alma*, 185.

¹⁶⁹ Viveiros, *A inconstância da alma*, 185.

¹⁷⁰ Vera Tyuleneva, “El Paititi y Las Expediciones Incas en la selva Al Este del Cusco”, eds. Isabelle Combes y Vera Tyuleneva, *Paititi: Ensayos y Documentos*, 8, Itinerarios editoriales (2011), 7-22. Acceso 12 de mayo, 2016. https://www.academia.edu/6374136/El_Paititi_y_las_expediciones_incas_en_la_selva_al_este_del_Cusco o. En Isabelle Comb%A8s y Vera Tyuleneva eds. *Paititi Ensayos y documentos. Serie Scripta A utochtona 8. Cochabamba Instituto Latinoamericano de Misionolog%ADa Editorial Itinerarios. 2011. Pp. 7-22*. El documento carece de números de paginación.

La historiadora refiere a continuación las notas del cronista Cieza de León quien, a partir de lo que ha oído decir acerca de la gente de tierras bajas, señala:

“Bien adentro destas montañas y espessuras afirman que ay gente tan rústica, que ni tienen casa ni ropa: antes andan como animales: matando con flechas aues y bestias las que pueden para comer. Y que no tienen señores ni capitanes: saluo que por las cuevas y huecos de árboles se allegan, vnos en vnas partes y otros en otras. En las más de las quales dizen también (que yo no las he visto) que ay vnas monas muy grandes que andan por los árboles con las quales por tentación del demonio (que siempre busca como y por donde los hombres cometerán mayores pecado y más graues) estos usan con ellas como mugeres. Y afirman que algunas parían monstruos, que tenían las cabeças y miembros deshonestos como hombres, y las manos y pies como mona. Son según dizen de pequeños cuerpos y de talle monstruoso y vellosos. En fin parescerán (si es verdad que los ay) al demonio su padre. Dizen más que no tienen habla, sino vn gemido o aullido temeroso.”¹⁷¹

Estas imágenes narradas acerca de los *Antis*, habitantes de la frontera oriente del *Tahuantinsuyu* a quienes sujetó con dificultades Inca Yupanqui en su campaña de expansión a finales del siglo XV, serán reproducidas por otros cronistas posteriores a Cieza de León, uno de ellos, Garcilazo de la Vega:

“Tenía este deseo Inca Yupanqui por conquistar las naciones que hubiese de aquella parte para reducirlas a su imperio y sacarlas de las bárbaras e inhumanas costumbres que tuvieron y darles el conocimiento de su padre el sol, para que lo tuviesen y adorasen por su dios, como habían hecho las demás naciones que los Incas habían conquistado.”¹⁷²

La conquista del límite oriental del Perú antiguo, actual frontera amazónica con Brasil, así como la penetración de la avanzada colonial española y portuguesa en el siglo XVI, representaron esfuerzos superiores por parte de tales. La empresa conquistadora que implicaba “la aspereza y maleza del camino, [...] montañas bravísimas, ciénagas y pantanos”¹⁷³, propias de las tierras bajas del piedemonte amazónico, tuvo importantes

¹⁷¹ Citado por Tyuleneva, “El Paititi y Las Expediciones Incas en la selva Al Este del Cusco”.

¹⁷² Citado por Tyuleneva, Tyuleneva, “El Paititi y Las Expediciones Incas en la selva Al Este del Cusco”.

¹⁷³ Citado por Tyuleneva, Tyuleneva, “El Paititi y Las Expediciones Incas en la selva Al Este del Cusco”.

consecuencias en la naturaleza de los discursos eurocéntricos acerca del indígena. Por una parte, determinó la manera en que históricamente se entendió la superación de los estados de “barbarie” y “salvajismo” en Suramérica indígena. Poseer un poder centralizado, un ejército organizado, un sistema económico estatal, una arquitectura monumental, entre otros signos culturales de la “civilización” era significativo en la consideración de la gente del territorio inca como nación superior y menos bárbara que la de tierras bajas amazónicas. Pero el elemento decisivo para tenerlos en esta estima fue el alto grado de estabilidad, constancia y número de conversos que había ganado la misión evangelizadora, pese a las fuertes insurrecciones indígenas en contra del credo colonial, el *Taqui oncoy*, uno de los más subversivos e influyentes, actitud que, como hemos visto, era digna de llamarse religiosa.

Esta visión occidental de las diferencias de estados de desarrollo entre pueblos indígenas de la sierra andina y de la selva tropical repercutió además, en los discursos coloniales que se construyeron durante el siglo XVIII alrededor del cuerpo indígena. La gran oleada de viajeros románticos y expediciones científicas que llegó a las tierras bajas de América venía en busca del salvaje sin alma, un cuerpo en el estado más puro de naturaleza. Este personaje creado por la imaginación del europeo será alrededor del cual girará el discurso colonial eurocéntrico y falocéntrico que en un comienzo hice mención. Así pues, lo que sigue del texto se aboca hacia el registro de una historiografía volcada a la conformación de un imaginario europeo colonial sobre el indígena habitante de las regiones selváticas tropicales de América, predominantemente. Pues es éste y no otro en torno al cual surgen los discursos del *hombre salvaje*.

1.1.4. Los “salvajes” sin alma o el estado puro de naturaleza

“¿Quién los ha puesto allí? Ya se ha dicho: el que hace crecer la hierba en los campos. No debería sorprendernos más encontrar en América hombres que moscas.”

Voltaire

Es a partir de Voltaire que el sentido de la historia teológica, que hasta este momento regía la moral de la sociedad europea, se empieza a concebir de manera distinta. Al relato histórico medieval, antaño imperante a través de principios dogmáticos impuestos por la religión judeocristiana, Voltaire se le opone radicalmente proponiendo la filosofía de la historia como ciencia del conocimiento universal que postula al hombre como sujeto de la historia, y por tanto como una “ciencia del origen de las costumbres de los pueblos y el desarrollo del espíritu humano.”¹⁷⁴

Conforme al paradigma racionalista, al reunir ciertos elementos de “verdad científica” como hechos constatables mediante analogías y diferencias entre los pueblos del Viejo y Nuevo continente, Voltaire persuade a los historiadores de su época a dejar atrás el origen metafísico del hombre y analizar, más bien, las influencias que ejerce el medio en la población. Como mostraré más adelante, la estimación del clima fue un factor determinante para la conformación del temperamento humano, que ya se había advertido en el siglo XVI como arriba mencionaba, y que también va a ser objeto de interés de este filósofo y del barón de Montesquieu, otro de los célebres pensadores de la Ilustración.¹⁷⁵ “la naturaleza humana se convierte - nos dice Bestard- en el principio rector, y desde su constante presencia proporciona sentido a los acontecimientos históricos.”¹⁷⁶

¹⁷⁴ Bestard, *Bárbaros*, 221.

¹⁷⁵ Bestard, *Bárbaros*, 188-189.

¹⁷⁶ Bestard, *Bárbaros*, 221.

Por eso, a partir de este momento la historia sólo girará en torno al espíritu humano que es, según Voltaire, de carácter universal. Sin embargo, tal unidad sólo tendrá coherencia en relación a los sujetos *con* historia, pues son ellos quienes labran el camino unidireccional del progreso. A este respecto Bestard señala:

“En Voltaire hay dos tiempos históricos que se anulan mutuamente y permiten inaugurar el proyecto de una historia universal del espíritu humano. Uno es el propio de los pueblos que, sin historia, sin escritura, con usos y costumbres, fábulas y tradiciones, y en el límite de la “razón empezada” están inmersos en la misma “estupidez” y en un círculo de repeticiones de las mismas costumbres. Otro es propio de los pueblos con historia, leyes e instituciones y registros escritos, que han roto el círculo de las repeticiones para entrar en la línea del progreso acumulativo.”¹⁷⁷

En efecto. Aunque son dos tiempos históricos, según los conceptos de su historia universal, Voltaire anula el que presiden los pueblos “sin historia”, y otras características evidentemente idénticas a las que desde el siglo XVI se habían atribuido al indígena americano. Colonizado/racializado, eximido de una sobriedad calculada llamada humanidad, el indígena es para el escritor más influyente del iluminismo europeo, alguien inmerso en la estupidez cuyos usos y costumbres de infinita repetición lo ponen en el límite de la “razón empezada”. El férreo anticlericalismo con el que se burló de las fabulaciones teológicas de la historia y que motivó su destierro de Francia, su país de origen, resultó ser su más conveniente ardid para inferiorizar al indígena del nuevo continente, pareciéndole que “Cuando se hablaba del origen de las fábulas parecía verosímil compararlas con las costumbres de los salvajes americanos.”¹⁷⁸

Estar sumidos en un estadio primario de la especie humana, para Voltaire significa que la civilización de la que es representante estuvo “hundida durante una larga serie de siglos en [un] estado tan parecido al de los brutos, e incluso inferior en muchos aspectos [...]”. Haber superado este estadio, según él, es gracias a unas “circunstancias

¹⁷⁷ Bestard, *Bárbaros*, 223.

¹⁷⁸ Bestard citando a Voltaire, *Bárbaros*, 167.

favorables” que hicieron posible “que el hombre se elevara por encima de la vida animal.”¹⁷⁹

Vivir en chozas, vestirse con pieles de animales que cazan y andar casi desnudos, son algunos de los usos corporales de estos seres en estado de “pura naturaleza”, cuyo apremio por suplir las necesidades más básicas no les ha permitido desear ir hacia lo desconocido.¹⁸⁰ Este primer “estado de ignorancia y rudeza [es el que según Voltaire] se denomina estado de pura naturaleza.”¹⁸¹

En este mismo sentido, Adam Smith, a partir de sus reflexiones en torno a la división del trabajo y convencido de la superioridad alcanzada en la escala de desarrollo humano por cuenta de la industrialización y el capitalismo emergentes en los países europeos dueños de colonias, persuadirá de forma poco creativa a su público europeo sobre la inferioridad y el salvajismo en el que todavía se encuentran las “tribus de América”. Nótese que toda la caracterización que sigue, concerniente a la primera de las cuatro etapas de desarrollo económico, expuesta en su libro *La Riqueza de las naciones* (1776), implícitamente repite al nivel de las palabras el mismo juicio emitido por los españoles durante los dos siglos antecedentes acerca del “indio salvaje” de América. Sólo que ahora añade a su descripción la falta de territorios capitalizables, y la noción capitalista del trabajo:

“El estadio más bajo y más salvaje es el que encontramos en las tribus de América. Están compuestas por sus recolectores, pescadores y cazadores. Lo que los caracteriza es la caza. Sus territorios son poco extensos. Tienen un alto grado de libertad. No existe la idea de propiedad. No hay acumulación ni disputas. [...] Su única tarea cazar esos animales o capturar los peces. Recolectar fruta difícilmente puede considerarse trabajo. La única actividad que entre ellos merece el nombre de trabajo es la caza. Ésta es la edad de los cazadores.”¹⁸²

Carentes de elementos indicadores de lo que Smith preconizaba como una sociedad próspera, e imbuidos en actividades de subsistencia que si acaso merecían estimarse

¹⁷⁹ Bestard citando a Voltaire, *Bárbaros*, 222.

¹⁸⁰ Ver en Bestard, *Bárbaros*, 223.

¹⁸¹ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 223.

¹⁸² Citado por Bestard, *Bárbaros*, 215.

como trabajo, los salvajes en la mentalidad europea serán la antítesis perfecta del deber ser de una nación, pueblo y sujeto dignos de admiración. Lafitau afirmará por su parte, que los salvajes “Frente a los europeos, han mantenido una “moderación que les ha enseñado a contentarse en poco”, tienen una “pereza natural que los hace tan indolentes, que prefieren privarse de las mismas ventajas que nos envidian, antes que hacer esfuerzos para procurárselas.”¹⁸³ Tales esfuerzos de acuerdo con el liberalismo económico de Smith deberán estar encausados a la acumulación del capital y la lucha por la libertad y la propiedad. La falta de esto último es uno de los tópicos que más escandaliza del salvaje a los ilustrados. Por eso se dirá que “Entre los salvajes la propiedad empieza y acaba con la posesión, y parece raro que tengan alguna idea de algo suyo como propio, a no ser su propio cuerpo.”¹⁸⁴

Esta alusión del cuerpo como única posesión del indígena se repetirá en lo que sigue del siglo XVIII aludiendo también a su contraste con el grecolatino en la figura del *primitivo*¹⁸⁵. Diderot será quien pondere este paralelo anulando la condición histórica del salvaje y, como en siglos anteriores ya se había dicho, la ausencia de un alma:

“El grecolatino es un salvaje más una idea moral y una representación histórica. El salvaje es virtuoso, el grecolatino *dice* la virtud. En el desdoblamiento, al grecolatino le representa su alma; al salvaje le representa su cuerpo.”¹⁸⁶

Es interesante ver cómo a la luz de las ideas del cuerpo como propiedad del indígena se va instaurando también su cuerpo como medio de subsistencia. La historia se contará mediante distinciones jerárquicas, ya sabemos por quién están encabezadas, establecidas de acuerdo a la mayor o menor complejidad de los modos de subsistencia y la organización social.¹⁸⁷ Luego, el cuerpo indígena es el medio de subsistencia y propiedad del sujeto que implica la menor complejidad de la escala de desarrollo civilizatorio.

¹⁸³ Parafrasead por el autor, Bestard, *Bárbaros*, 173.

¹⁸⁴ Bestard, *Bárbaros*, 214.

¹⁸⁵ Respecto de esta comparación entre el salvaje americano y el grecolatino, véase en Bartra, *El Salvaje*, 15-46.

¹⁸⁶ José Gonzáles, “El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la Antropología y de la Estética”, *Gazeta de Antropología*, 5, (1987): 5. Acceso 20 de julio de 2015, <http://hdl.handle.net/10481/13768>.

¹⁸⁷ Bestard, *Bárbaros*, 209.

La reafirmación de estas diferencias, ya existentes y naturalizadas poco a poco en la mentalidad europea comienza a erigirse como una bandera más del colonialismo a partir de las expediciones científicas y los viajes de aventureros que, habiendo tenido la experiencia de conocer en persona las formas de gobierno, usos y costumbres de tierras inhóspitas habitadas por salvajes, gozarán de la credibilidad de los historiadores y naturalistas empeñados en reconstruir el origen universal de la naturaleza humana.¹⁸⁸

James Mackintosh afirmará que la historia “Es un amplio museo donde se puede estudiar los diversos especímenes de la naturaleza humana.”¹⁸⁹ Y ello será el prelude de la consideración del hombre americano como espécimen de la naturaleza, cuerpo-objeto de estudio científico. La idea de museo surge pues en este ambiente enciclopedista de la Ilustración francesa que tenía por misión reunir la máxima cantidad de pruebas que demostraran que Europa occidental poseía el conocimiento universal de la humanidad. América convertida en museo de Europa será el epítome del estado de pura naturaleza, y sus habitantes, cuerpos que conviven en perfecta armonía con el medio natural así como también, curiosidades de exhibición que ocuparán un lugar privilegiado en los gabinetes dieciochescos.

Pero así mismo, traerá a la memoria histórica aquél pensamiento de Cristóbal Colón, poco antes de su decepción acerca de las Indias: “En el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra.”¹⁹⁰ Es en este contexto que el eco rousseauiano cargado de un exotismo romántico que comienza a florecer, resonará en la antropología que “ve en el salvaje, el campesino, el marginal a la sociedad, la constatación de los valores de bondad humana y de armonía cultura/naturaleza”.¹⁹¹

La antropología como ciencia humanista recibe de manera particular esta herencia romántica que, siendo pasión basada en la experiencia y sirviendo a la curiosidad académica y racional, ocupa un lugar protagónico en el pensamiento científico

¹⁸⁸ Bestard, *Bárbaros*, 195.

¹⁸⁹ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 195.

¹⁹⁰ Citado por Todorov, *Conquista*, 46.

¹⁹¹ Gonzáles, “El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la Antropología y de la Estética”, 8.

moderno europeo. Gonzáles advierte sobre este ensamblaje de ideas ilustradas que dieron comienzo a la antropología:

La concreción de esa mirada sobre el mundo en el gabinete de historia natural y en el jardín botánico supone una nueva taxonomía, que supone también a las etnias. Clasificación que atiende sobre todo al carácter externo de los seres y las cosas. Los naturalistas participarán, junto a exploradores y aventureros, en numerosas expediciones a lo largo del XVIII, poniendo, con su sistemática recogida de datos y materiales etnológicos, las bases para el surgimiento de la antropología moderna.¹⁹²

1.1.5. Falocentrismo y epicureísmo de los cuerpos americanos

El gabinete de historia natural y el jardín botánico serán pequeñas capturas de la vida espontánea y abundante que prometía América. Los relatos de viajes se convertirán en una ventana a ese Nuevo Mundo lleno de salvajes cuyas formas de vida ennoblecían la libertad y prometían la emancipación del andamiaje pesado y coercitivo de la cultura y la civilización europeas.¹⁹³ Inmersos en ese medio cuyo modelo se enaltecía por las leyes naturales, los indígenas americanos nacían con “una racionalidad pura que conocía las verdades esenciales de la conducta moral y religiosa.”¹⁹⁴ En la famosa y difundida *histoire des deux Indes*¹⁹⁵, Raynal afirmará: “[...] Sea como sea, podemos decir que la ignorancia de los salvajes ha iluminado, de alguna manera, a los pueblos civilizados.”¹⁹⁶ Y en un pasaje a todas luces idealista y que abiertamente se opondrá a los regímenes del liberalismo económico en ascenso, el autor agregará:

“Tendidos tranquilamente en sus cabañas, sobre pieles o sobre esteras, el sueño les viene tan pronto como lo desean; enemigos jurados de las preocupaciones y de las inquietudes, compañeras inseparables de la ambición, la molicie y la codicia, Morfeo huye de las estancias donde el oro robado a estos filósofos rústicos resplandece, brilla, deslumbra en

¹⁹² Gonzáles, “El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la Antropología y de la Estética”, 7.

¹⁹³ Bestard, *Bárbaros*, 255.

¹⁹⁴ Bestard, *Bárbaros*, 255.

¹⁹⁵ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 256. Fuente original: 1783, VII, p. 163. Aunque el libro se publicó como anónimo se le ha atribuido a Guillaume-Thomas Raynal, pero se ha visto que es el compendio de numerosos escritos de diferentes autores, siendo Diderot uno de los más identificables.

¹⁹⁶ Bestard, *Bárbaros*, 256.

todas partes. Siempre libres, porque estos hijos de la naturaleza sienten mejor que nosotros las prerrogativas y los derechos de la humanidad, no saben qué es cargarse de cadenas forjadas por la ambición, fabricadas por la vanidad y estúpidamente llevadas por la debilidad.”¹⁹⁷

Para que estas afirmaciones empezaran a conquistar el imaginario europeo, cumplieron un papel protagónico el relato de viajes del barón de Lahontan, Lois-Armand de Lou d’Arce, por los estados de Wisconsin y Minnesota y el río Misisipí. Publicado en 1703 y luego vuelto a publicar doce veces en francés, traducido al inglés, alemán y holandés, entre 1703 y 1741, y al italiano a principios del siglo XIX, inspirará entre otros “*Las cartas persas* de Montesquieu, el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau, el *Ensayo sobre las costumbres*, el *Cándido* y el *ingenuo* de Voltaire, y sobre todo [el] *Suplemento al viaje de Bougainville* de Diderot.”¹⁹⁸

Jean-Jaques Rousseau será el representante de un ideario romanticista con el que ahora se mirará a un salvaje deshabitado de los vicios que se le habían imputado desde el siglo XVI. Protagonista insigne de la bondad y la pureza, el salvaje rousseauiano encarna el vivo ejemplo de los valores primos de una sociedad igualitaria. Hace uso estricto de lo que le prodiga la naturaleza, caza y recolecta lo necesario para suplir sus necesidades físicas; no destruye su entorno sino que se conforma con una cueva donde refugiarse; se relaciona con sus congéneres armónicamente; no posee ninguna cosa que le haga enfrentarse competitivamente con su comunidad. Es libre y no medita ni reflexiona.

Al hombre civilizado que ponderaba la razón como una de sus cualidades inherentes se le atribuirá el apelativo de “animal depravado”, antaño cualidad exclusiva del salvaje. Rousseau afirmará con una frase cáustica: “Si se nos ha destinado a ser sanos, casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, puesto que el hombre que medita es un animal depravado.”¹⁹⁹

¹⁹⁷ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 276.

¹⁹⁸ Bestard, *Bárbaros*, 257.

¹⁹⁹ Gonzáles, “El buen salvaje de Rousseau”, 7.

Ahora bien. Es importante precisar que al hablar del salvaje, Rousseau no se está refiriendo a los colonizados americanos ni africanos. El pensador suizo creará esta categoría imaginaria haciendo alusión a un ser que ya no existe o que nunca existió y que tal vez, no existirá jamás²⁰⁰. Roger Bartra afirma que “Al disponerse a escribir el segundo Discurso, Rousseau ya ha comprendido que una de las claves, sin la cual el conjunto de su sistema no podría sostenerse, es la noción de *homme sauvage*”. Y que, en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el filósofo aclara que “no osará “hablar de esas naciones felices que no conocen siquiera el nombre de los vicios que a nosotros nos cuesta tanto reprimir”.²⁰¹ Insistió en esto de manera taxativa seguramente también porque jamás pisó tierras americanas.

Sin embargo, ni él mismo alcanzó a imaginar el efecto que causarían sus *Discursos* en la consideración del salvaje americano. Acontecerá paulatinamente un cambio de papeles que tendrá origen en el empoderamiento de una burguesía que reclamaba, en contra del racionalismo en decadencia, la legitimidad de sus sentimientos y pasiones. Frederick Antal aludirá que “En sus primeras etapas el sentimentalismo romántico era claramente una expresión del nuevo subjetivismo burgués, del nuevo derecho a expresar libremente las emociones e incluso a describirlas, porque se las sentía verdaderas.”²⁰² Una célula constitutiva del empirismo ofrecerá al corazón pasional de la época la justificación de la huida y el autoexilio de la civilización racionalista al paraíso terrenal que Diderot configuró sin haber viajado nunca a los confines donde Bougainville inspiró su *Suplemento*.

En uno de los pasajes del relato de viaje de Bouganville, enajenado por la vida feliz, el sentido de libertad y la simplicidad natural que respiraban los tahitianos, el viajero cuenta:

“Me creía transportado en el jardín del Edén: recorríamos una planicie tapizada de césped, cubierta de hermosos árboles frutales y recortada por riachuelos que mantienen un frescor delicioso, sin ninguno de los inconvenientes que conlleva la humedad. Un pueblo

²⁰⁰ Bartra, *El salvaje*, 171.

²⁰¹ Citado por Bartra, *El salvaje*, 171.

²⁰²Frederick Antal, *Clasicismo y romanticismo* (Madrid: Alberto corazón, 1978), 41.

numeroso disfruta de los tesoros que la naturaleza ha volcado a manos llenas sobre él. Nos encontrábamos grupos de hombres y mujeres sentados a la sombra de los vergeles: todos nos saludaban amistosamente; los que nos encontrábamos por los caminos se hacían a un lado para dejarnos pasar; en todo lugar veíamos reinar la hospitalidad, el respeto, una dulce alegría y todas las apariencias de la felicidad”²⁰³

Estas escenas grandilocuentes sobre la generosidad prodigada por la naturaleza y sus pares humanos, están acompañadas de las experiencias corporales que se les invitaba a tener:

“Cada día nuestras gentes se paseaban por el país sin armas, solos o en pequeños grupos. Se les invitaba a entrar en las casas, en las que se les daba comida; pero en este país la cortesía de los dueños no se limita a una ligera colación; les ofrecían a sus hijas; la choza se llenaba al instante de un gentío curioso, hombres y mujeres, que formaban un círculo alrededor del huésped y de la joven víctima del deber hospitalario; se recubría el suelo con hojas y flores, y los músicos cantaban los acordes de la flauta un himno de placer. Venus es aquí la diosa de la hospitalidad; en su culto no se admiten misterios, y cada placer es un fiesta para la nación.”²⁰⁴

Las historias de tales placeres obtenidos por Bouganville (?) y sus acompañantes franceses mediante el permiso de los tahitianos, fueron definitivas en la conformación de un imaginario sexualizado del cuerpo de la gente “salvaje”. Pero a la vez, fueron el prelude de otro argumento de inferiorización del ser no-occidental que Diderot en su *Suplemento* disfrazaba de la imagen romántica de un anciano, el cual, indignado por el proceder libidinoso de los visitantes, vocifera para ellos una lección sobre la ausencia de propiedad y los odios a que esto conducen:

“[Los tahitianos] seguimos, dice el anciano, el puro instinto de la naturaleza, y tú has intentado borrar de nuestras almas su carácter. Aquí todo es de todos y tú has predicado no sé qué distinción de lo *tuyo* y lo *mío*. Nuestras hijas y nuestras mujeres no son comunes; has compartido este privilegio con nosotros y has venido a encender en ellas furores desconocidos. En tus brazos enloquecieron, y tú te volviste feroz entre los suyos.

²⁰³ Citado por Gonzáles, “El buen salvaje de Rousseau”, 7.

²⁰⁴ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 261.

Ellas empezaron a odiarse; vosotros os asesinasteis por ellas; y ellas han vuelto a nosotros teñidas con vuestra sangre.”²⁰⁵

Utilizando conveniente y hábilmente la voz del anciano tahitiano, el filósofo hace una contrastación de formas civilizadas y usos instintivos de la naturaleza corporal en la que queda implícita la conquista de los cuerpos de las mujeres por una aparente superioridad sexual de los viajeros que ha desencadenado el desenfreno y el odio entre ellas. La potencia sexual de los tahitianos queda así doblegada. Diderot hablando a través del anciano, describe las bajezas a las que son capaces de llegar sus propios coterráneos, figuras del mundo civilizado, y pone al desnudo las atrocidades que finalmente cometerán de múltiples formas en contra de las colonias europeas:

“Llorad, pues, desgraciados tahitianos, llorad, pero que sea por la llegada y no por la partida de estos hombres ambiciosos y falaces. Llegará día que los conozcáis mejor. Llegará día en que, con el trozo de madera que veis atado en la cintura de éste en una mano y con el hierro que cuelga de aquél en otra mano, vendrán para encadenaros, degollaros y someteros a sus extravagancias y a sus vicios. Llegará día en que estaréis a su servicio, tan corrompidos, tan viles y tan desgraciados como ellos. Pero yo tengo un consuelo: he llegado al final de mi carrera y la calamidad que os anuncio ya no la veré.”²⁰⁶

Diderot será así iniciador de un “primitivismo hedonista” como le llama Bestard, a partir del cual se critica la asociación moral del acto sexual a sentimientos como la vergüenza, los celos y la castidad.²⁰⁷ Sin embargo, en esta postura literaria le resultará difícil esconder esa ambivalencia de fetichización y negación siempre presente en las relaciones sobre el cuerpo no-occidental. Así lo refiere Antonio Gonzáles:

“Diderot concluye en un epicureísmo acomodaticio, aceptando la doble faz del sacerdote de su *Suplemento*, que hace el amor a las tahitianas para «no contrariar la costumbre», mientras se repite «¡pero mi religión, pero mi estado!». Es el desdoblamiento del comediante burgués, del colonizador- explorador dieciochesco, en una singular relación de atracción-repulsión sobre lo primitivo [...]”²⁰⁸

²⁰⁵ Bestard, *Bárbaros*, 263.

²⁰⁶ Bestard, *Bárbaros*, 264.

²⁰⁷ Bestard, *Bárbaros*, 250.

²⁰⁸ Gonzáles, “El buen salvaje de Rousseau”, 7.

Aquí se pondrá de manifiesto la gran contradicción de los discursos de la época. Bestard citando al ya mencionado Raynal señala:

“No, no es verdad que los hombres ocupados en las pesadas artes de la sociedad vivan tanto como el hombre que goza de los frutos de su sudor. El trabajo moderado fortifica, el trabajo excesivo agobia. Un campesino es un viejo a los sesenta años, mientras que los ciudadanos de nuestras ciudades que viven en la opulencia con alguna sabiduría, llegan y pasan a menudo los ochenta años. Las mismas gentes de letras, cuyas ocupaciones son poco favorables a la salud, cuentan entre ellos un gran número de octogenarios. Váyanse lejos de los libros modernos estos crueles sofismas con que se mece a los ricos y a los grandes que se duermen sobre los trabajos del pobre, cierran sus entrañas a sus gemidos, y desvían su sensibilidad de vasallos para apoyarla completamente en sus perros y caballos.”²⁰⁹

Mientras se elogiaba las costumbres y la moral del salvaje como una forma de condenar las superficialidades y perversidades de la vida civilizada, el europeo en su cómodo estado civilizado jamás envidiaría la condición des-humanizada conferida por sus congéneres al hombre salvaje. Aquí cobra importancia el hecho de que ninguno de los filósofos precursores de la noción romántica del noble salvaje haya conocido siquiera alguno de los lugares de los que escribía y que audazmente describía como paraísos terrenales. Bestard reflexiona sobre esta contradicción:

“Desde la perspectiva de la historia de los ilustrados, la imagen del salvaje situado en los inicios era la de simplicidad y fragilidad, pero de ninguna manera una forma de vida claramente apetecible para los civilizados. Se podía hablar de una serie de virtudes de los salvajes como de su devoción a la libertad, la igualdad y la independencia, su heroísmo y bravura en la guerra, su sentido de lealtad a su tribu. Pero al mismo tiempo se podían subrayar su debilidad social, su incapacidad intelectual y su mera supervivencia en un medio hostil.”²¹⁰

Al comienzo de este apartado había hecho alusión a la importancia que los humanistas ilustrados habían concedido a la influencia del clima en la conformación de los caracteres de las sociedades. Alrededor de este punto, el historiador escocés William Robertson en su *Historia de América* critica la sobredimensión que los filósofos habían

²⁰⁹ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 274-275.

²¹⁰ Bestard, *Bárbaros*, 275.

otorgado a tal aspecto, haciendo mención de otras causas que confluyen en la constitución del ser:

“El clima y el suelo de América difieren bajo tantos aspectos de los del otro hemisferio, y esta diferencia es tan sensible y evidente, que algunos filósofos distinguidos han creído que esta circunstancia bastaba para explicar lo que hay de particular en la constitución de los americanos: atribuyen todo a las causas físicas, y miran la debilidad del cuerpo y la frialdad del alma de éstos como consecuencia del temple de la porción del globo que habitan. Sin embargo, la influencia de las causas morales y políticas merece alguna atención, porque estas obran con tanta fuerza como aquéllas por las que se ha creído poder explicar completamente los singulares fenómenos de que se ha hablado [...]”²¹¹

Es relevante subrayar que Robertson, sin haber estado nunca en nuestro continente, hablará sobre la “debilidad del cuerpo y la frialdad del alma” de los americanos recogiendo de la literatura de viajes a otras latitudes, uno de los elementos claves en la praxis de poder colonial sobre el ser: La supuesta superioridad sexual de la que gozaban los viajeros europeos con relación a los nativos. En un comentario decididamente falocéntrico, Robertson esgrime una sentencia que seguramente iluminó en la posteridad las tan acreditadas ideas eurocéntricas de Hegel:

“Hemos considerado hasta el presente los pueblos de América únicamente según sus facultades físicas, que estando esencialmente viciadas, habían ocasionado la pérdida de sus facultades morales: la degeneración había alcanzado sus sentidos y sus órganos: su alma se había perdido en proporción a su cuerpo. La naturaleza, que lo había quitado todo a un hemisferio de este globo para darlo al otro, no había puesto en América más que niños, de los que todavía no ha podido hacer hombres [...]”²¹²

Al encontrar en los documentos de viajes que “[entre] las más salvajes naciones americanas existe una antigua costumbre de pasar el primer año después de contraer matrimonio sin consumarlo”, Robertson deducirá que la falta de interés en el acto sexual es signo de la debilidad del deseo en el salvaje, opuesto a la pasión desenfrenada que mostraría el civilizado en una situación similar.²¹³ Por su parte, el

²¹¹ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 240.

²¹² Citado por Bestard, *Bárbaros*, 239.

²¹³ Bestard, *Bárbaros*, 230.

famoso enciclopedista francés Georges Leclerc, conocido como Conde Buffon, acreditará su juicio sobre la debilidad y la pequeñez de los genitales del salvaje en su difundida obra *Histoire naturelle*, concluyendo:

“No hay que buscar muy lejos la causa de la vida dispersa de los salvajes y su alejamiento para formar sociedad: la más preciosa chispa de fuego de la naturaleza les ha sido negada; les falta ardor hacia la hembra y, en consecuencia, el amor hacia sus semejantes.”²¹⁴

Siendo Buffon un científico ateo, no dejará saber quién negó aquella chispa de fuego a los salvajes y se la concedió, por el contrario, a su propia raza. Su convencimiento en cuanto tal le da elementos para quitarle a la invención del “hombre salvaje” las funciones vitales a su cuerpo y el vigor de un alma sin ninguna actividad:

“El salvaje tiene pequeños y débiles los órganos de la generación; no tiene pelo ni barba ni ningún ardor por la hembra, aunque más ligero que el europeo, porque está habituado a correr, es mucho más débil de cuerpo; es también mucho menos sensible, y sin embargo más tímido y más cobarde; no tiene ninguna viveza, ninguna actividad en el alma; la del cuerpo es menos un ejercicio, un movimiento voluntario, que una necesidad de acción causada por la obligación, quitadle el hambre y la sed, y le destruiréis al mismo tiempo el principio activo de todos los movimientos; se mantendrá estúpidamente en reposo sobre sus piernas o acostado días enteros.”²¹⁵

Estas observaciones hechas por Buffon serán pruebas suficientes para demostrar la equivocación de pretender que el desnudo e insensible hombre americano era el principio de la humanidad:

“Admirados de la apariencia de degeneración de la especie humana en la extensión del Nuevo Mundo, y asombrados de ver un vasto continente ocupado por una raza de hombres desnudos, débiles e ignorantes, sostuvieron algunos autores célebres [...] que todo tenía allí apariencia de un origen reciente; y que sus habitantes llamados hace poco a la existencia y principiando aún su carrera, no podían ser comparados a los de la tierra más antigua y ya perfeccionada.”²¹⁶

²¹⁴ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 231.

²¹⁵ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 235.

²¹⁶ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 236.

Estamos pues, ante la consolidación de un imaginario europeo acerca del indígena americano que redundaba en la idea racializada de su cuerpo, ampliamente difundida por filósofos humanistas, historiadores y hasta militares, como el inglés Thomas Gage, cuya comandancia del ejército británico en Estados Unidos le otorga la autoridad para afirmar, basado en un “doctor físico”, lo siguiente:

“el clima de aquellas partes tiene ese efecto, que produce buena apariencia pero poca sustancia, no sólo en la carne que comíamos sino en todas las frutas del país, las cuales son muy agradables y hermosas de ver, y dulces y succulentas al paladar, pero tienen poca virtud interna o alimento, ni la mitad que una camuesa española o una manzana inglesa de Kent. Y así como las carnes y las frutas son engañosas en su apariencia exterior, lo mismo ocurre con las personas nacidas y criadas allá, que por fuera muestran un bello aspecto y por dentro son falsas y vacías.”²¹⁷

Esta asociación entre la poca sustancia de los frutos que se dan en este continente con la apariencia engañosa de la gente nativa, estaba relacionada con la degeneración de la especie que ocasionaba la posición del territorio en este lugar del globo. Tal degeneración constituía un impedimento para el progreso. El filósofo neerlandés Cornelius de Pauw, expresará que:

“El hombre americano apenas es hombre; es más bien un ser degenerado de su propia especie que nunca podrá cambiar. Su propia naturaleza le condena a no tener otra historia que la natural: se halla en estado salvaje y no podrá salir nunca de él a causa de su particular estructura física, que le impide todo progreso, y entrar, por tanto, en la historia.”²¹⁸

Tal impotencia de transformación planteada por Cornelius, como es claro, era contradictoria con la noción de progreso de la humanidad que la Ilustración europea había preconizado convenientemente para sí misma como último peldaño del estado de civilización. Sin embargo, el autor insistirá en que, en el cuadro de la evolución de lo humano, los indios son niños sin una virilidad desarrollada y esta impotencia había sido causada por efecto del clima, degenerando sus órganos y por tanto, su

²¹⁷ Citado por Gage, Thomas, *El inglés americano: sus trabajos por mar y tierra o un nuevo reconocimiento de las Indias occidentales*, (México, D.F.: Libros del Umbral, 2001), 40.

²¹⁸ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 237.

sexualidad²¹⁹. En 1768, repitiendo tal vez al conde Buffon, o quizá, haciendo uso de la idea ya generalizada sobre la ausente chispa de fuego en el indígena americano, afirmará:

“La poca inclinación y calor de los americanos por el sexo demostraba indudablemente el defecto de su virilidad y el fallecimiento de sus órganos destinados a la generación: el amor ejercía apenas sobre ellos la mitad de su potencia; no conocían ni los tormentos ni las dulzuras de esta pasión, porque la más ardiente y la más preciosa chispa de fuego de la naturaleza se extinguía en su alma tibia y flemática.”²²⁰

Lo siguiente probablemente animará a Denis Diderot para que en su *Suplemento* hiciera el comentario literario arriba citado, referenciando algo casi idéntico a esta frase de Cornelius: “Todas las relaciones están de acuerdo en que las indias estuvieron extraordinariamente encantadas a la llegada de los europeos, cuya lubricidad les hacía parecer sátiros comparados con los naturales.”²²¹

En este falocentrismo europeo la “delicadeza” y el “refinamiento” del indígena por no acercarse a la mujer después del “matrimonio” o no violarla en cautiverio, será una aberración, una actitud entendida como afeminamiento, indecencia y debilidad para el amor. El desenfreno sexual y naturalización de la violación a la mujer en circunstancias adversas a ella o de vulnerabilidad se traducirán por parte de los ilustrados occidentales en actos permitidos de “abierto convivencia de los sexos, que está permitida sin culpa en los demás países”²²², según A. Smith. El ensayista francés y traductor de célebres libros de viajes, Jean-Nicolas Dêmeunier, asumiéndose por esta causa conector del temperamento sexual del hombre americano, declarará en su obra de tres volúmenes titulada *El Espíritu, usos y costumbres de las diferentes naciones, o de la observación de los viajeros e historiadores*:

“[...] es preciso recalcar que los americanos estaban débilmente organizados para el amor. No conocían a ninguna mujer durante la guerra: nunca han violado a una europea cautiva, y quizá se ha visto varios pueblos que no se acercan a sus mujeres más que largo tiempo

²¹⁹ Kohut, 59.

²²⁰ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 238.

²²¹ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 238.

²²² Citado por Bestard, *Bárbaros*, 241.

después del matrimonio. Se asegura que las mujeres se creían deshonradas y trataban al marido de grosero si se les acercaba. A veces entra en la cabeza de los salvajes ideas muy púdicas y muy delicadas, y no cabe admirarse de que se hubieran refinado tanto sobre la delicadeza.”²²³

Para este mismo autor, el afeminamiento del indígena tendrá su correlato inmediato en la manera indiana de vestir. Como traductor de la obra de James Cook, el explorador y cartógrafo inglés que recorrió casi todo el mundo, se siente con la autoridad para interpretar que para el hombre americano dotar de brillo y adorno su atavío será la actividad de su mayor atención en busca de su distinción como guerrero, y que contrario a esto, “el vestido de las mujeres [es] muy simple y variado”.²²⁴ Este aspecto estético del atuendo se soportaba seguramente en el siguiente argumento de Dêmeunier:

“Para juzgar la condición de las mujeres en cada país, es preciso examinar en qué punto se encuentra la civilización de este lugar. Desde el grado en que vivieron los naturales de América en el descubrimiento del Nuevo Mundo hasta donde han llegado las naciones más civilizadas, hay una infinidad de gradaciones intermedias que influyen de forma distinta en su suerte y en el aprecio en que se las tiene. Los pueblos las respetan más o menos según se alejen más o menos de la vida salvaje [...]”²²⁵

Mirando con perspectiva, si el refinamiento en el vestido femenino es un signo del grado de civilidad en que se encuentra un país y por tanto, mientras más elaborada es su indumentaria mayor respeto recibía la mujer, entonces, a los ojos del europeo, las mujeres indígenas de América no eran merecedoras de ningún respeto puesto que la prolijidad en la estética del vestido era dominio del hombre, a la postre, salvaje.

Otro de los argumentos con los cuales se sostenía la idea de la debilidad corporal y la ausencia de libidinosidad en el indígena era la creencia de que “[...] el salvaje disfruta

²²³ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 242.

²²⁴ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 243.

²²⁵ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 245.

de una más grande acuidad olfativa que el hombre civilizado”²²⁶. Alain Corbin comenta que entre los pensadores ilustrados y personajes influyentes como:

“El padre du Tertre, el padre Lafitau, Humboldt, Cook y los primeros antropólogos están de acuerdo sobre este punto. Y si ciertas anécdotas que se difunden a este respecto parecen excesivas, la observación de los niños salvajes no confirma menos la superioridad olfativa del ser que ha crecido fuera de un medio social”²²⁷

Curiosamente, la médica corporal de Occidente mostrará una cierta inclinación hacia la preservación de los olores fuertes en los individuos, pues esto es signo de vigor y fuerza, de potencialidad sexual y racial. Corbin señala a este respecto que “La intensidad de los efluvios es señal de intensa animalización, atestigua el vigor del individuo y de la raza”²²⁸. Pero además que, Louis Peisse, un aficionado a la historia y la filosofía médica de la época aseveraba que “Entre las razas o en los individuos débiles, este olor es menos marcado; es más fuerte en las especies muy animalizadas y en los cuerpos muy vigorosos”.²²⁹ Esta observación la hará Corbin en torno a las observaciones empíricas que los médicos hacían, divulgadas a través de las medidas higiénicas con que se exhortaba al sector popular a poner en práctica.

Una serie de características sensitivas en un individuo se insinuarán entonces como pertenecientes a un vulgo próximo al salvajismo:

“Olisquear, husmear, dar pruebas de agudeza olfativa, preferir los densos olores animales, reconocer el papel erótico de los olores del sexo, engendra sospecha; tales maneras de conducirse, emparentadas a las del salvaje, atestiguan proximidad a la bestia, carencia de refinamiento, ignorancia del código de los usos; en resumen el fiasco de los aprendizajes que definen el estado social. El olfato figura en lo más bajo de la jerarquía de los sentidos [...]”.²³⁰

En efecto. Aquí encontraremos esas contradicciones sutiles contenidas en los discursos coloniales, tan convenientes para mantener la superioridad ontológica

²²⁶ Alain Corbin, *El Perfume o el miasma*, (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987), 13.

²²⁷ Corbin, *El Perfume o el miasma*, 13.

²²⁸ Corbin, *El Perfume o el miasma*, 47.

²²⁹ Corbin, *El Perfume o el miasma*, 47.

²³⁰ Corbin, *El Perfume o el miasma*, 13.

europea. Pues, aunque a lo largo de los siglos anteriores se había creado y consolidado un imaginario del salvaje como un ser semejante a las bestias, cuyas costumbres bárbaras y naturaleza animalizada dejaban implícita una impronta odorífera que correspondía con sus símiles, ahora, las especies animalizadas serán los europeos pues sus fuertes emanaciones corporales son una muestra inequívoca de su vigor y su potencia sexual. Con total convicción se cree que:

“Las abluciones demasiado frecuentes, y con mayor razón los baños, debilitan la animalización y por ende el deseo sexual. Bordeu conoció a individuos vigorosos “odoríferos” destruidos por la higiene y la desodorización. “La piel se había limpiado, las emanaciones y la transpiración fuertes se habían destruido, pero todo lo que caracteriza el sexo se había apagado.” Además, el *aura seminalis*, la fuerza de seducción, “se conserva mejor en los individuos mal cuidados y que no pierden su tiempo y su savia a fuerza de limpiarse.”²³¹

Es muy posible que este tipo de creencias se hayan anquilosado en la mentalidad europea del siglo de las luces, luego de considerar desde variadas perspectivas la debilidad del cuerpo indígena a partir de algunos comentarios de los siglos XVI y XVII emitidos por cronistas que notaron con sorpresa la costumbre de la gente americana de bañarse con bastante frecuencia. Josué Sánchez contempla este tópico afirmando que:

“Y es precisamente esa costumbre americana de querer bañarse constantemente en su esfuerzo por oler bien lo que asombraba a algunos europeos que siempre buscaron registrar ciertas características de los indoamericanos en un afán por diferenciarse de ellos con el objetivo de proyectarse como superiores ante los americanos. Una diferencia que vieron en los indoamericanos era que se limpiaban “demasiado.”²³²

El autor citando a varios cronistas de Indias encuentra que además del baño corporal, entre la gente indígena había una gran preocupación por tener las manos y la boca

²³¹ Corbin, *El Perfume o el miasma*, 47.

²³² Josué Sánchez, “Los europeos ante una estética olfativa indoamericana”, Jean de Léry, *Visiones de la Francia Antártica. Noticias secretas y públicas de América* (Barcelona: Tusquets, 1984), 164. Acceso 10 de agosto de 2015. <https://www.um.es/tonosdigital/znum11/estudios/22-bellezaolfativa.htm>. La URL no tiene números de paginación.

limpias después de comer, lo cual era visto como una “costumbre tan original”²³³. Esto también se vio en Brasil, acerca de lo cual, Sánchez encuentra la siguiente observación de Vaz de Caminha:

“Vaz de Caminha también notó a unas jóvenes “muy hermosas, con cabellos muy negros, caídos por la espalda abajo [...] y tan limpio tenían el pelo que no nos daba vergüenza mirarlas fijamente” y que “esos hombres parecían muy sanos y limpios” y que por ello eran “como las aves y los animales del monte, que tienen mejores plumas y pelos que los animales domésticos.”²³⁴

En este comentario, además de la rutinaria comparación de los indígenas con animales salvajes, tenemos presente la mirada lasciva con que era observado el cuerpo, especialmente el femenino, cuya desnudez era el acicate del pudor y la vergüenza y al mismo tiempo, de la fijación europea. El autor citando a Jean de Léry señala:

“[...] lo que más nos *maravillaba de estas brasileñas* es el hecho que [...] nunca pudimos conseguir que se vistieran [...] Aún los hombres, de vez en cuando se vestían pero ellas no querían nada... De hecho, *para justificar su desnudez, alegaban que no podían prescindir de los baños* y que les resultaba complicado tener que desnudarse tan a menudo, que *se metían en el agua en la primera fuente o el primer río que encontraban, se mojaban la cabeza y zambullían el cuerpo como cañas, con frecuencia más de doce veces al día*. Sus motivos eran razonables, y cualquiera esfuerzo para convencerlas de lo contrario fue totalmente inútil.”²³⁵

Aun habiéndose conocido esta sana costumbre entre la gente indígena y confirmado que “*la higiene personal de los amerindios era superior a la de los franceses, quienes consideraban el baño como inmodesto y no saludable*”²³⁶, Adolfo Colombres afirma que

²³³ Sánchez, “Los europeos ante una estética olfativa indoamericana”.

²³⁴ Sánchez, “Los europeos ante una estética olfativa indoamericana”.

²³⁵ Sánchez, “Los europeos ante una estética olfativa indoamericana”.

²³⁶ Sánchez, “Los europeos ante una estética olfativa indoamericana”.

al haberse hecho efectiva la prohibición mediante ley real de no bañarse, los indígenas “luego eran acusados de sucios.”²³⁷

Lo anterior evidencia en alguna medida la lógica de los discursos eurocéntricos dirigidos contra el cuerpo del nativo americano. Se considera de interés la sensibilidad olfativa del indígena como una capacidad aguda que lo acerca al instinto salvaje y lo reduce en su condición de humanidad, pero cuando se proscriben sus prácticas higiénicas se critica su suciedad corporal. En cambio, los olores fuertes y desagradables en el cuerpo de los europeos los convierten en seres dotados de salud y potencia sexual.

1.1.6. La primacía del cuerpo sobre el pensamiento abstracto

Ya habiendo determinado que la degeneración del cuerpo indígena por causa del clima, los humores de la naturaleza estancada, el baño y la limpieza frecuentes tenían como manifestación la debilidad, la pequeñez de los órganos sexuales, la ausencia de virilidad, y por ende, la incapacidad del indígena de regenerar la especie para su transformación en pos del progreso, los discursos falocéntricos de Occidente se combinan en una mezcla indisoluble con aquellos que finalmente refieren la absoluta inexistencia de pensamiento abstracto. En otras palabras, luego de degradar sexualmente el cuerpo indígena, éste se reduce a ser el nivel más inferior de conocimiento del mundo, un vehículo indiferente que si bien puede percibir y sentir²³⁸ en un modo limitado, nunca podrá contener ni generar ideas abstractas ni generalidades. La sensibilidad existente o no del indígena americano consistirá en un ir y venir de las discusiones cuyo propósito inacabado será confinar a la deshumanización simbólica del cuerpo y, en un sentido general, el ser indígena.

El bien intencionado Rousseau, cuyas ideas románticas erigieron la figura del salvaje noble, poseedor de una digna moral y libertad natural, ejemplo de vida y de sociedad,

²³⁷ Sánchez, “Los europeos ante una estética olfativa indoamericana”.

²³⁸ Percibir y sentir durante el siglo XVIII apenas podía considerarse una actividad funcional del cuerpo que no implicaba mayor proceso que el vinculado con lo sensorial. La discusión de estos conceptos por la fenomenología de la percepción y luego, por la antropología de los sentidos tendrá lugar en el siglo XX, acerca de lo cual profundizaré en el apartado 1.5.

será uno de quienes se refiera a las funciones de percibir y sentir como operaciones básicas que asemejan al hombre salvaje a los animales:

“El hombre salvaje empezará por funciones puramente animales. Percibir y sentir será su primer estado, compartido y común con todos los brutos. Querer y no querer, desear y temer, serán las primeras y casi únicas operaciones de su alma, hasta que nuevas circunstancias determinen en ella nuevos procesos.”²³⁹

Esta caracterización tiene asiento en su invención de un hombre salvaje que, al no poseer “ideas abstractas de regularidad y proporción, tampoco en su corazón tienen cabida los sentimientos de admiración y de amor”²⁴⁰. Aquí la función sensorial es apenas la primera de las condiciones que un humano debe tener para superar su estado salvaje. La percepción de lo concreto constituye un mundo ininteligible que no aporta en absoluto al desarrollo del espíritu, ni mucho menos, a la formación de lo abstracto. Anclados a las ideas del modelo de subsistencia mediante los esfuerzos del cuerpo, se insistirá en que no tiene sensibilidad ni los sentimientos que afloran de ésta, tampoco posee la fuerza de la propiedad, ciencia ni actividad intelectual²⁴¹. La sensación ocupará un lugar privilegiado en el entendimiento del salvaje, será la primera de las funciones que, idénticas a las de un niño en proceso de crecimiento, sólo se estimula aislando objetos que llaman su atención, sin ocurrir en su interior ningún tipo de razonamiento complejo. Robertson argumentando esta metáfora afirmará que estando el salvaje en la infancia de la especie, el ejercicio de la razón tendrá poco entrenamiento y que por lo tanto, lo intelectual y lo emocional como facultades del alma serán “débiles e imperfectas.”²⁴²

En este momento, la reflexión intelectual occidental ha comenzado a buscar otras vías de explicación en torno a las sensaciones del cuerpo, distanciándose abruptamente de las reflexiones metafísicas del binomio cuerpo-alma regido por la moral cristiana del pasado. Pensar los sentidos no obstante, seguirá siendo un argumento de degradación

²³⁹ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 267.

²⁴⁰ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 233.

²⁴¹ Ver en Bestard, *Bárbaros*, 225-226

²⁴² Citado por Bestard, *Bárbaros*, 226.

del Otro indígena, que aun cuando la Ilustración había escindido el enciclopedismo como fruto de la erudición inigualable del europeo letrado, todavía seguía utilizando la categoría grecolatina de salvaje para referirse al hombre no-occidental. Tanta acumulación de conocimiento y obsesión por la especificidad y la nominación de lo abstracto, se contradecía al insistir en lo salvaje como sinónimo de lo inferior. De este modo, los sentidos emparentados directamente con lo corporal, ocuparán también el nivel más bajo en la escala del espíritu humano:

“Las primeras ideas de todo ser humano son solamente las que recibe por los sentidos, mas no pueden entrar otras de especie distinta en el espíritu del hombre mientras permanece en estado salvaje. Los objetos que le rodean se presentan ante sus ojos. Aquellos que pueden servir para su uso, o satisfacer alguno de sus deseos, llaman su atención; pero mira los otros sin interés ni curiosidad: se contenta con observarlos tal y como se presentan a su vista; es decir, aislados y distintos los unos de los otros. Y no cuida de combinarlos para extraer de ellos generalidades”²⁴³

Para entonces ya habrá una idea muy clara acerca de la epistemología que rige la historia de la ciencia. Describirá también, en un sentido ascendente y lineal, el estado más básico del salvaje al más complejo de los raciocinios del civilizado. Así, “[...] el paso de las primeras percepciones del sentido de los salvajes a las especulaciones de los filósofos”²⁴⁴, le negará suficientemente al indígena la capacidad de observación científica y de especulación filosófica. Su cuerpo es sólo un receptáculo de sensaciones del mundo exterior que nunca alcanzará a distinguir los poderes naturales de los morales. Así lo refiere el filósofo escocés Lord Kames su libro *Historical Law Tracts*:

“Entre los salvajes envueltos en objetos de la sensación y extraños a la especulación abstracta, la propiedad y los derechos o poderes morales que surgen a partir de ella nunca se distinguen con precisión de los poderes naturales. Se requiere un hábito de abstracción para concebir el derecho o el poder moral independiente del poder natural; debido a esta condición, el derecho, que no tiene como resultado un efecto visible, es únicamente una

²⁴³ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 225

²⁴⁴ Bestard, *Bárbaros*, 227.

concepción mental. Que el hombre pueda no poseer un objeto y, sin embargo, retenga su propiedad, es lección demasiado compleja para el salvaje.”²⁴⁵

Una especie de apatía generalizada ante el mundo era la cualidad conferida al indígena por parte de los científicos sociales de la época. El hábito salvaje de lo sensorial eclipsará por completo la posibilidad de filosofar civilizadamente. Es decir, “Lo que para el salvaje es inmediatez del sentido y, como tal, fuente de supersticiones, para el civilizado se convierte en especulación de la ciencia, en filosofía.”²⁴⁶

1.2. En el reino de los sentidos

En el siglo XIX, conforme el lenguaje científico universalizaba el sentir e intentaba racionalizar y superar todo tipo de sensaciones que recordaran nuestro ancestro primate, los sentidos y las experiencias suscitadas por éstos en el cuerpo fueron situándose en el nivel más inferior de la jerarquía de los estadios existenciales del ser individual. En la superación de cualquier forma de percepción instintiva, animal, residía pues, la evolución de la especie humana.

Basados en el evolucionismo biológico y partir de éste, en la idea de que la especie humana debía pasar por tres estadios de desarrollo: el primitivo, la barbarie y la civilización, antropólogos como Lewis Morgan y Edward Taylor comienzan a forjar el imaginario acerca de que la percepción aguda de los sentidos, como sinónimo de un sentir primitivo, era una característica de los pueblos no-occidentales.

En efecto, las referencias a las cuales acude Claude Lévi-Strauss, ambivalente en su postura durante los primeros años de su obra, y sin embargo, heredero y continuador del evolucionismo cultural de finales del siglo XIX, son amplias en la estereotipación del hombre no occidental. Como uno de los científicos sociales más influyentes del siglo XX, sus ideas así como las de muchos otros científicos humanistas, estuvieron basadas en los preceptos del iluminismo europeo que ponderaba una jerarquía de los estadios existenciales del ser, donde el nivel más inferior era ocupado por la pulsión

²⁴⁵ Citado por Bestard, *Bárbaros*, 227.

²⁴⁶ Bestard, *Bárbaros*, 228.

sensible. En este sentido, si el conocimiento sensorial era lo característico de los indígenas, éstos estaban en la base del desarrollo cognitivo, y por ende, en el nivel más inferior del desarrollo del espíritu humano. Esto, sin lugar a dudas, constata la persistencia y permanencia de las ideas eurocéntricas acerca de la inferioridad ontológica del ser indígena, y con mayor énfasis, por las razones que antes he expuesto, de su cuerpo. La misma historia se repetirá hasta finales de siglo, sólo que esta vez, traslapada bajo el artificio y la diplomacia del lenguaje científico humanista.

Constance Classen en su estudio *Fundamentos para una antropología de los sentidos* afirma que la superioridad del sentido de la vista, y en segundo lugar, del oído, se debía a que éstos eran considerados los sentidos imperantes en las sociedades civilizadas, a diferencia del “olfato, el gusto y el tacto [que] predominaban entre los no occidentales "primitivos".²⁴⁷ La explicación de esta elección consistía en la asociación europea de “los sentidos inferiores [con] las razas inferiores”.²⁴⁸ La importancia otorgada al sentido de la vista comenzó a surgir en el siglo XVIII por el rol protagónico que cumplía en las observaciones científicas como inicio del método deductivo, y por tanto, como “metáfora de la adquisición de conocimientos [...]”. Ya en el siglo XX, la idea racializada de los sentidos se consolida mediante el estatuto de verdad conferido a la ciencia. A este respecto Classen señala que:

“Las teorías de la evolución postuladas por figuras tan destacadas como Charles Darwin y, más tarde, Sigmund Freud, favorecieron la elevación de la vista al decretar que la visión era el sentido de la civilización. Se suponía, en cambio, que los sentidos "inferiores", "animales" del olfato, el tacto y el gusto perdían importancia conforme el "hombre" ascendía en la escala de la evolución.”²⁴⁹

Este auge de la vista como sentido primordial y supremo del cuerpo civilizado también tuvo que ver con el advenimiento de la fotografía y el cine²⁵⁰. Friedrich

²⁴⁷ Constance Classen, “Fundamentos de una antropología de los sentidos”, <https://es.scribd.com/doc/115749789/Antropologia-de-Los-Sentidos-Classen>. La URL no presenta más datos bibliográficos ni números de paginación.

²⁴⁸ Classen, “Fundamentos de una antropología de los sentidos”.

²⁴⁹ Classen, “Fundamentos de una antropología de los sentidos”.

²⁵⁰ Classen, “Fundamentos de una antropología de los sentidos”.

Schiller reafirma aquellas ideas médicas que en el apartado anterior mostraba con relación al olfato, sólo que éste se referirá a los otros dos sentidos táctiles abduciendo: "mientras el hombre es todavía salvaje, disfruta más por medio de los sentidos táctiles [esto es, el tacto, el gusto y el olfato]".²⁵¹ Classen aludirá al racismo de Edward Long, quien refiriéndose a los esclavos africanos aseveraba que "las facultades olfativas de los africanos son realmente bestiales, así como su trato carnal con el sexo opuesto; en estos actos se muestran tan libidinosos y desvergonzados como los monos"²⁵². Este tipo de misantropía hacia lo sensorial en los cuerpos racializados, fue un tópico cuyas jerarquías mantenían vivas las escalas cualitativas en que fueron clasificadas desde el siglo XVI las colonias europeas. Así por ejemplo, el naturalista alemán Lorenz Oken, precursor de la filosofía natural, encontrará diadas didácticas para difundir con mayor eficacia la jerarquía de los sentidos: "[...] el europeo (el "hombre-ojo") ocupaba el peldaño superior, seguido del asiático (el "hombre-oído"), el amerindio (el "hombre-nariz"), el australiano (el "hombre-lengua") y el africano (el "hombre-piel").²⁵³

Pero será Claude Lévi-Strauss quien indague con total determinación el papel de los sentidos en el pensamiento mítico de los "salvajes". Y aunque no pretendía penetrar a fondo en la dinámica procesual de los sentidos con relación al medio social²⁵⁴, será él quien primero explore desde la perspectiva estructuralista de la antropología en aquella materia en que desde el siglo XVIII se discutía tan acaloradamente entre racionalistas y empiristas del medio filosófico y científico: el papel de los sentidos en la mente humana. Interesado profundamente en las operaciones del pensamiento "salvaje", Lévi-Strauss acogerá en mayor grado las ideas de vertiente racionalista de su tiempo, heredera del positivismo científico moderno y se dispondrá a cambiar en contravía de los discursos evolucionistas sobre el salvaje, la imagen de "primitividad" existente hasta el momento:

"En virtud de este hecho, la imagen tradicional que nos formamos de esta primitividad debe cambiar. Nunca y en ninguna parte, el "salvaje" ha sido, sin la menor duda, ese ser

²⁵¹ Classen, Constance, "Fundamentos de una antropología de los sentidos".

²⁵² Classen, "Fundamentos de una antropología de los sentidos".

²⁵³ Classen, "Fundamentos de una antropología de los sentidos".

²⁵⁴ Classen, "Fundamentos de una antropología de los sentidos".

salido apenas de la condición animal, entregado todavía al imperio de sus necesidades y de sus instintos, que demasiado a menudo nos hemos complacido en imaginar y, mucho menos, esa conciencia dominada por afectividad y ahogada en la confusión y la participación.”²⁵⁵

Lévi-Strauss es el primero en criticar la corriente funcionalista con que había sido vista la vida práctica del primitivo, denunciando “[...] el error simétrico cometido por Malinowski, cuando pretendió que el interés por las plantas y los animales totémicos no se lo inspiraban a los primitivos más que las quejas de su estómago”²⁵⁶

Aun estando en complicidad con la exigencia científicista que demandaba Malinowsky a través de su método etnográfico, y concretando en su estructuralismo la instrucción metodológica malinowskiana consistente en “verter la información, en la medida de lo posible, en gráficos o cuadros sinópticos, debe aplicarse prácticamente a todos los aspectos de la vida indígena”²⁵⁷, Lévi-Strauss señala que:

“ [...] algunos ejemplos entre muchos otros, [...] serían todavía más numerosos si los prejuicios fundados en la simplicidad y la bastedad “primitiva” no hubiesen desviado, en muchos casos, a los etnólogos de la búsqueda de información acerca de los sistemas de clasificaciones conscientes, complejas y coherentes, cuya existencia les hubiese parecido incompatible con un nivel económico y técnico muy bajo, lo que les llevaba a sacar la conclusión, muy precipitadamente, que se enfrentaban a un nivel intelectual equivalente”²⁵⁸.

El funcionalismo será para el autor una de las dos corrientes antropológicas que estimaban inferiores las formas de entendimiento del mundo por parte del indígena. Acerca de la otra corriente, siendo Lévy-Brhul su mayor exponente, el antropólogo afirmará:

“En lugar de subrayar que es un tipo de pensamiento inferior, como lo hace la primera (anterior) interpretación, la otra manera de encarar el pensamiento “primitivo” afirma

²⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*, (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997), 69.

²⁵⁶ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 14.

²⁵⁷ Bronislaw Malinowsky, *Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica* (Barcelona: Península, 1973), 9.

²⁵⁸ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 69.

que es un tipo de pensamiento fundamentalmente diferente del nuestro. Este abordaje se concreta en la obra de Lévy-Bruhl, quien consideró que la diferencia básica entre el pensamiento “primitivo” –pongo siempre entre comillas la palabra “primitivo” – y el pensamiento moderno reside en que el primero está completamente determinado por representaciones místicas y emocionales. En tanto la de Malinowski es una concepción utilitarista, la de Lévy-Bruhl es emocional o afectiva. Entonces, he intentado demostrar que, de hecho, el pensamiento de los pueblos ágrafos es (o puede ser, en muchas circunstancias) por un lado un pensamiento desinteresado – lo que representa una diferencia con relación a Malinowski - y, por otro lado, un pensamiento intelectual – lo que supone una diferencia con respecto a Lévy-Bruhl”²⁵⁹

La afrenta al aparato teórico que desde finales del siglo XIX se había construido principalmente alrededor de las ideas de Malinowsky y Lévi-Brhul, redundó en casi toda la obra del antropólogo belga a la que dedicará casi cinco décadas de su vida. Con ella pretendía comprobar que las ideas abstractas, llamadas por él “pensamiento salvaje”, podían surgir en el individuo por una curiosidad innata acerca del mundo que lo rodeaba, así como también, por una necesidad meramente intelectual. Uno de sus planteamientos alrededor de este punto es justamente aquel que involucra la dimensión sensible. Lévi-Strauss estaba convencido que el pensamiento “silvestre” o más básico de todo ser humano se generaba y se articulaba mediante preceptos. Los preceptos a decir del autor, “tienen capacidad para constituir verdaderas proposiciones acerca del mundo, mediante una lógica de las cualidades sensibles.”²⁶⁰ Siendo antecedentes de los conceptos, los preceptos serán para el antropólogo anticipaciones que al nivel de lo sensible pueden adelantarse a la ciencia. A la sistematización compleja del mundo del hombre primitivo, por medio de los datos suministrados por los sentidos, el autor le llamará “ciencia de lo concreto”. Esta noción que desarrollará plenamente en su libro *El Pensamiento salvaje* (1962), equipara el modo de inteligencia de los “primitivos” con el de cualquier sujeto moderno:

“Para comprender la inteligencia que demuestran los pretendidos primitivos, cuando observan e interpretan los fenómenos naturales, no es necesario, pues, invocar el ejercicio

²⁵⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mito y Significado*, (Madrid: Editorial Alianza, 2010), 38-39.

²⁶⁰ Gutiérrez, *Retóricas*, 39.

de facultades desaparecidas o el uso de una sensibilidad supernumeraria. El indio americano que descubre una pista por medio de imperceptibles indicios, el australiano que identifica sin vacilar las huella de pasos dejados por un miembro cualquiera de su grupo (Meggit), no proceden de una manera diferente a como obramos nosotros cuando conducimos un automóvil y percibimos, de un solo golpe, cualquier ligero cambio en la dirección de las ruedas, o en la marcha del motor [...]”²⁶¹

Aunque esta comparación un tanto desproporcionada evidencia incipientemente la secuela del eurocentrismo anquilosado en el atraso e incapacidad intelectual conferida al hombre “primitivo”, Lévi-Strauss destacará un conocimiento sensorial propio del indígena que lo pondrá, al menos en estos años de su reflexión teórica, por encima del hombre moderno. Esta agudeza sensorial será protagónica en uno de los tópicos que más interesarán al autor a lo largo de su trayectoria investigativa: las clasificaciones. No entraré en detalles sobre las tipologías clasificatorias que el antropólogo examinó. Sólo mostraré de manera sucinta cómo Lévi-Strauss pone a los sentidos en el centro de sus reflexiones etnológicas. La idea de cuerpo indígena, como hasta entonces se había mostrado en la historia occidental de América indígena, desaparecida o ausente en su discurso, dibuja una apariencia distinta. La atención de Lévi-Strauss no estará enfocada en el cuerpo en sí mismo, como una superficie significativa de un ser salvaje, o un no-ser en un estado primigenio de humanidad. Antes bien, el cuerpo emerge como una corporeidad que siente y que dialoga con su entorno apoyado en sus sentidos. Podría decirse que Lévi-Strauss, pensando en el indígena como una categoría que abarcaría una generalidad todavía indistinta, inaugura el instante primero en que se otorga existencia al indígena como un hombre, un humano que siente y que piensa.

El autor recogerá innumerables ejemplos de estudiosos de las culturas amerindias acerca de la capacidad sensorial que insospechadamente encuentran que poseen. Antropólogos y biólogos serán los mayores representantes del maridaje conveniente que exigía la época entre humanidades y ciencia, sin embargo, el grueso de los estudiosos seleccionados por el autor lo constituirán científicos cuyas preocupaciones

²⁶¹ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 322.

naturalistas proporcionarán un material eficazmente empleado para sustentar el paralelismo que encontrará entre el pensamiento “salvaje” y el científico. Lévi-Strauss citando a Handy y Pukui:

“Las facultades agudizadas de los indígenas les permitían notar exactamente los caracteres genéricos de todas las especies vivas, terrestres y marinas, así como los cambios más sutiles de fenómenos naturales como los vientos, la luz y los colores del tiempo, los rizos de las olas, las variaciones de la resaca, las corrientes acuáticas y aéreas”
(Handy y Pukui, p. 119, citado por L-S, p. 15)²⁶²

Aunque el anterior ejemplo alude a las facultades sensoriales de los indígenas, Lévi-Strauss no desperdiciará la información concerniente a cualquier grupo humano categorizado como “primitivo” para ofrecer a su teoría mayores argumentos de respaldo. Sin encontrar significativa la distinción entre grupos para edificar sus teorías acerca del hombre indígena en general, el estudioso poniendo de manifiesto las ya evidentes contradicciones de las ideas darwinistas sobre la supervivencia de los más fuertes/blancos, resalta un comentario de Barrows acerca de la tenacidad de los indígenas coahuila para hacerle frente al hostil medio desértico:

“Habitantes de una región desértica de la California del Sur, en la que hoy logran subsistir solamente unas cuantas familias de blancos, varios miles de indios coahuila no llegaban a agotar los recursos naturales; vivían en la abundancia. Pues, en este territorio aparentemente dejado a la mano de Dios, conocían no menos de 60 plantas alimenticias y otras 28, de propiedades narcóticas, estimulantes o medicinales”²⁶³

En esta lucha del indígena por la supervivencia, Lévi-Strauss encuentra que sería imposible sin poseer una actitud científica y placer de conocer:

“[...] para elaborar las técnicas a menudo prolongadas y complejas, que permiten cultivar sin tierra, o bien sin agua, cambiar granos o raíces tóxicas en alimentos, o todavía más, utilizar esta toxicidad para la caza, la guerra, el ritual, no nos quepa la menor duda de que se requirió una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta, un gusto del conocimiento por el placer de conocer, pues una pequeña fracción solamente de las observaciones y de las experiencias (de las que es

²⁶² Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 15.

²⁶³ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 18.

necesario suponer que estuvieron inspiradas, primero y sobre todo, por la afición al saber) podían dar resultados prácticos e inmediatamente utilizables”²⁶⁴

Estos hallazgos del autor en los datos suministrados mediante la exploración científica se extienden también a la población “negra”, que como sabemos, constituía otra categoría racializada a la que se le había negado entre todas las cualidades humanas, la de pensar. Aludiendo un paralelismo entre las taxonomías occidentales y las “primitivas”, el antropólogo señala: “A propósito de una población de pigmeos de las Filipinas, un biólogo se expresa de la manera siguiente:

Un rasgo característico de los negritos, que los distingue de sus vecinos cristianos de las llanuras, estriba en su conocimiento inagotable de los reinos vegetal y animal. Este saber no supone solamente la identificación específica de un número fenomenal de plantas, de aves, de mamíferos y de insectos, sino también el conocimiento de los hábitos y de las costumbres de cada especie [...]

El negrito está completamente integrado a su medio, y, lo que es más importante, estudia sin cesar todo lo que le rodea. A menudo, he visto a un negrito, que no estaba seguro de la identidad de una planta, gustar el fruto, oler las hojas, quebrar y examinar el tallo, echar una mirada al hábitat. Y, solamente cuando haya tomado en cuenta todos estos datos, declarará conocer o ignorar la planta de que se trata”²⁶⁵

Obviando el diminutivo que el biólogo utiliza para referirse al conjunto de individuos de la Filipinas, diferentes de los “cristianos” de las llanuras, Lévi-Strauss encontrará dicho paralelismo expresado de manera muy clara por Thompson quien señala: [...] no es exagerado decir [...] que la distribución de las plantas y de los animales, así como de los alimentos y de las materias primas que se derivan de ellos, ofrece alguna semejanza con una clasificación linneana simple.”²⁶⁶ Convencido de que toda operación clasificatoria constituye una superación del caos, el antropólogo belga rebatirá contra los antiguos prejuicios occidentales acerca de la dimensión sensible como el escalón más inferior de los estados de la existencia humana, y aseverará que: “una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia el orden

²⁶⁴ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 32

²⁶⁵ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 16.

²⁶⁶ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 75.

racional.”²⁶⁷ Más aún cuando identifica las limitaciones del pensamiento científico al haber querido mutilar el dinamismo de las especies en unos “reinos”, aislados en su propia soberanía:

“Desde hace mucho tiempo, las ciencias naturales han considerado que tienen que ver “reinos”, es decir, dominios independientes y soberanos, cada uno de los cuales sería definible por caracteres propios, y estaría poblado de seres o de objetos que mantuviesen relaciones privilegiadas. Esta concepción, rebasada hoy en día, pero que sigue siendo la del sentido común, no podía sino obliterar la fuerza lógica y el dinamismo de la noción de especie, puesto que las especies se manifiestan, vistas a esta luz, como clases inertes y separadas, encerradas en los límites de sus “reinos” respectivos. Las sociedades a las que llamamos primitivas no conciben que pueda existir una fosa entre los diversos niveles de clasificación; se los representan como las etapas o los momentos de una transición continua.”²⁶⁸

Esbozando en esta última frase de la cita lo que después sería el argumento de toda una corriente antropológica encabezada por Philippe Descola²⁶⁹, su estudiante, y continuada por los estudios perspectivistas²⁷⁰, así como también, lo que Edgar Morin llamaría el *Pensamiento Complejo* en su diatriba transdisciplinaria, Lévi-Strauss intenta cubrir los intersticios existentes entre los reinos de lo biológico creados por los taxonomistas ilustrados (Linneo, el mejor exponente) y las distancias entre los conocimientos disciplinarios, hablando de esa continuidad entre todas las cosas del universo, latente en las clasificaciones hechas por los pueblos indígenas. Así se refiere a un comentario hecho por el etnólogo Reichard:

²⁶⁷ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 33.

²⁶⁸ Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 202.

²⁶⁹ Philippe Descola publica su primer trabajo en 1986 titulado *La Nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, (Paris: Fondation Singer-Polignac et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986), y luego su tesis doctoral titulada *Les Lances du crépuscule. Relations jivaro, haute Amazonie*, (Paris: Plon, collection ‘Terre humaine’, 1993), bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss.

²⁷⁰ Entre los más representativos se encuentran: Bruce Albert (1985); Manuela Carneiro da Cunha (1978); Jean Pierre Chaumeil (1989); Christopher Crocker (1977); Christine Hugh-Jones (1979); Stephen Hugh-Jones (1979); Anne Taylor (1985); Renate Viertler 1979; Alexandre Surrallés (1992); Eduardo Viveiros de Castro (1979); Philippe Erikson (1996), Jean-Pierre Goulard (1998), Peter Gow (1991) y Dimitri Karadimas (1997).

“Ante tanta precisión y minucia, se lamenta uno de que todo etnólogo no sea también un mineralogista, un botánico y un zoólogo, e inclusive un astrónomo...Pues no es solamente a los australianos y a los sudaneses, sino a todos los pueblos indígenas o a casi todos, a quienes se puede aplicar la observación de Reichard a propósito de los navajos:

“Como consideran que todas las cosas del universo son esenciales para su bienestar, la clasificación natural se convierte en un problema capital de los estudios religiosos, y exige la mayor atención desde el punto de vista de la taxonomía. Necesitaríamos una lista, con todos los términos ingleses, científicos (latinos) y navajos, de todas las plantas, de todos los animales, (sobre todo de las aves, los roedores, los insectos y los gusanos), de los minerales y las rocas, de las conchas, de las estrellas.”²⁷¹

Esta idea sobre la importancia concedida por el indígena a “todas las cosas del universo” que Lévi-Strauss emplea para explicar el *continuum* existente entre los hombres “primitivos” y la naturaleza, es estudiada a profundidad por el antropólogo austríaco Reichel-Dolmatoff. Su prolífica obra relativa al “chamanismo”²⁷² en las comunidades indígenas de Colombia y sobre todo los trabajos concernientes al conocimiento etnobotánico que los grupos amazónicos Tukano poseen para lograr tal exhaustividad en sus sistemas taxonómicos, llamó nuestra atención. Pues tal conocimiento los hace partícipes de experiencias transformativas de sí mismos, de su cuerpo, y por lo tanto, de la imagen que vivencian a través de él. La amplia difusión que recibió la obra de Reichel-Dolmatoff cambió contundentemente los discursos que hasta aquí hemos expuesto sobre el indígena americano, y en especial, los relativos a aquél cuya tradición cultural estaba enraizada en las prácticas ancestrales amazónicas. La mayoría de ellas, siendo la *Banisteriopsis caapi* y otras plantas enteógenas constitutivas de la bebida de Yagé, los vehículos propiciatorios de la singular sensibilidad ante el entorno, acerca de la cual tanto se había especulado.

²⁷¹ Citado por Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 76.

²⁷² Aunque no estamos de acuerdo con esta expresión ni con la acepción de “chamán”, ambas las usaremos en contadas ocasiones para remitirnos al término usado por los investigadores que citamos. Nuestra postura frente al término proviene de la lectura de las siguientes fuentes, si el(la) lector(a) estuviera interesado(a): Martínez, Roberto, Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre”, Cuicuilco, vol. 10, núm. 29, septiembre-diciembre, Escuela Nacional de Antropología e Historia, (México D.F., 2003), pp. 1-13.

***2. Sobre la imagen en estados expandidos de consciencia o la imagen
extra-ordinaria con Yagé***

2.1. El estudio de Reichel-Dolmatoff como antecedente

Fue Reichel-Dolmatoff el primer antropólogo que, interesado por la actividad ritual del Amazonas colombiano, enfocó algunos de sus esfuerzos en la indagación sobre la percepción del mundo que tenían los grupos Tukano²⁷³ lograda por la ingesta de plantas narcóticas. Su prolífica obra convierte la etnografía de la región en el centro de los propósitos investigativos posteriores relativos al tema, y cambiarán la concepción que se tenía de la actividad ritual²⁷⁴. Dos de sus ideas más fuertes para concebir la vida ritual desde otra perspectiva estarán fundamentadas en éste como eje estructurador del desarrollo de las sociedades complejas de Colombia, y como mecanismo regulador que equilibra las relaciones ecológicas entre los grupos nativos y su entorno.²⁷⁵ El grueso de sus trabajos se basó en la copiosa información que le suministró Antonio Guzmán²⁷⁶, un indígena desana del Vaupés que, curioso por el programa de Antropología de la Universidad de los Andes (Bogotá-Colombia) donde

²⁷³ En este apartado nos referiremos a los desana especialmente, pero los grupos a los que Reichel Dolmatoff relaciona en los dos trabajos que primordialmente citaremos son los Tukanos Orientales, constituidos por veinte unidades exogámicas. Los desana, los pira-tapuya y los tukanos propiamente dichos son los que tradicionalmente establecen relaciones tripartitas y colindan territorialmente. Los Tukanos orientales pertenecen a la familia lingüística del mismo nombre y cada grupo posee su propia lengua. Habitan la zona del Vaupés, ubicada en el noroeste de la Amazonía colombiana. Más información al respecto, véase en Reichel Dolmatoff, Gerardo, *Chamanes de selva pluvial*, Council Oak Books, Tulsa, 1997. Mapa de ubicación en Anexo 2.

²⁷⁴ Por la rigurosidad y la complejidad con que Reichel presentaba la vida de este pueblo amazónico, Claude Lévi-Strauss le comentará por escrito: "He examinado su libro (*Desana*) con apasionado interés y estoy maravillado ante las riquezas de aquel universo que usted nos revela en él. A partir de esta obra, la etnografía suramericana nunca será la misma, ya que usted la ha hecho entrar en una nueva era." Eduardo Char, "Gerardo Reichel Dolmatoff, en escena", Archivo digital de periódico *El Tiempo*, 26 de mayo de 1999, <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-863971>

²⁷⁵ Roberto Pineda, "El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo". *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, No.1: 15-47, enero-diciembre de 2003, 15.

²⁷⁶ Para saber la calidad de información que suministró Antonio Guzmán, a la que accedemos por medio de la obra de Reichel, es preciso anotar que fue educado por misioneros, fue seminarista y luego bachiller. Concluido su servicio como Cabo de las Fuerzas Armadas de Colombia en Cundinamarca, se desplaza a la capital para estudiar ingeniería sin que por ello pierda el contacto con su familia, su pueblo y con las misiones católicas en el Vaupés. Colaboró con estudios lingüísticos del Instituto Lingüístico de Verano, para lo cual le servía su dominio del español y media docena de lenguas indígenas Tukano, tales como el "Desana, Tukano propiamente dicho, Pira-Tapuya, Uanano, Barasana y algo de Tuyuka y Cubeo." Con más detalles, véase en *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés, Procultura, Bogotá, 1986, 13-14.*

trabajaba Dolmatoff, se convirtió en su Auxiliar de investigación por más de tres décadas.

Durante los siete primeros meses de conversaciones acerca de casi todos los aspectos del universo desana, Reichel escribirá el manuscrito que dará origen a su libro *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés* publicado en 1968, no sin antes haber cotejado su contenido en campo en junio de 1967, cuando se dirigieron a la región de Mitú donde tuvieron contacto directo con la familia de Guzmán, indígenas de los pueblos Desana, Pira-Yapuya, Tukano y Guanano²⁷⁷. Estando ahí recogieron cincuenta horas de grabaciones sobre mitos, genealogías, rituales y recetas de curación que el antropólogo austriaco supo administrar en su larga trayectoria intelectual.²⁷⁸ Este apartado gira alrededor de las exploraciones que el autor hace respecto a la experiencia perceptiva de la gente desana bajo el efecto de la *Banisteriopsis caapi*. Aquí veremos que su uso como medio por el cual se lleva a cabo un cambio en la experiencia del ver el mundo de lo visible y lo no visible, empieza a adquirir un estatuto científico humanista por las aportaciones estructuralistas del investigador alemán.²⁷⁹ Será Reichel el primer antropólogo en Colombia que empezará a

²⁷⁷ Nicolás Bonilla, "La etnología de urgencia puesta en práctica. Gerardo Reichel - Dolmatoff, la escritura de Desana y el viaje al Vaupés, 1967", *Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH)*, <https://coleccionetnograficaicanh.wordpress.com/expedicion-al-vaupes-1962/>

²⁷⁸ Otro de los motivos por cuanto los aportes del autor alemán son tenidos como fuente primaria y fidedigna sobre los desana, radica en una anécdota que recuerda Antonio Guzmán sobre este primer viaje al Vaupés. "En cierta ocasión, cuando estaban en una maloca en el caño Colorado, el profesor lo envió a grabar mitos, cantos y otros materiales en ciertas malocas cercanas. Cuando Guzmán regresó de nuevo, no sólo Reichel había participado en las sesiones tradicionales de toma del bejuco alucinógeno llamado yajé –o ayahuasca, en el sur de Colombia—, sino que era admirado por sus anfitriones como un gran payé. Algunos le comentaron, quizás en broma, que habían intentado «envenenar» con curare el casabe y carne de este alto y fornido extranjero, pero que ello había sido infructuoso, creándose una aureola de poder alrededor de su persona. Sea como fuere, este ilustre investigador los había impresionado fuertemente como si fuese un gran chamán." A partir de esto fácilmente se puede deducir que la impresión de payé que presumiblemente adquirió el antropólogo, facilitó el consentimiento de la gente Tukano para que éste accediera a un nivel profundo de su cosmovisión. Ver es Pineda, Roberto, "El poder ..., 22-23.

²⁷⁹ El trabajo que más impactó a este respecto en el medio intelectual internacional fue el titulado "El contexto cultural de un alucinógeno aborígen. *Banisteriopsis caapi*", publicado en 1969 cuando la curiosidad científica y social por los alucinógenos estaba en auge. Una retrospectiva y análisis completo sobre la obra de Reichel-Dolmatoff, véase en Roberto Pineda, "El poder de los hombres que vuelan", *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 15-47, enero-diciembre de 2003 ISSN 1794-2489.

dimensionar la complejidad de la cosmovisión desana y cómo ésta repercute en las formas de percepción sensorial. El autor a través de los relatos de Guzmán y la información recogida en campo, se encontrará con una versión detallada de cómo se creó el mundo y de las cosas que son visibles e invisibles. El acceso al mundo visible no obstante, dependerá de la experticia para ver el mundo no visible. Finalizaremos exponiendo sus reflexiones en torno a las experiencias extáticas de los desana y la proposición del autor referente a la base biológica de lo que se ve bajo el efecto del Yagé que, como sabemos, forma parte fundamental de nuestro trabajo.

Esta búsqueda del autor nos posibilita las vías de acceso al conocimiento sobre el acto de ver entre los Desana, pero especialmente, pone sobre la mesa otros elementos de exploración acerca de las experiencias del cuerpo con la imagen. Esto lo veremos plasmado de manera más explícita en dos de sus trabajos: “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana” (1978)²⁸⁰, y “Sensaciones ópticas inducidas por drogas alucinógenas y su relación con el arte aplicado entre algunos indios de Colombia”²⁸¹ (1978). Estos ensayos, además de contener un enfoque estructuralista determinado por la búsqueda de las categorías clasificatorias que Lévi-Strauss había intuido evidenciaban la complejidad del pensamiento indígena, el autor ofrece rica información sobre las formas diferenciadas de ver entre Payés y la gente desana. No vamos a entrar en detalle sobre el contenido de sus ensayos pero para nuestros intereses particulares vale la pena anotar que “Los chamanes desana dicen que, para poder vivir en el mundo visible, uno debe verlo por medio de las intuiciones adquiridas en el mundo invisible.”²⁸² Esta intuición es la que aportan las plantas narcóticas, en especial la *Banisteriopsis caapi* o Yagé, con la cual es posible explorar un cambio en la experiencia del cuerpo y por ende, en la experiencia del *ver*. Quien no haya vivenciado esta transformación propiciada por la bebida,

²⁸⁰ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana”, *Journal of Latin American Lore*, vol. 4, No. 2, UCLA Latin American Center, Los Angeles, 1978, pp. 243-291.

²⁸¹ Reichel-Dolmatoff, “Sensaciones ópticas inducidas por drogas alucinógenas y su relación con el arte aplicado entre algunos indios de Colombia”, *Journal of Latin American Lore*, vol. 4, No. 2, UCLA Latin American Center, Los Angeles, 1978, pp. 240-257.

²⁸² Reichel, *Categorías*, 46.

difícilmente podrá reconocer en el mundo visible lo que es “bueno” o “malo”. Sólo un número selecto de miembros de la comunidad, en su mayoría Payés, *mahsá deyokë íia* o “gente entendida”, adquiere la experticia de *kuíri boyóri* consistente en identificar, conceptualizar e interpretar las cualidades no visibles de las cosas y transformar el mundo de lo invisible o *deyóbero*.

Reichel resaltó también la interesante manera que tienen los Desana de definir “lo que un ser es a través de las preguntas: ¿Qué color tiene? ¿Cuál es su olor? ¿A qué sabe?”²⁸³ Estas exploraciones las encontraremos en el primer ensayo citado donde el autor se explaya en descripciones detalladas de categorías clasificatorias de las cosas del mundo visible. De esta caracterización hecha por el antropólogo, podemos colegir que el mundo visible para los Desana es una experiencia que connota una sensorialidad múltiple. “[...] ser visible es *deyóri*, y *kuíru deyóri* es la capacidad del ojo humano para percibir formas, colores o movimientos.”²⁸⁴ Lo cual, creemos, dejó con la inquietud al antropólogo de experimentar más acuciosamente la experiencia de lo visual entre los desana.

2.11. La base biológica de lo que se ve con Yagé

En el ensayo titulado “Sensaciones ópticas inducidas por drogas alucinógenas y su relación con el arte aplicado entre algunos indios de Colombia”, el antropólogo austríaco comienza a recabar informaciones que cambiarán de modo importante la manera de tratar las informaciones respecto a las experiencias del indígena con las plantas narcóticas. En la segunda década de siglo XX ya había tenido lugar un primer acercamiento desde la fitoquímica y la farmacología a la *Banisteriopsis caapi* como alcaloide. Y en las siguientes décadas su tratamiento como un compuesto de harmalina, d-tetrahydroarmina, ambos derivados de beta-carbonilos²⁸⁵, y

²⁸³ Pineda, el poder de, 29.

²⁸⁴ Reichel, categorías español, 46.

²⁸⁵ Reichel, Chamanes de la selva pluvial, 242.

dimetiltriptamina²⁸⁶, se hizo extensivo hasta que las investigaciones sobre alucinógenos se detuvieron.

Al escribir dicho ensayo el investigador ya había practicado unos experimentos que ofrecerán una base científica a sus observaciones antropológicas. Estos consistieron en el análisis de los dibujos de las imágenes que un cierto número de gente Tukano veía bajo el efecto del Yagé. Luego de dibujar en un tiempo aproximado de dos horas, Reichel notó que quienes habían determinado dibujar lo que veían en la primera fase, las hojas de dibujo de unos y otros contenían motivos similares. Así, el interés del autor se concentró en la primera fase de las tres que los Tukano distinguieron. Esta elección del autor estribó no sólo en el hecho de haber encontrado una similitud entre los motivos dibujados por los Tukano, sino además, en su total convencimiento de que el contenido que visualizaba el individuo durante la segunda fase era una proyección de “materiales almacenados” y “preestablecidos”²⁸⁷, y de acuerdo con esto, estaba seguro de la subjetividad que involucraban las interpretaciones.

Esta idea es, sin duda, una de las más difundidas entre los estudiosos de la época interesados en los contextos culturales que encierran el consumo ceremonial de plantas narcóticas. Entre los años setentas y noventas, nuestro autor²⁸⁸, Michael Harner²⁸⁹, Jean Langdon²⁹⁰, entre otros ponderaban la visión colectiva de cierto tipo de imágenes entre los pueblos indígenas, relacionadas frecuentemente con los mitos de creación. Dolmatoff señalaba que “las escenas míticas que ven los Tukano durante la segunda fase de la experiencia narcótica pueden ser vistas solamente por los

²⁸⁶ Sobre la Dimetiltriptamina profundizaremos en el apartado 2.3.

²⁸⁷ Reichel, sensaciones, 246.

²⁸⁸ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, *Beyond the Milky way. Hallucinatory imagery of the Tukano indians*, UCLA, Latin American Center Publications, Universidad de California, 1072; Reichel-Dolmatoff, G., “The cultural context of an aboriginal hallucinogen: *Banisteriopsis Caapi*”, en Furst, P. (ed.) *The Flesh of the Gods: The ritual use of allucinogens*, (New York, 1972).

²⁸⁹ Harner, M. J., “Common themes in South American Indian Yagé experiences”, en Harner, J., *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, New York, 1973.

²⁹⁰ Jean Langdon, “Yagé among the Siona: Cultural patterns in visions”, en David Browman y Ronald A. Schwartz (eds.), *Spirits, Shamans and Stars*, (Mouton Publishers, París-New York, 1979).

miembros de su sociedad.”²⁹¹ Kenneth Kensinger²⁹² por ejemplo, tras haber practicado entrevistas al pueblo indígena Kaxinawá, habitante de la frontera amazónica peruano-brasilera, enumera las visiones que comúnmente ven en una noche de bebida del *nixi pãe* o Yagé:

“Hay un alto grado de similitud en el contenido y frecuencia de ocurrencia de alucinaciones específicas de individuo a individuo durante una noche de bebida. Los temas más frecuentes serían en orden decreciente: 1) cobras grandes y con brillo; 2) jaguares; 3) espíritus; 4) grandes árboles; 5) lagos; 6) Aldeas Kaxinawá; 7) comerciantes y productos; 8) sembrados”.²⁹³

En numerosas fuentes es frecuente encontrar que jaguares, anacondas y serpientes, espíritus luminosos y monstruosos, así como espíritus elementales, son imágenes que la gente perteneciente a un grupo cultural cuyas tradiciones están íntimamente relacionadas con el consumo de Yagé, tiende a ver en sus visiones. Esta tendencia en los estudios relacionados, al parecer, hizo declinar el interés de Reichel por la segunda fase de la experiencia extática. La tercera fase cautivó menos su curiosidad puesto que para el que había bebido Yagé desaparecían las imágenes y devenía en él un “estado de inefable serenidad.”²⁹⁴

Volcada su mirada hacia la primera fase, sostenía que ésta era producida por el efecto de la harmalina, sin considerar, curiosamente, los demás compuestos químicos de la *Banisteriopsis* y aquellos que normalmente se adicionan para preparar la bebida que

²⁹¹ Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Sensaciones ópticas inducidas por drogas alucinógenas y su relación con el arte aplicado entre algunos indios de Colombia”, en *Chamanes de selva pluvial*, Council Oak Books, Tulsa, 1997, 246.

²⁹² Kenneth Kensinger, *How Real People Ought to Live: The Cashinahua of Eastern Peru*, Prospect Heights, IL, Wave Land Press, 1995. Un trabajo antecedente del mismo autor manifestando la misma postura, ver en “Banisteriopsis Usage among the peruvian Cashinahua”, en Harner, M.J., *Hallucinogens and Shamanism*, Oxford University Press, New York, 1973.

²⁹³ Kensinger, J., *How Real People...Op., cit.*, 1995, p. 221.

²⁹⁴ Reichel, sensaciones, 246.

es el Yagé o Ayahuasca²⁹⁵, pese a su interés por la neurofisiología de la planta. Esta es su descripción:

“La harmalina produce un estado de modorra durante el cual el individuo se concentra, con los ojos entrecerrados, en destellos y líneas luminosas que aparecen ante él. Esta primera etapa se caracteriza por la aparición de ciertos elementos pequeños y con forma de estrella o de flor, que flotan con trémulo fulgor sobre un trasfondo oscuro, en repetitivas figuras caleidoscópicas. Hay una acentuada simetría bilateral en tales percepciones luminosas, que a veces aparecen como racimos de frutas o como ligeras hojas. Cuadrículas, líneas zigzagueantes y ondulantes, alternan con motivos de forma de ojo, círculos concéntricos multicolores o cadenas sin fin de puntos brillantes.”²⁹⁶

No obstante, el antropólogo se percató de que este evento visual encarnaba un hallazgo sin precedentes, pues “al parecer, todos los individuos, hombres pertenecientes a diferentes grupos de edad, con diferentes posiciones sociales y diversos tipos de personalidad, percibían en esencia las mismas figuras geométricas durante la primera fase de la intoxicación con *Banisteriopsis*.”²⁹⁷ Esta estimación le supuso la posibilidad de que hubiera una base biológica común a todos los humanos que ante los mismos estímulos, la respuesta óptica fuera la misma.

Su investigación le arrojó, en efecto, que aquellas sensaciones ópticas consistentes en manchas, figuras estrelladas o irregulares se denominan fosfenos, los cuales: “son imágenes subjetivas, independientes de cualquier fuente de luz externa, y se producen como resultado de la auto-iluminación del sentido visual (Oster, 1970), por originarse dentro del ojo y el cerebro, son comunes a todos los seres humanos.”²⁹⁸ La pregunta siguiente ante esta definición es ¿qué estímulos son proclives a la “auto-iluminación” de nuestra vista? Reichel había encontrado que los fosfenos pueden aparecer espontáneamente cuando una persona ha estado privada de luz por mucho tiempo o

²⁹⁵ Sobre el Yagé véase en el apartado 2.4.

²⁹⁶ Reichel, sensaciones, 246.

²⁹⁷ Reichel, sensaciones, 248.

²⁹⁸ Reichel, sensaciones, 248.

ha estado expuesta a la claridad del cielo despejado, o a “el mar o la lluvia a campo abierto”. Pero además, a estímulos exteriores como:

“[...] la presión sobre el globo ocular, una sacudida rápida y brusca, o el mirar en la oscuridad al despertar durante la noche. En todos estos casos, el ojo puede percibir sensaciones lumínicas que varían entre diminutos puntos e intrincadas pautas *moiré*, y entre rayos en forma de abanico y círculos de color encendido, todo lo anterior con diferentes matices, generalmente azul, verde, naranja y amarillo.”²⁹⁹

La constatación científica de estos efectos ópticos provocados, Reichel la encontró en los experimentos de laboratorio realizados por Max Knoll (Oster, 1970), practicados a más de 1.000 personas, a quienes se les colocó en la sienes “pulsaciones de baja frecuencia y onda cuadrada”. Sensaciones luminosas fueron percibidas por quienes tenían en sus sienes “pulsaciones con frecuencias iguales a las de las ondas cerebrales”. Estas sensaciones presentaban una amplia variabilidad cuando se modificaba la frecuencia de las pulsaciones.³⁰⁰ Pero este rango de variabilidad era mínimo con respecto a las similitudes que el antropólogo identificó entre los dibujos Tukano con los arrojados por los experimentos de Knoll.

El antropólogo afirma además que la aparición de los fosfenos en el campo visual puede repetirse repentinamente durante los seis meses subsiguientes a su visión inicial, propiciada por “un cambio en la química del cuerpo”, así como por estímulos externos que refuercen la percepción visual normal. Este cambio en la química del cuerpo puede darse espontáneamente, acerca de lo cual abundaremos más adelante. Pero también por ingestión de químicos tales como “el LSD, la psilocibina, la mescalina, la bofotenina y la harmalina”, que a la vez que producen los mismos fosfenos provocados por las técnicas nombradas, también se repiten en réplicas³⁰¹ durante determinado tiempo de acuerdo a la dosis que se haya consumido.

²⁹⁹ Reichel sensaciones, 249.

³⁰⁰ Reichel, sensaciones, 249. Ver dibujos de fosfenos reproducidos por el autor en Anexo 3.

³⁰¹ Reichel, sensaciones, 249.

Al observar el autor que tanto “Las pinturas y dibujos ejecutados por individuos de nuestra cultura bajo la influencia del LSD, la mescalina, el peyote y otras drogas”, como aquellas resultantes de la ingestión de Yagé, presentan aspectos similares en su figuración, abduce que tal similitud no obedece a compartir una misma “experiencia cultural”, sino más bien, a una función biológica propia de los seres humanos. Y que el ritmo de frecuencia de lo que se ve con la ingesta de *Banisteriopsis* “tiene más probabilidad de fundamentarse en una base orgánica, que estar determinado *solamente* por una memoria visual y culturalmente moldeada.”³⁰² Este postulado tendrá consecuencias mayores en la historiografía occidental sobre el indígena americano pues de fondo contenía, en un sentido general, la universalización de un cuerpo sin distinción cultural, y en un sentido particular, la igualdad de condiciones biológicas y orgánicas del cuerpo indígena que implicaba un desvanecimiento de la jerarquía ontológica relativa al cuerpo que habíamos esbozado páginas atrás, y con ello, la consideración de la gente indígena como un grupo humano susceptible de estudiarse a la par de los otros.

Luego de publicar estos ensayos en otras ediciones sin ninguna otra adición, los estudios de Reichel-Dolmatoff se inclinaron hacia los metales preciosos pertenecientes a las culturas indígenas colombianas. No nos es posible saber si este hallazgo dejó de inspirarle mayores aportaciones o si el cambio de temática de investigación obedeció a la proscripción que se hizo en estos años de toda la investigación científica relativa a los alucinógenos³⁰³. Lo que sí es posible saber es que cuando Reichel estaba produciendo este material, las primeras indagaciones del científico norteamericano Rick Strassman, concernientes a la DMT, uno de los dos componentes químicos del Yagé que propician la experiencia enteógena, todavía no habían sido publicadas. Justamente en el año del fallecimiento del antropólogo austríaco, Strassman culmina sus trabajos de investigación que luego darán lugar a la

³⁰² Reichel, sensaciones, 256.

³⁰³ Todos los compuestos químicos que implicaran experiencias psicodélicas fueron proscritos de la investigación científica por 40 años.

publicación de *DMT: La molécula del espíritu* (2014)³⁰⁴, un libro revolucionario en el ámbito de la neuropsiquiatría por sus descubrimientos en torno a los efectos de la dimetiltriptamina (DMT) en el cuerpo humano. Entre ellos, la reveladora presencia de este químico en cada una de nuestras percepciones. De acuerdo a tales investigaciones, su papel en la configuración de lo que vemos es crucial.

A la luz de los estudios que enseguida citaremos, las aportaciones de Reichel son indudablemente valiosas por cuanto deja planteada la existencia de una base biológica común a todos los humanos que determina una misma respuesta óptica bajo los efectos del Yagé y de otras sustancias y técnicas promotoras de estados ampliados de consciencia. A nuestros ojos, y con base en los planteamientos del neuropsiquiatra Rick Strassman, creemos que esta base biológica de la que hablaba el antropólogo es la glándula pineal, que es la que segrega naturalmente la DMT. Pero por otro lado, de acuerdo a los experimentos realizados por éste y otros científicos que abajo referiremos, se ha deducido que el componente químico que ocasiona de manera definitiva la experiencia visionaria del Yagé es la DMT. Y no únicamente la harmalina, como Reichel Dolmatoff abducía, puesto que ésta es sólo una del conjunto de beta-carbonilos que contiene la *Banisteriopsis caapi*³⁰⁵ responsables de alargar e inhibir la monoaminoxidasa que destruiría rápidamente los efectos de la DMT, en caso de su ausencia. Es decir, de no ser por la DMT, el Yagé dejaría de ser una bebida visionaria duradera y se constituiría en una mezcla de plantas con efectos curativos y purgantes en el cuerpo, más no visionarios.

2.12. DMT

Las investigaciones de Rick Strassman nos suministran información importante sobre la glándula pineal que es, a nuestro parecer, la base orgánica que Reichel aseguraba teníamos todos los humanos para experimentar los fosfenos. Pero sobre todo, nos

³⁰⁴Rick Strassman, *DMT: La molécula del espíritu. Las revolucionarias investigaciones de un médico sobre la biología de las experiencias místicas y cercanas a la muerte*, (Inner Traditions International, 2016).

³⁰⁵ Richard Evans Schultes y Robert Raffauf, *El Bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*, (Bogotá, Ediciones Uniandes, 1994), 21.

aportan los datos científicos suficientes para recalcar sobre nuestros planteamientos acerca de las imágenes extra-ordinarias a las que nos referiremos más adelante.

La diferencia de la pregunta del antropólogo austríaco con la que se formulaba Strassman estaba un poco más allá de lo que es perceptible por el cuerpo. El neuropsiquiatra se preguntaba si había una base biológica que propiciara estados místicos. Esta cuestión le surgió al observar las similitudes existentes entre las descripciones de personas que accedían espontáneamente a estos estados por medio de técnicas espirituales del cuerpo como la amplia y profunda meditación, el ayuno, el canto, la danza, e incluso con las experiencias cercanas a la muerte, con aquellas que eran inducidas por el consumo de sustancias psicodélicas.

“Así que comencé a pensar acerca de la posibilidad de que existiera cierto componente cerebral con propiedades psicodélicas que pudiera estar enfatizando algunas de estas experiencias espontáneas. Me fui interesando en la glándula pineal como una posible fuente de algún químico psicodélico en el cerebro. Es un órgano extremadamente misterioso y es muy pequeño. Aparentemente existe algún tipo de correspondencia visual relativo a la luz y el color en la glándula pineal. También tiene una larga historia, en el contexto de la literatura mística. Ha sido descrito como el tercer ojo o el crown chakra y este tipo de cosas y se habla de que puede ser activado cuando se adquiere un nivel elevado de conciencia mística.”³⁰⁶

La correspondencia visual entre la luz y el color que Strassman refiere ocurre en la glándula pineal podría explicar las sensaciones ópticas o fosfenos que Reichel Dolmatoff estimaba como manifestaciones de una base biológica común en los humanos, pero acerca de esto el científico no abunda. Sí lo hace en información concerniente al desarrollo pineal y es que la glándula “aparece en el embrión humano exactamente a los 49 días de gestación”, estableciendo a su vez el género masculino o femenino del feto.³⁰⁷ Respecto a las propiedades químicas de la glándula descubre que ésta es la que produce un compuesto químico profundamente psicodélico llamado Dimetiltriptamina, más conocido como DMT que es el que estimula al cerebro bajo

³⁰⁶Rick Strassman, *DMT en la glándula pineal*. Ver en <https://www.youtube.com/watch?v=zK7x8LYtcDY>

³⁰⁷ Strassman, *DMT en la glándula pineal*, <https://www.youtube.com/watch?v=zK7x8LYtcDY>

estados extra-ordinarios como las experiencias místicas espontáneas, los primeros días de un embrión y los últimos minutos de vida de una persona. Sobre esto último señala:

“La glándula pineal está extremadamente bien protegida del stress, pero podemos estresarla si el stress es suficientemente alto. Los mecanismos pineales pueden ser modificados. Y obviamente, el momento de mayor stress es el momento de la muerte. Las hormonas del stress como adrenalinas y endorfinas se encuentran a niveles extraordinariamente altos al momento de la muerte, y este a su vez, posiblemente estimule la salida de DMT desde la glándula pineal. Y es así que uno puede concebir la conciencia de un individuo a punto de morir, siendo expuesto a este gran relámpago de DMT, por lo que lo último de lo que se es consciente en el cuerpo es la experiencia de gran cantidad de este increíble compuesto psicodélico.”³⁰⁸

Habiendo detectado estas propiedades, Rick Strassman postuló entonces que “la glándula pineal está relacionada con los estados místicos espontáneos”³⁰⁹, por las similitudes entre los testimonios de experiencias psicodélicas y aquellas de carácter místico/espiritual con las que podría suceder una segregación endógena de la DMT. Es por esta razón que el científico habla en su libro de la DMT como una “molécula espíritu” que propicia en el cuerpo experiencias de éxtasis. Pero además, otra característica que el autor encuentra en la farmacología de la DMT, significativa para nuestra búsqueda, es que ésta es transportada activamente hacia el cerebro. Debido a esto: “estamos influenciados por la DMT en cada percepción y actividad. Demasiada DMT y las cosas se vuelven psicodélicas, y muy poca DMT, y las cosas se vuelven grises, planas y tediosas.”³¹⁰

De acuerdo con esto, esta reacción química del cuerpo determina en gran medida lo que vemos y la manera en que lo vemos en estados normales de consciencia. Pero

³⁰⁸ Strassman, *DMT en la glándula pineal*, <https://www.youtube.com/watch?v=zK7x8LYtcDY>

³⁰⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=cLjN3WagOB0>, visto en septiembre de 2017.

³¹⁰ Rick Strassman, <https://www.youtube.com/watch?v=cLjN3WagOB0>, visto en septiembre de 2017.

resulta fundamental y definitiva en el rol que juegan altas cantidades de DMT contenidas en el Yagé, que es la bebida por la cual ocurren las experiencias de visión de imágenes extra-ordinarias en estados ampliados de consciencia que nos interesan. Acerca de lo cual profundizaremos más adelante.

Estos hallazgos sobre las funciones vitales de la glándula pineal donde la DMT tiene presencia, no obstante, son muy recientes. En los años cincuenta no se tenía ningún conocimiento acerca de los efectos que causaba la neuroquímica del cuerpo en las emociones y la conducta³¹¹. El etnofarmacólogo americano Dennis MacKenna³¹² afirma que todavía en los años setentas y ochentas se pensaba que la DMT tenía una presencia irrelevante en nuestros organismos. Fue con el tiempo que se fue descubriendo que la Dimetilriptamina es la síntesis de unas enzimas que están presentes en todos los organismos vivos, y que es un compuesto por el que las plantas se comunican con otros organismos vivos y el ambiente que las rodea. Por esta razón se les consideró “moléculas mensajeras”. Estos primeros datos condujeron a la formulación por parte de los estudiosos de la pregunta capital frente a la presencia de la DMT consistente en ¿cuál es el propósito de que todos los organismos estemos conectados por este compuesto químico? La médica y neurocientífica Leanna Standish³¹³, propuso la posibilidad de que la DMT sea un lenguaje molecular común con el que nos podemos comunicar por resonancia. El farmacólogo Steven Barker refería a este respecto que la presencia de DMT en nuestro cuerpo podía explicar fenómenos alucinógenos endógenos que experimentamos tales como “Creatividad, imaginación, sueños, cambios que ocurran debido al aislamiento, trauma, hambruna.”

³¹¹ Dave Nichols, <https://www.youtube.com/watch?v=cLjN3WagOB0>, visto en septiembre de 2017.

³¹² Autor junto a su hermano, el célebre etnobotánico y psiconauta Terence MacKenna, de dos libros, *The invisible landscape, Min, Hallucinogens and the I Ching*, (The Seabury Press, New York, 1975) y *Psilocybin: Magic Mushroom Grower's Guide*, (Berkeley, California, 1976), publicados con los seudónimos OT Oss y ON Oeric. Co-autor de “On the comparative ethnopharmacology of Malpighiaceae and Myristicaceae Hallucinogens”, *Journal of Psychoactive drugs*, Vol. 17, 1, 1985; “Biochemistry and Pharmacology of Tryptamines and beta-Carboline. A Minireview”, *Journal of Psychoactive drugs*, Vol. 16, 4, 1984, 347-358; “Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and beta-carbonyl constituents of ayahuasca”, *Journal of Ethnopharmacology*, Vol. 10, 1984, 195-223.

³¹³ Acerca de sus investigaciones, véase en <http://www.plantteachers.com/leanna-j-standish-nd-phd/>

Pero los únicos compuestos que se conocían hasta entonces que eran capaces de propiciarlos o inducirlos artificialmente eran los alucinógenos.³¹⁴

Cuando Rick Strassman y Dave Nichols, médico químico y farmacólogo, compañero de investigaciones del Dr. Strassman, consiguen licencia de investigación científica por parte de las agencias regulatorias de los Estados Unidos, proscrita desde inicios de los años setentas hasta inicios del dos mil, sus estudios sólo pretendían analizar los efectos fisiológicos, objetivos un tanto disímiles de las funciones que avizoraban provocaba la potente DMT. Pero fue gracias a este “desvío” que fueron descubriendo lo que hemos expuesto. De la amplia información al respecto, la que nos sirve de forma específica en nuestras indagaciones es la concerniente a este comportamiento químico de la DMT. “La DMT es rápidamente degradada por una enzima en el hígado llamada monoaminoxidasa (MAO).” Por eso, cuando se ingiere sola no alcanza a traspasar “las barreras enzimáticas, [mezclarse en] la corriente sanguínea y [llegar] al cerebro.” No obstante, combinada con una planta que contenga un IMAO (inhibidor de la monoaminoxidasa), que activa (“las triptaminas en el sistema nervioso central”³¹⁵) e inhibe su desintegración es como se obtienen los efectos visionarios del Yagé o Ayahuasca.³¹⁶ O dicho en pocos términos, la experiencia duradera de imágenes con Yagé sólo es posible mediante la mezcla de unas plantas contenedoras de DMT y otras, inhibidoras de la MAO.

A partir de sus experimentos practicados entre 1990 y 1995 a 60 voluntarios sanos, el doctor Strassman descubrió que la presencia de la DMT no sólo condiciona nuestras percepciones y actividades, sino que “La química de nuestro cerebro, que es el organismo de la consciencia, puede ser cambiado por el DMT de tal manera que puede recibir información que normalmente no podríamos recibir.”³¹⁷ Si esto sucede con DMT en nuestro cuerpo, cuyos efectos si se consume sola oscilan entre 5 y 15 minutos, ¿qué es lo que experimenta aquél que al consumir Yagé recibe las propiedades de la DMT alargadas y potencializadas por un IMAO? ¿Qué tipo de experiencia visual ocurre

³¹⁴ Steven Barker, <https://www.youtube.com/watch?v=cLjN3WagOB0>, visto en septiembre de 2017.

³¹⁵ Schultes, El Bejuco, 35.

³¹⁶ Rick Strassman, <https://www.youtube.com/watch?v=cLjN3WagOB0>, visto en septiembre de 2017.

³¹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=cLjN3WagOB0&t=1536s>

sucumbiendo a este EMC (estado modificado de consciencia) con un enteógeno como el Yagé? Una tipología fenomenológica es objetivo central de este documento pero para ello debemos saber primero qué tipo de enteógeno es del que hablamos.

2.4. Yagé (DMT + IMAO)

« El éxtasis chamanístico es la verdadera « religión de los tiempos antiguos »; las iglesias modernas no son más que desvaídas reminiscencias de ésta. Nuestros antepasados descubrieron en muchos lugares y en muchos momentos que la sufrida humanidad puede, mediante la experiencia enteogénica y extática, reconciliar la inteligencia cultivada, la que separa a cada uno de los seres humanos de todas las demás criaturas, e incluso, de otros seres humanos, con los cuerpos maravillosamente animales, salvajes e indomados que también somos. No es necesario creer en ello, ya que la experiencia extática misma nos da la creencia en la unidad e integridad verdaderas del universo: la creencia en nosotros mismos como partes integrales de un todo. Es ella la que nos revela la excelsitud sublime de nuestro universo y el milagro oscilante, opalescente y alquímico que representa la consciencia cotidiana. »³¹⁸

El Yagé o *Banisteriopsis caapi*³¹⁹ (perteneciente a la familia Malpighiaceae) como se denomina científicamente, es una liana o bejuco de corteza lisa y color café, con flores rosadas que salen de un mismo tallo.³²⁰ Se encuentra en las Antillas y zonas tropicales de Norteamérica y Suramérica, pero se consume de forma ritual en casi toda la Amazonía de Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador y Perú. Nativa en el occidente amazónico, zona de la que proviene el grueso de información que aquí manejamos, es conocida entre los pueblos de esta región como Ayahuasca³²¹, o “caapi, dápa, mihi, kahi, natema, pindé.”³²² Sus efectos son causados por un grupo de alcaloides beta-

³¹⁸ Schultes, Plantas, 137.

³¹⁹ Fue en 1851 que el botánico inglés Richard Spruce recolectó por primera vez *Banisteriopsis caapi* con intenciones científicas, pero tales muestras no fueron analizadas sino en 1969 cuando fueron halladas en el Museo del Real Jardín Botánico de Kew (Inglaterra). Es a él a quien se debe la identificación científica de la *Banisteriopsis caapi*, hecho que tuvo su origen en la primera etapa de su trabajo de campo en la cuenca amazónica de Brasil y la Orinoquía venezolana. Ver en Richard Evans Schultes y Robert Raffauf, *El Bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*, (Bogotá, Ediciones Uniandes, 1994), 8. Imagen de *Banisteriopsis caapi* ver en Anexo 4.

³²⁰ Ver en Richard Evans Schultes (et. al.), *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, (México, D.F., FCE, 1982), 36.

³²¹ *Ayahuasca* es un sustantivo quechua, la *lingua franca* del *Tahuantinsuyu* hasta el siglo XVI, y hablada hasta la actualidad por gran parte de la zona andina y algunas comunidades de la Amazonía occidental.

³²² Schultes (et. al.), *Plantas*, 124.

carbonilos que son sus principios activos y de los cuales la harmina es su psicoactivo predominante³²³. La harmina, así como la harmalina, (acerca de la cual arriba citábamos refiriendo las indagaciones de Reichel Dolmatoff) son los alcaloides que ocasionan los primeros destellos visuales que experimenta el que ha bebido Yagé y actúan como inhibidores de la monoaminooxidasa (IMAO). Además de estos destellos, la bebida de esta liana no produce ningún efecto enteógeno si no se combina con otras plantas cuya composición química debe contener dimetiltriptamina (DMT) en altas cantidades.³²⁴

Estas plantas, dependiendo de la comunidad donde se prepare el Yagé, suelen ser la *Psychotria viridis*³²⁵ o chacruna y la *Diplopterys cabrerana*³²⁶ o chagropanga o chaliponga. Su presencia alarga los efectos de la DMT visionaria que a su vez se mezcla “con zumo de tabaco silvestre para potenciar el efecto enteógeno y con el arbusto *Brunfelsia grandiflora* para que produzca frío corporal y ayude a combatir el entumecimiento físico [...]”³²⁷ Acerca de este arbusto se sabe que su variedad conocida como *chiricaspi*³²⁸ o “árbol del frío” o “de los escalofríos”, es añadida en hojas a la bebida sagrada en comunidades indígenas de Putumayo-Colombia, tales como kofanes, sionas e ingas, y de Ecuador como los shuar y achuara. No obstante su progresiva disminución como planta medicinal, por la fuerte picazón que ocasiona en todo el cuerpo, náuseas, vómitos y carencia temporal de coordinación muscular, todavía es empleada para la resolución de problemas extremadamente difíciles por médicos tradicionales kofán.³²⁹

³²³ Schultes y Raffauf, *El Bejuco*, 21.

³²⁴ Josep Ma. Fericgla. *Al trasluz de la Ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1998, 28.

³²⁵ Anexo 5

³²⁶ Anexo 6

³²⁷ Fericgla, 28.

³²⁸ De la familia Solanaceae, el nombre científico de esta planta es *Brunfelsia* y se encuentra en la India occidental y zonas tropicales de norte y sur de Suramérica, como *Brunfelsia chiricaspi* o *Brunfelsia grandiflora*. Anexo 7.

³²⁹ Schultes, *Bejuco*, 43.

Otro, si no el más importante de los aditivos de la Ayahuasca o Yagé, es la *Brugmancia aurea* o « borrachero, guanto, corneta de ángel »³³⁰, un enteógeno narcótico de uso medicinal por los especialistas rituales del Valle de Sibundoy (Putumayo) como kamentzäs e ingas, y cuyos alcaloides, tales como la atropina y la escopolamina, se encargan de reducir ciertos mecanismos corporales.³³¹ Esta planta también es conocida entre los Taitas como *andaquí*. Considerada una cacica que aparece en las iniciaciones chamánicas, sirve para recorrer el torrente sanguíneo del iniciado y pintar los caminos de poder, pues para que “un soplo, una palabra, una canción tenga fuerza mágica” es menester que la sangre del futuro Taita esté pintada o marcada por “la cacica de las plantas”.³³² Además de éstas se conocen poco menos de cien especies vegetales presentes en “38 familias (de las que una cuarta parte son plantas por sí mismas enteógenas³³³)”, que se usan como aditivo a la *Banisteriosis caapi*, combinación de la que resulta la bebida de Ayahuasca o Yagé.³³⁴

Jonathan Ott³³⁵ asegura que los mismos efectos enteogénicos pueden lograrse también a través del uso de plantas análogas de la Ayahuasca³³⁶ siempre y cuando

³³⁰ Entrevista Taita Juan Bautista Agreda.

³³¹ Schultes, Bejuco, 48. Esta planta se encuentra en la región occidental de Suramérica y sólo se conocen de ella, especímenes cultivados, no silvestres. Uno de sus alcaloides alucinógenos más fuertes es la escopolamina. Ver más detalles al respecto en Schultes, Plantas, 37. Imagen de la planta ver en Anexo 8.

³³² Pinzón, 63.

³³³ Entre ellas la *Virola* (familia *Myristicaceae*) un árbol mediano de cuya corteza se extrae un exudado resinoso que al secarse y tornarse de color rojo oscuro, se convierte en la goma que se raspa y que sirve para la preparación del rapé, otro enteógeno muy utilizado en la zona cuyo polvo se inhala y su mayor componente alucinógeno son las triptaminas que componen la DMT. Schultes, El Bejuco, 34-38.

³³⁴ Fericgla, Al trasluz, 28.

³³⁵ Jonathan Ott es una autoridad en descripción y clasificación científica de vegetales, etnobotánico, químico y micólogo estadounidense, acerca de quién nos referimos en la p. 5 del Capítulo 2, como científico que ayudó a acuñar el término *enteógeno*, junto a otros investigadores de la farmacología enteogénica y cuya obra resultante de esa colaboración, guiada a una mayor difusión de su investigación científica está compendiada en el libro *The Road to Eleusis* (2008). También es importante señalar que una buena parte de su producción bibliográfica la hizo en colaboración con Richard Evans Schultes, el biólogo que tras veinte años de trabajo de campo entre comunidades amazónicas, reunió la mayor cantidad de información que hoy conocemos acerca de las plantas alucinógenas y enteogénicas existentes, principalmente en el Alto Amazonas. En este documento sus trabajos son de amplia referencia.

³³⁶ Algunas de las familias de plantas con DMT que según Richard Evans Schultes son análogas de la Ayahuasca son: Gramineae (Poaceae); Leguminosae (Fabaceae); Malpighiaceae; Myristicaceae;

contengan “un inhibidor de MAO y un promotor de DMT.”³³⁷ De entre las 1.500 plantas de uso medicinal y como veneno existentes sólo en la Amazonía occidental³³⁸, la Ayahuasca o *Banisteriopsis caapi* se destaca como la planta sagrada por excelencia de la medicina tradicional indígena de esta parte de Suramérica. El origen de su poder, se dice desde el punto de vista indígena, proviene de la porción de energía que el sol otorgó a todas las criaturas. Las plantas que son consideradas enteógenas, como el Yagé, fueron privilegiadas por poseer una fuerza que transforma esa energía bruta en energía domesticada, y por ello, estas plantas son tenidas por *plantas maestras*. De acuerdo con esto, el Yagé “es exterior a las culturas humanas”, ya que la energía concedida a los humanos es una energía no domesticada.³³⁹

La liana de Ayahuasca crece con mayor rapidez en tierras de clima húmedo tropical. Por ello, es en las tierras bajas del Putumayo donde se encuentran los mejores cultivos y proveedores del bejuco. El grosor y la antigüedad de la planta son cualidades definitivas en la escogencia de la corteza por parte de los Taitas, pues cuanto más vieja y gruesa es, mayores son sus efectos psicoactivos.³⁴⁰ Los tipos de bejuco, las formas de preparación y las cantidades de los aditivos varían en favor del propósito por el cual se toma, “sean éstos de visión, purga o curación”. Acerca de los tipos de Yagé usados en el Alto Putumayo (Colombia), el antropólogo Carlos Avellaneda hace referencia a los siguientes:

“[...] el *inti (indi) waska* (yagé del Sol: para ver los colores y sonidos del mundo y con claridad la vida de cada y recibir la energía del sol); *kuri waska* (yagé del oro: para ver

Rubiaceae, y Rutaceae. Para una información detallada de las especies de estas familias véase en Schultes, *Plantas*, 138.

³³⁷ Schultes, Richard, *Plantas de los Dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*, Fondo de Cultura Económica, (México, 2000), 137.

³³⁸ Schultes, *Bejuco*, 14.

³³⁹ Carlos Pinzón afirma que autoridades en el tema como Chaumeil, 1988; Luna, 1986; Reichel, 1987; Schultes y Hofman, 1982; Furst, 1978, han coincidido con el modelo explicativo de Oberem Kaplan que aquí presentamos, basado en sus investigaciones de campo. Carlos Pinzón, “El chamán y sus dos anillos”, en Astrid Ulloa (ed.), *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2002), 60.

³⁴⁰ Comunicación personal Taita Juan Bautista Agreda, vereda Tamabioy, Municipio de Sibundoy-Putumayo, 2 de septiembre de 2017.

espíritus que le enseñan a conocer a las personas); *killá (caya) waska* (yagé de la Luna: descubre y deja ver lo oculto en la oscuridad cotidiana y de la memoria, los recuerdos desapercibidos); *Kindi (quinde) waska* (yagé del colibrí: afina los sentidos, le enseña a volar y a conocer las pintas de la naturaleza, a las gentes de las plantas y sus poderes para curar); *cielo waska* (cielo-yagé: es iniciático, otorga claridad celeste, lo lleva arriba desde donde puede ver el universo y mejor el pasado, el presente y el futuro. Se caracteriza por despertar las semillas, talentos o habilidades); culebra (*amarun) waska* (yagé-serpiente-dragón: junto al cuco *waska*, este lo lleva al infierno, a la desesperación y el dolor, le muestra monstruos, demonios y espantos vagantes), y el *tigre waska* (entre todos el más importante, pues enseña y otorga sabiduría a los taitas sobre los demás yagés, por lo que lo utilizan los más experimentados. Con este se refuerzan y fortalecen los sentidos). Entre otras formas de conocer al brebaje tenemos al *trueno waska*, *chalwa waska* (yagé del pez), *sacha waska* (yagé silvestre), *waira waska* (yagé del aire), *ámbar waska* y *anima waska* (con el que se puede ver el purgatorio).³⁴¹

Carlos Pinzón señala por su parte que, distinto a todos los yagés es el “el *intihuasca* [pues] deja ver y oír el mundo como es, los otros yagés entregan a los chamanes poderes diferenciales con los cuales construyen y reconstruyen la gramática del mundo.”³⁴² Por ejemplo, sobre el *tigrehuasca* comenta que el *tigre* siendo sinónimo de *jaguar* en ingano, otorga “el coraje, la voluntad y la decisión”, cualidades infaltables para ingresar y permanecer en el universo del poder.³⁴³ El *quindehuasca* o *Yagé del colibrí*, permite adquirir velocidad en el pensamiento; dibujar los “motivos estéticos que se desarreglan con la enfermedad”³⁴⁴, así como también, permite al Taita viajar hasta el polen de las flores para conocer sus poderes curativos.³⁴⁵ Existe también el *culebrahuasca* o *Yagé de la serpiente* cuya esencia según el autor, representa todas las

³⁴¹ Avellaneda, 114.

³⁴² Pinzón, El chamán, 61.

³⁴³ Pinzón, El chamán, 61.

³⁴⁴ Sobre este poder curativo del Yagé mediante diseños dibujados en el cuerpo son elocuentes las fuentes referentes a la tradición Shipibo-Konibo de la Amazonía peruana. Algunos especialistas en esto son Luisa Belaunde, “Diseños materiales e inmateriales: La patrimonialización del kené shipibo-konibo y de la Ayahuasca en el Perú, *Mundo Amazónico* 3, (Universidad Nacional de Colombia, Leticia, 2012), 123-146, doi:10.5113/ma.3.28715; Bruno Illius, “La “gran boa”. Arte y cosmología de los Shipibo-Conibo, *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 55-56, (Sociedad suiza de Americanistas, Ginebra, 1991-1992), 23-35; Angélica Gebhart-Sayer, “Una terapia estética. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo”, *América Indígena*, Vol. XLVI, 1, (Instituto Indigenista Interamericano, México, D.F., 1986), 189-218.

³⁴⁵ Pinzón, El chamán, 61.

fuerzas opuestas al orden, “la maldad, el desorden, el vicio, la brujería, el incesto, el canibalismo.” Sin embargo, por opuestas que parezcan los Taitas ingas no las consideran antitéticas del orden, sino como “devenires” frente a los cuales se debe permanecer en alerta y conocerlos a fondo, pues, sin haber experimentado mundos de “terror” y “miedo” no hay poder de Taita del que se pueda hablar con respeto. Este Yagé actúa como conjuro para mantener alejados los daños de quienes atentan contra su poder a través del terror.³⁴⁶ Y por último, el *Yagé de la luna* o *cayahuasca*, empleado para visibilizar la intensidad voluble de los poderes que va teniendo un Taita de acuerdo a los ciclos lunares. A este respecto se sabe por ejemplo que la luna llena merma los poderes de los Taitas pero incrementa los de los “hechiceros” que utilizan como arma el terror, y que para ello, los Taitas invocan por medio del Yagé la energía del trueno para contrarrestar su fuerza.³⁴⁷

2.13. Acerca de su difusión

Constituyendo parte íntima de la vida tradicional indígena amazónica, el uso del Yagé tuvo un auge a partir de los años cincuenta que hizo posible su difusión por varios países de Europa a través de agrupaciones abiertas de origen brasilero con carácter religioso conocidas como “Iglesias del Santo Daime (Daimistas, União do Vegetal, A Barqueihna, Francisca Gabriel, Maestro Daniel)”³⁴⁸. Estas iglesias emergen en Brasil durante los años treinta y usan como sacramento el Daime, una variedad de preparación de la Ayahuasca cuyo consumo se hace de forma ritual con propósitos sagrados y terapéuticos. En 1998 Josep Fericgla calculaba que aproximadamente entre 10.000 y 13.000 personas eran adeptos a las iglesias daimistas y que posiblemente unos 4.000 o 5.000 sean seguidores eventuales. Actualmente se sabe que el Yagé o Ayahuasca es el enteógeno más empleado para la autoexploración por los psiconautas en países occidentales³⁴⁹, así como también los Hongos Psilocibios.³⁵⁰

³⁴⁶ Pinzón, El chamán, 61-62.

³⁴⁷ Pinzón, El chamán, 62.

³⁴⁸ Fericgla, 30.

³⁴⁹ Fericgla, 30.

La rápida difusión de la bebida ceremonial por fuera de la geografía ritual amazónica, principalmente en capitales de Suramérica que rodean la selva, se debe a la creciente inmigración rural y campesina a las ciudades, cuyas prácticas médicas siguen enraizadas a los usos tradicionales indígenas. Una manifestación de ello es que todavía es común acudir a “curanderos” para hacer frente a una enfermedad o dificultad, pero también, que gente citadina de clase media y alta admita el uso de una herbolaria antigua para tratarse terapéutica y espiritualmente.³⁵¹ Superado el estigma colonial de ser una hierba empleada por “hechiceros” e “idólatras”, así como de ser una droga exótica propiciatoria de estados alterados de consciencia, durante las últimas décadas se ha dejado de creer que es solo el cuerpo el único medio en el cual el indígena y no indígena vivencian fenómenos extraordinarios a partir de este enteógeno. Antes bien, se asume que la experiencia de la toma de Yagé promete la curación del alma y el espíritu y el encuentro con dimensiones inexploradas del interior. Actualmente, numerosos extranjeros viajan expresamente a la Amazonía colombiana, ecuatoriana, peruana y brasilera en busca del mayor remedio de la medicina tradicional indígena de la región, lo que a su vez, infortunadamente ha desencadenado un “turismo chamánico” difícilmente manejable por la demanda y oferta de rituales oficiados por “pseudochamanes” que prometen la solución completa a todo tipo de problemas. Aunque pueden ser indígenas quienes ofrecen Yagé, también hay los que no lo son, y ambos, indígenas y no indígenas sin ninguna preparación en el arte de sanar por medio de la planta, sólo se encargan de aprovechar la fe de la gente puesta en el psicotrópico para volverlo un próspero negocio³⁵². Para contrarrestar esto, los Taitas del piedemonte amazónico colombiano

³⁵⁰Información de primera mano sobre el particular son los escritos de Robert Gordon Wasson primer etnomicólogo especialista en los Hongos psilocibios, y los de Robert Graves, poeta, novelista y mitógrafo en cuya prolífica obra también se incluyen algunos escritos sobre el uso alucinógeno de los hongos en la antigua Grecia y sus propias experiencias, todo esto recogido en Huxley, *La experiencia del éxtasis*, 2003.

³⁵¹ Alhena Caicedo, “El uso ritual de Yagé: patrimonialización y consumo en debate”, *Revista Colombiana de Antropología*, 46, 1, (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2010), 64-66. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015237003>

³⁵² Ver más referencias de este asunto en Revista Savia, 1 de febrero de 2015. “El viaje de la Ayahuasca. Claroscuros del turismo chamánico”. <http://www.revistasavia.com/estilo-de-vida/el-viaje-de-la-ayahuasca/visto> el 20 de mayo de 2017.

por ejemplo, en defensa de su práctica sagrada y médica se han organizado para construir el Código de ética médica tradicional indígena, mejor conocido por ellos como *El Pensamiento de los Mayores*³⁵³. En este documento, se hace claridad sobre lo que significa la Ayahuasca para los pueblos indígenas de esta región del país; la manera correcta de entender el trabajo de quienes ofrecen la bebida; quiénes están autorizados para officiar las ceremonias en las que se bebe; la misión que cumplen al ofrecerla y la ética que la conduce; su distanciamiento de la medicina occidental pero también su disposición para intercambiar conocimientos; los riesgos y peligros que corre la práctica ritual ante el avance de la minería, la explotación maderera, la extracción de flora, fauna, hidrocarburos y de saberes, por parte de la industria farmacéutica y de la “antropología extractiva”, entre otros aspectos significativos para entender el fenómeno de su amplia difusión.³⁵⁴

El protagonista en todo este escenario es el Pajé, como es llamado en la Amazonía oriental colombiana, o el Taita, conocido así en la zona occidental. No obstante, ambos son términos inequívocos para identificar el rol que cumplen en sus comunidades. En el documento arriba citado sus autores proponen autodenominarse *médicos indígenas yageceros*:

³⁵³Este documento es posible encontrarlo en su versión virtual en <http://www.umiyac.org/pensamiento>. Acceso junio 15, 2017. Un panorama detallado sobre la Unión de Médicos Yageceros de la Amazonía Colombiana, véase en <http://umiyac.org/>

³⁵⁴ Pese a que su práctica no ha sido declarada Patrimonio cultural de la nación, en Colombia existe desde el 2008 una resolución emitida por el Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo que declara Reserva Natural el *Santuario de Flora Plantas Medicinales, Orito, Ingi-Ande*, situado en el Departamento del Putumayo, donde existe la *Banisteriopsis caapi*. En este mismo documento se reconoce la importancia de la práctica médica del Yagé para las comunidades ancestrales Inga, Siona, Cofán, Kamëntsá y Coreguaje, y se legitima la autonomía y el gobierno propio ejercido en este campo por la Unión De Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana (UMIYAC). Ver en UMIYAC, “Conversaciones entre médicos y seguidores de Yagé. Gobierno propio, territorio y conocimiento ancestral”, *Ponencia, V Congreso De la Asociación Latinoamericana de Antropología, XVI Congreso de antropología en Colombia*, Bogotá, 6-9 junio de 2017. Acceso enero 20, 2018, <http://umiyac.org/2018/02/16/publicacion-articulo-chacrana-net/>, y en <http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucion-94-Ministerio-MedioAmbiente-Santuraio-Orito-Cultura-Yage-Colombia-2008.pdf>. En Perú durante el mismo año, los conocimientos y las ceremonias amazónicas de Ayahuasca fueron declaradas Patrimonio Cultural de la Nación. Ver en: http://www.bialabate.net/wpcontent/uploads/2008/08/declaracion_ayahuasca_patrimonio_cultural_peru.pdf. En Brasil, aunque también en 2008 se registró la solicitud como Patrimonio Cultural Inmaterial, todavía está en proceso. En Ecuador no está patrimonializado.

“Para poder distinguir de una manera exacta nuestro trabajo, hemos preferido entonces acoger el término médico indígena yagecero, ya que permite entender con más precisión nuestra condición de médicos tradicionales, nuestra pertenencia a un grupo indígena y la especialidad de trabajo con nuestra planta medicinal sagrada: el yagé.

Curaca, taita, médico tradicional y sobre todo médico indígena yagecero deben ser leídos con el mismo significado para identificarnos.”³⁵⁵

Su iniciación como Taitas debe estar precedida de sueños, intuiciones, marcas o encuentros e intercambios con lo sobrenatural que lo designan portador de este poder y que tarde o temprano se manifestará como un destino inevitable y constitutivo de su vida. Esto también es descrito como un don por la antropóloga Antonella Fagetti:

“El practicante es un elegido, alguien que ha sido predestinado para el ejercicio de este oficio considerado como una misión, un mandato o un cometido. Al mismo tiempo, haber recibido el llamado implica para el designado la aceptación de un destino predeterminado, que muchas veces no ha sido propiamente escogido por él. El don llega y no se puede rechazar, no se debe despreciar una gracia, un regalo que proviene directamente de seres divinos.”³⁵⁶

Al aceptar el don los Taitas viven su primer encuentro ritual con el Yagé como un rito de paso hacia su nuevo papel como “figura estelar”³⁵⁷ de su comunidad. Esta experiencia liminal es descrita por la antropóloga amazonista Esther Langdon de la siguiente manera, refiriéndose al pueblo siona:

³⁵⁵ <http://www.umiyac.org/pensamiento>, 15. Aquí prescindimos del término “chamán” por el sentido a menudo peyorativo que se le ha atribuido, haciendo extensivo su uso a cualquier tipo de actividad ritual sea indígena o proveniente de algún pretendido “chamán”, o brujo. Pero también porque no designa exactamente la misma función que Mircea Eliade describió al referir las prácticas de los tungus de Siberia en su libro *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (1950), a raíz del cual se difundió el término. Usamos sí el adjetivo “chamanístico” por cuanto puede denotar más fácilmente una generalidad de prácticas tradicionales oficiadas por especialistas rituales. Un acercamiento a la crítica del término y nociones relacionadas, véase en Roberto Martínez, “Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre”, *Cuiculco*, 10, 29, (Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F., 2003), 1-13. Acceso febrero 18, 2018, <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35102910>

³⁵⁶ Antonella Fagetti, *Iniciaciones Chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*, (Siglo XXI Editores, Puebla, 2015), 12.

³⁵⁷ Turner, 1981. <http://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/448092>, citado por Langdon, 62.

"[...] para convertirse en chamán, un individuo debe experimentar una serie de visiones "culturalmente esperadas" o "culturalmente configuradas". Según narraciones de chamanes, estas visiones ocurren durante tres noches de yagé, que comienzan después de un largo periodo de aislamiento en la selva, acompañado de una dieta restringida y de la ingestión de eméticos. Durante la primera noche, el aprendiz padece la ebriedad del hermano menor de las Pléyades. La segunda noche tiene visiones aterradoras en las cuales enfrenta visiones pavorosas de fuegos, máquinas y víboras, todos amenazando con devorarlo. Si él resiste a estas visiones, la gente Yagé descenderá y comenzará a escoltarlo a los otros reinos del universo. En la última parte de estas aterradoras visiones, el aprendiz se ve realmente siendo comido, quemado o hecho pedazos. Entonces llega la Madre Jaguar y entona los tradicionales cánticos de luto, llamándolo su hijo, preguntándole por qué tomó yagé y diciéndole que él va a morir. "No verá a su familia nunca más. Mire las cosas que están ahí. Debe dejarlas a todas." El aprendiz se ve entonces transformado en un niño y la Madre Jaguar lo envuelve y lo amamanta. Luego lo expulsa y la gente Yagé desciende. En esta visión, el aprendiz muere y se torna un hijo de la Madre Jaguar en vías de ser un chamán."³⁵⁸

Además de cumplir con esta modalidad de aprendizaje, que es la que de manera definitiva pone a prueba al "novicio" en su iniciación y luego, durante todo se devenir como Taita, los conocimientos propios de un individuo que se haga llamar por tal le son transmitidos mediante tradición oral por sus padres, abuelos o amigos que hayan trasegado la misma ruta espiritual. Este proceso, coinciden los Taitas en que nunca termina, y es susceptible de vivirse al lado de aprendices o seguidores que por elección e intención hayan decidido entregarse a la práctica que exige el Yagé bajo condiciones más o menos equiparables a las de un Taita³⁵⁹. Es justamente gracias a

³⁵⁸ Jean Langdon, "¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos", *Alteridades*, 6, 12, 1996, 65.

³⁵⁹ Puesto que el proceso que vive un Taita y otro son siempre distintos, cabe anotar que las vivencias que experimenta un individuo elegido para fungir dicho papel en su comunidad son secretas pero aun así es sabido por todos que el poder de un Taita se mide de acuerdo a la longevidad de su vida pues este hecho denota haber podido hacer frente al daño y la muerte que pueden causarle brujos que trabajan con energías del terror. Sobre esto véase en Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, (Universidad del Cauca, Popayán-Colombia, 2012). Así como también, por las cosas inexplicables que puede llegar a hacer por su propia voluntad. Un testimonio de este tipo refiere el propio Taita Querubín Janamejoy quien en tercera persona relata el suceso: "[...] el taita Querubín ha hecho unos trabajos bien importantes, como por ejemplo cuando se le llevaron los cuatro carros que él tenía, entonces le tocó enfrentarse con la guerrilla y a través del remedio hacerles incursión a la guerrilla, para que le entreguen esos autos, les hizo llover, les mando

esta apertura que muchos de los mentores y autoridades indígenas yageceras han tenido en relación a la difusión del Yagé como medicina que enseña y cura, que es posible acceder a cierto tipo de información. De hecho, algunas de nuestras fuentes las constituyen entrevistas realizadas por otros y por nosotros mismos a Taitas de alguna comunidad indígena, pero asimismo, entrevistas aplicadas a gente no indígena que ha decidido hacer del Yagé su enteógeno maestro o de conexión y que con frecuencia, asiste a ceremonias oficiadas por Taitas prestigiados en la región del Alto y Bajo Putumayo, principalmente.

En el siguiente apartado mostramos un caso especial sobre el Yagé como medio ritual de activismo político, pero que reconstruyendo las relaciones entre los testimonios recogidos por su autor, dan cuenta de cómo el Yagé además de ser un remedio espiritual para la sublimación de la guerra sufrida por la comunidad indígena inga, se muestra ante nosotros como la vía por la cual creemos que la experiencia del cambio en el cuerpo que Hans Belting señala, promueve una vivencia distinta de la imagen. Pero además, cómo la función del cuerpo se ve rebasada por el mecanismo y presencia de una consciencia superior que alimentada por el Yagé (DMT + IMAO) nos arroja a la experiencia de una imagen de potencia mayor.

2.6. El caso de los Inga de Aponte (Nariño-Colombia)

“Por las fisuras de esos grandes relatos emergen, incontrolables, gestos, versiones varias, interpretaciones diversas, interesadas, memorias y silencios, disputas, agravios, todos signos que evidencian el carácter fragmentario del acontecimiento. Los fragmentos no son parte de un rompecabezas que puede armarse a posteriori: “el fragmento marca la imposibilidad de esa imaginación.” Francisco Ortega, *Rehabilitar la cotidianidad*.³⁶⁰

Fue entre los años 1940 y 1950 que en Aponte, un resguardo indígena ubicado en el Municipio de El Tablón de Gómez (Departamento de Nariño-Colombia) donde se asienta parte del pueblo Inga, la guerra comenzó a penetrar. La siembra de coca y

trueno y rayo y todo eso, los hizo revolcar y él mismo tuvo que levantar los fusiles, decirles tengan y no vuelvan por acá a molestar más, y la guerrilla tenga sus llaves, y bueno piérdanse! Desde allí la guerrilla no volvió a molestar más.” Entrevista a Taita Querubín Janamejoy en Velásquez, *Tesis*, 80.

³⁶⁰ Francisco Ortega (ed.), “Rehabilitar la cotidianidad”, en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, 60.

amapola trae consigo el dinero fácil, el alcoholismo, la violencia interna, el desmembramiento de los lazos comunales. Y ante su agudización, el enfrentamiento de grupos armados legales y al margen de la ley que vanaliza los homicidios selectivos y en serie.³⁶¹ En los años noventas, se aplica el “Plan Colombia” consistente en la aspersión de glifosato en toda la zona para la erradicación de los cultivos ilícitos, sin discriminar gente, tierras ni cultivos fuentes de sustento y abastecimiento agrícola de esta región. Sus consecuencias no se harán esperar. La comunidad afectada comenzará a vivir el desplazamiento forzado, la contaminación de la tierra y las aguas, a causa de la fumigación redundará en enfermedades de los que deciden quedarse, detrimento del ecosistema y “nuevos cultivos ilícitos en otras zonas del país”³⁶². El panorama se ensombrece aún más a comienzos del presente siglo cuando hombres y mujeres son reclutados en contra de su voluntad a las filas del paramilitarismo y la “comunidad se ve sumida en el abandono y desmoronamiento”³⁶³.

Entonces, algunas autoridades indígenas del Resguardo de Aponte haciendo uso de su soberanía³⁶⁴, inician un movimiento conocido como “limpieza del territorio” que tendrá por objeto la erradicación manual de 1.800 hectáreas de cultivos ilícitos; la exigencia de salir de sus territorios a los actores armados, y recobrar en distintos escenarios la fuerza para proteger su comunidad y su espacio de habitación ancestral.³⁶⁵ Estas acciones serán potenciadas por la fortaleza espiritual que la gente inga irá ganando por tomar su “sagrado remedio”³⁶⁶, el Yagé. Para entonces, el último *sinchi taita*³⁶⁷ conocedor de la medicina había muerto, dejándole algunos pocos

³⁶¹ Velásquez, Chamanismo y política, 41.

³⁶² Velásquez, Chamanismo, 42.

³⁶³ Entrevista de Velásquez a Taita Hernando Chindoy, 42.

³⁶⁴ Otras referencias acerca de este caso véase en <http://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/el-resguardo-inga-de-aponte-un-pueblo-que-se-resiste-a-morir/37037>

³⁶⁵ Velásquez, Chamanismo, 42.

³⁶⁶ “(nombre con el que se refieren los Inga de Aponte, al yagé como planta sagrada)”, Velásquez, Chamanismo y política, 46.

³⁶⁷ “La palabra quichua ha sido mal empleada, *Taita* se usa para el padre de familia, como para quien tiene un cargo político dentro de la organización social de la comunidad, sin embargo, esta denominación ha sido utilizada para nombrar al hombre de espíritu o médico tradicional, como se conoce comúnmente. Esta persona en lengua Inga tiene un nombre especial, *sinchi taita*, el hombre

conocimientos y contactos con “médicos tradicionales yajeceros de otras regiones del Putumayo”³⁶⁸ a su bisnieto Taita Hernando Chindoy Chindoy, líder y exgobernador del Cabildo indígena de Aponte. Esto le sirvió al líder inga para establecer comunicación con autoridades espirituales de pueblos indígenas vecinos:

“Taita Querubín Queta de la comunidad Kofán, el abuelo Francisco Piaguaje (Q.P.D.), de la comunidad Siona y el Taita Paulino Mujunboy de la comunidad Inga de la Baja bota caucana, (con quienes) se empieza la limpieza territorial, protección y fortalecimiento de los hermanos Inga de los municipios del Tablón de Gómez y las Mesas”.³⁶⁹

Las tomas del “sagrado remedio” se hicieron hasta con 700 personas que durante muchas noches se reunieron para sanarse mutuamente de las heridas invisibles que la guerra les había dejado y a su vez, fortalecerse para hacer frente a un proceso que actualmente muestra otros rostros:

“El proceso de curación con el “remedio” es un proceso permanente que no tiene fin, - anota Taita Hernando Chindoy- Se requiere curarse a sí mismo, al tiempo que se está limpiando el territorio, es la pertenencia al territorio lo que lleva a la medicina de los mayores, para pervivir y resistir en el espacio y el tiempo. Es un largo y duro proceso, que en las noches de ceremonia, la batalla es clara y fuerte, donde se requiere hacer un largo y profundo trabajo espiritual, donde se hace necesaria la limpieza, para adquirir la fuerza para defender el territorio.

Anteriormente, se defendía al territorio del narcotráfico, después de la presencia y el accionar de los grupos armados, los riesgos continúan, y en el camino viene toda la

que cura el cuerpo y el espíritu y, que en este camino apenas estoy aprendiendo a sanar y conocerme a sí mismo.” Entrevista a Taita Hernando Chindoy (2012), en Oliver Velásquez, “Chamanismo y política. La práctica médica con yajé como articulador político y social entre las comunidades indígenas del Putumayo”. Tesis de Maestría en Antropología visual y documental antropológico, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador, Quito, 2015, 40.

³⁶⁸ Velásquez, *Chamanismo y política*, 45-46.

³⁶⁹ Velásquez, *Chamanismo y política*, 46. Mapa de asentamientos donde se encuentran situados demográficamente mayor número de miembros de los pueblos indígenas aquí citados, véase en Anexo 9. Sin embargo, este mapa no muestra su amplia dispersión, a causa del desplazamiento forzado derivado del conflicto armado en el Departamento de Putumayo. Buena parte de ellos se encuentra diseminada en distintas ciudades del país.

problemática de la minería, ante la cual, buscamos mantenernos firmes y, proteger el territorio desde las prácticas rituales y la unidad del gran pueblo Inga.”³⁷⁰

Este proceso de aprendizaje continuo reactivó los lazos interétnicos principalmente con los pueblos Kofan y Siona, y con ello, el intercambio de productos de sus regiones diseminadas en el Alto y Bajo Putumayo, Departamento aledaño a Nariño. Y en esa reintegración de la comunidad inga descendiente de los incas, cobró importancia pensar la lengua y la educación de manera autónoma y consagrarse a la construcción de un gobierno y constitución propios³⁷¹. La vitalidad y fortaleza adquiridas en las ceremonias de Yagé contrarrestaron “los efectos de un cambio cultural forzado, que tendría que ver con la aculturación, los homicidios, los ataques a la población, las amenazas, la violación a la tierra y el desplazamiento forzado”³⁷².

El antropólogo Oliver Velásquez refiere que es atestiguando y afrontando el dolor y el sufrimiento que el pueblo inga ha trasegado, que la práctica ritual del Yagé conjura y cura el “sufrimiento social”³⁷³ y actúa a su vez, como un “pacificador de la mente”³⁷⁴. Esta perspectiva del dolor nos muestra por una parte, que en el cuerpo queda inscrito el daño histórico³⁷⁵, y por otra, que este mecanismo de reparación no sólo opera en un sentido abstracto a nivel emocional y espiritual. En el trabajo que comienza a hacer el Yagé de manera individual está implicada una fuerte experiencia corporal. El autor da cuenta de esto a través del siguiente relato:

“En noches de yagé, Taita Marcelino Chicunque Chindoy del pueblo Kamëntsá, relataba el caso de una pareja jóvenes Kamëntsá, que trabajaron en las plantaciones de coca, bajo los órdenes de los guerrilleros en el Putumayo y que luego ellos recurrían a él, en busca de ayuda. El taita Marcelino, diagnosticó a estos jóvenes con enfermedades producidas por brujería:

³⁷⁰ Velásquez, 47-8.

³⁷¹ Esta declaración como autogobierno se denomina *Mandato Integral de Vida para la Pervivencia del Pueblo Inga de Aponte*, (2009). Velásquez, Chamanismo y política, 47.

³⁷² Velásquez, 58-9.

³⁷³ El autor hace uso este concepto de Veena Das ampliamente referenciado en Ortega, *Veena Das*.

³⁷⁴ Velásquez, 61.

³⁷⁵ Siguiendo a Veena Das, citada por Velásquez, Chamanismo, 62.

“Verá joven Oliver, allá entre los guerrillos se dan muchas cosas, por un lado, toman pólvora, para perder el miedo en el combate, la cocaína que sacan, también la consumen, los muchachos, llevados a la fuerza o porque se fueron para conseguir el dinerito para su familia, caen allí. Los ponen a trabajar de sol a sol, los maltratan y por allí los dejan vivir en ranchitos, ¡qué vida va ser esa! Y aquí llegan, golpeados, otros perdido brazos, piernas, maltratados, y uno allí, tomando yajé, recorre todo eso que se vivió, eso es golpe para uno. Aquí les damos yajecito y les damos la fuerza y se les hace caer en cuenta, lo que significa dejar la familia, habiendo aquí para cultivar y vivir, maicito tenemos y cualesquier colesita también... eso gritan, se revuelcan, se cagan en los pantalones y recapacitan, al otro día, contentos, reídos se van. Pero eso sí, si quieren curarse de esa enfermedad, les toca venir a vomitar esa maldad que les dieron, porque el que se quiere curar, es tomando yajé, esto no es de una sola noche, hay que venir porque cada noche, se va sanado más, se va aprendiendo y se conoce. Aquí, ejemplo el Javier, cuanto tiempo de allí para allá, embarrándola con el trago, con plata en el bolsillo...¿ahora dónde está?, ¡casi me vence!, ya sabe curar, porque el que aprende a curarse, aprende a curar a los demás y si le conviene ese el camino, se ponen aprender y a mí que no me gusta ser egoísta con este conocimiento, pues se les enseña, así se va moviendo las cosas en esta medicina.”³⁷⁶

En este testimonio vemos cómo la experiencia visionaria bajo efecto del Yagé se convierte en una réplica de los sucesos vividos por los jóvenes Kaméntsá. No sabemos si las imágenes que ven funcionan como repeticiones o si éstas se muestran al bebedor desde una perspectiva distinta a la vivida. Esta información es algo a lo que no tendremos acceso, no sólo porque no hacía parte de los intereses de investigación del antropólogo sino porque, curiosamente este tipo de detalles con frecuencia son ausentes en los relatos personales relativos a la toma de Yagé. Sin embargo, por las palabras del Taita Hernando acerca de que “tomando yajé, recorre todo eso que se vivió”, nos es posible inferir que la limpieza corporal que se sufre constituye un evento traumático que inaugura la visión de la imagen, y en la anormalidad de su acontecimiento sucede un cambio trascendental en la experiencia corporal y visual.

Velásquez señala que esta limpieza es un concepto chamanístico que actúa primero en el cuerpo y luego, su efecto se disemina en el territorio, distribuyéndose de manera

³⁷⁶ Entrevista de Velásquez al Taita Marcelino Chicunque, 62.

estratégica.³⁷⁷ Es por esto que se puede hablar de una transformación social y espiritual, pues así como “recapacitan, (y) al otro día, contentos, reídos se van”, los médicos tradicionales encargados de curar lo que le aqueja a quien acude a ellos, también se ocupan de “restablecer el vínculo comunitario de esta persona” y “le permiten a la comunidad, recibir nuevamente al individuo, sin ningún tipo de prevención o señalamiento moral”³⁷⁸.

Este fortalecimiento que les ha prodigado el encuentro ritual con el Yagé se distingue sustancialmente de otras formas de resistencia que han promovido, por ejemplo, los pueblos indígenas del Departamento del Cauca³⁷⁹, consistente en la confrontación directa y explícita con el “Estado colombiano, los terratenientes, los narcotraficantes, los paramilitares, la guerrilla y la delincuencia común”.³⁸⁰ La lucha que propone el pueblo inga, en cambio, luego de haber vivido en carne propia el flagelo de la guerra y la violencia sistemática por muchos años, es espiritual, “tiene que ver con un trabajo más íntimo, que se despliega desde lo individual a lo comunitario”.³⁸¹ Es en estado del espíritu individual y colectivo promovido por la práctica médica del Yagé, que el autor plantea que es posible hacer resistencia política y encontrar vías de resolución a los conflictos derivados de la violencia histórica perpetrada contra los grupos indígenas de esta región. Esto se revela al autor por las palabras que le dirige el Taita Marcelino Chicunque Chindoy al contarle lo que vio en su toma de Yagé:

“No me gustó lo que vi, la situación se va poner cada día más complicada,-¿qué vio Taita? pregunté- primero escuché el sonido de mucha maquinaria, de grandes aparatos, muchos murmullos, gritos y quejidos, luego vi una pared blanca donde había arrumado muchos fusiles y cananas y de allí salía sangre espesa, ¡mal signo!,-exclamo- creo que va tocar poner nuestra sangre en la lucha que va a empezar. A ver le cuento: con esto de la variante Pasto-Mocoa, está llegando mucha gente de fuera y con ello están llegando a nuestros lugares secretos, y eso es lo que Inganos y Kamëntsas no queremos. Nos va

³⁷⁷ Oliver, 48.

³⁷⁸ Velásquez, Chamanismo, 62.

³⁷⁹ Departamento ubicado al norte del Departamento de Nariño, donde habitan los ingas de Aponte.

³⁸⁰ Oliver, 74.

³⁸¹ Oliver, 74.

tocar dar la vida, eso son los murmullos, los gritos, para mí, los gestos de la madre tierra que están golpeando las máquinas.

-Qué se puede hacer, qué le dice la planta Taita-

Verá, que si los yajeceros del Valle fuéramos unidos y nos pusiéramos a tomar el remedio como la misma planta nos enseña, la resistencia tendría valor y así juntáramos fuerza para frenar esto de la mano de los espíritus, las cosas podrían cambiar (...)"³⁸²

La potencialidad de estas afirmaciones hechas por Taita Marcelino Chicunque respecto a su experiencia de visión es capital y contiene tal estatuto de verdad para él, el antropólogo y seguramente para quienes estaban a su alrededor, que la incredulidad frente a lo que vio no tiene ninguna cabida. La experticia de ver este tipo de acontecimientos futuros, así como también para interpretarlos de manera tan certera, se logra solamente por la vía de la perseverancia. Esta virtud genuina de los Taitas y aprendices deviene poco a poco en conocimiento. Sin embargo, es difícil encontrar referencias exactas a cómo, en qué forma se manifiesta este conocimiento, por medio de qué vehículos se develan estos hechos premonitorios, este saber.

2.7. Sobre la imagen y la visión con Yagé

Médicos tradicionales yajeceros, aprendices, y seguidores de la práctica ritual que toman habitualmente, así como investigadores interesados en los usos culturales que las comunidades indígenas hacen del Yagé, hablan de visión, de "pinta", de revelaciones, incluso de imaginería, pero son inexistentes las referencias a la imagen como forma concreta o vehículo de transmisión del conocimiento. Y, en consecuencia, la narración de lo que se ve, cómo acontece o se comporta la imagen en un sentido estricto, tampoco hace parte de la información que se comunica.

"En la primera toma, a todo mundo le dan igual, en la segunda se lo dan rezado: necesitas para justicia, para salud y así, ¿para qué necesitas? En ese rezo va el saber, para que uno pueda reflexionar y despeje el pensamiento, y a veces le dan a conocer de forma visual y si no es así, sino mira nada, le dan a conocer para que usted empiece a organizar

³⁸² Entrevista de Velásquez a Taita Marcelino Chicunque, 7.

el pensamiento, entonces la mente empieza a trabajar como locomotora, ordena la fichas del rompecabezas de forma clara y, uno a lo último dice, así es y así tengo que hacer, entonces uno ya tiene la orientación de cómo hacer, pero a veces las cosas no salen como las vio, entonces toca tomar otra vez para saber qué pasa. (Taita Querubín Janamejoy, entrevista, 2012).³⁸³

Aquí, además de expresar que algunas veces el conocimiento se da “a conocer de forma visual”, remite al pensamiento como concreción de una operación mental que debe organizarse. Sin embargo insiste en que generalmente “salen” cosas que se ven sin que por ello la *imagen* cobre una presencia explicativa. Esta omisión también la notamos en comentarios tan cercanos al término que se refieren a una “pantalla de 30 pulgadas” en la que se puede ver lo que no se les ha “conversado”³⁸⁴. Un testimonio inga comenta lo siguiente:

“¿Cómo hacen el acompañamiento los taitas? Por decir algo, en toma de remedio, se les da a los profesores, (...) se les viene a enseñar cómo y qué es la educación propia, reconocerse y auto valorarse, **es un ejercicio no de hablar**, sino de verse a uno mismo, al otro yo, ¿quién es el otro yo?, ¿cuál era el otro yo antepasado?, ¿cuáles son las historias de raíz? **y que no nos las conversen, sino que la misma persona, por intermedio de la pantalla de 30 pulgadas, que es la visión del yajé, la pueda ver.** Entonces, uno se puede dar cuenta, ¿cómo fue el taita Carlos Tamabioy? y ¿cuál era la sabiduría que tenían las 25 familias que vinieron a poblar este territorio ancestral?, llegamos a saber cómo fue el proceso de eso que decimos el mantenimiento y sostenimiento del pueblo. Le enseña todo eso a uno, cómo fue esa educación, desde lo que los abuelos venían diciendo somos originarios y ese saber se trasmite a través del remedio. El mismo remedio nos enseñaba a cantar, el mismo remedio nos enseña a construir las viviendas, hacer las mismas ollas de barro, todo eso. **A través del remedio se visualizaba** (Taita Querubín Janamejoy, 2012, entrevista).³⁸⁵

Estos aprendizajes que les otorgó el Yagé difícilmente fueron recibidos por la gente mediante argumentaciones verbales regidas por una gramática lingüística que obedece estrictamente al lenguaje humano. Si no fue humano lo que transmitió estos mensajes, ¿qué naturaleza tenía³⁸⁶ para ser inteligible por humanos? Sendos

³⁸³ Entrevista a Taita Querubín Janamejoy en Velásquez, Tesis, 76.

³⁸⁴ Esta expresión es de la región de Nariño, y alude en este contexto específico, a que no ha habido un diálogo explícito, a que no ha ocurrido una conversación mediada por las palabras.

³⁸⁵ Velásquez, Tesis, 81. El subrayado es nuestro.

³⁸⁶ No es anodino comentar que esta afirmación permite la posibilidad de que otras entidades existentes perciban imágenes visibles sólo para ellas. Las etnografías de pueblos amazónicos con frecuencia hacen alusión al punto de vista o perspectiva que tienen múltiples entidades no-humanas. A nuestro parecer, poseer una perspectiva implica implícitamente la mirada hacia algo visible o invisible

contenidos serían difícilmente discernibles e inteligibles de no ser por imágenes. La ausencia de la palabra *imagen* en los relatos acerca de lo que se ve en las ingestas de Yagé, pone de relieve una cuestión fundamental para el tema que nos ocupa. Pues todo aquello que es llamado “pinta”, “visión”, “revelación”, “imagería”, al parecer, no se refiere a lo que normalmente conocemos como imágenes.

Hasta aquí, podríamos decir que los contenidos que les son conferidos a quienes beben el remedio, son conocimientos que se van adquiriendo mediante un proceso largo de limpieza del cuerpo y con ello, de acuerdo con lo que hemos visto, de transformación del mismo. Pero también, que aquellos conocimientos cumplen con determinados objetivos.

A nuestro parecer, la omisión de la palabra *imagen* en las descripciones no tiene que ver tanto con diferenciaciones terminológicas dilucidadas por los estudiosos³⁸⁷, sino con que las imágenes que se “miran” en la toma de Yagé, según algunas fuentes,

que potencialmente es una imagen. Un ejemplo de esto se menciona de manera tangencial en el relato yanomami de Davi Kopenawa referente a las imágenes-esencia de los animales que habitan la selva, en “Yanomami: aprendemos con los grandes espíritus”. www.onirogenia.com, 2-3. Sobre las bases teóricas del perspectivismo amerindio, véase en Viveiros de Castro, *A inconstancia*, 2002; Eduardo Viveiros de Castro, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2, (Museu Nacional, Contra Capa, Río de Janeiro, 1996), 115-144.

³⁸⁷ Salvo una excepción propuesta por el antropólogo William Torres (Kajuyali Tsamani, pseudónimo) con el nombre de *Claridoscopia*, descrita por el autor en los siguientes términos: “Claridoscopia es impersonal, pre-individual, pre-subjetiva. Claror en el ver. Del griego “skopeo”: ver. Presente infinitivo del ver, sin ninguna configuración personal, individual o subjetiva [...]” Kajuyali Tsamani, *Ayahuasca. Liana del ver, cordón del universo*, (Graficolor, Pasto, 1999), 36. Carlos Pinzón ha definido la pinta en estos términos: “Los humanos civilizados son aquellos pequeños hombrecitos dorados, dotados de color y sonido, que para los ingano son la *esencia* de los seres del mundo. Cuando estos indígenas toman el preparado del *yagé del sol o intihuasca*, los seres del mundo desnudan su verdad desplegando su forma más sublime y original: la imagen-música. La danza de las gentes del sol discurre por la conciencia del chamán como un fluido caleidoscópico de formas hermosas acompañadas de coros inefables. La verdad, entonces, es belleza, esteticidad. Pero también es poder, es saber poder. Estos flujos son lo que se denomina *pintas*. Un pinta es la unidad mínima de sentido de cada ser. Si se me permite la comparación con el cine, una pinta es un montaje de imágenes, a veces con sonido, con el cual un chamán descifra, en su sensibilidad, el significado, la función y la estructura de aquellos seres que, en sus palabras: “le convienen a su oficio.” Carlos Pinzón, “El chamán y sus dos anillos”, en Astrid Ulloa (ed.), *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2002, 61. Otras definiciones véase en Carlos Avellaneda, *Embellecer lo que el más allá hace presente*, Tesis de grado para optar por el título de Antropólogo, Universidad del Cauca, Popayán, 2012, 46-52.

aparentemente son poco provechosas. Un enfoque decidido en ella mientras se está bajo efecto de la bebida es concebido con frecuencia, como una experiencia psicodélica sin propósito. El antropólogo Josep Fericgla, investigador de los usos culturales del Yagé o Ayahuasca en las comunidades shuar y achuar de la Amazonía ecuatoriana expresa este mismo juicio: "(...) en sujetos entrenados en el consumo, tales imágenes generalmente carecen de importancia de ahí que lo esencial es el propósito que se persigue con el pensamiento dialógico extático"³⁸⁸.³⁸⁹

Estas afirmaciones sin embargo parecen ser contradictorias. Puesto que las copiosas investigaciones antropológicas y etnobotánicas concernientes al rol que desempeñan las plantas narcóticas en las comunidades indígenas, la imaginería, las visiones, las "pintas" o las revelaciones que se producen en estados modificados de consciencia por el consumo de Yagé particularmente, poseen un estatuto de realidad determinante. Como hemos expuesto, lo que muestra el Yagé decide los destinos de un pueblo, promueve la sublimación del sufrimiento y el dolor social y la transmutación de estas emociones en acciones constructivas. También, y esto es extensivo a la mayoría de pueblos indígenas cuyas prácticas están marcadas por el uso médico y ritual del Yagé, es empleado para tener cierta agencia en las visiones que se tienen si éstas no corresponden con los deseos del bebedor. Entre los shuar sucede, por ejemplo, que:

"lo que ha soñado o "visto" bajo los efectos de la sustancia enteógena le sucederá justamente porque lo ha visto, no porque esté destinado previa e ineludiblemente a encontrarse con ello en su camino biográfico. Así, si un hombre shuar ha tenido visiones de un final sangriento respecto de alguna de sus correrías guerreras, evitará realizarla o bien consumirá de nuevo ayahuasca para tratar de tener una nueva visión favorable para él, que anule el hado que se había creado con la primera imaginería tenida."³⁹⁰

³⁸⁸ Este es un concepto propuesto por Josep Fericgla quien señala: "El uso de ciertos enteógenos permite despertar la experiencia de lo que denomino consciencia dialógica, un tipo de consciencia que es capaz de conversar consigo misma, de observarse". Josep Ma. Fericgla, *Los Chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a internet*, Editorial Kairos, Barcelona, 2006), 39.

³⁸⁹ Fericgla, *Al trasluz*, 38.

³⁹⁰ Fericgla, 47.

En “lengua shuar no hay ninguna distinción lingüística ni conceptual [en la] imaginería [de] los sueños naturales y las visiones inducidas por el consumo de psicótrópos [...]” y se dice que cuando alguien ha tenido sueños³⁹¹ o visiones agradables sobre alguno o varios de sus congéneres, se considera que ha previsto un futuro favorable para ellos.³⁹² Fericgla afirma que el enteógeno opera como una forma de “desfogue social”, es decir,

“[...] se usa para buscar soluciones mediatas [...] desde una estado de lasitud consciente. Consumen ayahuasca para resolver problemas, para reafirmar su cosmovisión y para entrar en contacto con su mundo mítico. [...] para que les dé poder (valor) y para establecer normas y procedimientos sociales, para condicionarse, para reforzar ideas referidas a soluciones y para canalizar procesos mentales en un sentido que podríamos llamar de oniromancia abierta a interpretaciones (lo que ven es parte de lo que tienen que hacer). Todo ello parece ser la fuente que genera el profundo sentimiento de certidumbre y autoseguridad que caracteriza la personalidad y las pautas de conducta habituales de los shuar.”³⁹³

Otra de las ideas que se encuentran asociadas a la vanalidad que tienen las imágenes en el viaje del Yagé es que cuanto más las imágenes disten del objetivo que motivó la toma del remedio, menos el individuo podrá ejercer consigo mismo un control mental:

“Cada vez que el pensamiento se pierde entre imágenes alejadas del propósito inicial que ha motivado la ingestión, hay que regresar al mismo punto orientando la atención despierta hacia allí, y esto es lo que distinguiría al especialista o chamán del individuo normal que no puede controlar su imaginería mental.”³⁹⁴

Este control de la imaginería es la experticia que posee el especialista y constituye una capacidad que es aprendida y enseñada por los Taitas. Pero también, el control de la visión que es tributaria del debido manejo de las emociones y los pensamientos que se alteran de manera significativa durante la toma, es un camino que se sigue guiado por

³⁹¹ En este estudio no trataremos profundamente los sueños como actividad onírica. Sólo abordaremos su fenomenología en relación con la producción de imágenes de manera tangencial en el capítulo 3. La cita corresponde a Fericgla, *Al trasluz*, 44.

³⁹² Fericgla, *Al trasluz*, 47.

³⁹³ Fericgla, *Al trasluz*, 30-31.

³⁹⁴ Fericgla, 38.

diferentes mecanismos. Por ejemplo: “Los cantos, palabras e imágenes sacras en general tienen la función de indicadores cognitivos, literalmente como señales de tráfico o carteles con la dirección a seguir, para que el sujeto pueda orientarse en su excursión psíquica durante los estados modificados de consciencia.”³⁹⁵ Y éstos, a su vez, influyen de manera importante en lo que se ve. Así lo comenta el antropólogo y filósofo William Torres:

“(…) hay un caso muy interesante, es que algunos taiticas son muy fervientes y muy practicantes de la fe católica. Entonces en sus cantos mencionan a la Virgen, a Jesucristo, y esto hace que predominen las visiones de acuerdo a las invocaciones de esta religión, que predomine con esa iconografía.”

En la Amazonía noroccidental acostumbran a dirigir sus melodías a la *Banisteriopsis caapi*. Por esta razón el célebre etnobotánico Richard Evans Schultes aseguraba que “Los nativos insisten en que las plantas, o los espíritus que residen dentro de las plantas, se complacen con la atención musical.”³⁹⁶ Esto se deriva en una experiencia parecida en el que la bebe, logrando ejercer un mayor control sobre lo que ve.

Los implementos rituales que usan el Taita y sus aprendices actúan de igual forma, como instrumentos cuyos efectos y sonidos atraen la atención del paciente, calmándolo y armonizándolo. Entre ellos está la *waira sacha*³⁹⁷, una escobilla hecha de un manojo de ramos de *Pariana stenolemma*, una planta herbácea amazónica que sacudiéndola sobre el cuerpo del paciente o en el espacio donde se desarrolla la ceremonia, sirve para limpiar y “expulsar la enfermedad física o espiritual”. Con ella se sopla los sahumeros del ritual y se convoca a los espíritus del viento y el aire de la selva, así como del trueno.³⁹⁸ Los cascabeles de gálbano y los collares de semilla de *walka*, que usados por el Taita como accesorios de su atuendo, acompañan los sonidos

³⁹⁵ Fericgla, *Al trasluz*, 115.

³⁹⁶ Schultes, *El Bejuco*, 168.

³⁹⁷ Proveniente del quechua *waira* que significa viento, aire, y *sacha*, que significa árbol. En lengua inga *wairachidiru sacha*. Ver en Carlos Avellaneda, “*Embellecer lo que el más allá hace presente*”, Tesis de Antropología, Universidad del Cauca, Popayán, 2012,96.

³⁹⁸ Avellaneda, *Embellecer*, 96.

de la armónica y la *waira sacha*, produciendo un efecto calmante para el cuerpo y la mente.³⁹⁹

Si en la actividad visionaria y en los contenidos y procesos que se manifiestan a los Taitas y tomadores de Yagé, no tienen presencia las imágenes, nos preguntamos entonces ¿qué tienen en común visión, pinta, revelación e imaginaria que los hace equiparables en los relatos indígenas, y qué los hace distintos de una imagen?

2.8. Visión con propósito

En diálogo con Taita Juan Bautista Agreda supimos que esta diferencia reside en el propósito por el cual se toma Yagé. En sus palabras el Taita comenta “Es importante saber para qué se va a tomar, tener un motivo claro, porque o sino mucha gente cuando a veces no se le explica o no tiene claro, va a mirar cantidad de cosas maravillosas, bonitas, pero nunca va entender por qué.”⁴⁰⁰ Su aseveración es contundente en dos aspectos. El primero relativo a la percepción visual de cosas “bonitas” y “maravillosas” como algo distinto de la visión. Y segundo, que el entendimiento sobre lo que se ve es menester para que constituya en sí mismo una visión. En este último punto encontramos ya una cierta similitud de conceptos con el sentido que se genera⁴⁰¹ o el mensaje que se busca en las imágenes⁴⁰² en un contexto general de los estudios sobre la imagen. Y aunque en este campo académico, el sentido o el mensaje de la imagen no son necesariamente condiciones previas ni intencionales con las que se accede a la imagen, sino formas de *aparecer* o *mostrarse* la imagen en su *deixis* icónica⁴⁰³, la vía de comprensión que posibilita tomar Ayahuasca o Yagé, es una invitación para hacerlo. Sin esto, sin la generación de sentido o la comprensión de un mensaje, la experiencia visionaria pareciera ser un intento vano. Esta concepción es compartida por los Shipibo-Konibo por ejemplo, un pueblo de la Amazonía peruana,

³⁹⁹ Otros detalles sobre la indumentaria usada por los Taitas en las ceremonias rituales, véase en Avellaneda, 96.

⁴⁰⁰ Entrevista a Taita Juan Bautista, agosto, 2017.

⁴⁰¹ Idea predominante en los textos que citaremos de Gottfried Boehm y Hans Belting.

⁴⁰² Tema de reflexión de W.J.T. Mitchell en “Qué quieren realmente las imágenes”. Traducción de Javier Fresneda. Texto original publicado en MITCHELL, W. J. T.; October, Vol. 77 (Verano 1996), pp. 71-82. ISBN 978-607-9216-11-5.

⁴⁰³ De acuerdo con los planteamientos de Boehm en los textos que aquí citaremos.

donde se habla incluso de “dietar” como una tarea necesaria para que la enseñanza de la Ayahuasca o Yagé se muestre con claridad en las visiones:

“Antes de tomar ayahuasca, también hay que dietar. Nada de sal, de azúcar, nada de grasa. Hay que prepararse para tomar ayahuasca. Una persona que toma ayahuasca sin dietar nada, es solamente porque quiere ver visiones, así en vano, porque no aprende nada si no dieta. Es la dieta la que enseña. La gente de Lima y los extranjeros, los turistas de otros países, piensan solamente en tomar ayahuasca. Pero tienen que dietar siquiera unos cinco días antes de tomar para poder ir aprendiendo. Tienen que dietar antes de tomar. No comer aceite, sal, azúcar, ají, no tomar, no tener relaciones sexuales, y así van a ir aprendiendo, aprendiendo van a ir.”⁴⁰⁴

Herlinda Agustín, *onaya* o médica shipibo-konibo agrega a lo anterior que las plantas tienen sus espíritus y es “dietando” que puedes verlos. Se trata pues de un proceso anticipado que garantiza el diálogo con las plantas, tomarlas hasta que el cuerpo huela a ellas bajo las procripciones reglamentarias, y de ese modo, poder acceder a los aprendizajes o visiones que las plantas tienen para el tomador.⁴⁰⁵ Esta antesala inaugura a su vez la experiencia fisiológica del ver o de la captación de la imagen, al dietar plantas se limpia el cuerpo y se abre una puerta, un umbral que determina la nitidez de la visión, la sabiduría para descifrar el sentido de lo que se ve⁴⁰⁶. La Ayahuasca o Yagé al encontrar el cuerpo limpio y vacío del ruido visual que no nos deja *ver*, otorga vía libre para encontrarnos con una imagen que deja de ser corporal.

Aprender, luego de la limpieza del cuerpo, a dialogar con los espíritus de las plantas, es aprender a *ver* más allá de lo que los ojos del cuerpo pueden ver. En esta misma lógica, entre los Yanomami de la Amazonía venezolano-brasilera, se dice que para poder ver a los espíritus *xapiripë* se debe inhalar frecuentemente *yãkōanahi* y que, quien no aprende practicando muchas veces, sus ojos no ven nada, por lo tanto, son

⁴⁰⁴Elvira Belaunde, “Revivir a la gente”: Herlinda Agustín, *onaya* del pueblo shipibo-konibo, *Mundo Amazónico*, 6, 2, (Universidad nacional de Colombia, Leticia, 2015), 140, 131-146

⁴⁰⁵ Así lo refiere Herlinda: “Uno toma bastante esa planta y así uno termina oliendo igual a esa planta, y así los espíritus de las plantas vienen para enseñarnos. Las plantas tienen sus espíritus, *chaiconijuni*. Son como gente y vienen a conversar. Cuando tomas sus plantas, cuando dietas sus plantas, ellos vienen. Hay que tomar sus plantas dietando para verlos a ellos. Ellos son gente como nosotros. Ellos nos enseñan. Por eso hay que dietar para verlos. Bien dietado, porque si no has dietado bien, ¡qué vas a ver, no vas a ver nada! Dietando es como se aprende.” Belaunde, Revivir, 140.

⁴⁰⁶ Belaunde, Revivir, 141.

ojos de fantasma. Davi Kopenawa, líder espiritual y político de los Yanomami afirma lo siguiente:

“Os espíritos *xapiripê* dançam para os xamãs desde o primeiro tempo e assim continuam até hoje. Eles parecem seres humanos mas são tão minúsculos quanto partículas de poeira cintilantes. Para poder vê-los deve-se inalar o pó da árvore *yãkōanahi* muitas e muitas vezes. Leva tanto tempo quanto para os brancos aprender o desenho de suas palavras. O pó do *yãkōanahi* é a comida dos espíritos. Quem não o “bebe” dessa maneira fica com olhos de fantasma e não vê nada.”⁴⁰⁷

El significado del acto de ver adquiere bajo este espectro otro cariz. Nos impela a pensar en un estatuto de la visión determinado por la constante relación con las plantas maestras, ganando con ello un control y manejo de las visiones. Este precepto que como vimos atrás, engloba también la imaginería onírica entre los Shuar de la Amazonía ecuatoriana tiene consecuencias morales en el interior de la comunidad:

“Hasta tal punto es capital la importancia de la producción onírica que las personas que nos sueñan son consideradas por los shuar casi como pobres diablos, gente sin suerte, gente carente del privilegio de soñar con lo cual están perdidos en la vida, ha de acudir a otros para saber cómo han de vivir, qué les sucederá, qué decisiones han de tomar [...] nadie se compadece de ellos porque muchas veces, para soñar, hay que haber realizado algún sacrificio, algún trabajo especialmente duro, y las personas que no han sufrido es porque son perezosas [...]”⁴⁰⁸.

Al analizar estas fuentes advertimos entonces que la omisión de la palabra imagen no se trata tanto de lo fútil que resulta su acontecimiento, como parecieran indicar las fuentes antes mencionadas, sino que el concepto que de ella tienen estas comunidades no encarna el acto trascendental y místico de *ver*. Dado que lo que se ve durante los estados místicos alcanzados mediante las plantas maestras, es invisible a los ojos de la carne o del cuerpo, el acto de *ver* en dichos contextos no sólo implica un control de la

⁴⁰⁷ Fragmento del relato hecho por Davi Kopenawá, chamán, vocero y líder del pueblo yanomami, acerca de los espíritus *xapiripê*. Eduardo, Viveiros de Castro, “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”, *Cadernos de campo*, (São Paulo, n. 14/15, 2006), 319-320.

⁴⁰⁸ Fericgla, Al trasluz, 44.

“imagería mental” alcanzada por los especialistas y un propósito que es alcanzado mediante la visión. Involucra sobre todo la diferencia existente entre lo visible y lo no visible, de modo que lo visible es a la imagen, como lo no visible es a la visión, a la “pinta”, a la “revelación” o a la “imagería”.

Lo anterior nos permite colegir que quien toma Yagé con un propósito claro y logra experticia en el control de su visión, mediante su vigilancia y perseverancia, es quien efectúa el acto de *ver* lo invisible en su máxima expresión. Por lo tanto, la experiencia de la imagen sin propósito está por fuera de los márgenes establecidos de lo que se considera en tales contextos el *acto legítimo de ver*.

Sin embargo, en testimonios que hemos recogido hemos observado que durante la experiencia extática ocasionada por la ingesta de Yagé, ocurre un fenómeno que nos disuade de todo lo que hemos presentado anteriormente, relativo al estatuto de visión que presumimos existe en las comunidades yageceras. Y es que, si bien la imagen no constituye por sí misma una visión en sentido estricto, por falta de un propósito que la rijan y que la haga ser parte del mundo invisible al cual acceden quienes poseen la experticia de *ver*, su *aparecer*, el efímero instante en que se hace visible muestra una fenomenología particular que hace que, teniendo o no un propósito espiritual, su experiencia constituya por sí misma un suceso de contemplación mística que sobrepasa nuestras expectativas de la imagen como un hecho de creación humana.

2.9. La imagen libre del propósito

Al encontrar permanentemente en nuestras fuentes alusiones a un torrente imparable de imágenes desconocidas que surgen mediante una lógica propia, sin intercesión del pensamiento o la palabra, y por fuera de las configuraciones culturalmente esperadas, con un tiempo-espacio determinado, la imagen que nos hacemos de este tipo de experiencia rebasa las descripciones que se hacen acerca de ella como simples efectos visuales, “sensaciones ópticas” o respuestas eléctricas cerebrales que acarrea la alteración del sistema nervioso central en los estados modificados de consciencia. Pues estas casi siempre aluden sin más un movimiento anárquico de formas y luces de colores, que deleitan a su contemplador y carecen de sentido. Y que si bien se ven

imágenes durante las fases desarrolladas del efecto enteogénico, éstas poseen un significado que hay que comprender mediante la lógica del pensamiento verbal.

Esta marea de imágenes con movimiento autónomo a la que constantemente se referían los entrevistados situó nuestra búsqueda en saber ¿cómo se comportan las imágenes liberadas del significado y el simbolismo de los que están cargadas las experiencias visionarias con propósito, en su primer encuentro con los tomadores de Yagé? ¿Qué universo visual está detrás de las experiencias controladas o guiadas mediante el performance ceremonial indígena? Aquí, al poner sobre la mesa estas inquietudes evidentemente se abrió paso la fuerza de la imagen, la fuerza del mostrar, a decir de Gottfried Boehm, una potencia déictica que se vuelve sobre sí misma para mostrarse ante nosotros mediante sus propias reglas y que prescinde de un sentido externo mediado y articulado por el lenguaje verbal.⁴⁰⁹ Así pues, aunque en los relatos orales es fácil detectar los intentos constantes del tomador de Yagé por explicar verbalmente lo que vio durante su experiencia extática y comprenderlo sobre la base de un lenguaje articulado, sus descripciones finalmente escapan a las lógicas lineales de un esquema de espacio-tiempo imbricado; a las secuencias narrativas con que estamos acostumbrados a vivir y relatar nuestra cotidianidad, así como también a:

“Percibir los límites del propio cuerpo, distinguir delante y detrás a través de los requisitos de la locomoción, arriba y abajo gracias a la integración de la gravedad, memorizar sus dimensiones en relación con las de los objetos que nos rodean, evaluar a cada instante su radio útil de acción, en pocas palabras, “habitar” ese cuerpo no es algo evidente hasta que influencias patógenas vienen a perturbar la hermosa mecánica de esa adaptación.”⁴¹⁰

Antes bien. Los mismos relatos nos suministran variados detalles de carácter icónico-figurativo⁴¹¹ que difícilmente pueden equipararse al orden de cosas que normalmente

⁴⁰⁹ Sobre esta soberanía de la imagen, véase en Gottfried Boehm, “Decir y mostrar: elementos para una crítica de la imagen”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine (eds.), XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción, (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014), 25- 26.

⁴¹⁰ Michel Hulin, *La Mística Salvaje. En las antípodas del espíritu*, Ediciones Siruela, (Madrid, 2007), 88.

⁴¹¹ A propósito del *mostrar* de una imagen como algo distinto del *decir* del lenguaje verbal, en Boehm, *Decir y mostrar*, 25.

percibimos y vemos enfocándonos indiferentemente en alguna cualidad que le otorga recordación en nuestra memoria visual. Así también, que aunque “nuestro lenguaje ha sido desarrollado para hacer hincapié en las partes”⁴¹², y nuestras narraciones tienden a exponer los sucesos como “momentos separados y consecutivos”, la aleatoriedad de algunos comportamientos de las imágenes pareciera revelar “aspectos estructurales de una sola y misma experiencia.”⁴¹³ Experiencia que no se limita a lo que ven nuestros ojos, sino a una completud de nuestros sentidos que es afectada por el acontecimiento de uno de los fenómenos más cautivadores y trascendentales en la persona que bebe Yagé: el encuentro con la imagen.

Otra de las formas en que se manifiesta la imagen bajo el efecto del Yagé es que puede mostrarse con infinitas variaciones y especificidades de detalles diferentes de persona a persona, de tal suerte que aun proviniendo el testimonio de una persona indígena y otra no indígena, la ocurrencia de eventos inclasificables en su naturaleza constituye un patrón fenomenológico definitivo. En el capítulo 3 profundizaremos y ampliaremos estos modos de comportamiento de la imagen, pero antes haremos precisiones acerca los EMC o estados modificados de consciencia, cómo diferenciamos los estados ampliados de consciencia al que nos llevan los enteógenos o las prácticas del cuerpo como la meditación, el yoga, el canto y la danza, con aquellos propiciados por el consumo de drogas alucinógenas, entre otras cuestiones relativas a la consciencia y la imagen como acto de creación consciente.

2.10. Estados diferenciados de consciencia

Una primera perspectiva que cabe poner en acento en torno a los estados diferenciados de consciencia es la que proviene de la psicología y la psiquiatría. Según el psicólogo Matías Méndez, estas dos disciplinas han propuesto de manera general dos paradigmas psicológicos para entender los estados “no-ordinarios” de consciencia. El primero “nace de la integración de la fenomenología y la psicología

⁴¹²David Bohm, refiriéndose a la física cuántica. Acceso agosto, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=qYdkld06kV8>

⁴¹³ El autor describiendo los EMC en, Hulin, *La mística*, 88.

cognitivista, instalándose como uno de los modelos más aceptados dentro de la disciplina para referirse a los procesos normales y anormales de la conciencia.”⁴¹⁴ El segundo paradigma, al cual se denomina “integral-transpersonal”, constituye un avance en el sentido de que “si bien se funda en los hallazgos del primero, expande sus alcances explicativos más allá de los límites impuestos por su predecesor.”⁴¹⁵ Este nuevo enfoque ha favorecido el posicionamiento del estudio de los estados modificados de consciencia, entre los cuales se incluye aquellos propiciados por el consumo ritual de enteógenos. Además, toma en cuenta la cosmovisión cultural asociada a su ingesta.

Por lo general, en la producción científica se equipara los estados de “disociación histéricos” o de “psicosis”, con los que son alcanzados por medio de los enteógenos en prácticas ceremoniales ancestrales y religiosas. Este conjunto explicativo es conocido de manera general como “Estados Alterados de Conciencia” (Walsh, 1993)”⁴¹⁶. Tal homologación resulta de la “integración de los presupuestos epistemológicos de la fenomenología alemana y francesa (Brentano, Husserl, Merleau-Ponty, entre otros) y los datos empíricos aportados por la psiquiatría y la psicología cognitivista.”⁴¹⁷, cuyos avances se legitimaron en la psicología y en la psiquiatría como las bases conceptuales de estudio de la conciencia humana y a esto es lo que se conoce en términos generales como paradigma fenomenológico-psicologista.

Méndez explica que para el paradigma fenomenológico-psicologista la subjetividad es constitutiva de la conciencia. Siguiendo a Ey (1967) y Mazzarelli (2006:18), esto quiere decir que “sería imposible “referirse a la conciencia –sea la propia o la de otros– sin referirse a un *sentir*, a una *vivencia*, a una *experiencia irrecusable* del sujeto que la vive.”⁴¹⁸ Sin embargo, tampoco es posible desde la fenomenología, concebir una

⁴¹⁴ Matías Méndez, “Estados alterados v/s no ordinarios de conciencia, Un Marco Transpersonal-Integral para comprender la ingesta ceremonial de enteógenos”, en *Memorias Congreso Nacional de estudiantes de Psicología*, (Santiago de Chile, 2007), 183.

⁴¹⁵ Méndez, Estados alterados, 183.

⁴¹⁶ Méndez, Estados alterados, 184.

⁴¹⁷ Méndez, Estados alterados, 185.

⁴¹⁸ Méndez, Estados alterados, 185.

experiencia radicalmente subjetiva en la consciencia sin tener en cuenta una realidad objetiva.

Este maridaje entre subjetividad y objetividad ocurre mediante “la memoria, la percepción, la atención y la comunicación verbal”, procesos químicos que se llevan a cabo en el cerebro y que permiten la entrada y la integración de los datos de la realidad objetiva a la experiencia consciente subjetiva.⁴¹⁹ Tales funciones llamadas *superiores* o *modos cognoscitivos* operan siempre y cuando haya un estado de vigilancia o alerta. Ante su ausencia o modificación gradual, comienzan a presentarse distintos estados de consciencia, desde el estado de “vigilancia *excesiva*”, pasando por el “estado de atención viva” y el de la ensoñación, o en el otro extremo, el estado “hipnagógico” en el que “se observa en los períodos de adormecimiento”, y el estado de “sueño” cuando “las respuestas motoras a los estímulos sensorceptivos “son muy débiles o bien desaparecen”.⁴²⁰ Tales estados han sido etiquetados como estados *normales*, no obstante, también los hay *anormales* caracterizados por haber sido fruto de la hipnosis. Méndez citando a Delay y Pichot (1977) señala que:

“[...] entre los *anormales* se encuentran los estados “hipnoides”, el “onirismo” y aquellos estados generados por la hipnosis [...]. Delay y Pichot identifican entre las posibles causas de los “estados hipnoides” la ingesta de ciertas sustancias químicas psicoactivas como las que pueden ser encontradas en las plantas alucinógenas utilizadas por los hombres de medicina andinos en sus ceremonias de sanación y visión.”⁴²¹

Las “interferencias del funcionamiento normal de los mecanismos de neurotransmisión” se dice que son causadas por la ingestión de sustancias externas al sistema nervioso. Tales sustancias han sido catalogadas como “drogas” por efectuar un cambio en la química en el cuerpo de animales o humanos, alterando su estado normal de vigilia.⁴²² Según este paradigma, el cambio químico es en sí una

⁴¹⁹ Méndez, Estados alterados, 186.

⁴²⁰ Méndez, Estados alterados, 186.

⁴²¹ Méndez, Estados alterados, 186.

⁴²² Méndez, Estados alterados, 187.

“intoxicación”⁴²³ que ocasiona la interferencia o el fallo en la sensopercepción y neurotransmisión normal de datos conscientes, y a esto es lo que se ha denominado como *Estados Alterados de Conciencia*.⁴²⁴ Como antes habíamos señalado, el paradigma fenomenológico-psicologista homologa los estados de conciencia alcanzados por la ingestión de enteógenos ceremoniales con aquellos que se registran en los casos de psicosis y esquizofrenia. En este grupo se incluía además el estado de meditación estimando que en todos éstos se produce una restricción del “funcionamiento cognoscitivo” y una “ruptura del pensamiento protector automático [...]”.⁴²⁵ Esta última idea es la que desata la crítica y la propuesta del nuevo paradigma transpersonal, pues en último término se asume que el consumo ritual de enteógenos es una intoxicación voluntaria igual a la que se busca con la ingestión de drogas psicodélicas como el LSD. Esto es corroborado por el filósofo Michel Hulin quien en su estudio sobre los estados místicos afirma lo siguiente:

“Los psicólogos, primero en Estados Unidos, después en Europa, se han acostumbrado a colocar bajo la misma denominación colectiva una multitud de estados mentales, a primera vista muy heteróclitos: figuran en ella tanto el trance mediúmnico, como el estado intermedio entre la vigilia y el sueño, la posesión ritual, el orgasmo, el “sueño lúcido”, la impresión de abandonar el cuerpo, las visiones de la agonía, los efectos de los alucinógenos, etc. Sin embargo, en todos estos casos –y éste es su denominador común– “el sujeto tiene la impresión de que el funcionamiento habitual de su conciencia se descompone y de que vive otra relación con el mundo, consigo mismo, con su cuerpo, con su identidad”.⁴²⁶

Estas últimas palabras con que el autor caracteriza un estado excepcional de conciencia es un lugar donde volveremos a menudo para referirnos a una fenomenología general de la experiencia de las imágenes extra-ordinarias. Constituyen asimismo figuras explicativas de lo que a continuación presentamos para

⁴²³ “[...] una sustancia tóxica es una sustancia vegetal, animal o química, que se ingiere con un propósito no alimentario y que no tiene un notable efecto biodinámico en el cuerpo.” Schultes, *Plantas de los dioses*, 10.

⁴²⁴ Méndez, *Estados alterados*, 187.

⁴²⁵ Méndez citando a Dusek & Girdano (1990: 17), 188.

⁴²⁶ Hulin, *La Mística*, 14.

aclarar la perspectiva de donde surgen nuestras reflexiones en torno a la ocurrencia de la imagen como fenómeno manifiesto en estados superiores del Ser.

2.10.1. El paradigma transpersonal⁴²⁷

Es a partir del trabajo titulado *filosofía perenne*, escrito por Aldous Huxley en sus años de investigación sobre el Misticismo que el panorama, antaño dominado por la fenomenología, comienza a ampliarse y a hablarse del efecto visionario que producen los enteógenos como “un fenómeno de *expansión de la conciencia* hasta niveles trascendentales (transpersonales), más allá del *sí mismo* (bastión de la conciencia individual)”⁴²⁸. De acuerdo con esta vertiente, retomada por Gottfried Leibniz y continuada por Huxley, desde la antigüedad hasta la actualidad todos los pueblos y culturas subyacen a una búsqueda trascendental que supera lo fenomenológico basado en la percepción del mundo físico a través de los sentidos corporales y que aspira a la experimentación intuitiva de lo absoluto, de una verdad cuasiuniversal.⁴²⁹ Ken Wilber, el pensador contemporáneo que revolucionó el estudio de la conciencia mediante su enfoque integral de la psicología transpersonal, habla de la filosofía perenne:

“Según afirma esta visión cuasiuniversal, la realidad está constituida por un tejido de niveles interrelacionados –que van desde la materia hasta el cuerpo y, desde este, hasta la mente, el alma y el espíritu-, en el que cada nivel superior ‘envuelve’ o ‘engloba’ las dimensiones precedentes (a modo de nidos que se hallan dentro de nidos que se hallan, a su vez, dentro de otros nidos). Desde esta perspectiva, pues, todas las cosas y todos los

⁴²⁷ En palabras de Ken Wilber, “El término “transpersonal” significa que se está produciendo en el individuo alguna clase de proceso que, en cierto sentido, va *más allá* del individuo. El ejemplo más sencillo lo constituyen los casos de percepción extrasensorial, o PES, de la cual los psicólogos reconocen varias formas: telepatía, clarividencia, precognición y retrocognición. También podríamos incluir las experiencias extracorporales, las de un yo transpersonal (o testigo transpersonal), las experiencias cumbre, etc. Lo que todos estos hechos tienen en común es una expansión del límite de lo que uno es y lo que uno no es, que llega a trascender la frontera del organismo constituido por la piel.” La “psicología transpersonal”, o “noética” es en sí la “investigación de la conciencia”. Wilber, *La Consciencia sin fronteras*, 17 y 25.

⁴²⁸ Méndez, Estados alterados, 188.

⁴²⁹ Méndez, Estados alterados, 188-189.

eventos del mundo están interrelacionados con todos los demás y todos se encuentran, en última instancia, envueltos e inmersos en el Espíritu, Dios, la Diosa, el Tao, Brahman o lo Absoluto.”⁴³⁰

Esta propuesta de Wilber está expresada como *La Gran Cadena del Ser*⁴³¹, un sistema de interrelaciones complejas que se imbrican unas con otras formando una sola totalidad, siendo la materia, el cuerpo, la mente, el alma y el espíritu los elementos constitutivos del Ser humano. Ken Wilber reúne en su visión integral, la esencia de las tradiciones espirituales de occidente y oriente para hablar sobre la consciencia humana como un fenómeno con distintos niveles de profundidad:

“Miremos donde miremos [...] sólo veremos *totalidades*. Y no sólo simples totalidades, sino totalidades jerárquicas; cada totalidad forma parte de una totalidad mayor que, a su vez, está contenida dentro de otra totalidad aún más inclusiva.”⁴³²

La psicóloga Frances Vaughan afirmará esta idea de totalidad hablando de la evolución del psiquismo individual:

“El psiquismo, al igual que el cosmos, está compuesto de un serie de estratos sucesivos con un orden de totalidad e integración cada vez más elevados. De este modo, a medida que el psiquismo individual evoluciona a través de los distintos estadios de conciencia, van emergiendo una serie de estructuras básicas, o niveles de conciencia, que constituyen los cimientos del siguiente estadio. Estos niveles, o estructuras básicas de conciencia, pueden ser considerados como los distintos peldaños de la escalera de la evolución humana, peldaños que permanecen en su lugar sin importar dónde esté el individuo. En su proceso de ascenso, el *self* transita por distintos estadios y, en cada uno de ellos, se percibe a sí mismo y a la realidad de un modo diferente. En cada nuevo estadio aparece un *self* más amplio e inclusivo que reemplaza al previo y lo integra en una totalidad de orden

⁴³⁰ Ken Wilber, *Ciencia y religión: el matrimonio entre el alma y los sentidos*, (Barcelona, Kairós, 1998), 19.

⁴³¹ Ver diagrama de La Gran Cadena del Ser en Wilber, *Ciencia*, 1998.

⁴³² Ken Wilber, *El proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano* (Barcelona, Kairós, 2005), 14.

superior. De este modo, las estructuras básicas no desaparecen sino que se incluyen en una unidad más elevada.”⁴³³

Para entender esto primero hay que recordar que para el paradigma fenomenológico-psicologista, la consciencia tiene como base la materia física (no-viva) que sustenta el nivel biológico (vida) y posteriormente el nivel psicológico (mente). Este modo de organización de los niveles daba por hecho que “los procesos de sensopercepción y el procesamiento cognoscitivo tienen lugar exclusivamente en el tercer nivel” es decir, en el nivel psicológico (mente).⁴³⁴

El aporte fundamental de la psicología transpersonal es que a partir de lo planteado por el paradigma fenomenológico-psicologista, la consciencia psicológica individual definitivamente es “una forma de conciencia, bastante sofisticada en relación con los niveles anteriores, pero limitada si es comparada con los niveles superiores transpersonales, donde las barreras del *sí mismo* se diluyen para dar paso a la *ayoidad*, la fusión del *ego* en la *conciencia de unidad*.”⁴³⁵ Entendida de esta forma, la consciencia es “una propiedad *transversal* a todo nivel de organización, variando únicamente su profundidad de nivel a nivel.”⁴³⁶

Matías Méndez explica esta diferencia entre paradigmas siguiendo el esquema de La Gran Cadena del Ser de Wilber, en los siguientes términos:

“En definitiva, la conciencia psicológica sería una forma particular en la que se expresa la conciencia espiritual última, así como la conciencia teológica y la mística son formas *expandidas* de la conciencia psicológica. La conciencia teológica (alma) trasciende pero incluye la conciencia psicológica (mente), así como la conciencia mística (espíritu) trasciende pero incluye en su amplio abrazo todos los niveles anteriores, sirviendo como telón de fondo fundamental e indiferenciado de cuanto existe. El espíritu, en este sentido, no es sino el último y más fundamental estado de conciencia: el Nirvana del budismo, el

⁴³³ Frances Vaughan, *El arco interno: curación y totalidad en psicoterapia*, (Bracelona, Kairós, 1990), 16.

⁴³⁴ Matías Méndez, *Estados alterados*, 190.

⁴³⁵ Matías Méndez, *Estados alterados*, 191.

⁴³⁶ Méndez citando a Wilber (1995), *Estados alterados*, 191.

Atman de los hindúes, y en este caso particular, el Gran Misterio o Gran Espíritu de las etnias andinas practicantes de la ingesta ceremonial de enteógenos.”

A su vez, el mismo autor señala cómo la visión transpersonal incluye el paradigma fenomenológico-psicologista. A partir de éste, Méndez propone un marco transpersonal-integral basado en la visión transpersonal y la psicología integral formulada por Ken Wilber. Este marco propuesto por Méndez es crucial para entender la consciencia como un proceso en que, superando el ego de naturaleza individual (“límites egóticos”) integra la dimensión transpersonal (más allá del sí mismo), la teológica (del alma) y la mística (espíritu). A la luz de la integración de ambos paradigmas los estados modificados de consciencia experimentados por chamanes así como los descritos por místicos de diversas tradiciones espirituales del mundo⁴³⁷, quedan incluidos. Asimismo, el marco transpersonal-integral contempla las diferencias entre estos estados llamados estados “expandidos” de consciencia con relación a los estados “no-ordinarios” o “alterados” de consciencia.

Méndez aludiendo a las formas de diferenciación fenomenológica entre la experiencia psicótica y la experiencia de expansión de consciencia, cita a Walsh (1993) y Noll (1983), dos investigadores que en la misma línea, indagan las visiones de un “chamán” vs. alucinaciones psicóticas y esquizofrénicas:⁴³⁸

“Por ejemplo, Noll ha demostrado diferencias significativas en la dimensión del control. Él dio cuenta de que los chamanes generalmente son capaces de inducir y terminar sus estados alterados de conciencia según sea su voluntad y modular así su experiencia hasta cierto punto, mientras que los esquizofrénicos son generalmente víctimas enteramente indefensas de sus estados y experiencias.”⁴³⁹

El antropólogo Michael Harner también refutando las similitudes que algunos autores han asegurado existen entre las vivencias enteógenas de los especialistas rituales y las

⁴³⁷ Méndez, Estados alterados, 189-190.

⁴³⁸ Méndez, Estados alterados, 192.

⁴³⁹ Méndez, Estados alterados, 193.

patologías mentales, “descarta los enfoques reduccionistas de los sueños y las visiones. Los productos de la fantasía son potencialmente ilimitados, pero las creencias y los métodos de los chamanes son similares en muchas partes del mundo”⁴⁴⁰. Este control sobre el momento de inicio y terminación de los sueños y las visiones, así como sobre los métodos usados por los especialistas enteogénicos, es lo que permite distinguir entre un estado de consciencia alcanzado por voluntad propia y dominio de los efectos causados por la ingesta ritual de enteógenos, del otro estado alterado de consciencia que irrumpe inesperadamente en el paciente como un episodio caótico de psicosis o esquizofrenia.

De acuerdo con Wilber, esta confusión ha tenido lugar en el pensamiento ortodoxo de la psicología porque la definición del ser del hombre se ha limitado al ego, y por tanto, ha tenido “que describir la conciencia de unidad [nivel espiritual] como una ruptura de la normalidad, como una aberración de la conciencia o un estado alterado de conciencia”⁴⁴¹. Méndez aplica el marco del paradigma transpersonal-integral para plantear la siguiente diferenciación:

- Estados Alterados de Conciencia: Distorsión sensoperceptiva generada por una disfunción registrada en uno o más de los tres niveles inferiores de conciencia (neurotransmisores, sistema nervioso, conciencia personal).
- Estados No Ordinarios de Conciencia: Formas de percepción más integradas, trascendentales y comprensivas, generadas por un fenómeno de expansión de los alcances de la conciencia personal (hacia los niveles teológico y místico; los estados transpersonales).⁴⁴²

Esta diferenciación también es planteada por Roger Walsh quien asevera que:

“Se dice que algunos de estos estados son “funcionalmente específicos”, y que unos pocos son “estados superiores”. Los estados funcionalmente específicos son aquellos en los

⁴⁴⁰ Stanley Krippner, “Los chamanes tribales y sus viajes al tiempo onírico”, en *El Lenguaje de la noche. Cómo entender el paisaje de los sueños*, (Rileditores, Santiago de Chile, 2006), 115.

⁴⁴¹ Ken Wilber, *La conciencia sin fronteras: aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal* (Barcelona, Kairós, 1990), 100.

⁴⁴² Méndez, Estados alterados, 193.

cuales se dice que ciertas funciones mejoran mientras que otras se vuelven menos eficaces. [...] Los auténticos estados superiores se definen como aquellos que poseen las capacidades presentes en la condición habitual, y además otras más acrecentadas o adicionales. Se dice que tales estados pueden estar acompañados por percepciones, visiones profundas y afectos que van más allá del reino de la experiencia cotidiana, y algunos de ellos pueden ayudar a conseguir la madurez psicológica y religiosa.”⁴⁴³

Tal distinción es clave para entender de inicio el enfoque de esta investigación. Teniendo en claro este posicionamiento respecto al estado expandido de consciencia ocasionado por la ingesta de enteógenos, a continuación reflexionamos sobre los alcances que tienen respecto a la experiencia con la imagen personas buscadoras de otros niveles de consciencia a partir de prácticas contemplativas. Que, como hace algunos apartados habíamos comentado respecto a las investigaciones de Strassman, estas son algunas de las técnicas del cuerpo propiciatorias de estados conscientes superiores donde la DMT tiene sus efectos.

2.10.2. Lo que una consciencia expandida puede ver

Para atisbar algunas respuestas sobre el asunto, nos parece interesante poner en conocimiento los resultados que el psiquiatra, filósofo y antropólogo Roger Walsh, expone sobre los experimentos que Brown y sus colaboradores realizaron con grupos de practicantes de la meditación y no meditadores. En estos se indaga si en efecto, la apertura a nuevos estados de consciencia logrados por la práctica muestra diferencias en la captación visual de efectos e imágenes. A partir de un taquitoscopio⁴⁴⁴, buscaban medir los niveles de sensibilidad perceptiva y velocidad de proceso, usando como criterios de medición el umbral de detección⁴⁴⁵ y el umbral de discriminación⁴⁴⁶. Este

⁴⁴³ Roger Walsh, *Dos psicologías asiáticas*, 403.

⁴⁴⁴ “Aparato que proyecta imágenes rápidamente sobre una pantalla. Tiene diversos usos en psicología experimental.” Ver en Pablo Cazau, *Vocabulario de Psicología - Redpsicología*. www.galeon.com/pcazau, (2000).

⁴⁴⁵ “El umbral de detección es el umbral mínimo o la duración más breve de un rayo de luz que puede detectarse”, Roger Walsh, “La búsqueda de síntesis”, en Manuel Almendro (ed.), *La Consciencia Transpersonal*, (Barcelona, Kairós, 1998), 48.

experimento consistía en proyectar con intervalos variables dos rayos de luz en la pantalla del taquitoscopio. Si el intervalo en que se proyecta un rayo y otro es muy corto, los dos rayos parecen uno solo. Estos fueron los resultados:

“[...] en los estudios taquitoscópicos se descubrió que los meditadores mostraron una mejoría permanente en la sensibilidad visual (umbral de detección) tanto si estaban actualmente practicando una meditación intensiva como si no. También mostraron un elevado grado de capacidad de discriminación (umbral de discriminación reducido) mientras practicaban meditación intensiva (Brown, Forte y Dysart, 1984^a, 1984b) Los meditadores avanzados se mostraron tan sensibles que dieron notables informes sobre su experiencia en la observación de dos haces de luz. Mientras que los no meditadores decían ver solamente dos rayos, los meditadores avanzados comentaron que veían el momento en que surgía el primer haz de luz, su breve duración, el momento de su desaparición, el espacio entre los dos haces de luz, el momento en que surgía el segundo, su corta duración, y finalmente su desvanecimiento. Todas estas observaciones solían suceder en menos de una décima de segundo. Además los meditadores avanzados describieron un cambio de perspectiva, como si el haz de luz no fuese un evento externo en la pantalla sino un evento en la mente, un cambio sutil en la corriente de la consciencia percibida internamente. Por supuesto, estos informes sugieren que los meditadores avanzados son conscientes de los procesos y eventos perceptivos que están por debajo del umbral de aquellos que, como nosotros, no están entrenados en estos procedimientos (Brown, 1987).”⁴⁴⁷

Estas diferencias en la velocidad y la sensibilidad perceptiva son concomitantes con los resultados de los tests de Rorschach⁴⁴⁸, realizados con grupos de aptitudes diferenciadas en la meditación.

El primer grupo de principiantes en la meditación tuvo respuestas similares a las que tuvieron las personas no meditadoras. Un aspecto común entre estos grupos es la visualización de animales, partes del cuerpo, etc. El segundo grupo con progresos en la “capacidad de concentración” y “compresión interior”, mostraron los resultados más contrastantes. Walsh comenta que:

⁴⁴⁶ El umbral de discriminación es “El intervalo mínimo en que pueden discernirse dos rayos de luz discretos”, Walsh, La búsqueda, 48.

⁴⁴⁷ Walsh, La búsqueda, 49.

⁴⁴⁸ El test de Rorschach consiste en la evaluación de la personalidad mediante la interpretación que el paciente hace de las manchas simétricas de tinta sobre una hoja de papel.

"[...] los meditadores a este nivel de práctica tendían a ver muy pocas de estas imágenes, y sí en cambio simples modelos de luz y oscuridad. En otras palabras, vieron simplemente las formas de tinta negra sobre el papel blanco y tenían muy poca inclinación a elaborar estas configuraciones en imágenes organizadas. Este descubrimiento coincide con la clásica afirmación que la destreza en la concentración meditativa centra la mente y reduce el número de asociaciones, pensamientos, imágenes y así sucesivamente."⁴⁴⁹

El grupo siguiente que ya "había empezado a desarrollar algunos niveles clásicos de comprensión interior de la meditación vipasana", mostró una capacidad significativa en la producción y asociación. "Mientras que los sujetos normales no meditadores tienen a producir una o dos respuestas por lámina, los de este grupo daban diez o más, y decían que podrían seguir dando más respuestas si se les pedía."⁴⁵⁰

Acerca del cuarto grupo, Roger Walsh explica que se denominó grupo de iluminación inicial. Según el budismo theravada, estas personas habían alcanzado el primer nivel de cuatro que se proponen para llegar a la "iluminación". Estos son los resultados:

"[...] Entre el 5 y el 20% del total de las respuestas a cada una de las láminas de Rorschach correspondían a la interacción entre forma y energía o forma y espacio. Estos sujetos tendían a ver las imágenes interiores que resultaban de contemplar manchas de tinta como meras manifestaciones o emanaciones de energía y espacio surgidas de su propia mente. También eran conscientes del proceso momento a momento por el cual su corriente de consciencia se organizaba en formas e imágenes en respuesta a las manchas de tinta."⁴⁵¹

Los resultados de un quinto grupo, meditadores con dos y un nivel restante para obtener el estado de "iluminación", coincidieron con el primer grupo en el hecho de ver las mismas imágenes pero conscientes de que las manchas de tinta son proyecciones mentales.⁴⁵² Un resultado esperado era la poca evidencia del sufrimiento psicológico que la literatura sobre meditación alega comienza a

⁴⁴⁹ Walsh, La búsqueda, 50.

⁴⁵⁰ Walsh, La búsqueda, 50.

⁴⁵¹ Walsh, La búsqueda, 50-51.

⁴⁵² Walsh, La búsqueda, 51.

manifestarse en los niveles avanzados de meditación.⁴⁵³ No obstante, algo que llamó la atención de los especialistas fue el relacionamiento sistemático entre las diez láminas a las que integraron alrededor de un solo tema. “la naturaleza del sufrimiento, la realidad última y los medios a través de los cuales puede aliviarse el sufrimiento humano” fueron aquellos en los que se centraron los discursos que, a la postre, resultaron en diálogos transformadores para los responsables del experimento.⁴⁵⁴

La información que arrojan estos estudios nos parece importante en tanto nos persuade a equiparar los estados expandidos de consciencia alcanzados tanto con la meditación como con la práctica constante y controlada que requieren los enteógenos en un contexto ritual. Varios psicólogos transpersonales, psicoterapeutas, psicoanalistas, médicos, filósofos, entre otros especialistas⁴⁵⁵ interesados en los efectos trascendentales obtenidos mediante las prácticas contemplativas, lo han confirmado. Esto nos pone frente a un panorama inusitado en los estudios sobre la percepción de la imagen, pues da cuenta no sólo de que la imagen que vemos depende de nuestro estado de consciencia, mismo que indica un cierto desarrollo cerebral con niveles diferenciados de sensibilidad perceptiva, sostenidos por una segregación más constante de DMT por parte de la glándula pineal. Sino que además, las imágenes que vemos varían de acuerdo a la información que cada persona posee para *ver* la “realidad”. Es claro que los sistemas de creencias como la cultura, la religión, la concepción del tiempo y el espacio, la edad celular, las circunstancias sociales, económicas, políticas, ideológicas, personales, son determinantes en nuestro modo de ver el mundo físico. Es mucho más evidente que, nuestra formación académica y empírica cumple un papel fundamental en la generación e impulso de nuestro sentido estético respecto del mundo que vemos. En este sentido, la información que manejamos para estar en el mundo es definitiva en el acto de *ver*.

⁴⁵³ Walsh, *La búsqueda*, 51.

⁴⁵⁴ Walsh, *La búsqueda*, 51-52.

⁴⁵⁵ Un libro que recoge la amplia y diversa producción de autores especialistas en la materia es el que aquí he citado, editado por Manuel Almendro, *La Consciencia Transpersonal*, 1998.

Sin embargo, los hallazgos científicos a partir de los años noventa⁴⁵⁶ referentes a cómo cambia la percepción sensible de la “realidad” por efecto de prácticas contemplativas, que devienen en una expansión de la consciencia y cuya esencia reside en la unión con la divinidad o el Todo, configuran una idea distinta acerca de la imagen como algo que es visto por un sujeto, cuya subjetividad interpreta la objetividad del mundo físico.

2.11. La desaparición de la visión dividida del mundo

En términos generales la idea de un sujeto separado del mundo objetivo ha constituido un paradigma de las ciencias naturales y humanas cuyos inicios se encuentran en la filosofía de Platón con la metáfora del prisionero de la cueva que sale al mundo, lejos de las sombras que le negaban la visión de la luz de la verdad. Esta verdad será Dios, una existencia suprema que revela:

“la nueva realidad que ha comenzado a hacerse más poderosa que la realidad del mundo tal como la perciben nuestros sentidos. La relación inmediata con Dios sucede dentro del alma humana, no en el mundo, y éste fue el problema que ocupó el pensamiento humano más que ningún otro, durante los dos mil años que siguieron a Platón.”⁴⁵⁷

Werner Heisenberg, el nobel alemán de física, nos dice que fue René Descartes en su *Discurso del Método* (1637) quien completó “La división entre materia y espíritu o entre cuerpo y alma, iniciada con la filosofía de Platón”⁴⁵⁸. Partiendo de la duda sobre lo que los sentidos pueden brindarnos acerca de lo existente, el filósofo sólo tiene la certeza de que sabemos más sobre nuestra mente que sobre el mundo exterior, y en su frase “Pienso luego existo” [*Cogito ergo sum*] se instaura la existencia de un Yo, ya que de su existencia es lo único de lo que no puede dudar. Al proponer como entidades separadas Dios-Mundo-Yo, destruye por completo el principio unificador de la filosofía griega que Platón ya había empezado a dividir. Así, Descartes establece la división fundamental del mundo y los hombres con Dios, “perdiendo algo de su

⁴⁵⁶ Tenemos por ejemplo, la prolífica obra de Ken Wilber; Danniell Brown; Jack Engler; Stanilav Grof; Roger Walsh; Frances Vaughan; Manuel Almendro; Claudio Naranjo; Carlos María Martínez; Erik Erikson; Enric Corbera, entre los más representativos.

⁴⁵⁷ Werner Heisenberg, *Física y Filosofía*, (Edición digital Antwan, 1958), 62 en pdf.

⁴⁵⁸ Heisenberg, *Física y Filosofía*, 63 en pdf.

esencia cuando se considera a cualquiera de ellas separadas de las otras dos partes.”⁴⁵⁹ La historia sobre la constitución del sujeto y el objeto es copiosa y grandes esfuerzos por parte de la ciencia y la filosofía se aunaron en la consolidación del paradigma del sujeto (dentro) y el objeto (fuera).

Esta separación entre mundo subjetivo y mundo objetivo no obstante su interiorización a lo largo de más de cuatro siglos como estructura de la realidad, está siendo revaluada por una pequeña pero contundente rama de la física moderna: la física cuántica. David Bohm, el físico que mayores contribuciones hizo al campo de la física cuántica en sus momentos iniciales, refirió la existencia de un “flujo que no se puede definir explícitamente, pero que se puede conocer sólo de forma implícita” en el cual “la mente y la materia no son sustancias separadas, sino que son más bien aspectos diferentes de un movimiento único y continuo.”⁴⁶⁰ Este flujo es, en palabras de Bohm, el flujo universal. Este físico estaba convencido de que contemplando ese permanente movimiento único del flujo universal como una unidad inseparable de “todos los aspectos de la existencia” podría finalizar “la acostumbrada fragmentación propia del punto de vista atomístico, que nos lleva a separarlo todo absolutamente de todo.”⁴⁶¹

El intento de comenzar a ensamblar los pedazos en los que la mente humana ha fragmentado el todo, la unidad o la totalidad del universo, el discípulo de Bohm, Michael Talbot lo llamó Omnijetividad. Siguiendo el primordial *Om* del hinduismo que recuerda el primer sonido sutil que dio origen al universo y la palabra con la que se designa a Dios como Uno con-en el universo, Talbot define la unidad existente entre mente y materia, subjetividad y objetividad, así:

“Un concepto omnijetivo del universo no es, de ningún modo, algo nuevo. Hace más de dos mil años que la tradición hindú postulaba una filosofía parecida. Según el Tantra, la realidad es ilusión, o maya. El mayor error que cometemos al no percibir este maya, dicen

⁴⁵⁹ Heisenberg, *Física y Filosofía*, 62-63 en pdf.

⁴⁶⁰ David Bohm, *La Totalidad y el Orden Implícito*, (Barcelona, Kairós, 1992), 33.

⁴⁶¹ David Bohm, *La Totalidad*, 33.

los Tantras, es el de percibirnos a nosotros mismos desligados de nuestro entorno. Los Tantras son muy explícitos en este punto. El observador y la realidad objetiva son uno.”⁴⁶²

Así pues, de acuerdo con el Tantra y la Física cuántica, maya o ilusión es la creencia que tenemos del mundo externo como algo más real que el mundo interno. Talbot comenta que desde pequeños nos acostumbraron al consenso de nuestras percepciones y que la razón por la que cual se nos enseña a limitar nuestras percepciones es porque “creemos que hay universo físico “ahí afuera”⁴⁶³, separado de nuestra consciencia. Esto está de acuerdo con los planteamientos de Jean Piaget quien aseguraba que, aunque no sepamos si la capacidad de percibir es innata, sí se sabe que nos enseñan *qué* percibir. Asimismo, el neuropsiquiatra J.R. Smythies planteaba que la naturaleza “cuasi-alucinatoria” del niño va desvaneciéndose con el tiempo, cuando aprende a obviar aquellos aspectos que los adultos han dejado de percibir.⁴⁶⁴ Tales limitaciones a nuestra consciencia, que en sí misma es una unidad con el mundo o el flujo del universo, se manifiestan en nuestro desarrollo cerebral.

En el documental más conocido sobre la física cuántica, titulado *¿Y tú qué sabes?*⁴⁶⁵, se da cuenta de los resultados que ciertos experimentos científicos arrojaron con relación a cómo nuestro cerebro, en estados normales de consciencia, reacciona al *ver* un objeto. A partir de una tomografía al cerebro se supo que tanto al *ver* con los ojos un objeto, como al *imaginarlo* tal cual se lo vio, las mismas zonas del cerebro se iluminan. Esto suscitó la cuestión sobre si es el cerebro el que ve o son los ojos físicos; sobre si la “realidad” es aquello que vemos con los ojos o con el cerebro. Se sabe que 400 mil millones de bits de información por segundo ingresan a nuestro cerebro, de los cuales sólo seleccionamos, filtramos y hacemos consciencia de 2 mil millones de ellos. Esto quiere decir en primera instancia que, estamos viendo menos del 0.5% de

⁴⁶² Michael Talbot, *Misticismo y Física moderna*, 10.

⁴⁶³ Michael Talbot, *Misticismo y Física moderna*, 131.

⁴⁶⁴ Michael Talbot, *Misticismo y Física moderna*, 132. Sobre los EMC espontáneos en niños o acceso al “otro mundo”, véase en Aldous Huxley, *La experiencia visionaria*, 45-71, en Aldous Huxley, (et., al.), *La experiencia del éxtasis 1955-1963. Pioneros del amanecer psiconáutico*, (La Liebre de marzo, Barcelona, 2003).

⁴⁶⁵ ¿Y tú qué sabes?, documental. Acceso mayo 30, 2016, https://www.youtube.com/watch?v=bS_oCck1PXs

la información que nuestro cerebro recibe, y por otro lado, que activándose las mismas redes neuronales es factible que el cerebro no discrimine entre lo que recuerda y lo que ve.

Al margen de las críticas que la comunidad científica haya expresado sobre el documental aquí comentado, los cuestionamientos que suscita desdibujan los mapas de discernimiento frente a las cosas que vemos, recordamos, e incluso, las que soñamos. Por sentido común, a la manifestación de lo que vemos, recordamos y soñamos le hemos dado el nombre de imágenes. Entonces, ¿qué es lo que tienen en común todas ellas? O en el sentido diametralmente opuesto, ¿qué es lo que las hace diferentes?⁴⁶⁶

2.11.1. El observador altera lo observado

Fue Werner Heisenberg que en 1927 expuso por primera vez al círculo científico el *Principio de la Indeterminación o Incertidumbre*. Este principio, consistente en el postulado básico de que el observador altera lo observado por el mero acto de su observación⁴⁶⁷, revolucionó de manera decisiva la concepción que físicos y filósofos tenían acerca de la “realidad”.

Siguiendo las leyes de la física newtoniana, tanto el científico clásico como las personas comunes siempre habíamos tenido el convencimiento de la existencia de un mundo físico al cual era posible observar independientemente de la consciencia. Y el paradigma empirista estaba tan naturalizado en nuestra construcción del conocimiento que el desapasionamiento del observador llegó a ser la cualidad garante de la verdad. Desde Newton se asume que “las leyes del mundo físico son inmutables, que con el instrumental y el saber adecuados cualquier físico podía repetir los experimentos y observaciones realizados por otros colegas.” Puesto que al final se trataba del “mismo” universo.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Esto lo resolvemos en el capítulo 3.

⁴⁶⁷ Werner Heisenberg, *Física y Filosofía*, 1958.

⁴⁶⁸ Michael Talbot, *Misticismo y Física moderna*, 12.

Sin embargo, de acuerdo al planteamiento central de la teoría cuántica, no hay un mundo que “yace ahí afuera”, separado del observador. El *Principio de Incertidumbre* se podría resumir a que “los átomos no son sistemas solares en miniatura, sino pequeñas nubes de probabilidad.”⁴⁶⁹ Esto quiere decir que una partícula, antes de ser observada y colapsar en el estado que el observador ha decidido observarla, es simultánea y potencialmente tanto una partícula sólida como una onda. Heisenberg postulaba con esto que “la materia física no es algo estable o definido”, puesto que una partícula no es nada⁴⁷⁰ antes de ser observada, y es, a la vez, una probabilidad de ser.

Ante la imposibilidad de detener el flujo del universo, el físico John Wheeler propuso el término de “participante” en lugar de observador.⁴⁷¹ Este gran aporte a la visión científica y no científica del mundo, el físico César González lo explica de una manera sencilla y contundente:

El principio de dualidad onda/partícula junto con el principio de incertidumbre cambian nuestra relación con la observación y la medición pues si la materia desarrolla una relación con el observador y cambia al encontrarse con la expectativa de éste, ¿dónde queda la famosa objetividad científica? Si el científico estudia propiedades ondulatorias, la materia se comporta como onda; si estudia propiedades de partícula se comporta como partícula; o sea que el acto de observación hace que la potencialidad del paquete de ondas se colapse en un aspecto. Dicho en otras palabras, es imposible saber el estado de una partícula dada hasta que se observa; hasta ese momento esa partícula no es más que una onda de probabilidad. Con la observación se colapsa la función de onda y se actualiza una de las probabilidades. De allí que algunos científicos interpreten que el universo sólo existe si hay alguien que lo observe. Ya no es posible estudiar algo separado de nosotros mismos pues nuestro acto de observación del proceso hace aparecer lo que estamos observando. Las partículas permanecen en un estado difuso, como posibilidad, hasta que se observan; sólo entonces se convierten en una “cosa”. De allí que J. Archibald Wheeler

⁴⁶⁹ Batlló y Corbera, *Lecciones Básicas*, 17.

⁴⁷⁰ Es decir, es energía libre o energía en punto cero. Sobre esto véase en el capítulo 3, apartado 3.3.

⁴⁷¹ Michael Talbot cita de la obra de J. Archibald Wheeler *The Physicist's Conception of Nature.*, en *Misticismo y Física moderna*, 27.

postule que el constituyente último de todo lo existente sea “el etéreo acto de observación”; el universo es un universo participativo.”⁴⁷²

La posición de Wheeler, según González, se refiere a “no es que el observador produzca la realidad pero sí es esencial en su *aparición*, evoca un potencial que está ya presente.” Y a través de un ejemplo sobre la luz de una estrella visualizada mediante un instrumento apto para este caso, el autor parafrasea a Wheeler:

“Los fotones entran por la abertura en un extremo y chocan con una placa fotográfica situada en el otro extremo. Si la placa es rígida y fija, el resultado de la observación es que el fotón es una partícula; pero si la placa es muy sensible y está en movimiento, entonces el resultado de la observación es que el fotón es una onda. Si el observador pudiera cambiar a voluntad de un tipo de placa al otro, entonces podría decir al apuntar hacia una estrella: Esta estrella está a diez millones de años; esto significa que si el fotón que voy a observar y verificar su presencia dejó la estrella hace diez millones de años como partícula, ha sido partícula diez millones de años. Si la dejó como onda, ha sido onda todo ese tiempo. Yo, como físico, al cambiar de una placa a la otra puedo determinar la naturaleza del fenómeno: regreso diez millones de años y determino la naturaleza del fotón.”⁴⁷³

Ese potencial que está presente es la posibilidad de que la luz se comporte como una partícula o como una onda, y en esto radica la construcción que implica la observación. Este instante en que el observador toma parte es lo que lo convierte en *Participante*.

Ahora bien. Los insumos que nos han proporcionado las fuentes examinadas a lo largo de este capítulo, así como los antecedentes teóricos sobre los estados ampliados de consciencia y sobre el potencial que ya estaba presente en la aparición de lo que ve un observador, convirtiéndose por ello en Participante o co-creador de una imagen, parecerían suficientes para explicar el fenómeno de la imagen en el estado

⁴⁷² César González, “Acerca del principio llamado antrópico”, *Revista Elementos*, No. 41, 8, (Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001), 7.

⁴⁷³ César González, “Acerca del principio llamado antrópico”, *Revista Elementos. Ciencia y cultura*, No. 41, 8, (Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 2001), 7.

enteogénico que propicia el Yagé. No obstante el que una persona, independientemente de la cultura que provenga, ingrese a un estado expandido de consciencia inducido por un enteógeno y experimente imágenes distintas a las ordinarias, es un caso que de una u otra forma ya ha sido explicado por la física cuántica, la antropología, la psiquiatría, la psicología y la fisiología, aplicando métodos de análisis propios de sus disciplinas. Pero ¿qué podemos decir desde la historia del arte y los estudios sobre la imagen acerca de este fenómeno? El siguiente capítulo intenta dar cuenta de ciertos modos de comportamiento que presenta la imagen en su fugaz instante de encuentro con los tomadores de Yagé. Descripciones similares en torno a su surgimiento y aparición; el medio por el cual ocurre su aparición; su cinética; su sonido; sus diferencias con la imagen del recuerdo y del sueño; su libre albedrío y voluntad; El juego de la imaginación y la potencia de su acontecimiento, nos persuaden a pensar que no obstante el carácter *sui géneris* de sus imágenes, estos modos de comportamiento pueden verse como una tipología fenomenológica radicalmente distinta de la manera en que surge la imagen ordinaria.

La fenomenología que proponemos toma como punto de partida las valiosas discusiones formuladas en torno a la ciencia de la imagen, principalmente por los historiadores de arte alemanes Hans Belting y Gottfried Boehm, para luego posicionarnos basando nuestros puntos de vista en la propia naturaleza de la imagen extra-ordinaria que es captada en el estado enteogénico propiciado por la acción del Yagé (DMT+IMAO). Esta nueva perspectiva confirmará las hipótesis que de las imágenes extra-ordinarias propusimos en nuestra introducción.

Veamos entonces cómo son descritas las imágenes extra-ordinarias prodigadas por otros estados ampliados de consciencia, para luego, detallar, de acuerdo a nuestra investigación particular, la fenomenología de la imagen extra-ordinaria propiciada por el Yagé.

3. Fenomenología de la imagen extra-ordinaria con Yagé

“El giro de la imagen, [...]adquiere plenamente sentido si podemos *ver más* por medio de él y cuando nos vemos en la necesidad de *justificar cómo se genera* sentido mudo y cómo lo *experimentamos*.”

Gottfried Boehm, *Decir y mostrar: elementos para una crítica de la imagen*, 2014.⁴⁷⁴

“El sentir que se siente, el ver que se ve, no es pensamiento de ver o sentir, sino visión, sentir, experiencia muda de un sentido mudo”.

Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, 1964.

⁴⁷⁴ Gottfried Boehm, “Decir y mostrar. Elementos para una crítica de la imagen”, en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine(eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014), 40.

3.1. La imagen que surge

En medio de la oscuridad de sus ojos cerrados, la persona que bebe Yagé es testigo de cómo las sombras adquieren poco a poco contornos que, formados por la fusión entre un fondo indefinido y haces de luz sin ninguna organización aparente todavía, son las primeras expresiones del surgimiento de la imagen. Siluetas de formas cambiantes que se desvanecen y que vuelven a surgir en matices de colores interminables. Apariencias de colores cuyo movimiento es la prolongación y el medio donde se manifiesta el sonido de los instrumentos y los cantos de los íkaros⁴⁷⁵. Semejante experiencia sinestésica solo puede corresponder a un estado de consciencia distinto al cotidiano y ocurre frecuentemente como un rito de paso al universo donde habitan las imágenes del Yagé.

Estas son algunas de las sensaciones que trae consigo el primer momento de la vivencia de la imagen que *ve* el que bebe Yagé. William Torres, antropólogo y filósofo formado como Taita por Taita Martín Agreda⁴⁷⁶ y tomador de Yagé con distintas comunidades amazónicas, describe este instante primario como un estadio entre dos mundos:

“[...] se entra en un estado indeterminado, un estado liminal, entre los dos mundos, y en ese momento también se empieza a sentir que fluye mucha energía en el cuerpo, o se puede sentir debilidad... en ese momento la planta empieza a tomar el cuerpo de la persona, y ésta comienza a ver destellos de luz, haces de luz y entra al estado especial de recibir las visiones.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Los íkaros son las personas que acompañan con sus cantos los rituales de ingesta de Yagé. A menudo los íkaros son aprendices de los Taitas o Pajés con quienes aprenden el arte del canto en la lengua nativa del especialista ritual.

⁴⁷⁶ Taita Martín Agreda era un indígena Kamëntsá nacido en el Valle de Sibundoy-Putumayo (Colombia). Su saber en torno al Yagé y las plantas medicinales provinieron de las enseñanzas que recibió del curaca ingano (del pueblo indígena Inga) Martín Añangón. El legado de este último se extiende desde comienzos del siglo XX hasta los días de hoy a través del Taita Juan Bautista, hijo de Taita Martín Agreda, su hermano Taita Floro Agreda y gente como el Maestro Torres que ofrece ceremonias y conocimiento sobre el Yagé en Chachagüí- Nariño (Colombia). Ver Mapa en Anexo 10.

⁴⁷⁷ Torres, entrevista personal, Chachagüi (Colombia), marzo de 2017.

Este estado liminal también se presenta en principio, como una limpieza del cuerpo a través de sus fluidos, la persona defeca, vomita, suda y llora⁴⁷⁸. Puede suceder también como un cosquilleo, un adormecimiento de todas o algunas partes del cuerpo⁴⁷⁹, una sensación de electricidad interior, o un zumbido de abeja en el oído⁴⁸⁰. Torres señala asimismo que este instante de efervescencia corporal puede estar antecedida por bostezos, grandes e incontables bostezos:

“[...] ocurre que algunas veces, cuando se ha tomado esta plantita, empiezan a producirse unos bostezos inmensamente grandes, que hay gente que como que se abre todo y como que la cabeza se va hacia arriba y hacia atrás [...] resulta que puede empezar así, una sensación de infinitos bostezos, [...] indagando un poco recordé que para los antiguos griegos, el caos que es de donde viene todo, significa bostezo, abertura. Sintiendo esa experiencia, es como abrirse mediante un bostezo muy grande a una dimensión en la que pueden tener origen estos estados de visión. Normalmente es el inicio de la chuma⁴⁸¹.”⁴⁸²

Ciertamente, cualquiera de estas primeras reacciones ante el efecto de la bebida se experimenta fisiológicamente en el cuerpo, como si éste último fuera ocupado por una *presencia* a la que no reconoce y cuya agencia superara todas sus expectativas. A veces podría, incluso, no sufrir ninguno de estos efectos y sentirse, sin saber cómo, ni cuándo, ni dónde⁴⁸³, inmerso en un estado de aguda sensibilidad, de expansión y grandilocuencia de los sentidos.⁴⁸⁴ María Mercedes Tamabioy, hija y aprendiz de Taita Juan Bautista Agreda, agrega que el vómito es para ella un último momento de visión normal:

“Después de vomitar siento que mis oídos de repente se vuelven más agudos y alzo a ver y empiezo a ver la tierra diferente, las hierbas comienzan a cambiar de colores o a abrirse, y cuando volteo a mirar y comienzo a ver de una las figuras, como que mis ojos de una se abrieran. Pero cuando estoy sentada y no vomito, en mis oídos escucho un zumbido y mi

⁴⁷⁸ Torres, entrevista.

⁴⁷⁹ Diego León, entrevista personal, México D.F., noviembre de 2016.

⁴⁸⁰ Cristina Vallejo, entrevista personal, Pasto (Colombia) marzo de 2017.

⁴⁸¹ *Chuma* o “Borrachera” en lengua quechua, es el estado modificado de consciencia que puede estar ocasionado por una amplia diversidad de plantas cuyo uso ritual es exclusivo del Taita o Pajé amazónico.

⁴⁸² Torres, entrevista.

⁴⁸³ Torres, entrevista.

⁴⁸⁴ Así lo comentan en entrevistas Diego León y Ulises Santander.

cuerpo lo siento más suelto, entonces veo chispas que se van haciendo colores y de ahí viene la pinta, viene, viene, viene [...]"⁴⁸⁵

Cuando los haces de luz imbuyen al bebedor en un espacio cuya apariencia es similar al firmamento, es que se sabe que el enteógeno va avanzando por el torrente sanguíneo y entonces, los destellos van tomando forma. Según la experiencia de Jairzhino Panqueba, un indígena U'wa⁴⁸⁶, asiduo tomador de Yagé "estas formas son colores, empiezan a aparecer colores que dependen del lugar donde uno esté"⁴⁸⁷. Hay personas que visualizan estos colores en una gama emparentada con la perceptible en la naturaleza y que aunque es parecida, la gama de colores que se ve es inigualable e indescriptible.

Cristina Vallejo, frecuente tomadora de Yagé con diversas comunidades amazónicas, visualiza las primeras formas como un conjunto de figuras geométricas que configuran mandalas "en colores distintos [e] indescriptibles." Ella misma señala: "hay unos que los he visto pero hay otros que nunca los he visto y son muy fuertes, súper neones, brillantes, colores que no te podría decir qué son."⁴⁸⁸ Marisol Orozco, constante participante de los rituales oficiados por Taitas del pueblo Cofán⁴⁸⁹, comenta acerca de su experiencia:

"[La] gama de colores que tengo es muy selva, verdes fosforescentes, naranjas fosforescentes, muy encendidos, muy llenos de color, no he tenido una pinta⁴⁹⁰ que no tenga color, siempre permanecen, siempre son muy selva, muy del tejido de la naturaleza."⁴⁹¹

Esta concreción del instante primero en formas de colores se debe a que normalmente, la *Banisteriopsis caapi* es mezclada con «*oco-yagé* o *chagropanga*,

⁴⁸⁵ María Mercedes Agreda, indígena Kaméntzä, entrevista personal, Vereda Tamabioy, Sibundoy-Putumayo, agosto de 2017.

⁴⁸⁶ Comunidad asentada en la cordillera Oriental de la República de Colombia, en los estados de Norte de Santander, Arauca, Boyacá y Casanare. Ver Mapa en Anexo 11.

⁴⁸⁷ Jairzhino Panqueba, entrevista personal, México septiembre de 2015.

⁴⁸⁸ Cristina Vallejo, entrevista personal, febrero de 2017.

⁴⁸⁹ El pueblo Cofán habita el lado noroeste de la Amazonía colombo-ecuatoriana.

⁴⁹⁰ La pinta es referida como el momento en que la intensidad del efecto de la planta desencadena la experiencia de visión.

⁴⁹¹ Marisol Orozco, entrevista personal, marzo de 2017.

Diplopterys cabrerana (Malpighiaceae) y *chacrana*, *Psychotria viridis* (Rubiaceae) »⁴⁹², aditivos encargados de producir las visiones en colores brillantes y que, en su ausencia, la intoxicación con la bebida resultaría ser una experiencia teñida únicamente en tonos azules y grises.⁴⁹³

Tales formas que son colores de un brillo sin igual constituyen lo que, a mi parecer, el historiador de arte Gottfried Boehm identifica como “energías visuales” que se revelan “en el encuentro entre individuo e imagen” y que describe como un suceso fisiológico (del ojo) indefinido que oscila entre “esto o también aquello”.⁴⁹⁴ Pero además, el autor agrega a esta forma de surgir la imagen un proceso de contraste entre un fondo o un fundamento de donde surge algo visible, a lo que denomina *momento icónico*.⁴⁹⁵

3.2. Adentro y afuera, fondo y figura

Diego León al preguntársele por la espacialidad y la dimensionalidad en que suceden sus visiones ocasionadas por la ingesta de Yagé, responde:

“Yo puedo estar toda la noche en el mismo sitio, sentado en la misma silla, y voy a mil mundos. El fondo es difuso, casi que inexistente. A veces la imagen flota, sin ningún fondo en particular. El espacio no es bidimensional ni tridimensionalidad, pero tú sientes que viajas en el espacio y en el tiempo, sientes que es infinito. Por ejemplo, yo estaba dentro de un huevo, y ese huevo por dentro era infinito, yo rompía un pedacito del cascarón y afuera era infinito también. Siempre era abierto, el espacio era infinito, incluso dentro de ese huevo.”⁴⁹⁶

⁴⁹² La chagropanga es el espécimen vegetal más usado en las preparaciones de Yagé de la Amazonía colombiana y ecuatoriana. De su planta solo se añaden las hojas a la bebida básica de *caapi*. Por la interacción entre las triptaminas y la oxidasa monoamina de esta planta se bloquean los alcaloides beta-carbonilos de la Ayahuasca, lo cual tiene el efecto de incrementar la potencia y la duración de los efectos de la bebida, así como también, de la eventual aureola azulada de las visiones. La chagropanga se suele confundir con la chacruna que es de la familia *Rubiaceae*. Esta planta también es un aditivo frecuentemente usado para el brebaje por las triptaminas que contiene y que en combinación con los alcaloides de la liana de Ayahuasca, aumentan y alargan sus efectos. Schultes, *El Bejuco del alma*, 22, 30,31.

⁴⁹³ Schultes, *El Bejuco del alma*, 24.

⁴⁹⁴ Boehm, *Cómo generan*, 4.

⁴⁹⁵ Boehm, *Cómo generan*, 4.

⁴⁹⁶ Diego León, entrevista.

En esta instancia, donde la dimensión espacial es el mismo campo de visión del que surge la imagen, nos encontramos con ese juego entre las partes y el todo, como por ejemplo entre « figura y fondo o fundamento, superficie y profundidad, claro y obscuro »⁴⁹⁷, con que Boehm trata de explicar los órdenes implicados en el *aparecer* de una imagen. Podríamos decir, a partir del testimonio del antropólogo, que la espacialidad que *se-mostraba* en su visión estaba en un interior con una profundidad infinita ; que él era la figura a la que veía y que el fondo era la interioridad sin límites del huevo, y en este sentido, constataríamos el hecho de que el *aparecer* de una imagen ocurre mediante los mecanismos contrastados que expusimos de Boehm. Sin embargo, es significativo el hecho de que León, así como otras personas entrevistadas, coincidan en que el fondo *desaparece* o es imperceptible. Nos encontramos pues, con una doble particularidad de ocurrencia de la imagen provocada por el efecto del enteógeno. La primera consiste en que la existencia de un fondo de donde surge la imagen no es un elemento constitutivo de la imagen que nos ocupa. Y segundo, que el fondo o fundamento, así como aparece, también puede desaparecer. Cotejando esta observación con la información disponible encontramos que:

“Una vez que estás en un campo de visión es como el universo total, tu universo total particular que puede ser múltiple, puede irse expandiendo a muchas otras cosas, desde un aspecto aparentemente de una única dimensión, se puede ampliar a una complejidad infinita, pero en ese momento, solamente hay un nivel de conexión con esto [...], en ese instante no hay un fuera de campo. Lo que se puede sí es entrar a otros espacios más amplios, pero dentro de esa posibilidad que estás viviendo.”⁴⁹⁸

Varios entrevistados coincidieron en que su enfoque en la imagen está tan centrado que no pueden diferenciar entre la imagen que están viendo y lo que está fuera de ella, pues esto último, si lo hubiera, en ese instante carece de interés.⁴⁹⁹ Sí hay quienes identifican un fuera del campo de visión, pero no es aquello que marca y direcciona de manera definitiva su experiencia. Esto nos da pie para anotar que el fuera de campo no se configura en una presencia notoria y que el fondo de donde surge la imagen

⁴⁹⁷Boehm, *Cómo generan*, 3.

⁴⁹⁸ Torres, entrevista.

⁴⁹⁹ Diego León, Ulises Santander, Jairzinho Panqueba, Cristina Vallejo en entrevista.

puede desaparecer completamente durante la visión. Existe el caso en que la persona ni siquiera se ha percatado de que existe algo por fuera o además de lo que ve⁵⁰⁰. Gottfried Boehm en su teorización sobre *Cómo generan sentido las imágenes* no se refiere específicamente al tipo de imagen que nos ocupa, pero sus aportaciones son contundentes para examinar la imagen de Yagé como un suceso visual distinto. Veamos. Boehm señala que:

“El aparecer en la realidad tiene que ver con la apariencia, el modo, la manera en que el proceso que se da en ello requiere de contrastes ópticos que fungen como constantes o denominadores comunes en las imágenes: el juego entre las partes y el todo, como por ejemplo entre figura y fondo o fundamento, superficie y profundidad, claro y oscuro.»⁵⁰¹

Si ponemos en relación estas palabras con la conceptualización que el mismo autor propone sobre la diferencia icónica, según la cual: “[...] la diferencia icónica hace a partir de la realidad física de una superficie material, el ámbito de una atención articulada. Dicho de manera puntual: tan sólo el contraste genera su fundamento como aquél de la imagen correspondiente”⁵⁰², comprendemos por una parte, que la imagen sobre la que teoriza Boehm debe poseer una realidad física, una superficie material en la que nuestra imagen no encuentra coincidencia, y por otra, que el contraste es en sí mismo un artificio de aparición de la imagen. Estos dos aspectos nos ponen en una perspectiva un tanto diferente a la del autor, por cuanto el contraste es sin duda un artilugio con que la imagen del Yagé hace su aparición en escena, pues sus imágenes denotan a primera vista una naturaleza nunca antes percibida, pero éste como mecanismo óptico no alcanza a cobrar el protagonismo que tiene el de la imagen material. Antes bien. Los espacios donde acontece la imagen de Yagé en su completud son lugares abiertos visualmente y caracterizados por su continuo movimiento⁵⁰³, por su acontecer sin arquitecturas fijas⁵⁰⁴, sin dimensiones conmensurables percibibles, donde el paisaje es por sí mismo la propia imagen de la visión, no una presencia

⁵⁰⁰ Marisol Orozco, entrevista.

⁵⁰¹ Boehm, 3.

⁵⁰² Boehm, 59.

⁵⁰³ Acerca del movimiento hablaremos posteriormente.

⁵⁰⁴ De acuerdo con la descripción de Marisol Orozco, entrevista.

fundamental de la que se abstraen las figuras y se capturan como relieves visuales las imágenes bidimensionales o las obras pictóricas.

Las reflexiones de Boehm sin embargo, no son ajenas a este fenómeno. No sólo porque supera la fragmentación propia de la psicología Gestalt relativa al todo y las partes. El autor habla de un juego entre estos dos, más exactamente de una negación casi imperceptible en donde: “La figura *sustrae* el fondo, lo que lleva consigo un momento de *negación*. Con la instauración de la diferencia icónica entra en juego la negación, se filtra sigilosamente *ausencia* en la imagen. El “es” que vemos implica un “no es” que alimenta lo visible y lo hace posible.”⁵⁰⁵

Esta afirmación adquiere fuerza cuando plantea estas preguntas de relevante interés para el asunto presente: “¿Existen imágenes sin un campo visual o sin una focalización temática? ¿Cómo se comporta por ejemplo en las estructuras all-over donde el tratamiento global es prácticamente uniforme?”⁵⁰⁶ Su respuesta es intrínseca al esquema mental de visión consistente en figura-fondo y se refiere a que sucede “una nivelación de los componentes figura-fundamento a favor de una densidad en la manifestación (*Erscheinungsdichte*)”⁵⁰⁷. En nuestro caso, aunque se efectúe la negación del fondo o fundamento en favor de la manifestación de la imagen, y no ocurra una diferencia icónica mediante un alto contraste entre figura-fondo, la comprensión de la imagen del enteógeno no se realiza en un solo acto.⁵⁰⁸ Varias entrevistas arrojan un punto de vista bien particular respecto al procesamiento que les exige la imagen, especialmente después de haber pasado la experiencia visionaria. Pero esto lo retomo en páginas posteriores.

Por ahora he de señalar que durante la experiencia yagecera, « lo que se muestra [**no**] nos sale al encuentro simultáneamente desde un ámbito marginado”⁵⁰⁹ como ocurre con la imagen que analiza el historiador de arte. Sino que ese ámbito, en el caso que

⁵⁰⁵ Boehm, *Cómo generan*, 58.

⁵⁰⁶ Boehm, *Cómo generan*, 46-47.

⁵⁰⁷ Boehm, *Cómo generan*, 46.

⁵⁰⁸ Ver el desarrollo de las imágenes all-over en Boehm, *Cómo generan*, 47.

⁵⁰⁹ Boehm, *Cómo generan*, 59.

nos ocupa, es la imagen misma, sale a nuestro encuentro simultáneamente y carece de un foco particular donde se asiente nuestra atención. Toda ella es un acontecimiento sin límites prominentes que diferencien un afuera y un adentro en la mirada. No se filtra una ausencia que hace posible lo visible, sino que desde su primer instante de aparición se conforma como una experiencia visual absoluta.

Si aceptamos esta observación estamos dando cabida a un fenómeno de ocurrencia diferenciado entre la imagen material acerca de la cual Boehm hace referencia y la imagen que estamos tratando. Estamos en efecto frente a una de las grandes diferencias entre una y otra. Uno de los paradigmas que rompe esta sincronía de presencia entre ámbito e imagen en el fenómeno visual que desencadena el Yagé, es la dualidad en que ha sido pensada la imagen, casi siempre entendida como un objeto (exterior) que es visto por un sujeto (interior)⁵¹⁰, o como un “*interior* (la imagen) y [un] *exterior* (su contexto)”.⁵¹¹ Tal dualidad se traduce en lo que páginas atrás⁵¹² hablábamos, cuando recordábamos el paradigma de la física clásica que asume, al igual que la filosofía cartesiana, la separatividad entre el sujeto (dentro) y el objeto (fuera).

El fenómeno de la imagen de Yagé direcciona nuestras reflexiones a las aportaciones hechas en el campo de la física cuántica y en la psicología trans-personal, que en el capítulo anterior habíamos expuesto. Respecto de las primeras, la que más nos sirve para explorar esta unidad indisoluble, sin contrastes (propios de la dualidad) ni límites entre una entidad y otra, hace referencia al fenómeno de nuestra existencia en el universo, y en-con ello, el fenómeno de la imagen en cuestión. Esto es el concepto de “flujo universal” que empleó David Bohm para explicar la no separatividad entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo o de la realidad física, según el cual es un “flujo que no se puede definir explícitamente, pero que se puede conocer sólo de forma implícita” en el cual “la mente y la materia no son sustancias separadas, sino que son

⁵¹⁰ En un contexto científico positivista clásico.

⁵¹¹ Boehm, 59.

⁵¹² Ver en apartado 2.11.

más bien aspectos diferentes de un movimiento único y continuo.”⁵¹³ Esta postura del físico es posible equipararla, a nuestro juicio, con los planteamientos del psicólogo trans-personal Ken Wilber al estimar que:

“[...] la realidad está constituida por un tejido de niveles interrelacionados –que van desde la materia hasta el cuerpo y, desde este, hasta la mente, el alma y el espíritu-, en el que cada nivel superior ‘envuelve’ o ‘engloba’ las dimensiones precedentes (a modo de nidos que se hallan dentro de nidos que se hallan, a su vez, dentro de otros nidos). Desde esta perspectiva, pues, todas las cosas y todos los eventos del mundo están interrelacionados con todos los demás y todos se encuentran, en última instancia, envueltos e inmersos en el Espíritu, Dios, la Diosa, el Tao, Brahman o lo Absoluto.”⁵¹⁴

Considerar estas afirmaciones nos ayudaría a trascender “la acostumbrada fragmentación propia del punto de vista atomístico, que nos lleva a separarlo todo absolutamente de todo.”⁵¹⁵ Esta creencia paradigmática nos reduce las probabilidades de pensar la imagen desde una perspectiva más abierta, una donde además de pensar su *aparecer* emergiendo de un ámbito o fondo mediante el mecanismo de contraste óptico, también sea posible pensarla como un acontecimiento absoluto inmerso en el flujo omnipresente del universo que transcurre sin que sea captado por nosotros en condiciones normales de visión, pero del cual somos testigos si accedemos a estados superiores de nuestra consciencia. Aquí nos encontramos con este fenómeno único e irrepetible que es la imagen extra-ordinaria, una visión de cosas invisibles a las que el cerebro, que es el órgano de nuestra consciencia, sucumbe y se deleita por un cambio repentino en la química del cuerpo. Para pensarla de este modo, empecemos entonces por considerar el medio *en* el cual se manifiesta la imagen.

3.3. Su Medio

"Y ellos permitieron que Apolonio hiciera preguntas, y él les preguntó qué es lo que ellos pensaban de qué se componía el cosmos, pero ellos respondieron,

⁵¹³ David Bohm, *La Totalidad y el Orden Implicado*, (Barcelona, Kairós, 1992), 33.

⁵¹⁴ Ken Wilber, *Ciencia y religión: el matrimonio entre el alma y los sentidos*, (Barcelona, Kairós, 1998), 19.

⁵¹⁵ David Bohm, *La Totalidad*, 33.

'de elementos'."
"¿Entonces hay cuatro?" preguntó.
"No cuatro," dijo Larchas, "sino cinco."
"Y ¿cómo puede haber un quinto", dijo Apolonio ", junto con agua y el aire y la tierra
y el fuego?"
"Está el éter", respondió el otro, "que debemos considerar como el material del que
están hechos los dioses; porque así como todas las criaturas mortales inhalan el
alambre, también lo hacen las naturalezas inmortales y divinas inhalan el éter."
Apolonio contestó, "¿debo considerar el universo como un ser vivo?"
"Sí", dijo el otro.

La Vida de Apolonio de Tiana, Filostrato, 220 D.C

El historiador de arte Hans Belting ha señalado que “La imagen tiene siempre una cualidad mental y el medio siempre una cualidad material”⁵¹⁶, y en esa medida, cuando vemos una imagen de algo que sucedió despojamos del medio donde la imagen estaba corporizada y la llevamos a nuestro cuerpo, que será a partir de entonces su medio natural y material como imagen recordada⁵¹⁷. Cuando detallamos esta descripción que hace el autor sobre el intercambio medial de una imagen nos percatamos de que una imagen en estado abstracto es considerada como algo de naturaleza mental que se refugia en el cuerpo material porque se parte del presupuesto de que no hay algo más allá de la materia, el cuerpo y la mente. Esto quiere decir que, de acuerdo a lo que habíamos referido con anterioridad, esta presunción estaría anclada al paradigma fenomenológico-psicologista⁵¹⁸. Tal presupuesto supone a su vez, que hay imágenes exteriores que son percibidas por nuestro cuerpo, e imágenes interiores que guardamos en él. O, a decir del autor: “La medialidad de las imágenes es una expresión de la experiencia del cuerpo.”⁵¹⁹ Esta presuposición, aunque es aplicada a la imagen en estados normales de visión, delimita tajantemente las fronteras de su manifestación puesto que al no haber una imagen sin un medio donde corporizarse, no habrá por tanto imágenes que ocurran de no ser por la presencia de un cuerpo. Es claro que la primera afirmación aquí citada de Belting

⁵¹⁶ Belting, Antropología, 39.

⁵¹⁷ Belting, Antropología, 27.

⁵¹⁸ Ver en apartado 2.10.1.

⁵¹⁹ Belting, Antropología, 38.

ofrece la posibilidad de prescindir del cuerpo como medio, pero no de un sustrato material. Esto mismo lo vimos planteado por Boehm en páginas atrás.

Nuestros hallazgos alrededor de la imagen que es vista en estados ampliados de consciencia demuestran no obstante que existen medios inmateriales donde la imagen se manifiesta o se muestra. Testimonios como los que siguen provocarán en nosotros la sensación de que es necesario pensar en las imágenes extra-ordinarias como fenómenos inmersos en el *Éter* del universo. Para involucrarnos con este nuevo concepto reflexionemos acerca de lo siguiente:

Una de las cosas que más llamaba nuestra atención del efecto causado por el Yagé, era saber si las imágenes que se experimentaban con los ojos cerrados también podían verse teniéndolos abiertos⁵²⁰. Panqueba refiere este hecho de la siguiente manera:

“[...] cuando abro los ojos veo distinto. Estas formas se pueden mirar cerrando los ojos, pero si ya quiero ubicarme en el sitio donde estoy abro los ojos. Entonces comienzan a cobrar vida, las matas, los árboles, todo empieza a estar vivo, cuando uno está en pleno trance. Cuando las imágenes que están agresivas o sientes que estás siendo atado, cierro los ojos, entonces vuelvo a tener la visión de los colores, iluminaciones, a veces he visto caminos blancos, claros, oscuros, de acuerdo al lugar donde esté, por ejemplo los árboles te dan la bienvenida.”⁵²¹

Este acto liminal de ver unas imágenes con ojos cerrados y otras con ojos abiertos parece ser un cambio de visión perceptible para algunos entrevistados, pues para otros no es significativa. Esto obedece a que la profundización de la experiencia alcanza un grado en que no es distinguible si ocurrió con ojos abiertos o cerrados. William Torres fue uno de quienes respondió que aun teniendo los ojos abiertos podía suceder que la mesa que estaba al frente suyo se viera con miles de puntitos de luz titilando, formando fractales: “...y lo puedes ver con los ojos abiertos y cerrados, y no solamente una mesa, sino en el espacio aparentemente vacío, o en el cuerpo de otra persona, es como un tejido.” Entonces ¿qué es aquello que aún teniendo los ojos abiertos nos provee de una experiencia visual de cualidades especiales como si las

⁵²⁰ Un énfasis en este tema véase en 3.3.

⁵²¹ Jairzhino Panqueba, entrevista.

cosas tuvieran vida propia? Una segunda cuestión es ¿por qué estas imágenes que son *aparentemente interiores*, de acuerdo con el esquema de visión planteado por los estudiosos relativo al cuerpo como medio y expresión⁵²² de la imagen, se hacen visibles para nosotros teniendo los ojos abiertos, es decir, fuera del cuerpo?

Notemos que en la descripción de Torres la presencia de los puntos luminosos, incluso en el espacio aparentemente vacío, es fundamental en la configuración mental de su experiencia visual. Esta presencia a manera de tejido de acuerdo a la física cuántica es lo que se denomina *Éter*, entendido como una “Substancia postulada invisible que impregna el espacio” y que tiene por cometido servir de “medio para la transmisión de ondas de luz y otras formas de energía radiante.”⁵²³ El *Éter*, también conocido como

⁵²² Un recuento de las teorías alemanas recientes sobre la imagen que consideran las ideas de Boehm y Belting en relación al cuerpo y el sustrato material como presencias *sin equa non* de la manifestación de una imagen, véase en Tania Álvarez, “Bildwissenschaft. Una disciplina en construcción”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXXVI, 105, (México D.F., 2014). Este presupuesto acerca del cuerpo sin embargo, hunde sus raíces en la fenomenología de Edmund Husserl de quien Maurice Merleau-Ponty toma líneas generales sobre la consciencia y la intencionalidad que redundarán en sus postulados acerca de la corporalidad difundidos principalmente a través de sus trabajos *Fenomenología de la Percepción* (1945) y *Lo visible y lo invisible* (1964).

⁵²³ Desde la época de la física aristotélica se creía era el elemento sutil que constituía el mundo sublunar, o quinto elemento de la naturaleza (fuego, aire, tierra y agua/mundo supralunar). En el siglo XVII Christian Huygens retoma la idea del “éter lumínico”, desapareciendo durante el siglo XVIII y siendo retomado en el XIX por Young y Fresnel sin la amplia difusión y credibilidad que se le dio a los experimentos de Michelson-Morley en 1887 que no lograron captar la presencia del Éter asumiendo que el espacio estaba completamente vacío. Fue James Clerk Maxwell quien en 1878, antes de morir, escribió para la *Enciclopedia Britannica*. “Sean las que fueren las dificultades que tengamos a la hora de formar una idea consistente de la constitución del éter, no puede haber duda de que los espacios interplanetarios e interestelares no están vacíos, sino que están ocupados por una sustancia o cuerpo material, que es ciertamente el más grande, y probablemente el más uniforme del que tengamos alguna noticia.” Para Maxwell, al haber demostrado que la luz es una onda oscilando en el campo electromagnético, era absurdo pensar que existan ondas sin un medio donde éstas puedan oscilar. El Éter fue la respuesta. Con las investigaciones de Nikola Tesla, poco difundidas por no obedecer a la tendencia científica dominada por las Teorías de Albert Einstein, se constató que el vacío está constituido por un intenso flujo de energía eléctrica en movimiento “que puede hacer funcionar toda maquinaria mundial sin necesidad de carbón, petróleo, gas o cualquier otro tipo de combustible. Esta nueva energía para la maquinaria mundial será derivada de la energía que opera en todo el universo: la energía cósmica.” De hecho, en una conferencia titulada “El éter y la Teoría de la Relatividad” ofrecida en la Universidad de Leiden en el año 1920, Albert Einstein asiente sobre la teoría de Tesla afirmando que “de acuerdo con la Teoría General de la Relatividad al espacio deben asignársele algunas cualidades; en este sentido por lo tanto existe un éter, [...], el espacio sin éter es impensable.” Información a este respecto véase en

energía libre o energía de punto cero⁵²⁴, fue descrito por Nikola Tesla, el físico inventor más prolífico del siglo XX, en los siguiente términos:

*"Hace mucho tiempo reconocí que toda la materia perceptible proviene de una sustancia primaria, de una ligereza más allá de la concepción y que llena todo el espacio -el Akasa o éter luminoso- que actúa como fuerza creadora, trayendo a existencia, a travez de interminables ciclos, todas las cosas y fenómenos."*⁵²⁵

Esta definición pudiera verse concretada en el tejido o la red de puntos luminosos que vio Torres. Según su descripción, contiene la potencialidad de volverse un fractal del que surgen a su vez otros que se amplían sucesivamente para *mostrar-nos* una entidad imprevisible, toda vez que el efecto del Yagé comienza a intensificarse. Torres, mostrándonos la piel de una anaconda pegada en la superficie circular que rodeaba su maloka, comenta lo siguiente:

"En tu toma estás viendo un puntito luminoso que empieza a expandirse y a partir de su expansión luminosa va generando diseños, figuras como fractales que pueden tener muchos colores en sí mismos, en cada parte del fractal y que, a su vez, cada parte puede conformar otro fractal, hacer un mosaico de fractales. Pero entonces hay otro fractal que puede abrirse, como los caleidoscopios, y dar lugar a la visión de otras imágenes que son presencias, puede ser un animal, una planta, un ser con cuerpo humano, o entrar a otro espacio realidad. Por ejemplo, Se puede ver a veces un fractal de muchísimos colores,

https://www.youtube.com/watch?annotation_id=annotation_618620&feature=iv&src_vid=mzX0jqoiqok&v=CSolZjewycw; <https://www.youtube.com/watch?v=mzX0jqoiqok>; [https://culturacientifica.com/2016/09/27/maxwell-y-el-](https://culturacientifica.com/2016/09/27/maxwell-y-el-eter/)

http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen2/ciencia3/078/htm/sec_5.htm, <http://www.lagazeta.com.ar/tesla-versus-einstein.htm>, Michael Talbot, *Misticismo y Física moderna*, 189. Sobre los discernimientos modernos del Éter en la filosofía de Descartes y Kant, veáse en Rubén Sampieri, "Éter, materia y movimiento en la filosofía natural de René Descartes", *Stoa*, Vol. 3, no. 6, Universidad Veracruzana, (Xalapa, 2012), 119-137; Félix Duque, "Dios y el Éter en la filosofía última de Kant", *Thémata. Revista de Filosofía*, Núm. 38, Universidad de Sevilla, (Sevilla, 2007), 27-46.

⁵²⁴ El físico Brian O'Leary la define de la siguiente manera: "La energía libre, que también se le llama energía de punto cero (ZPE), es básicamente energía contenida en el vacío del espacio, energía que es indetectable por cualquier método tradicional, [y que] es homogénea e isotrópica, la misma en todos lados y en cualquier dirección. [...] físicos teóricos y numerosos experimentos en mecánica cuántica demuestran claramente la existencia de este omnipresente campo electromagnético llamado el campo de punto cero". Ver en el documental *Energía libre, carrera hacia el punto cero*, 1997. <https://www.youtube.com/watch?v=CSolZjewycw&t=38s> visto en enero de 2018.

⁵²⁵ Fuente original: <http://www.teslasociety.com/tesla-and-swami.htm> Ver traducción en: https://www.bibliotecapleyades.net/tesla/esp_tesla_62.htm

como un fragmento del diseño de la piel de una anaconda, pero solo un puntito. Se puede ver esta parte y uno no podría saber qué es este diseño si no ha visto una anaconda, pero aparece como un punto luminoso con esta figura y está lleno de puntitos que son fractales que se van ampliando, aunque hay uno que permanece como el patrón y éste se va ampliando, y de pronto dices ¡wauu! lo que estoy viendo a partir de ese pequeño fractal es la piel de una anaconda. El diseño se va expandiendo y la visión misma y de pronto estás frente a una anaconda con los mismos diseños que viste y pleno de infinitos colores vibrantes, y luego puede ocurrir que esta anaconda que es como la presencia de su espíritu, de su campo energético, de pronto estás viéndola en su rostro y tiene diseños en sus ojos, en sus fauces y puede suceder que ella abra sus fauces y adentro hay otros diseños... entras al mundo de esta anaconda y ahora estás en un universo totalmente distinto.”⁵²⁶

Este efecto en cadena nos ofrece la posibilidad de imaginar un fenómeno visual en flujo constante en el cual, la presencia de un fondo o fundamento es casi nula o imperceptible. Pero también nos advierte sobre el nivel de potencia y autonomía soberana que posee la imagen del Yagé, como una unidad indisoluble, sin partes que la constituyan sino como una totalidad, tal como las dimensiones del ser⁵²⁷ propuestas por Wilber.

Es en este sentido que el Éter del que hemos hablado comienza a desempeñar un rol de importancia capital. Puesto que sugiere que la imagen, al estar inmersa en el flujo omnipresente de la sustancia etérea, es un acontecimiento tan fugaz e irrepetible que las especificidades de su momento primordial, al materializarse, se perderían irreversiblemente para siempre, nunca podría volver a ser la misma al encontrar una materia donde incorporarse. Esto quiere decir que una imagen extra-ordinaria no puede ser vista como algo que encuentra finalmente una superficie material que le sirve de medio, sino como un organismo vivo de presencia sutil y efímera.

Por otra parte, nos persuade a pensar que el cuerpo en el proceso extático opera, no como el medio o sustrato material donde la imagen se corporiza, sino como el medio o canal *para ver* la imagen extra-ordinaria. De acuerdo con esto, la imagen del Yagé no

⁵²⁶ Torres, entrevista.

⁵²⁷ Acerca de esto ver capítulo 2, pp. 6 a 14.

es posible asimilarla sólo como una experiencia interior y subjetiva creada por un individuo que habita un cuerpo, como ha señalado Belting refiriéndose a las imágenes mentales⁵²⁸. Lo que, sin lugar a dudas, potencia de manera definitiva la agencia del cuerpo en el acto perceptivo, interpretativo y creativo de las imágenes, que a nuestro juicio, está un paso adelante de la pretensión objetivista del mundo. Sin embargo, si aceptamos su postura en un sentido general, estaríamos olvidando que la base que sustenta el predominio de la subjetividad alienta el antropocentrismo por el cual se piensa que los humanos somos arquetipos de todo lo visible y lo existente. El fenómeno de la imagen experimentada en estados extáticos no puede verse como un suceso que reside únicamente en el cerebro, ni tampoco como un suceso corporal y sensorial subsidiario del mecanismo cerebral. Pensarlo así es reducir los alcances que tiene la experiencia humana con los diversos fenómenos y formas de vida en el Universo, que toman parte en el hecho misterioso que es lo invisible.

Antes bien. Si consideramos el Éter como el medio *en* el cual la imagen se corporiza, el Éter⁵²⁹ se constituye en el cuerpo de la imagen, un cuerpo sutil o sustancia invisible en condiciones normales de visión, que toma forma con la imagen y que sin ella, se disuelve y vuelve a un estado anterior de energía, una energía en punto cero. Esto significa, en consecuencia, que cuando una imagen extra-ordinaria deja de acontecer en su fugaz aparición y visibilización por nosotros, hay un “cambio medial”. Para nosotros, en nuestro cuerpo por vía del cerebro, la imagen captada empieza a formar parte de nuestro repertorio infinito de recuerdos, de imágenes de nuestra memoria, tal como lo describe Belting⁵³⁰. Sin embargo, la diferencia para nuestro caso estriba en

⁵²⁸ “El cuerpo es un medio vivo en el sentido en que piensa imágenes y crea imágenes mentales, por un lado, y recuerda imágenes y las reconoce por otro. Aunque puedes llamarlo cerebro, el cuerpo y los sentidos también forman parte. [...] El cuerpo es el arquetipo de las imágenes.”⁵²⁸ Entrevista a Hans Belting, <https://www.youtube.com/watch?v=j8O90TYBtDw>. Visto en marzo de 2017.

⁵²⁹ Por esto no es casual que Paracelso llamara quintaesencia o *quinta essentia* “a los compuestos activos de las drogas de origen vegetal.” Schultes, Plantas, 20.

⁵³⁰ “Ocurre un acto de metamorfosis cuando las imágenes de algo que sucedió se transforman en imágenes recordadas que, a partir de ahí, encontrarán un nuevo lugar en nuestro almacén personal de imágenes. En un primer acto despojamos de su cuerpo a las imágenes exteriores que nosotros “llegamos a ver”, para en un segundo acto proporcionarles un nuevo cuerpo: tiene lugar un intercambio entre su medio portador y nuestro cuerpo, que, por otra parte, se constituye en un medio natural.” Belting, Antropología, 27.

que, luego de ello, las imágenes extra-ordinarias vistas en estados superiores de la consciencia, conservan su cuerpo etérico y prosiguen su devenir en un estado de pura posibilidad o potencialidad de ser. Esto es lo que en física cuántica se concreta como el Principio partícula/onda al que ya nos hemos referido⁵³¹.

Todo esto nos sugiere que la imagen del Yagé no es precisamente una imagen mental que surge mediante percepciones del cuerpo y que se va conformando mediante relaciones conscientes e inconscientes de ideas en el orden de lo mental, que son al final de cuentas, elaboraciones intelectuales propias y colectivas. La imagen del Yagé no sólo es algo que generamos nosotros en nuestro interior por la consciencia expandida a la que se llega por medio del enteógeno, sino también, la manera cómo *se muestran* las otras realidades que están latentes ahora mismo pero que son invisibles a los ojos de la carne.

Estas reflexiones también nos alientan a incorporar en esta nueva forma de ver la imagen, la poco difundida explicación sobre la ilusión de la materia. Tesla a este respecto afirmó refiriéndose al Éter:

“Esta sustancia primaria, lanzada en infinitesimales torbellinos de prodigiosa velocidad, se convierte en la densa materia; al disminuir la fuerza, el movimiento cesa y la materia desaparece, volviendo a la sustancia primaria.”⁵³²

Con esto, lo que quiere decir el físico es que debido a la velocidad con que giran las partículas elementales de las que está constituido el Éter, la energía se vuelve materia. Esto dicho en otras palabras significa que entre más velocidad adquiere la energía por medio del flujo del Éter, más tiende a convertirse en materia. Esta velocidad o “ligereza más allá de la concepción” a la que viajan las partículas utilizando como medio el Éter, son aquellos ciclos interminables de movimiento a una altísima velocidad, que dan origen a las cosas y los fenómenos. Si la velocidad en que se mueve el Éter disminuye, la materia densa va disolviéndose y volviendo a su estado original,

⁵³¹ Acerca de esto ver en 2.12.

⁵³² Aunque esto ya había sido preconizado por Descartes cuando identifica que el universo es un “plenum lleno de sustancia extensa” que puede dividirse ilimitadamente. Más detalles en Rubén Sampieri, “Éter, materia y movimiento en la filosofía natural de René Descartes”, *Stoa*, Vol. 3, no. 6, Universidad Veracruzana, (Xalapa, 2012), 126. 119-137

que es la sustancia hecha de partículas elementales⁵³³. Entonces, si “la materia es constante absorción de éter”⁵³⁴ con un flujo de movimiento a la velocidad de la luz, las cosas o fenómenos invisibles a nuestros ojos son partículas elementales moviéndose a baja velocidad, es decir, puro Éter.

A su vez, en nuevos experimentos la física cuántica ha ido encontrando que tras la observación microscópica de la composición del átomo, en lugar de estructuras físicas, sólidas y estáticas como antes se pensaba la “mínima” parte de la materia, lo que vamos a ver es un diminuto torbellino conformado por quarks y fotones, casi invisibles por sus ínfimas dimensiones, moviéndose a velocidades infinitesimales. Más allá de esto está un “vacío” físico, intangible, constituido por la energía invisible que es el Éter⁵³⁵.

Acceder por medio del Yagé a esta dimensión de lo invisible con los ojos abiertos significa ver el Éter, la substancia de energía no visible que atraviesa nuestros cuerpos y todas las cosas del Universo. Asimismo, ver con los ojos cerrados las imágenes extraordinarias que nos facilita el estado ampliado de consciencia por acción del Yagé, significa que el tomador se sumerge en esa misma fuente que sustenta todas las imágenes y navega en ella, pues es la porción personal de *Éter* que le habita y le pertenece. El *Éter*, en este sentido, viene a ser el medio por el cual la imagen del Yagé se manifiesta en los límites aparentes de un adentro y un afuera de nosotros, antes de que nuestro cerebro decida qué aspectos de ella guardar en su memoria.

La manifestación del Éter puede asumir distintas formas que luego se vuelven imágenes. Al preguntarles a los entrevistados por la recurrencia de imágenes en sus tomas, varias de ellas me hablaron de las estrellas en el espacio, imagen que inmediatamente la relacionamos con puntos luminosos grandes y pequeños dispersos

⁵³³ http://www.lagazeta.com.ar/tesla_versus_einstein.htm

⁵³⁴ http://www.lagazeta.com.ar/tesla_versus_einstein.htm

⁵³⁵ “La física cuántica ha dado lugar a una nueva comprensión radical, tanto de las partículas como del vacío. En la física subatómica, la masa ya no se ve como una sustancia material, pero es reconocida como una forma de energía”. Ver en https://www.bibliotecapleyades.net/ciencia/ciencia_fisica48.htm
Mayor información al respecto, véase en https://www.bibliotecapleyades.net/ciencia/ciencia_quantum30.htm, visto en enero de 2018.

en el espacio. Pero además, este primer relato suministrado por Marisol Orozco, habla del espacio como la nada, esa dimensionalidad nocturna donde ella puede ver la energía del cosmos, viajando en el interior de una cápsula. Véamos:

“Hay una imagen que se ha repetido más de tres veces y es cuando salgo de mi, mi energía se conecta con las otras energías del cosmos y me expulsa de la Tierra, y fuera del planeta, esa cápsula me muestra mi planeta y yo estoy en la nada, es maravilloso, veo las estrellas y siempre que intento agarrar una, la cápsula me expulsa para la imagen, siempre me expulsa fuera de la tierra y me muestra toda la energía que circula en todo el cosmos.”⁵³⁶

Cristina Vallejo refiere lo siguiente:

“[...] era como si yo estuviera en una nave sin paredes, se podían ver todas las estrellas alrededor y parecía como si el material fuera invisible, parecía que estaba flotando en el espacio, pero de pronto aparecía algo como un tablero de control que tampoco se miraba pero se podía ver sólo cuando tu lo tocabas [...] es indescriptible porque yo sentía la superficie donde estaba sentada pero era transparente.”⁵³⁷

Ulises Santander en el mismo sentido agrega:

“Una vez hicimos una ceremonia en mi casa. Con mucho respeto y con el permiso de un taita, llevamos el remedio y en ese momento nos pusimos a tomar. En mi casa, hacía una noche espectacular, un cielo tachonado de estrellas. Hubo un momento en la toma, que yo alcanzaba a descifrar cantidad de información con respecto al origen del universo, a la distancia de las galaxias, pero no sé, un ente me daba esa información y yo la entendía, todo lo entendí. Lamento no haber tenido una grabadora hubiera sido maravilloso, al siguiente día había olvidado todo. ¡Yo lo único que recordaba era haber recibido una cantidad de información!”⁵³⁸

De esta información también podemos abducir que, contrario a la naturaleza de la imagen vista en condiciones ordinarias de la consciencia cuyo medio ha sido descrito como algo externo a ella, la imagen de cualidades extra-ordinarias es indisoluble de su medio. Dado que el Éter es su sustancia fundamental constituyente, una imagen extra-ordinaria no se puede poseer en su completud, ella trasiega imparabile y libre ante

⁵³⁶ Marisol Orozco, entrevista.

⁵³⁷ Cristina Vallejo, entrevista.

⁵³⁸ Ulises Santander, entrevista personal, Pasto (Colombia) febrero, 2017.

nuestros ojos y de ella sólo podemos poseer aspectos potentes indeterminados de su concreción etérica que se graban en nuestra memoria. Habiendo sucedido esto, la imagen extra-ordinaria se nos escapa y sólo sus indicios se vuelven recuerdo, contenidos en el cuerpo por mecanismos cerebrales.

De otra parte podemos deducir que el Éter, por su potencialidad de ser de acuerdo al *Principio de incertidumbre*, puede comportarse como una sustancia versátil que toma cuerpo en imágenes que nos pertenecen, que habitan en nuestro bagaje o memoria interior. Este es un aspecto común en las experiencias de la imagen con Yagé, las imágenes del recuerdo y las de los sueños⁵³⁹. Esto fue lo que respondió Marisol Orozco a este respecto:

“Tienes un estado consciencia desde dentro, estás dentro de ti, estás dialogando contigo, estás urgando, buscando, entrando en senderos de la memoria muy escondidos, que son parte de tí, pero que de otra forma no la puedes ubicar.

[Esa memoria de la que tú hablas, de qué está hecha?]

“De cosas conocidas. Solo puedes identificarlas porque son imágenes, en mi caso, de mi misma. Por ejemplo, entro en mi cuerpo, y sé que es mi cuerpo. Y empiezo a recorrerlo y empiezo a viajar como una molécula a través de mi torrente sanguíneo, veo cómo las venas son unos ríos y me llevan a millón y a medida que las venas se van irrigando, hay muchos canales por donde yo puedo irme y viajo a través de ellos, al mismo tiempo voy visualizando dónde queda mi corazón mi hígado, mi páncreas, y es un mundo maravilloso. Pero de pronto sé que me detengo en un lugar muy especial y siento que es tan lleno tan lleno de arruguitas que parece que estuviera muy viejito y entonces dentro de mi memoria reconozco que estoy en el endometrio, porque ahí es donde me ha llevado, es decir, estoy en mi útero, y es una cosa mágica porque se expande y es muy grande, y pudo ahí moverme por donde yo quiera, y de pronto quiero moverme por cada una de las arruguitas, como si fuera muy muy viejo ese mundo, y esas arruguitas me están mostrando la dimensión del tiempo pero que es mi tiempo, la dimensión del espacio pero es mi espacio...en ese momento estoy viajando conmigo, en mi ser, conociéndome...

Y esas arruguitas me están mostrando la dimensión de mi tiempo y mi espacio, y ...de pronto la misma irrigación me dice es hora de salir, pero cuando intento salir, que yo sé

⁵³⁹ Esta diferencia está desarrollada en los apartados 3.6.1 y 3.6.2.

que es por el canal de mi útero, por mi cerviz, hay una cosa oscura, densa, nauseabunda, que no me deja salir, y es cuando pido interiormente saber qué es eso y cómo lo logro desbaratar para poder seguir navegando, y me despierto de mi pinta. En ese momento no logro identificar simbólicamente qué elementos me está mostrando el Yagé para poder cuidarme. Un mes después pierdo mi útero por un embarazo ectópico cervical embrionado. Es decir, lo que estaba en mi cerviz era eso, pero yo no tenía consciencia de que eso me iba a suceder. Y ha sido así con cada pinta que me ha sucedido con el Yagé, siempre es premonitorio y siempre dialogo conmigo misma desde lugares de memoria que debo sanar, que debo encontrar o con los cuales debo dialogar.”⁵⁴⁰

Esta versatilidad del Éter de transformarse en imágenes de nosotros mismos es una vía de autoconocimiento que podría considerarse como un mecanismo especular que no es el mismo que el del espejo. A la vez que el bebedor se ve a sí mismo, reflejado en una imagen que intuye que es de él, este mecanismo funciona durante toda la experiencia extática con la bebida, devolviéndole una imagen que no pareciera ser la suya, una imagen en la que no se reconoce porque nunca se ha visto así ni ningún otro medio de reflexión le había provisto de tales imágenes distorsionadas de su identidad.

En la toma, la imagen consciente de uno mismo se disuelve y nos devuelve, mediante su capacidad especular, el abismo desconocido de ese ser inacabado que somos, pero también, nos regala un nuevo rostro con el que apenas comenzaremos a dialogar mediante imágenes infinitas de nuestro ser etérico. Tal mecanismo de reflejo es sustancialmente distinto al del espejo como objeto. Éste último es sólo un paradigma de visión que contiene la dualidad cartesiana en su máxima expresión. Merleau-Ponty ha comentado este fenómeno arguyendo:

“Un cartesiano no se ve en el espejo: ve un manequí, un “afuera” del que tiene todas las razones para pensar que otros lo ven igualmente, pero que ni para él mismo ni para los otros es carne. Su “imagen” en el espejo es un efecto de la mecánica de las cosas; si él se reconoce, si la encuentra “semejante”, su pensamiento teje ese lazo, la imagen especular nada es *de él*.”⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Marisol Orozco, entrevista.

⁵⁴¹ Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, (Ediciones Paidós, Barcelona, 1964), 30.

La imagen especular que el Yagé le devuelve al bebedor, sin embargo, toda es de él, no hay nada “afuera” ni “adentro” que no sea él mismo, porque todo lo que ve es sobre él, proviene de él por la intención de ver y va hacia él. Es imagen-creación de su propia consciencia expandida. Marisol Orozco confirma esto señalando: “El yagé es como un ser animado que soy yo misma”.⁵⁴²

Por último, es importante señalar que, siendo imposible distanciarnos del medio de la imagen, puesto que el *Éter* es omnipresente, la imagen de Yagé posee una potencia⁵⁴³ que le es innata porque su *medio* adquiere mayor visibilidad y densidad por la intención del Participante o bebedor de Yagé que es quien aporta su energía de creación a la imagen que ve.

3.4. Su cinética

Habiendo inferido sobre el medio por el cual la imagen del enteógeno se manifiesta, es preciso explorar uno de los modos en que lo hace. Esta cualidad es inherente a las imágenes generadas en la experiencia yagecera y es el movimiento. Esta apreciación, además de corroborar la esencia predominantemente etérica (fluyendo en constante movimiento) de la imagen, nos permite dialogar con las conductas de otras imágenes cuyo efecto en el “observador” no proceden visualmente mediante la diferencia icónica. Este mecanismo planteado por Boehm al capturar una imagen, según el autor no tienen ocurrencia en varios tipos de fenómenos visuales, tales como:

“[...] el encubrimiento, la dispersión, la pérdida de forma, el velamiento, el encalamiento, la pérdida de contraste, el *all-over*, el borrar, el “blanqueamiento” (Ernst Jünger), el ennegrecimiento, por ejemplo según la idea de los “black paintings”, el topos del desierto o bien la desertificación, el limbo o la interferencia.”⁵⁴⁴

⁵⁴² Marisol Orozco, entrevista.

⁵⁴³ Aunque esta es una cualidad acerca de la cual nos referimos a lo largo de todo el capítulo, hablaremos de ella particularmente en el apartado 3.7.

⁵⁴⁴ Boehm, *Cómo generan*, 50.

El filósofo e historiador de arte en mención, al dilucidar ampliamente sobre la iconoclasia, refiere estas maneras en que las “representaciones” de imágenes se muestran. Esta es la negación icónica, una manifestación de lo visible basada en la ausencia del fondo. En palabras del autor “La figura sustrae el fondo, lo que lleva consigo un momento de negación.”⁵⁴⁵ Traemos esto a colación porque el comportamiento de las imágenes all-over que Boehm expone en el texto que hemos mencionado, no es que actúen de manera similar a las que aquí nos referimos. Pues, aunque visualmente operan de modo parecido, esto es el desvanecimiento de un fondo o fundamento con relación a las figuras en las imágenes del Yagé, trato de mostrar que esa negación icónica no es fruto del tratamiento deliberado del Participante⁵⁴⁶ de la imagen enteógena, sino, de la agencia que va adquiriendo la bebida en él. A manera de un *continuum* que se constituye en una experiencia imprevisible en potencia y cuyo movimiento discurre a intervalos distintos, Diego León nos compartió justamente la vivencia de este acontecimiento:

“En una misma toma he tenido velocidades distintas. Veía imágenes de consumo, mercado, las pantallas digitales, la televisión, las computadoras, el cine y la tecnología, el marketing, caricaturas, marcas de consumo, todo era muy rápido. Y el diálogo que yo tenía era que yo no podía *ver* porque todo eso no me dejaba *ver*, y entonces qué tenía que ver? No sé, la esencia del mundo, mi ser, no sé, lo que fuera, pero eso que veía me impedía *ver*, entonces la voz me decía “Límpiese de todo ese ruido, es un ruido”, y las imágenes pasaban a velocidad de zapping, a una velocidad vertiginosa! Pero horas o minutos después, no lo sé, o segundos? me fui hacia el fuego, y al calentarme con el fuego empecé a tener una reflexión con el tiempo, entonces yo me decía “si estamos en un todo, no existe el tiempo, no existe ni un antes ni un después, sólo hay un ahora, y si existe sólo el ahora uno puede viajar en el tiempo, uno puede predecir el futuro”. Y en esa reflexión, yo estaba acostado y se me vino a la cabeza, pensarlo y decirlo “ahorita va a pasar una persona al frente mío y así lo pensé, entonces yo visualizaba una persona vestida de tal forma y a los tres segundos pasaba, o sea, me adelantaba en el tiempo! Y lo hice como en tres ocasiones durante la misma toma, decía “ahora una señora va a llegar y se va a sentar aquí al frente en este tronquito y está vestida así”, yo visualizaba eso y a los tres segundos aparecía una

⁵⁴⁵ Boehm, 58.

⁵⁴⁶ “Participante: Experimentador que no solamente observa un suceso sino que lo altera por el mero hecho de observarlo.” Michael Talbot, *Misticismo y Física moderna*, 190. Sobre el desarrollo del concepto véase en éste y en el capítulo 2.

señora y se sentaba. Esa imagen era como cuando tu tienes un librito de esos en que corren las imágenes, como que se superponen las imágenes formando escenas en movimiento.”⁵⁴⁷

En este relato es de destacar cómo el “zapping” que Diego ve a velocidades vertiginosas se configura como un all-over donde no hay imágenes ni detalles que se pongan de relieve sobre otra(s) y que está dominado por la agencia del Yagé, pues éste le muestra imágenes a velocidades extremas y le habla⁵⁴⁸. Como reacción a este evento, el Participante comienza un diálogo consigo mismo acerca del tiempo, el ahora y el futuro. Y posterior a esto, vivencia la predicción del futuro inmediato adelantándose a los hechos, mediante las imágenes. Este instante acerca del cual el bebedor no puede calcular cuánto tiempo transcurrió; cómo sucedió la predicción de lo que iba a pasar; ni mucho menos el mensaje que el enteógeno le quería transmitir con esto último, constituye para el Participante una experiencia que no puede ser comprendida en un solo acto. Este caso es pues una muestra de la diferencia en los modos de comportamiento de la imagen del Yagé con respecto a la percepción de las imágenes all-over en un solo acto, como diría Boehm⁵⁴⁹.

María Mercedes Agreda, hija y aprendiz de Taita Juan Bautista⁵⁵⁰, compara el movimiento en que están siempre envueltas las imágenes con corrientes de agua que vienen como un río, o también “como cuando devuelves una película y las imágenes pasan rápido”, o como esas imágenes del computador que están móviles y que se transforman continuamente como “salvapantallas”. Esto no sólo ocurre con figuras geométricas, sino también con imágenes reconocibles como la del jaguar: “A veces es como si lo mirara que viniera hacia mí pero de ahí salen otras pintas, es como si de él salieran otras y otras pintas sin fin”. Y concluye aseverando que durante la toma todo

⁵⁴⁷ Diego León, entrevista.

⁵⁴⁸ Acerca de esto véase en el apartado 3.5.

⁵⁴⁹ Al respecto de las imágenes all-over señala: “Estas tienden sin embargo a una nivelación de los componentes figura-fundamento a favor de una densidad en la manifestación (*Erscheinungsdichte*). El “todo sin partes” que estas imágenes quieren sustentar en su programa, no nos deja pasmados, sino que por su parte quiere ser percibido, ser comprendido en un acto”. Boehm, 46-47.

⁵⁵⁰ Taita Juan Bautista Agreda, es hijo de Taita Martín Agreda cuyo legado se extiende a algunos de sus hermanos y sobrinos. Familia de la comunidad indígena Kamentzä, Vereda Tamabioy, Municipio de Sibundoy-Putumayo (Colombia).

está en movimiento continuo. Haciendo referencia a esto, el antropólogo Reichel Dolmatoff observaba que: “[...] toman forma imágenes figurativas pictóricas; se ven grandes manchones de color con movimiento semejante a nubes tormentosas, y de ellos emergen formas difusas con apariencia de gente, animales, o criaturas desconocidas”⁵⁵¹.

También se presenta el caso en que la comprensión de lo que se ve (que en sí mismo implica un proceso de abstracción más profunda) aunque su velocidad sea digerible, se da con el transcurrir del tiempo:

“Hay una imágenes que son super lentas, el tiempo pasa muy lento, uno piensa que ha pasado una hora y han pasado tres minutos. Hay otras que son super aceleradas, muy rápidas que uno no alcanza a asimilar. Esto me ha puesto a comparar con lo que ocurre con la lectura rápida. Tu repites mentalmente lo que miras, pero el cerebro ya lo ha visto todo. Lo mismo ocurre en las pintas de Yagé, mientras mi cerebro intenta explicarse una cosa, ya me han pasado cinco imágenes más. Eso si me hace sentir desesperación. Y cada una es una experiencia diferente. Para mí han tenido que pasar meses para recordar y comprender una imagen que vi en una toma. ¡Pero es tanta información que llega como al centro del cerebro y que la conciencia quiere empezar a asimilar! Al principio era mas difícil, me sentía muy mal por no poder explicar todo lo que miraba, ahora he minimizado este proceso mental, ahora sólo dejo que llegue. Porque después en los días siguientes llega la explicación. O mi cerebro ya asimilado la explicación.”⁵⁵²

La movilidad del Éter es, de acuerdo a lo dicho, la cinética de lo invisible. Y su velocidad de movimiento, la manifestación de una imagen que fluye en conformidad con el que vivencia el Yagé. El modo en que sucede esta armonización mutua entre la imagen y el bebedor es parecido a aquellos pequeños puntos, líneas onduladas o peluzas que, adheridas en la superficie de nuestra retina se mueven en la dirección en que nuestros ojos las persiguen. Nunca están quietas, se mueven porque nosotros las seguimos con la mirada. El movimiento constante de estas imágenes se debe a que, al mirarlas, nosotros mismos las dotamos de una vida propia, o lo que es lo mismo, el Éter en que éstas se hacen manifiestas, adquiere velocidad de movimiento por la

⁵⁵¹ Reichel, “Sensaciones ópticas”, 246.

⁵⁵² Cristina Vallejo, entrevista.

energía intencional que otorgamos al observarlas. Testimonios similares a este cuya agilidad vital es comparable con los latidos del corazón, con los sonidos primordiales, renaciendo en diástoles y sístoles de impredecible intensidad y longevidad, los encontramos en las entrevistas. William Torres afirma a este respecto:

“Siempre hay un movimiento. Volvamos al fractal. Aparentemente un diseño pero hay unos destellos de luz que tienen un movimiento. Para mí siempre ha sido que todo tiene un movimiento especial, pueden ser movimientos muy suaves, casi imperceptibles o pueden ser movimientos muy veloces.”⁵⁵³

Entonces, al preguntársele si él cree que cada persona haga sonar su tambor o su instrumento predilecto de acuerdo al ritmo propio, a la velocidad que de sí surge, él responde:

“En relación con los instrumentos musicales ... para mi comprensión, hay dos situaciones: una estaría dada en que ese movimiento y sonido esté relacionado con algo particular de la persona que lo va a hacer. Sin embargo hay otros aspectos más curiosos, y es que estos instrumentos dependen de cómo está establecida la relación con ellos, suceda todo lo contrario.

En una historia que hace parte de la región del Vaupés con la plantita. Tiene que ver con el inicio o el origen de todo hasta el momento en que llega hasta ellos la planta. En esa historia hay un acontecimiento especial, hay una madre primigenia, un ser sagrado femenino primigenio. Ella no es un ser material, es un espíritu, por su voluntad de crear, se va a manifestar creando el cosmos. Una vez creado, ella crea un hijo a quien le encarga la misión de cuidar y mantener la armonía en el cosmos. Y para esto, ella crea y consagra una maraca con la cual él va a lograr este propósito. Y va a hacer una música y un canto.

Entonces puede haber una persona que tiene una maraquita y va a tomar yagecito. En ese caso ese sonido va a estar relacionado con él. Pero en otro caso, la maraca de esta tradición, lo que se hace es que se construye una maraca, en el mismo modo en que la madre ancestral lo hizo, para entregárselo a su hijo que vela por el cuidado de las cosas, y va a ser invocada y consagrada por el chamán, invocando esa virtud de la madre ancestral. Entonces, cuando el chamán toca la maraca no la toca con la misma intención de expresión y musicalidad del ritual en que lo hizo una persona común, sino que es el espíritu del sonido de la maraca, la musicalidad propia de la maraca ancestral con la cual ese chamán

⁵⁵³ William Torres, entrevista.

está manteniendo vivo el propósito de la madre ancestral, que es preservar el orden y la armonía del cosmos. La maraca viene al cuerpo de alguien que la sostenga para ella hacer su propia musicalidad, y empiezan a surgir imágenes que vienen de esa musicalidad particular, en la cual también el chamán está haciendo el canto del chamán ancestral que recibió la maraca de la madre ancestral. Lo mismo sucede con otros instrumentos musicales.”⁵⁵⁴

Con este relato Torres confirmaba la pregunta, y a la vez nos brindaba una explicación de mayores y más profundas dimensiones, acerca de las cuales consideramos, las que competen a esta parte del texto son: 1) la autonomía o agencia del Yagé y sus efectos sobre la persona que la experimenta, y 2) la potencialidad del fenómeno, su versatilidad, su infinita transformación que escapa a toda caracterización estable. Acerca de lo primero hemos venido hablando de manera transversal a lo largo de este capítulo, aunque con mayor precisión lo haremos en el apartado 3.7. Acerca de lo segundo diremos que la imagen en el contexto de discusión que proponemos se enriquezca mediante la consideración de otros fenómenos que ella involucra en su acontecer y que han sido tenidos por eventos adicionales o independientes a ella. Uno de estos es el sonido de la imagen.

3.5. Sus sonidos

Si bien es cierto que en los rituales donde se ingiere Yagé o Ayahuasca casi siempre se utilizan instrumentos musicales para acompañar los cantos y ejecutarlos durante la ceremonia, y que la musicalidad de la que dotan a la imagen es una de las vías de ingreso y apertura del umbral entre el mundo visible del no visible que posibilita el enteógeno, el sonido como suceso cuántico es un modo de comportamiento que *muestra* la imagen del Yagé. Esto tiene que ver con la comunión existente, percible, exhibida entre lo que solemos identificar como imagen, y el sonido que la acompaña. Trascendiendo las separaciones, aquí proponemos que en las experiencias místicas que aporta el enteógeno, imagen y sonido no son dos entidades aisladas que se aportan mutuamente vitalidad y contundencia. Son, como hemos insistido en varias oportunidades, una unidad indisoluble cuyo *continuum* habita o es constitutivo del

⁵⁵⁴ William Torres, entrevista

Éter omnipresente, y cuya potencia es una característica definitiva de la imagen del Yagé.

María Mercedes Agreda, por ejemplo, afirma que al estar moviendo la *waira* siempre tiene la sensación de que ahí está su abuelo Taita Martín Agreda. En ese momento siempre escucha sus cantos y los silbidos que él hacía con su *waira*.

Al interrogar a Ulises Santander si experimenta en el movimiento y las velocidades en que se presenta la imagen algunos intervalos característicos, responde que en una ocasión sintió que fuera de la maloka donde tomaban Yagé estaba sucediendo algo. Eso que sucedía era que unos “tigres giraban alrededor del piso de la maloka, uno podía ver que los trigres se desplazaban con el ritmo de la música”. Luego de lo cual agrega: “Cada pinta tiene también un ritmo distinto.”⁵⁵⁵ Esta respuesta evidencia en apariencia, la ocurrencia de dos fenómenos sensoriales, sin embargo como experiencia, suceden como un evento de unísono visual.

También encontramos que los sonidos naturales e intempestivos del entorno o contexto donde ocurre el ritual se imbrican íntimamente a la imagen, de tal suerte que propician la transformación de un aparente hilo conductor o secuencia de imágenes que estaban ocurriendo en la consciencia del Participante. Esto se puede entender más claramente a través del relato del mismo William Torres:

“[...] una vez estábamos haciendo una ceremonia y en algún momento determinado de silencio de pronto empezó a cantar un búho, y empezó a ulular y uno puede percibir lo que dicen estos animalitos con la planta. En el mismo canto se pudo escuchar, comprender el mensaje que estaba dando en ese momento y lo que se pudo escuchar fue que invocó a que se honrara al pueblo de los búhos, como diciendo los seres humanos nos han olvidado, o por lo menos, los seres humanos de esta región han olvidado que somos mensajeros, que tenemos una serie de virtudes especiales. Y empezamos a hacer un canto para decirle a los búhos que son maravillosos y empezó como un concierto, el búho seguía cantando más y más y acá se le seguía diciendo cosas bonitas y esto fue subiendo increíble...muy bonito...puede ocurrir también con el sonido de un grillito que también puede traer mensajes y decir algo...pero también pueden escucharse sonidos que vengan

⁵⁵⁵ Ulises Santander, entrevista.

de un orden de materialidad inmediata, de pronto se escuchan sonidos de un ser especial, *y ese sonido comienza a mostrarse*, como el canto del espíritu de un águila...que si se prende la luz no hay ningún águila pero tu la sentiste y sentiste cómo se movió el aire por el aleteo, y puede ser que invitan a hacer una música o traen un canto y esto de nuevo se manifiesta a nivel de una posibilidad de visión.”⁵⁵⁶ (la cursiva es mía)

Cuando hablamos de hilo conductor o secuencia nos referimos a que, a menudo, el bebedor está experimentando una especie de imágenes que narran algo y que encadenadas tienen un propósito cuya agencia es del enteógeno, aunque esta articulación no es de ningún modo una camisa de fuerza para el Participante. Sucede que éste posee toda la libertad para permanecer en ese “guión” que la bebida ha destinado para él, como para decidir hacer las rupturas necesarias que su consciencia le dicte. En esta polaridad de proceder, ciertos bebedores de Yagé pisan los intersticios de lo uno y lo otro. Diego León comenta lo siguiente:

“[...] el sonido del entorno es determinante, los sonidos de la naturaleza. Digamos que escuchas a un animal y ese sonido te lleva a otro lugar, es como muy laberíntico, definitivamente si un ruido aparece es por algo y ese te encamina a algún lado. Si por ejemplo escuchas el sonido de un búho, eso te hace girar para acá y vas hacia otra visión.”

Entonces nuestra inquietud fue saber si una persona puede volver al momento de visión en el que estaba, o retomar el “camino” por donde venía. Frente a lo cual, el entrevistado responde: “Yo pensaría que no, ese retorno es difícil, si estás en un viaje y algo te llevó hacia acá, no vuelves allá, no creo, es difícil.”⁵⁵⁷ La imagen manifestándose a través de la música cobra tal trascendencia que de no ser por su fuerza, el Participante de la experiencia con el Yagé se “perdería”. En el capítulo anterior precisábamos que los rezos y los cantos del Taita poseen un poder creativo⁵⁵⁸ que actúa a la manera de “indicadores cognitivos”, “señales de tráfico o carteles con la dirección a seguir”.⁵⁵⁹ Pero también los implementos rituales de él y sus aprendices,

⁵⁵⁶ William Torres, entrevista.

⁵⁵⁷ Diego León, entrevista.

⁵⁵⁸ “¿De qué cree que servirían mis remedios si yo no les cantara ? » Los indígenas que me enseñaron sus secretos creían que las palabras articuladas por su chamán tienen un poder creativo propio. » F.B. Lamb, (1985); Schultes, El Bejuco, 168.

⁵⁵⁹ Fericgla, Al trasluz, 115.

cuyos efectos y sonidos atraen la atención del paciente, sirven para calmarlo y armonizarlo, permitiéndole retomar el camino de la visión. Este es el relato, también de Diego León, quien en medio de un viaje enteogénico con Yagé, perdió la movilidad de sus piernas.

“Cuando perdí la movilidad de las piernas, caí al suelo, sentía que me estaba hundiendo en una oscuridad y me estaba sintiendo mal, a lo lejos escuché alguien cantando y una guitarra y cuando escuché la música me levantó, eso me volvió a subir. La música te va guiando por un camino, para que tú no toques mucha oscuridad, para que te mantengas estable. Hay gente que se pierde tanto y se aísla, pierde de vista la música que tiene al lado y todo, y se va hondo, le toca al Taita sacudirlo y hacerle algo porque o sino se pierde.”⁵⁶⁰

Así también Ulises Santander asiente sobre el efecto mancomunado entre la imagen y el sonido refiriéndose a la música como una forma de alteración de la consciencia, esto es dar paso a la “pinta” o visión. Pero además afirma que cuando no hay música, todo para, cesan las imágenes, se termina el viaje:

“La música es la que está ahí, que te hace viajar, que te lleva, la que te saca. Cuando he participado siento que ellos preparan la música o no sé si es espontáneo. [...] Cuando no hay música, hay descanso, entras en un momento de consciencia. Y luego vuelve a comenzar y entras nuevamente a ese estado alterado de consciencia.”⁵⁶¹

Muy al contrario de lo que Barthes afirmaba acerca de que “cerrar los ojos es un hacer hablar la imagen en el silencio”⁵⁶², el anterior testimonio nos supondría una unidad entre música e imagen en tanto que, siempre que haya música, ocurrirá la imagen. Sin embargo, esto no es siempre así. Pues como decía hace un momento, se presenta de manera variable. Justamente la potencialidad del fenómeno reside también en que sus posibilidades transformativas escapan a la definición que fija leyes estáticas de comportamiento. Por ejemplo hay personas que sólo vivencian el fenómeno de la imagen internamente sin prestar atención a los sonidos del entorno, y de acuerdo con esto, la música ocurre como un evento auditivo separado. Aún así, la música sigue

⁵⁶⁰ Diego León, entrevista.

⁵⁶¹ Ulises Santander, entrevista.

⁵⁶² Roland Barthes, *La Cámara Lúcida. Nota sobre la fotografía*, (Paidós Comunicación, Barcelona, 1980), 104.

desempeñando el rol de calmar a la persona y regresarla un estado menos susceptible o vulnerable, si ésta ha tocado el fondo de una experiencia desagradable con la imagen. Cristina Vallejo comenta: “Generalmente me cierro auditivamente. No escucho nada, sólo la armónica y ella me saca de algún momento difícil. Siempre me enfoco completamente en la visión.”⁵⁶³

Durante la visión, aparte de la música tiene ocurrencia otro sonido. El sonido de voces que le hablan al bebedor de Yagé. Diego León señala que “Hay una voz interna que es como si fuera tuya, como la voz de tu consciencia. Está dentro de tí pero no eres tú, es distinta a mi voz, no soy yo el que me habla.”⁵⁶⁴ Ulises por su parte afirma que “Las voces hacen parte del rito, armónicamente se insertan con la dinámica del ritual, encajan en él. Sí hay otra voz más íntima. Aparece en momentos.”⁵⁶⁵ Los entrevistados en mención no entraron en detalles acerca del mensaje que la voz les dió, pero para Mercedes Agreda este sonido humano posee cualidades específicas:

“Es una voz como si yo estuviera aquí pero la persona que me habla estuviera un poco lejos, se escucha como un eco suavcito. También se escucha a veces la voz de otra persona, para mí, mi gran ayuda es mi Papá, entonces puede estar él sentado allá y yo estar sentada acá y es como si él me estuviera hablando aquí al lado mío, pero él no me está hablando, él está concentrado allá en la toma de la gente, con sus cantos, con sus curaciones, con su *waira*, pero yo sí lo escucho como si me estuviera dando ánimos o me estuviera haciendo mis curaciones aquí cerca de mí.”⁵⁶⁶

Para Cristina y Marisol, el mensaje que les dio la voz tuvo consecuencias significativas en el mundo de la realidad física. Cristina contó que escucha:

“Una voz de hombre. Una voz grave. Y es muy amoroso. Una vez la voz me dijo cosas muy bonitas acerca de lo que soy. Y luego de escuchar sus palabras, llega un amigo y se me

⁵⁶³ Cristina Vallejo, entrevista.

⁵⁶⁴ Diego León, entrevista.

⁵⁶⁵ Ulises Santander, entrevista.

⁵⁶⁶ María Mercedes Agreda, entrevista.

sienta al lado y me dice exactamente lo mismo, con las mismas palabras de la voz que me estaba hablando.”⁵⁶⁷

Marisol relató lo siguiente:

“En la última toma escuché la voz. Fue hace mucho tiempo, me dijo: “Ya no tengo más que mostrarte. Tienes que seguir tu búsqueda de otra forma.” Eso fue lo último que escuché y efectivamente ya no volví a pintar. Volví a tomar luego, y no pude pintar habiendo tomado cuatro veces en la misma noche.”⁵⁶⁸

Al preguntársele cómo era la voz, ella responde:

“Muy gruesa, muy gutural, no sé si es de un hombre o de una mujer. Sin que te asuste pero sí es muy gruesa. Es como una sumatoria de palabras como ecos que tú las juntas y ese es el mensaje que te dan. Si otra persona la escuchara no lo podría entender.”

Sumado a este disenso sobre las cualidades sensibles de la voz, también encontramos que estas voces tienen el poder de interactuar con el bebedor haciendo que éste exprese de manera transparente y sincera lo que siente en su cuerpo. Jairzhino Panqueba cuenta lo siguiente:

“Una vez me pasó que estábamos en una toma, y cuando siento que no tengo en nada que ayudar durante la ceremonia, me voy y me aislo. Un compañero pasó a mi lado, en el momento que yo estaba ahí en una reunión de señoras piedras que me estaban diciendo: “¡Si siente culpa no tenga vergüenza de decirlo, dígallo!” Cuando él pasó se cortó la cosa⁵⁶⁹, y entonces me llegó la sensación de vómito, y las piedras me dijeron “¡dele tranquilo!”, y él se paró ahí y yo le dije que tranquilo, que no necesitaba cuidarme. Entones yo silbé para agradecerle y el también. Yo estaba ahí protegido por una gran piedra bien viejita! Cuando él se fue, ella me dice “¡por qué le da pena, vomite!” y ya vomité!!”.⁵⁷⁰

Con estos testimonios podemos deducir que cada palabra que emite la voz que escucha cada quien en su experiencia está dirigida solamente para esa persona, y en virtud de ello, la persona se entrega con una agudeza de sentido y compenetración

⁵⁶⁷ Cristina Vallejo, entrevista.

⁵⁶⁸ Marisol Orozco, entrevista.

⁵⁶⁹ Esta expresión hace alusión a que algo que estaba sucediendo se termina, en este caso se refiere al diálogo que él estaba teniendo con las piedras.

⁵⁷⁰ Jairzhino Panqueba, entrevista.

que la imagen se convierte en una vía de comprensión a través de los sentidos, la mente, el alma y el espíritu, a decir de Ken Wilber, la Gran cadena del Ser. La potencia de la imagen escuchándose y en continuo movimiento, es de un nivel tan alto que nunca el tomador participaría activamente de una visión donde ocurran cosas que no le interesen. Dado que lo que acontece son imágenes que únicamente esa persona ve, la ocurrencia de la imagen se constituye en un evento de profundización consciente en que el interés es trascendente y sostenido, impactante, intraducible y correspondiente con la complejidad de la consciencia de la persona que la ve.⁵⁷¹

3.6. Imagen del Yagé / imagen del recuerdo

Nos parece importante dilucidar acerca de la imagen extra-ordinaria que ofrecen los estados a los que conduce la ingesta de Yagé, en relación a la imagen del recuerdo, puesto que todo lo que hasta aquí se ha dicho proviene del recuerdo hablado de las personas que han tomado la bebida. Este hecho no sólo implica que la innumerable variedad de sensaciones y experiencias narradas por los entrevistados se hayan configurado y traducido para comunicárnoslas a nosotros, limitándose al repertorio lineal del lenguaje verbal. Sino además a que, su condición de recuerdo es radicalmente distinta de cuando acudimos a nuestra memoria para hablar de un hecho pasado, aunque sea inmediato. En el campo de la memoria, las cualidades sensibles descritas de cada cosa carecen de la vitalidad del instante presente y la especificidad de los detalles que se vivieron pareciera diferir de lo que otra persona, estando al lado nuestro, experimentó del mismo suceso. En este sentido, nosotros sólo seremos capaces de dar cuenta de la fidelidad del acontecimiento de acuerdo a nuestra propia experiencia.

Posiblemente esto suceda en el instante en que por primera vez recordamos una imagen, sea cual sea. Pero es apreciable el hecho de que un hábito que coincide en

⁵⁷¹ Muy contrario al efecto causado por algunas imágenes acerca de las cuales habla Roland Barthes cuando se refiere al *studium*, una palabra en latín que expresa el afecto mediano que uno siente por ciertas imágenes, que motivan un interés general, imágenes sin ninguna "agudeza especial". Véase en Roland Barthes, *La Cámara Lúcida...*, 63-64.

ambas, es el intento por describir (en detalle, si el Participante es minucioso y el interlocutor, curioso) la variedad de impresiones que se tuvo a nivel sensorial; el grado de coherencia que encontró en lo acontecido; la temporalidad aparentemente transcurrida, y la claridad mental que adquirió o que perdió interpretando los hechos. Estos son algunos de los aspectos que se resaltan en el relato de ambas experiencias y depende tanto del Participante como del interlocutor, que la narración de la vivencia se mantenga más o menos fiel a lo que sucedió.

Lo que se cuenta sobre la imagen del Yagé y la del recuerdo difiere en el tipo de experiencias que se describen y las correlaciones que se intentan hacer, a veces, sin lograrlo. Podríamos indicar por ejemplo que la descripción de la imagen del Yagé incurre en la narración de una cierta experiencia “extra-sensorial” a la que podríamos llamar “sobrenatural”. Y que, por el contrario, lo que contamos acerca de un recuerdo proviene de las correlaciones más o menos lógicas entre las percepciones y los hechos. En este sentido, la explicación de la imagen del recuerdo intenta hacer una mimesis del universo de lo cotidiano. En cambio, el recuerdo de la imagen del Yagé, a menudo, desdibuja esa cotidianidad y en el relato se busca dar explicación a las expresiones desconocidas e inesperadas de lo inhabitual y, a primera vista, ilógico.

De acuerdo con esto, podríamos afirmar de un modo general que la descripción de los hechos sucedidos en un pasado, muestra una variabilidad mínima tratándose del recuerdo de una persona común sin habilidades mnemotécnicas especiales y cuya intención sea mantenerse apegado a una aparente percepción objetiva. Sin embargo, cuando se trata de rememorar la experiencia de la imagen generada bajo efecto del Yagé, esto varía de manera importante. William Torres al diferenciar la nitidez de las imágenes que se rememoran de una experiencia pasada, con aquellas que se experimentan con Yagé, señala:

“Normalmente las experiencias vividas con Yagé, así sea hace muchos años, cuando uno las rememora es como si uno volviera a vivirlas nítidamente y en toda su completud, mientras que hay aspectos de la vida normal en que uno a veces privilegia recordar una parte pero tal vez no recuerda absolutamente todo. Cuando uno a veces tiene la experiencia de hablar con alguien recordando alguna época, uno se puede dar cuenta que

la otra persona que estaba junto a uno recuerda cosas que a uno se le han olvidado, mientras que uno hace una rememoración de una experiencia con esta planta es como si acabara de suceder, como si acabara de vivirla.”⁵⁷²

Luego, al preguntarle si podría reconstruir la experiencia de una noche de toma, tal cual como sucedió, él responde que: “Sí, tal cual. Así hayan pasado varios años.” Esta respuesta pone de relieve una capacidad adquirida por el tomador a través de los años de poder recomponer cada hecho vivenciado no como un recuerdo sino como un presente que vuelve a suceder. No obstante, este control sobre la memoria de las vivencias con el Yagé no dependen de la experticia lograda por la constancia, ya que varios entrevistados coinciden en que la cantidad de información que se recibe es tanta que es imposible recordarla con total asertividad respecto a la sucesión de escenas o secuencias de imágenes durante toda una noche de toma. Cristina Vallejo es una de quienes lo refiere: “Son tantas imágenes que yo no puedo recordarlas. Son demasiadas al tiempo, igual que la información. Hay otras que son muy lentas y se quedan.” Al igual que ella, Marisol afirma que tampoco recuerda:

“No, ni siquiera la veo. Sólo cuando ocurre exactamente lo que el Yagé me quiso mostrar. Pero no me queda en la memoria las imágenes que yo pueda de forma consciente verlas de frente, así como las ví en el Yagé. Yo te puedo decir lo que yo viví, cómo viaje, te puedo recrear con color y con lo que es, es viajar a través del agua, y poder decir que estaba húmeda, que mojaba, que era muy rápida, que era transparente, pero no puedes pasar la sensación de cuando estabas ahí.”

Al obtener estas respuestas pudimos hacernos una idea general acerca de la ocurrencia del fenómeno de la imagen del Yagé en algunas personas. Ocurre como una cascada cuyo movimiento es imparable y tiene vida propia, y que fluye en el Éter que es su medio, como el agua de un río, siempre cambiante y nueva. Tal vez por esta situación de permanente novedad es que el recuerdo de ella sea algo escurridizo y difícil de lograr, a menos que haya una intención premeditada. Imaginar la copiosa cantidad de imágenes que almacena nuestra memoria independientemente del estado de consciencia, nos deja con la inquietud de saber si el Participante de la imagen del

⁵⁷² William Torres, entrevista.

Yagé siempre tiene claridad acerca de la fuente de donde proviene el recuerdo de la imagen de la que se está hablando, es decir, si al hablar de ella hay confusión entre aquéllas que se derivan del ensueño, de un sueño⁵⁷³ o de un hecho del tiempo pasado.

Ulises Santander asevera que “Estas imágenes tienen una impronta. Tu mente las sabe diferenciar espontáneamente [...]”. Marisol Orozco identifica por su parte que la manera como diferencia la imagen del Yagé del recuerdo de los otros fenómenos de la consciencia es “Por los colores, el Yagé tiene color propio. Jamás, por más que me digas que trate de visualizar los colores que veo con el Yagé no podría hacerlo. Jamás podría recrearlos de manera consciente.” Estos pocos testimonios nos advierten acerca de este acto misterioso que llevamos a cabo al clasificar las imágenes de acuerdo a las experiencias de nuestra consciencia. Justamente, nos estamos encontrando con una respuesta más exacta referente al *medio* que soporta la imagen, no sólo la que nos ocupa. Pues el recuerdo de una imagen no sólo lo provee el cuerpo, sino el crisol de dimensiones que constituyen nuestro ser (cuerpo-mente-espíritu-alma) y que reconstruyen la experiencia en toda su complejidad de acuerdo a sus contenidos. Dialogando con Belting, diríamos que la cuestión está más allá del cuerpo y sus sentidos. Pensar en recavar en la memoria las imágenes que se experimentaron con el Yagé, nos hace reflexionar también en cómo procesamos el dato que nos impactó de una imagen, el aspecto, la cualidad, la geometría que hizo que se grabara en nuestra memoria, acto distinto del que presumiblemente llevamos a cabo con aquéllas que despertaron en nosotros un interés tan mediano o nulo que desaparecieron.⁵⁷⁴

Creo que esto tiene que ver con la manera cómo la experimentamos, en qué parte o sentido de nuestro cuerpo la guardamos; en qué lugar de nuestra mente; en qué sentido la abstraímos en nuestro espíritu; ¿cómo sabemos que alimentó nuestra alma? Esto es algo de lo que, con muy poca frecuencia, somos totalmente conscientes.

⁵⁷³ Acerca del sueño véase en el apartado 3.6.2.

⁵⁷⁴ Referenciando el afecto mediano o *studium* sobre el que reflexiona Barthes en *La Cámara Lúcida*, 64.

A nuestro juicio, cuando nos hacemos este tipo de cuestionamientos acerca de nuestra experiencia con la imagen, recordar qué elemento o carácter, qué sentido de ella sedujo nuestra memoria para retenerla y llevarla a formar parte de nuestra inmensa colección de imágenes mentales, podemos identificar con mayor agudeza que el *medio* de una imagen no sólo reside en el cuerpo como propone Belting. De otro modo, cómo entender esta vivencia de Ulises Santander que páginas atrás había referenciado aunque de modo incompleto:

“Una vez hicimos una ceremonia en mi casa. Con mucho respeto y con el permiso de un Taita, llevamos el remedio y en ese momento nos pusimos a tomar. En mi casa, hacía una noche espectacular, un cielo tachonado de estrellas. Hubo un momento en la toma, que yo alcanzaba a descifrar cantidad de información con respecto al origen del universo, a la distancia de las galaxias, pero un ente me daba esa información y yo la entendía. Lamento no haber tenido una grabadora, hubiera sido maravilloso. Al siguiente día había olvidado todo. Yo lo único que recordaba era haber recibido una cantidad de información!

Cuando le conté al Taita lo que me había pasado, él me dijo “No es que lo olvidaste, lo guardaste en tu inconsciente, ahora ya lo sabes. Ahora tienes un camino para volver a recordar.”

Esta última parte suscita la idea de que la interpretación de las imágenes del Yagé es un acto posterior que llega inadvertido a nuestro encuentro. Como gran parte del conocimiento que adquirimos en la vida y que del cual no abstraemos casi ningún aprendizaje contundente sino después de transcurrido un tiempo en que lo “digerimos”, o, como sucede también con el Yagé, cuando se presenta la situación que amerita ponerlo en práctica. Cristina Vallejo al experimentar un caudal de imágenes sin posibilidad de asimilarlas en el instante, fue asumiendo su propio proceder, resolvió sólo observar y dejarse llevar por la experiencia hasta que luego de un tiempo, dice: “va llegando solita la explicación que tengo que aprender.”⁵⁷⁵ Sin embargo, sigue estando presente aquella especie de revelación de la que es testigo Ulises, y la que luego de haberla comprendido en su totalidad durante su visión, al día siguiente la había olvidado. Diego León comenta que: “El recuerdo de la pinta es fragmentado. En ese estado estás en un nivel de comprensión muy grande de tu vida,

⁵⁷⁵ Esto se desarrolla en el apartado 3.6.

de tu ser, pero acaba y esa claridad que tenías ya no está. Esa claridad hay que trabajarla después. Pero ahí está, ahí la tiene uno.”⁵⁷⁶

El mismo tomador de Yagé asegura que todas esas imágenes atiborradas de información que recibimos en el viaje de Yagé no son nada nuevo. Por el contrario, es algo muy viejo que no recordábamos que sabíamos y que teníamos guardado en espacios desconocidos e inconscientes de nuestra memoria. Y por eso, cuando lo experimentamos en la visión, lo entendemos rápidamente, pero al volver a un estado normal de consciencia, creemos que lo hemos olvidado.⁵⁷⁷ Esto, al igual que las palabras del Taita dirigidas a Ulises, dejan implícita la idea que hemos expuesto hasta aquí. Que en el caso específico del recuerdo de la imagen provocada por el enteógeno puede dilucidarse de la siguiente manera: Ahí donde está presente el recuerdo de la imagen de Yagé, ahí también está la energía de la consciencia. Puesto que si estamos de acuerdo con que el *Éter* se vuelve materia en la medida en que hay una energía cuya concentración hace girar con mucha velocidad las partículas/ondas elementales y con ello, éstas se densifiquen y adquieran una forma, tal energía es creada por la intención de una consciencia, la consciencia del Participante que crea, y altera lo que ve, al observarlo. En consecuencia, el olvido de una imagen tiene que ver con esa consciencia del Participante que no está activa, y por lo tanto, aunque automática o instintivamente decida guardarla en la memoria para un “uso” posterior y adecuado a cada situación, esta imagen no hace parte del recuerdo consciente del tomador de Yagé.

3.6.1. Repetición /premonición

La cuestión de una imagen que se vuelve a *ver* a través del recuerdo, incita a saber si esto sólo ocurre en un estado normal de consciencia, o también tiene lugar en una toma de Yagé. Es decir, existe la repetición o recurrencia de imágenes en una pinta de Yagé? ¿En qué aspecto de la imagen es posible constatar que se trata de la misma imagen, hay ángulos distintos de visión de una misma situación? ¿Hay una cierta

⁵⁷⁶ Diego León, entrevista.

⁵⁷⁷ Diego León, entrevista.

iluminación, enfoque, nitidez, color, espacios o escenarios, ritmos o movimientos que nos de la impresión de que una imagen se repite?

William Torres asiente sobre esta inquietud y observa que esto puede ocurrir de diferentes formas, por ejemplo:

“Pueden ser Taitas, abuelos, que alguna vez los ví [...] o pueden ser espacios, en la montaña, o junto a algún sitio de agua. O presencias de animalitos. Lo único es que nunca se repite el capítulo. Digamos que en una circunstancia determinada, una persona está en el Amazonas. Estás aquí sentada pero también en la experiencia que estás viviendo estás en el Amazonas, y estás en una canoa, remando por el río. Puede ocurrir que conoces algunas manifestaciones especiales de ese río, por ejemplo, tienes un encuentro especial con los delfines y sucedió algo entre esta persona y los delfines. En otra ocasión puedes estar en el mismo sitio, en la misma canoa y el mismo río pero esta vez pueden ocurrir otras cosas con los delfines, y no necesariamente de continuidad.”⁵⁷⁸

Frente a lo cual pregunté: ¿Ud por qué cree que aunque se pueda repetir el contexto o los personajes, no se repita la misma situación?

“Digamos que es como la vida, hace veinte años me encontré con un amigo en un café [...] y nos volvemos a encontrar, y aunque estuviéramos en el mismo lugar, tomáramos un café, a lo mejor, no es el mismo pocillito, e incluso, habláramos el mismo tema, no vamos a hablar de él de la misma manera [...] Con el Yagé es exactamente igual.

Puede ocurrir con el color, que su manifestación cambie de una toma a otra, se puede manifestar en el ropaje de esa persona, o el color de la luz de los ojos de una persona [...] estoy recordando la presencia de una visión de un chamán, es el mismo vestido que él utiliza en sus actos chamánicos, pero puede ser que tenga los mismos diseños pero el colorido sea distinto, puede ser que en alguna ocasión él esté portando una corona de plumas, y en otra situación puede ser que él no la tenga; o una manifestación de la configuración del cuerpo mismo, puede percibirse más alto o más bajo, es como en los sueños, puede tener otra presencia pero sabes que es esa misma persona, puede ocurrir de esa forma. También puede ocurrir con la sonoridad de la voz, algunas cositas así, o a veces puede ocurrir que estos seres hablan y le enseñan algo a uno.”⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ William Torres, entrevista.

⁵⁷⁹ William Torres, entrevista.

Estas respuestas nos dan una idea de cuán voluble es el espectro de posibilidades de transformación de las imágenes de una toma de Yagé a otra. Pero también, de un cambio de detalles que aunque parecieran adquirir cierta relevancia o simbolismo para el tomador, Torres afirma que así como puede suceder, también puede ser que no. Pese a esta incertidumbre, lo que sí queda claro es que la transformación de una misma imagen de una ocasión a otra, la constituye en un organismo vivo y cambiante.

El siguiente testimonio de Diego León coincide con esta afirmación en el sentido de que esa vitalidad se muestra mediante distintos signos. Por ejemplo:

[...] algo recurrente en mi toma es el Todo, la imagen del Todo. Yo lo veo como energía, que al frente mío no es vacío, ahí hay energía. Se ve como una vibración de color verde con fondo negro, es como un movimiento vibratorio. Esto lo veo durante la toma, en un momento álgido de la toma. Una vez la ví así, pero en otra toma tuve un diálogo con el Todo, ya no lo veía pero era el mismo, la voz me lo dijo. La voz del todo fue otra toma, pero era lo mismo.”⁵⁸⁰

María Mercedes Agreda siendo habitante de la casa donde su padre Taita Juan Bautista Agreda ofrece Yagé, señala que lo único que se repite es lo que ve cuando comienza a “pintar”, las mismas figuras geométricas se presentan en los espacios donde siempre está. Y que, aunque en dos ocasiones, su abuelo Taita Martín Agreda se le ha presentado para hacerle saber que la está protegiendo y que debe seguir sus mismos pasos en lo tocante al Yagé, ninguna ha sido la misma. Siempre ha cambiado en un sentido formal todo lo que ve, pese a que el mensaje sea el mismo.

Ulises Santander ha experimentado por su parte la recurrencia de una imagen, según él, la de su animal protector:

“He observado el tigre de manera recurrente. Cada toma cambia pero en unos detalles sutiles, unos matices. Yo he visto una mujer que se transforma en jaguar. También he visto que se me suben los jaguares pero no son agresivos, los siento como guardianes, como elementales de la planta. Cambian algunos detalles, dentro de la misma toma, así como en

⁵⁸⁰ Diego León, entrevista.

otras oportunidades. Es un elemental con el cual me identifico, considero que lo vuelvo a ver porque me protege.”⁵⁸¹

Para Marisol Orozco una imagen recurrente en sus pintas la ha visto en tres ocasiones:

“Hay una imagen que se ha repetido más de tres veces y es cuando salgo de mi, mi energía se conecta con las otras energías del cosmos y me expulsa de la Tierra, y fuera del planeta, esa cápsula me muestra mi planeta y yo estoy en la nada, es maravilloso, veo las estrellas y siempre que intento agarrar una, la cápsula me expulsa para la imagen, [...] siempre me expulsa fuera de la tierra y me muestra toda la energía que circula en todo el cosmos.”⁵⁸²

Pero esta recurrencia no es unidimensional o unidireccional. Es decir, no sólo ocurre en la misma dimensión de la consciencia interna del bebedor de Yagé, sino también en la dimensión material y física de su estado consciente, y a veces, incluso, en temporalidades distintas. Esto lo podemos entender más claramente a través de lo que le sucedió a Cristina Vallejo. En una toma, ella miraba que corría rápidamente en un aeropuerto con todo su equipaje, y que sabía que estaba tratando de alcanzar a hacer una conexión para ir hacia otro destino. Cuando ella llegaba, le decía a la encargada de la sala de embarque que por favor la dejara entrar y ella, en efecto, la dejaba entrar. Ese mismo fin de semana llegó su tío de Suiza. Y él le contó, casi con las mismas palabras, que en el aeropuerto tuvo que hacer una conexión en las mismas condiciones en que Cristina había experimentado en su visión. Ambos sucesos, según sus cálculos, ocurrieron al mismo tiempo sólo que en uno, ella estaba viviendo en estado expandido de consciencia lo que a su tío le estaba ocurriendo en esta dimensión física.

Esta manifestación previa de lo que iba a sucederle al tío de Cristina, nos da la oportunidad para contemplar el fenómeno de la imagen del Yagé como algo cuya repetición puede darse tanto en la dimensión sutil como en la material. Y que, según lo que cuenta Marisol, puede mostrarse una segunda vez, es decir, su repetición pero con un propósito premonitorio. La entrevistada, al preguntársele si volvía a ver una misma imagen en una segunda ocasión, respondió:

⁵⁸¹ Ulises Santander, entrevista.

⁵⁸² Marisol Orozco, entrevista.

“No, ni siquiera la veo. Sólo cuando ocurre exactamente lo que el Yagé me quiso mostrar. Pero no me queda en la memoria las imágenes que yo pueda de forma consciente verlas de frente, así como las ví en el Yagé. [...]”⁵⁸³

Esta forma de entender el Yagé como una entidad con agencia sobre nosotros, que decide acerca del momento en que una imagen sale a nuestro encuentro, conduce nuestras reflexiones hacia nuestras experiencias con la imagen del sueño.

3.6.2. Imágenes de sueño y Yagé

En una conversación entre el Maestro William Torres y Taita Martín Agreda, abuelito Kamëntsá⁵⁸⁴, hablaron acerca de la diferencia existente entre los sueños, el cine y las imágenes del Yagé. Además de la visión caleidoscópica que ofrece la planta de Ayahuasca sobre los fractales que componen el campo energético de todas las cosas, la presencia de ciertas entidades humanas y no humanas, y la voluntad sobre las propias acciones son algunas de las diferencias que distinguen estas tres formas de experimentar la imagen. Este es el resumen del consenso al que llegaron en aquella conversación:

“Una diferencia especial que podría haber entre las imágenes de los sueños y las visiones que ocasiona la planta, está en que en algunas ocasiones, lo que no sucede en los sueños es la aparición de fractales. Un puntito luminoso que empieza a expandirse y a partir de su expansión luminosa va generando diseños figuras como fractales que pueden tener muchos colores en sí mismos, en cada parte que puede a su vez, conformar otro fractal, hacer un mosaico. Pero hay un punto central que puede abrirse, como los caleidoscopios, y dar lugar a la visión de otras imágenes que son presencias, puede ser un animal, una planta, una humano, o un espacio en otra realidad.”

Este primer elemento diferenciador entre las imágenes del sueño y las del Yagé referente a los fractales también puede manifestarse en que, a partir de un punto luminoso “ves que empieza a configurarse en una forma de cuarzo, una piedra, o la forma del agua o de muchas otras posibilidades.” Esta libertad de forma que experimenta el Participante de la imagen del Yagé por medio de la visualización de un

⁵⁸³ Marisol Orozco, entrevista.

⁵⁸⁴ La comunidad Kamëntsá habita los estados del Putumayo, Nariño y Valle del Cauca ubicados en el suroeste de Colombia.

punto luminoso, es algo que no se da en los sueños. No obstante, más allá del encuentro con “cosas similares a lo cotidiano” o con una anaconda, un jaguar, un abuelo o una abuela, la posibilidad de actuación y transformación de los acontecimientos es algo que tienen en común, tanto el sueño como la experiencia de visión con Yagé. A partir de lo cual se deriva un segundo elemento que distingue la imagen de estos dos últimos con la del cine:

“En esa conversación con Taita Martín, él me decía que la diferencia con el cine es que en el cine tú no puedes actuar, tu estás viendo y puede ocurrir que una escena te inspira emociones pero no puedes estar dentro. Mientras que en el sueño y en el Yagé, uno está dentro, y puedes actuar, uno puede cambiar lo que está ocurriendo.”⁵⁸⁵

Sumado a esta potencialidad de cambiar los hechos que se están experimentando, la otra diferencia que encontraron respecto de la consciencia en el estado de sueño y el del éxtasis alcanzado mediante el enteógeno, es que “si bien en los sueños uno puede estar consciente, a veces no necesariamente está consciente. Mientras que con la planta uno está completamente consciente y está viviendo la visión.” La última diferencia comentada por los expertos se refiere a la naturaleza del espacio donde estás experimentando la imagen:

“Otro aspecto interesante es que el mismo espacio donde has tomado Yagé puede tener la posibilidad de transformarse. Estos asientos de pronto empiezas a ver cómo las emanaciones energéticas se manifiestan como esos fractales, y a esto es lo que normalmente los abuelos y las abuelas, la llaman “pinta”.”⁵⁸⁶

Diego León coincide con esta última diferencia y añade:

“Las imágenes del Yagé son como sueños lúcidos, vividos. Pero son otra cosa porque tú estás despierto. Uno es más consciente de las imágenes que estando dormido. El juego de la memoria sí es parecido porque las imágenes se vuelven fragmentarias, borrosas. Nunca he tenido un sueño con el detalle en que miro con el Yagé, minuciosamente detallado. Hay

⁵⁸⁵ William Torres, entrevista.

⁵⁸⁶ William Torres, entrevista.

símbolos del Yagé que no están en los sueños. El Yagé es muy místico, los sueños no tanto.”⁵⁸⁷

Ese detalle minucioso del que están hechas las cosas, al que se llega a percibir por medio del Yagé; los símbolos que no están en los sueños, y la mística que inspiran las visiones son algunas de las manifestaciones de la expansión de consciencia que la bebida propicia. Esto también coincide con un estado de lucidez y claridad de pensamiento y acción que no se tiene en estado en vigilia y que se siente aún con los ojos abiertos:

“Hay algunos sueños que uno los vive, hay algunos que tú estás durmiendo y sientes que lo viviste, lo sentiste en el cuerpo. En el Yagé he tenido varias pintas que son muy diferentes. Hay unos que son muy mentales. Pensamientos claros, explicaciones y comprensión respecto a algo que quiero hacer o pensar. Otras veces, yo estoy en lugares. [...] Otras veces miro árboles con colores preciosos y en movimiento. Todas estas veces estoy con los ojos abiertos. Y otras veces tengo que cerrar los ojos para ver colores. Y estoy totalmente consciente.”⁵⁸⁸

A este respecto María Mercedes Agreda coincide y añade que las imágenes de los sueños carecen del colorido y el brillo que tienen las imágenes de Yagé. “Las imágenes de los sueños poseen un efecto de realidad parecido al que estamos teniendo aquí, pero en la pinta uno sabe que es otra cosa.”⁵⁸⁹

Marisol Orozco encuentra varias diferencias entre la imagen del Yagé y la de los sueños. Una de ellas, las más destacable, es la posibilidad que tiene la bebida de pronosticar hechos futuros:

“No podría hablar de la imagen del Yagé como algo onírico, porque las imágenes, la pinta es una pinta que me pronostica cosas. No es una pinta que me esté recordando o representando cosas que ya conozco [...] Me lleva a identificar a través de señas lo que en un futuro puedo estar viviendo. Es como si alguien o algo me llevara de la mano por un camino y me estuviera mostrando qué va a suceder, y efectivamente sucede. Pero no siempre he podido interpretar bien esas señas. Sólo cuando me sucede es que recuerdo lo

⁵⁸⁷ Diego León, entrevista.

⁵⁸⁸ Cristina Vallejo, entrevista.

⁵⁸⁹ María Mercedes Agreda, entrevista.

que me dijo el Yagé. El Yagé es como un ser animado que soy yo misma, ese otro ser que se despierta y me dice sucesos que de forma conciente yo no estaría visualizando.”⁵⁹⁰

En cambio, las imágenes del sueño pueden presentarse como sucesos que han pasado en esta dimensión pero que no siempre recordamos, o incluso, olvidamos casi todo.

“Las imágenes del sueño las puedes recrear si te acuerdas de ellas. Muchos sueños sabes que soñaste pero no recuerdas qué. Cada pinta yo si recuerdo qué viaje, qué hice, como viajé. Yo no te puedo decir que haya olvidado ninguna pinta. Las pintas hacen parte de mí, el sueño tiene que ver más con cosas que me han pasado, miedos o angustias y el sueño las recrea.”⁵⁹¹

Si bien es cierto que algunas personas desarrollan la capacidad para recordar una gran parte de sus sueños, nuestra explicación de lo soñado siempre implica el esfuerzo por correlacionar acontecimientos que, de acuerdo a nuestra lógica, se presentan fuera del horizonte de nuestras expectativas. Incluso, la sorpresa a la que nos sometemos cada momento de sueño es susceptible de compararse con la originalidad de las imágenes con las que se encuentran las personas bebedoras de Yagé.

Esta autonomía de la imagen del sueño es a tal escala que un instante onírico podría sorprendernos, por ejemplo, con las imágenes más horribles y espantosas que nunca imaginamos ver. Pero además, la sorpresa alcanza tal grado de imprevisibilidad que es difícil creer que todo su artificio de aparición fue creado por nuestra propia consciencia. Esto nos advierte sobre la capacidad inagotable y desconocida por nosotros del nivel profundo al que puede llegar el acto de nuestra creación de imágenes en el sueño, pues normalmente su acontecimiento supera nuestras expectativas de lo que podemos imaginar en estado de vigilia. Sobre la imprevisibilidad y la estrategia del soñador podemos encontrar testimonio en un relato de Borges quien refiriéndose a una de sus más temibles pesadillas, cuenta su encuentro con un amigo desconocido cuyo rostro mostraba un cambio evidente, tenía un rostro de tristeza, apesadumbrado por la culpa y tal vez, la enfermedad. El escritor nunca había visto la cara de aquel amigo pero estaba seguro que “su cara no podía ser

⁵⁹⁰ Marisol Orozco, entrevista.

⁵⁹¹ Marisol Orozco, entrevista.

ésa”. Recuerda que su amigo tenía la mano derecha escondida en su saco y que al abrazarlo, el soñador le dice: “Pero, mi pobre Fulano, ¿qué te ha pasado? ¡Qué cambiado estás!” Me respondió: “Sí, estoy muy cambiado”. Lentamente fue sacando la mano. Pude ver que era la garra de un pájaro.⁵⁹²

Al provenir del sueño estas imágenes nos parecen una ficción irrisoria. Lo que sorprende a Borges es la estrategia previa diseñada por él para asustarse a sí mismo con la reacción “inesperada” de su amigo que, convirtiéndose en pájaro, le muestra el horror de su metamorfosis. Esa invención a la que alude el escritor argentino opera con un efecto sorpresa “[...] nos preguntan algo y no sabemos qué contestar, nos dan la respuesta y quedamos atónitos. La contestación puede ser absurda, pero es exacta en el sueño. Todo lo habíamos preparado.”⁵⁹³ Esto mismo sucede cuando “Soñamos leer un libro y la verdad es que estamos inventando cada una de las palabras del libro, pero no nos damos cuenta y lo tomamos por ajeno.”⁵⁹⁴

Esta cualidad de creatividad y artificio innegables en los sueños evidencia la operación a la cual el soñador nos imbuye por fuera de nuestra voluntad consciente. Y que la consciencia de este soñador que somos nosotros mismos, dormidos, es más aguda de lo que estamos acostumbrados a pensar, salvo si poseemos un poder especial para controlar nuestros sueños. Así como también nos advierte sobre su constante experimentación con las reacciones que asumimos en nuestra vida de vigilia. Pues la novedad que nos presenta el soñador es trabajada, probada en sus posibilidades, hace uso de una creatividad desconocida para nosotros, y así mismo de una buena dosis de intelecto. En este sentido podríamos inferir que la potencia de una imagen de sueño reside en cuán alto llegue a ser su impacto en nuestra consciencia, por esto mismo cuando algo supremo ha ocurrido en nuestra vida onírica, esto nos despierta inmediatamente y podemos describirla con todo detalle, prolongando su efecto. En cambio, cuanto más efímera es, menos posibilidades tenemos de reconstruirla.

⁵⁹² Jorge Luis Borges, *Siete Noches*, (Editorial Meló S.A., México D.F., 1980), 17.

⁵⁹³ Borges, 17.

⁵⁹⁴ Borges, 17.

Las imágenes del sueño en estos términos pueden llegar a ser más contundentes que las imágenes de la imaginación⁵⁹⁵. Pues si la imaginación se constituye, en esencia, como un acto que ocurre por nuestra voluntad de libertad y con la cual damos rienda suelta a la deformación de imágenes, las imágenes oníricas poseen esta doble consciencia en la que el soñador posee la imaginación para afectar a nuestro ser dormido, quien a su vez, desconoce lo que el soñador maquina. Borges, parafraseando el libro titulado *El viaje intelectual* de Paul Groussac, comentaba a este respecto que “[...] es asombroso el hecho de que cada mañana nos despertemos cuerdos —o relativamente cuerdos, digamos— después de haber pasado por esa zona de sombras, por esos laberintos de sueños.”⁵⁹⁶

A su vez, el célebre autor abduce que “en el sueño inventamos de un modo tan rápido que equivocamos nuestro pensamiento con lo que estamos inventando.”⁵⁹⁷ Y esto nos ofrece la idea sobre la rapidez imperceptible con que armamos previamente cada una de las escenas del sueño, sin siquiera tener la posibilidad de percatarnos de la lógica a la cual nuestro pensamiento está acostumbrado a relacionar las situaciones. Además, ver en el sueño constituye un acto que suprime el paso ineludible de la percepción y esto también puede explicar por qué en nuestros sueños suceden tantas cosas para las que nuestro lenguaje verbal se queda corto a la hora de describir nuestra experiencias.

Pero la ausencia de argumentos y palabras que puedan aproximar a nuestro escucha a la vivencia de nuestra aventura onírica, no le importa al soñador. El mismo Borges comenta de las palabras de Paul Coleridge lo siguiente:

“[...] no importa lo que soñamos [...], el sueño busca explicaciones. Toma un ejemplo: aparece un león aquí y todos sentimos miedo: el miedo ha sido causado por la imagen del león. O bien: estoy acostado, me despierto, veo que un animal está sentado encima de mí, y

⁵⁹⁵ Acerca de las imágenes de la imaginación, véase en el apartado 3.7.

⁵⁹⁶ Borges, 13.

⁵⁹⁷ Borges, 17.

siento miedo. Pero en el sueño puede ocurrir lo contrario. Podemos sentir la opresión y ésta busca una explicación. Entonces yo, absurdamente, pero vividamente, sueño que una esfinge se me ha acostado encima. La esfinge no es la causa del terror, es una explicación de la opresión sentida. Coleridge agrega que personas a las que se ha asustado con un falso fantasma se han vuelto locas. En cambio, una persona que sueña con un fantasma, se despierta y al cabo de algunos minutos, o algunos segundos, puede recuperar la tranquilidad.⁵⁹⁸

Este efecto efímero que asegura Coleridge tiene lo que soñamos, nos induce a pensar que la imagen en sí misma no importa en el sueño, lo que importa al soñador es la sensación que ésta produce, su efecto en nosotros. Sólo que la imagen opera de un modo contundente. Es un señuelo poderoso que atrae nuestra atención consciente en el sueño. Sin embargo, esto que actúa como señuelo es una estratagema del soñador para ingresar al juego, en este caso, del terror. El juego del recuerdo, de la risa y lo cómico, del encanto y el dolor es la interacción, el intercambio de los sentires nuestros y los del soñador, el encuentro de nuestro ser consciente y el inconsciente. La imagen del sueño, de acuerdo con esto, es un puente entre estas dos caras de nuestro ser, pero no es las dos o más caras que podemos tener. Recordamos entonces el juego especular que nos propone el Yagé. El que bebe Yagé se alista para recibir en un estado de consciencia expandido, la infinita novedad y potencia de su ser en un espejo donde no ve su rostro, sino mil caras de sí mismo.

Hay algo que uno nunca aprende de las imágenes del sueño. Por eso casi siempre caemos bajo las garras del ogro, tropezamos en el fango de la oscuridad, y nos asustamos, y pocas veces, en los momentos álgidos de una pesadilla, nos sorprende una manera inteligente de actuar, un movimiento ágil y certero, una reacción de lucidez intuitiva. En la experiencia de la imagen provocada por el enteógeno, en cambio, todo nuestro ser superior es quien se muestra, imágenes con las que se viste y se manifiesta para hablarnos de lo que somos en-con el Universo. Hay algo que uno siempre aprende con la imagen extra-ordinaria que nos presenta el Yagé, es el de hacernos saber que la imagen pertenece a una dimensión distinta pero interconectada

⁵⁹⁸ Borges, 17.

a la nuestra, a la que percibimos los humanos, y que siendo partícipes de su fugaz aparición, conquistamos por escasas horas el encuentro entre dos mundos, el de las imágenes extra-ordinarias que provienen del reino del espacio etérico que fluye irreversiblemente, y el nuestro.

3.7. La infinita novedad de su acontecer

La imagen es una entidad viva, entrópica. Ocurre en un tiempo imperceptible, se graba y se captura en la memoria, aislándola de todo el escenario que la circunda y que transcurre imparable en el Éter, flujo omnipresente del Universo. La imagen que vemos no es todo lo que perciben nuestros ojos, ni toda la información que recibe nuestro cerebro. Es un fragmento del área de visión que supera la captación de lo visible y que nos recuerda la existencia y agencia, a veces marginada por el imagocentrismo, del resto de nuestros sentidos. La imagen extra-ordinaria es un evento inacabado, es una probabilidad de expresión infinita de sensaciones, versátil, efímera e indeterminadamente irreversible. De su fenomenología sólo somos partícipes experimentando, por la intervención del cuerpo, una modificación de la química cerebral a la que nos conducen los enteógenos, en nuestro caso, el Yagé, que nos proveerá de un estado elevado de consciencia.

Jairzhino Panqueba alguna vez nos contó que lo que él ve habiendo tomado Yagé, lo ve como si fuera una piedra. Este es su testimonio:

“Yo me convierto en piedra. En una toma yo por alguna razón me hice en una piedra, me senté, me recosté sobre la piedra, la piedra me agarro y ahí me quedé...he sentido muy recurrente que las piedras se paran y me hablan, por ejemplo esta piedra se para y me dice, “yo soy su abuela, lo estoy cuidando” y me pregunta si estoy bien, si quiero vomitar em dice “venga aquí” y siento que me dirige todo.”

La aparente inmortalidad de la piedra, lo inerte de su presencia, son características opuestas a la versatilidad y la transitoriedad de la que arriba hablaba. Pero estas sensaciones son interesantes de considerar no sólo por la perspectiva de una entidad

no humana que adquiere Panqueba mediante la bebida de Yagé, acerca de lo cual no abundaremos⁵⁹⁹, sino además, porque en ellas está presente la idea de la imagen como un hecho incacabado e impredecible que sabemos que está ocurriendo y no sabemos qué sigue, cuándo ni cómo termina. A propósito de esto José Ortega y Gasset sostenía que “Ver no es algo que nosotros hacemos, sino algo que *nos pasa*.”⁶⁰⁰

En el mundo de la experiencia con el Yagé no importa si algo que viste te lo imaginaste, lo recordaste, lo soñaste o lo percibiste. La imagen que ves es una realidad que acontece como un hecho indudable para ti, para el Taita y para las personas que acompañan tu toma. Al preguntársele a Diego León si lo que vió en su toma se lo estaba imaginando o si creía que lo que vió estaba realmente pasando, enérgicamente responde:

“[...] no me importa, yo lo viví, eso pasó. Era gente que estaba conmigo en la finca tomando conmigo también, no era gente que yo alucinara, era gente que estaba ahí. Yo podía adelantarme a acontecimientos simples, de tres segundos y saber quién iba a pasar al frente del ángulo de visión que yo tenía.”⁶⁰¹

El científico chileno Humberto Maturana elucida alrededor de esta forma de ratificar una experiencia vivida:

“Pensar que uno ya no parte de una realidad externa sino de la propia experiencia, también puede ser algo profundamente gratificante y tranquilizador. Uno deja de

⁵⁹⁹ Puesto que valiosos esfuerzos y significativos aportes relativos al tema los han proporcionado los estudios antropológicos de Eduardo Viveiros de Castro sobre “economía de la alteridad” con un enfoque en el perspectivismo amerindio y el multinaturalismo, así como otros estudiosos de comunidades indígenas amazónicas. Un panorama amplio sobre el particular, véase en Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstancia*, 2002; Eduardo Viveiros de Castro, *Os pronomes cosmológicos*, 1996; Kaj Århem, “Ecosofía makuna”, F. Correa (ed), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*, (Instituto Colombiano de antropología/Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, Bogotá, 1993); Philippe Descola y Gíslí Pálsson, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*, (Siglo XXI Editores, México D.F., 2001); Alexandre Surrallés, “De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos”, *INDIANA* 19/20 (Instituto Iberoamericano, Berlín, 2002/2003), 59-72.

⁶⁰⁰Citado en Fernando R. de la Flor, *Giro visual. Primacía de la imagen y declive de la lecto-escritura en la cultura postmoderna*, (Editorial Delirio, Salamanca, 2009), 24.

⁶⁰¹ Diego León, entrevista.

cuestionar las propias experiencias y deja de rechazarlas como irreales o ilusorias. Ya no constituyen un problema, no generan un conflicto emocional, uno simplemente las acepta. Supongamos que la noche pasada me habló la voz de Jesús. ¿Qué cree usted que pasaría si yo les contara esa experiencia a otras personas? Alguien quizás me explicará que sufro de alucinaciones, que Jesús está muerto y ya no puede hablar. Otro quizás creerá que soy presumido y supondrá que quiero aparentar ser alguien especial: mal que mal, fue Jesús quien me habló. Un tercero quizás dirá que me tentó el diablo. Todas esas consideraciones tienen algo en común; rechazan mi propia explicación con la que busco fundamentar mi experiencia, pero no niegan mi experiencia, no niegan que escuché una voz.”⁶⁰²

Esto nos conduce al mundo de las experiencias únicas y verdaderas para quienes se encuentran con otra realidad, la del albedrío de la imagen del Yagé.

3.7.1. Su libre albedrío

Con frecuencia hemos escuchado que si alguien está tomando Yagé es porque el Yagé lo llamó. Y entonces, todas las circunstancias que tuvieron que ocurrir para que este alguien pudieras estar ahí se dieron satisfactoriamente para que lograra responder a su llamado. Pero llegar a su encuentro también evidencia que hay una voluntad de autoconocimiento por parte de la persona que lo lleva a asumir la decisión de vivir la experiencia de encuentro con plantas maestras. Este encuentro de intereses mutuos podemos verlo en principio, como una relación conjunta donde las partes tienen oportunidades o momentos de ejercer mayor o menor agenciamiento durante la experiencia y protagonizar una frente a la otra, y a la inversa, la generación de imágenes que se funden en la visión o “pinta”. Pensar de esta forma el acontecimiento de la imagen es trasladar nuestros hábitos y formas de relacionamiento humano a una entidad distinta (planta) que si bien su concepción deviene de lo humano, posee una naturaleza autónoma que anima la experiencia de la imagen. Entonces, qué podríamos decir de un fenómeno que proviene del relacionamiento de dos entidades distintas, el Yagé, cuya existencia sólo podemos entender mediante formas de pensamiento humano, y nosotros?

⁶⁰² Humberto Maturana y Bernhard Pörksen, *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*, J.C. Sáez Editor, Santiago de Chile, 2008), 23.

Una de las aportaciones más importantes de la física cuántica a las disciplinas del conocimiento y en general, a nuestro entendimiento del Universo, es la posibilidad de poder comprender nuestro mundo como un escenario en un continuo flujo e imparable movimiento de partículas (que podrían ser ondas), cuyo estado natural no conocemos sino que se altera al ser observado. La nueva perspectiva que despeja este *Principio de Incertidumbre* en el campo de estudio de las imágenes, es la libertad de plantear potencialidades de los fenómenos, sin la pretensión de que una afirmación tenga carácter universal y validez objetiva. Humberto Maturana reflexiona alrededor de este punto y comenta que:

“[...] si uno se ha dado cuenta que por principio no puede tener un acceso privilegiado a la realidad, y que percepción e ilusión – en el momento de la experiencia – son indistinguibles, nace la pregunta acerca de los criterios que utiliza una persona para afirmar que algo es así. Ya la posibilidad de plantear esta pregunta abre un espacio de reflexión común, una esfera de cooperación. [...] El universo se transforma en un *multiverso* donde muchas realidades – dependiendo de los distintos criterios de validez – son igualmente válidas. Uno sólo puede invitar al otro a reflexionar sobre lo que uno opina y encuentra válido.”⁶⁰³

Lo anterior, en el campo de investigación sobre las imágenes, tiene consecuencias importantes. Pues si asumimos que el observador de un fenómeno altera lo que observa por sus propios criterios de realidad, podemos conjeturar entonces que el sentido que otorgamos a nuestra percepción puede ser ilusoria para otros. A partir de ello podemos colegir que la realización de una imagen mediante el proceso de percepción puede ser también una ilusión. Entonces, ¿es posible hablar de una lógica propia de las imágenes y de la generación de sentido “a partir de medios genuinamente icónicos”⁶⁰⁴ como plantea Boehm, si irremediablemente estamos sometiendo la naturaleza de la imagen a una *lógica* y *sentido* humanos? ¿Hay procesos de iconicidad sin la presencia de un intérprete humano que construye una realidad-ilusión en torno a su objeto de análisis?

⁶⁰³ Maturana, http://h-maturana-libros.blogspot.com.co/2007/08/ii_17.html

⁶⁰⁴ Estas ideas de Boehm se encuentran en el libro que hemos citado, 36.

En este sentido, sobre la manera y el propósito de existencia de las plantas enteógenas o de conexión, como algunos pueblos la denominan, sólo sabemos lo que la mítica ancestral de éstos pueden suministrarnos⁶⁰⁵, y que lo que anteriormente había nombrado como relación conjunta de partes (el tomador de Yagé y la bebida) no tiene fundamento alguno sino el que podemos abducir a partir de lo humano. Para el caso que estamos reflexionando, esto quiere decir que lo que una persona refiere acerca de su experiencia de la imagen bajo el efecto del enteógeno, es una de las infinitas probabilidades con que puede llegar a ser experimentada la imagen del Yagé. Y, por tanto, su vivencia de la imagen es resultado de una participación y agenciamiento tanto de las plantas como del que las toma, acerca de lo cual sólo disponemos los criterios humanos para entender cuándo aparentemente el enteógeno está ejerciendo su voluntad o agencia.

Los únicos medios que tenemos de abrazar la idea de encontrar un sentido y una lógica de las imágenes son las descripciones hechas por humanos (cuya esencia no es precisamente ser imagen), o en este caso, por los tomadores de Yagé. Si estas descripciones alcanzan el estatuto de ser genuinamente icónicas, habremos aportado algo a la búsqueda que propone Boehm. Aunque también es preciso aclarar que el fenómeno no muestra *un* sentido y *una* lógica, sino que, como hemos visto, hay diversos sentidos y lógicas variables de acuerdo al Participante de la imagen en el contexto de visión que le permite construir el encuentro con el Yagé. Esto mismo, cabe precisar, es aplicable a nuestros análisis.

Siguiendo estos criterios, vamos a decir que las descripciones hechas por los tomadores que hemos entrevistado indican que hay momentos en que su voluntad se merma o se pierde y que, de acuerdo con sus deducciones, las plantas o el “espíritu” del Yagé, como frecuentemente se dice, es quien toma las riendas de la experiencia. Esto es lo que opina William Torres alrededor de este punto:

⁶⁰⁵ Un referente interesante sobre este tópico véase en el capítulo seis del libro Carlos Pinzón, (et., al.), *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*, (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004).

“No pierdes la voluntad, al punto que uno puede actuar dentro de esa dimensión que está viendo. (...) Aquí tu puedes estar dentro de esta dimensión y puedes actuar y producir transformaciones de cosas.”⁶⁰⁶

El testimonio de Taita Juan Bautista Agreda acerca de cómo el Yagé dominó su voluntad la primera vez que lo tomó, nos persuade en el sentido contrario:

“Fui a mi cuerto, prendí la luz para no mirar pero aún así, de allá salían las culebras, eso no había nada que lo detenga [...]. No demoró ni cinco minutos en hacer efecto, y comencé a escuchar la chicharra, empezó a sonar rrrrrr, y al mismo tiempo viene la borrachera como de haberse tomado unos aguardientes, la sensación solamente, después ya no es así. Y al mismo tiempo comencé a ver lucecitas, círculos de colores [...] Luego tuve ganas de vomitar y salí a vomitar al patio de la casa de mi papá...cuando terminé de vomitar lo primero que ví fue llantas de carro, habían dado cambio, habían dado vuelta, entonces yo me quedé sorprendido por que en ese tiempo no entraba carro hasta allá, no había carretera. Yo me quedé viendo eso y no, eran unas basuritas que estaban en el piso, entonces cuando me quedé mirando esas basuritas, vuelta esas se formaron en una culebras cafés y yo siempre le he tenido miedo a las culebras, entonces yo me asusté, cuando me asusté, toditas se vinieron hacia mí, y peor me asusté, pues, y abrí la puerta donde estaba mi papá, y estaban las grandotas, adentro estaban...el susto fue peor, entonces yo pasé así, al ladito y le dije a mi papá que yo no quería ver eso, estaba feo, puras culebras. Entonces él dijo que tocaba aguantar porque el Taita había llevado Yagé culebra⁶⁰⁷, que él también estaba mirando las culebras, pero él ya sabía dominarlas, pero para mí era la primera visión”.

Este evento narrado por el Taita nos indica en primer lugar la vocación de figuración que adquirimos bajo el efecto del enteógeno. Todo cuanto vemos adquiere forma con vida propia. Y en segundo lugar, que el Yagé usa estrategias letales que nos conducen a estados vulnerables de nuestro ser para dominar nuestra voluntad. Este control que la bebida ejerce sobre nosotros, comenta el Taita, es para usarla en función de un propósito. Y ese propósito debe ser tan fuerte que el tomador debe ser capaz de romper con sus propios miedos para poder *ver*:

⁶⁰⁶ William Torres, entrevista.

⁶⁰⁷ Sobre los tipos de Yagé véase en 2.4.

“Poco a poco fui entendiendo por ejemplo que, cuando yo entraba al salón y estaban las culebras, abiertotas la boca que me iban a tragar, así también me pasó con un tigre, era que esa boca es como abrir una puerta y entrar a otra dimensión, como sea vas a pasar esa puerta, pero si vas con miedo, entonces te va a ir mal allá, pero si te dejas llevar es algo maravilloso que te pasa [...], pero eso fue algo que fui entendiendo con el tiempo, y luego empecé a entender qué es una visión.”⁶⁰⁸

Dominar la voluntad en presencia del espíritu del Yagé es, como habíamos mencionado, una experticia que se va ganando por vía de la perseverancia. Ulises Santander deja implícito que esa experticia logra mantener bajo control los efectos que causa la bebida pero que aún así, esto es relativo:

“En gran parte del ritual sí tengo voluntad. Hay un momento en que se escapa, depende de las circunstancias, del contexto, de la cantidad, del tipo de brebaje, hay muchos factores, pero hay momentos en que se escapa la voluntad. En las primeras tomas perdía la voluntad. Hay veces que quieres que desaparezca la imagen pero ella sigue ahí, insistiendo.”⁶⁰⁹

En este relato es significativo el hecho de que la imagen adquiere tal agencia que insiste y permanece en el acto de su presencia como si al verla estuvieramos obligados a algo. Varios entrevistados coinciden en que los primeros efectos del enteógeno se manifiestan mediante reacciones físicas o corporales que hemos mencionado y que, si la persona quiere acceder al mundo que se abre con la bebida, este es un umbral que no puede evitarse. Aunque son exiguos los casos en que el cuerpo de la persona no reacciona de las formas en que hicimos alusión al comienzo del capítulo, podemos decir que de toda la experiencia yagecera, éste es un momento en que el Yagé se manifiesta sin pedir permiso en el cuerpo de la persona. La voluntad puede volver una vez terminadas estas reacciones iniciales pero al cabo de un tiempo, irse de nuevo sin dar aviso. Esto puede manifestarse también en el cuerpo como una pérdida de movilidad. Esto cuenta Jairzhino Panqueba:

“Así esté sentado a costado [...] cuando he intentado moverme, físicamente no puedo, en el trance no puedo, mi cuerpo se entrega, a veces se hace grande, los pies los ves sembrados.

⁶⁰⁸ Entrevista Taita Juan Bautista, agosto, 2017.

⁶⁰⁹ Ulises Santander, entrevista.

Eso depende del Yagé, alguna vez con Yagé tigre, esa sensación de los pies sembrados fue tan tremenda que lo que sentí es que quería fundirme, me puse boca abajo y agarraba el pasto, este sonido se escuchaba durísimo, fuerte, cualquier movimiento se escucha muy fuerte, entonces esta es una forma de tener consciencia que los sentidos son mucho más capaces de lo que nosotros tenemos noción en la vida cotidiana. Y sí hay que tener un estado de concentración para sentir esto.”⁶¹⁰

Esto le ocurrió a Diego León:

“A veces tienes voluntad y otras no. Definitivamente hay un encuentro con otros seres, con otros mundos y tú no te sabes mover en esos mundos. Justamente por eso hay un Taita que te guía el viaje, porque tu voluntad está diezmada. Yo al encontrarme con el Todo, con la Consciencia del Todo, me dijo que podía controlarlo todo y que si él quería que yo no caminara, así iba a ser. Yo dejé de caminar, no tenía movilidad en mis piernas. No tenía voluntad y estaba muy abierto a saber qué me quería decir con el hecho de no poder caminar y perder la movilidad en las piernas. Quería seguir escuchando en el piso qué más tenía que decirme.”⁶¹¹

Así como también, que el Yagé muestra dependiendo de la persona imágenes parecidas a las de su realidad. Acerca de esto Mercedes Agreda señaló:

“A veces son tan fuertes las imágenes que uno necesita la ayuda del Taita para que le haga cambiar de pinta, entonces el Taita lo calma, lo armoniza a uno para que la pinta sea más suave. Aunque hay veces que la persona necesita que el Yagé le muestre cosas que necesita saber, porque el Yagé es tan misterioso que a veces también castiga a la persona. Depende de la persona, digamos una persona bien mala que haya cometido un asesinato no va a ver flores, no va a ver animales, no va a ver cosas bonitas. Esa personas va a ver sangre, va a ver muerte, va a ver hasta el mismo día que lo hizo.”⁶¹²

Estas fuentes también suscitan la cuestión sobre si lo que se siente es algo que se pueda controlar o detener lo que se está sintiendo. Este asunto no sólo respalda el postulado acerca de que la imagen del Yagé es algo que se siente, sino que además, esclarece otro aspecto relacionado con la voluntad.

⁶¹⁰ Jairzhino Panqueba, entrevista.

⁶¹¹ Diego León, entrevista.

⁶¹² María Mercedes Agreda, entrevista.

Cuando Mitchell asegura que “Lo que quieren las imágenes no es lo mismo que el mensaje que comunican o el efecto que producen; ni siquiera es lo mismo que dicen querer. Como las personas, las imágenes no saben lo que quieren; tienen que ser ayudadas a recordarlo a través del diálogo con otros”⁶¹³, encontramos que toda imagen antes de ir a formar parte del mundo matérico, surge en principio como un organismo vivo que requiere de una intención del Participante (u observador que altera lo observado) o “diálogo” como diría Mitchell, para comunicarnos qué es lo que quiere decirnos. Páginas atrás habíamos mencionado el esfuerzo de comprensión que implicaba para los entrevistados llegar a descifrar “lo que el Yagé quiso decir”. Para varios de ellos esto era una labor inconsciente que duraba un tiempo incierto. Al preguntarles si el tipo de mensaje o aprendizaje que recibían durante su toma les era dado explícito o en metáfora, Diego León respondió:

“Es metáfora y es explícito. Incluso los Cofán dicen que la verdadera toma empieza después de tomar, tu tienes que pensar todos los mensajes que te llegaron y empezar a aplicarlos en tu vida diaria, y hay unos que no son explícitos ni literales, tienes que entender qué se quiso decir con ese juego de imágenes que viste. Por ejemplo para mí el huevo, es muy simbólico pero llevo años pensando en eso, pa’ entenderme en mi ser, que un huevo por dentro es infinito y por fuera es infinito, para mí hay un mensaje cifrado [...]”

Ulises Santander explicó:

“A veces es explícito, a veces es en metáfora. El desciframiento es muy subjetivo. Esto te ayuda a evolucionar espiritualmente, eso te ayuda a volverte más intuitivo, y por lo menos intentas conocerte a ti mismo y ayudarte a ti mismo, eso es mirar por dentro.”

Cristina Vallejo por su parte refiere que “Muchas veces no sabes qué significa una imagen en el momento de tu experiencia, la respuesta o el mensaje viene después”. Este tiempo de espera para la comprensión de lo que la imagen nos quiere decir tiene su propia gramática, según la entrevistada: “La lógica no funciona. Hay muchas cosas que se dicen acerca del Yagé. Estas cosas son tan fuertes y tan difíciles de asimilar que tu tienes que dejarlas pasar porque te puedes volver loca u obsesionarte. Hay gente que se obsesiona por comprender y terminan mal.”

⁶¹³ Mitchell, Qué quieren, 21.

Marisol Orozco reconoce que lo que el Yagé le quiere decir:

“[...] siempre es simbólico, tengo que descifrarlo y no siempre lo logro. Porque como es tan placentero muchas veces me quedo en el placer de haber vivido esa experiencia, de haber tenido esa pinta, y no busco más allá. Y lo descifro solamente cuando ocurre el evento que vi en mi pinta, no antes. No lo hago consciente, solamente lo vivo.”

Determinar la forma en que las imágenes se mostraron ante nosotros proponiéndonos un cierto tipo de diálogo es significativo, pues nos suministra indicios sobre cómo quieren que dialoguemos con ellas. La identificación por nosotros de este modo en que de la imagen emerge un mensaje nos sirve para saber qué especie de juego está poniéndonos sobre la mesa. En este sentido, la metáfora es permanente, una trivía por descifrar⁶¹⁴. La complejidad del juego de desciframiento consistiría en el grado de potencia que una imagen adquiere en nuestra consciencia. El mecanismo de comunicación del Yagé opera mediante estrategias que sólo el que bebe y el Taita pueden descifrar. No obstante, en este punto, es importante conocer el nivel de autonomía que tiene la imagen del Yagé en una ceremonia, pues su visibilidad puede a veces estar marcada por las creencias de la comunidad a la que pertenece el Taita que oficia el ritual. Esta inquietud nos llevó a preguntar a los entrevistados si la experiencia de la imagen se modificaba de acuerdo a la comunidad, el Taita, el tipo de breva, etc. Las respuestas arrojaron una variabilidad inesperada. William Torres comenta:

“Un ejemplo extremo, un japonés que va a tener una experiencia con un abuelo cofán. Los cofanes⁶¹⁵ en su ceremonia tienen un campo de relaciones específicas con los seres sagrados, y así mismo, ellos en su canto ceremonial, hacen invocaciones de estos seres. Entonces, aunque el japonés no entienda nada de cofán, las invocaciones que está haciendo este abuelo cofán pueden ser vistas por el japonés. Puede ocurrir que este abuelo esté invocando al jaguar. Simplemente el japonés está escuchando unas palabras que para él no tienen ningún significado, no entiende. Y este japonés, por circunstancias muy curiosas, de pronto, siente la presencia de ese jaguar. Depende mucho del modo de

⁶¹⁴ A diferencia de lo que Barthes plantea sobre la fotografía: que ésta nunca es metafórica, ver en Barthes, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, (Paidós Comunicación, Barcelona, 1990), 139.

⁶¹⁵ Ver la ubicación geográfica de los Cofanes en Anexo 9.

invocación y las invocaciones con que el chamán hace con esta plantita. Este ejemplo es real.

También hay un caso muy interesante es que algunos taiticas son muy fervientes y muy practicantes de la fe católica. Entonces en sus cantos mencionan a la Virgen, Jesucristo, y esto hace que predominen las visiones de acuerdo a las invocaciones de esta religión, que predomine con esa iconografía. Esto ocurre por ejemplo en la maloka de La Cocha (Nariño). Ahí predomina mucho la fe católica.”

Esto nos advierte sobre la capacidad creativa que tiene durante el ritual la palabra del Taita y los rezos con los que profesa sus creencias espirituales, ambos casi siempre contenidos en la música y en las imágenes materiales que usan en las casas y malokas de los Taitas y que acompañan los objetos rituales con los que éstos oficia la ceremonia. La experiencia del Yagé también se ve modificada por el tipo de brebaje, la cantidad y la proveniencia de las plantas combinadas, el tiempo de cocción, las manos que lo preparan, la intencionalidad de la toma. Mercedes Agreda señala que a este respecto el Yagé es muy misterioso:

“A veces a mí me ha pasado, y nos ha pasado, que tomamos el mismo remedio, puede ser que tomamos ayer pero no pinté nada, me dio suave, puedo tomar hoy el mismo Yagé, pero me puede dar muy fuerte, pueden ser visiones muy fuertes, con vómito muy fuerte, puedo aliviar⁶¹⁶ también mucho. [...] O puede ser que ayer no me hizo efecto porque el Yagé necesitaba estar en mi cuerpo haciendo su proceso y hoy ya empezar a limpiar mi cuerpo y a mi limpiar mi espíritu.”⁶¹⁷

Ulises observa que muchos factores inciden para que algunos Yagés sean más intensos que otros y que así como influye la época en que se hace, sea en un solsticio o en un equinoccio, varía también “si es un encuentro de Taitas, (...o) si es para ciudadanos”.

Cristina Vallejo asegura que de acuerdo a la comunidad el Yagé:

“Se diferencia en el sabor, la textura, (...) He tomado yagé que es como arequipe⁶¹⁸, espeso, otro que es como chicha⁶¹⁹ (...) Cada comunidad tiene su ceremonia especial. Los siona⁶²⁰

⁶¹⁶ Haciendo alusión a las evacuaciones corporales.

⁶¹⁷ Mercedes Agreda, entrevista.

⁶¹⁸ Dulce de leche de vaca de consistencia espesa.

⁶¹⁹ Bebida tradicional fermentada hecha a base de maíz.

son muy ceremoniales y estrictos. Los cofanes son de mucha recocha, hablan mucho y se escucha mucha música. Los Kamëntsá, con la Mamita Concha, es una ceremonia super femenina, hay muchas flores, ella es muy tranquila, ella dice: “esto es como una fiesta, hagan de cuenta que se chumaron con trago⁶²¹. Entonces habrá unos que canten otros que lloren y esa es la forma que el remedio tiene para curar. Usted, no se fije en nadie, solamente viva su proceso y déjelos tranquilos.” Los Kamëntsá son muy amorosos. En cuanto a las experiencias, también son diferentes, las más fuertes han sido las de ahora con el taita Marcelino, son fuertes, la visión es nítida, no necesitas mucha cantidad de remedio, te coje de una, es muy lindo. Se puede ver en detalle.”

Por otro lado, una de las ideas que prevalecen sobre la constante regla de lo cambiante en el estado enteogénico que produce el Yagé es la expansión de los sentidos más allá de los límites que acepta la mecánica y la física del cuerpo. Esto es lo que experimenta Panqueba:

“[...] todas las imágenes vienen acompañadas de sonidos, el viento se escucha, cualquier cosa se escucha, puede estar una persona lejos y la sientes, sí, se percibe como si saliera uno y algo se expandiera. El cuerpo empieza a tener espasmos, a vibrar, los músculos comienzan a moverse. Siento la reacción del cuerpo, a veces cuando uno está muy quieto y el corazón con los latidos empieza a mover otras partes del cuerpo. Son sensaciones que antes uno no entendía, antes en estados de mucha tranquilidad, uno no sentía que estuviera temblando y no, es el cuerpo que está produciendo esa vibración. En el Yagé yo he aprendido a tener consciencia de eso.”⁶²²

Diego León habla de tener la voluntad para transformar eso que se está vivenciando: “Es como vivenciar una imagen que no está ahí y que cuando piensas eso otro, también aparece. Está ausente pero si tú lo evocas, eso aparece. Piensas algo y te lleva a ver ese algo.”⁶²³ Frente a este acto deliberado de transformación de la vivencia está la de la pérdida intencional de la voluntad. Ulises siente que “hay como una ausencia de percepción, porque a veces dejas de sentir frío y tú te concentras en lo que estás viendo, de una manera mental, te dejas llevar por la visión de la planta, por la

⁶²⁰ Ver ubicación geográfica de los Siona en Anexo 9.

⁶²¹ Embriagrarse con licor.

⁶²² Jairzhino Panqueba, entrevista.

⁶²³ Diego León, entrevista.

pinta.”⁶²⁴ Este dejarse llevar que Ulises afronta, acontece como un acto de liberación que asume todo tomador de Yagé, implica abandonarse a las consecuencias imprevisibles, propias de un decidido encuentro con lo desconocido. Marisol Orozco comenta esto como una pérdida premeditada de su propia agencia de la que disfruta sin tener ningún objetivo en particular:

“Me dejo llevar. No sé si algún día has navegado en un río y empiezas con el agua tranquila, sabes que estás en el río y de la nada llega. Nunca estoy caminando por mis propios medios, estoy metida en algo, estoy como en una cápsula y alguien la va guiando y yo voy mirando todo, es increíble! Es como si estuviera haciendo un viaje a través del tiempo, en una nave espacial, pero no sé quién la pilotea, no me interesa tampoco, yo sólo voy disfrutando al máximo, no te imaginas cuánto se disfruta estar allí y no quieres despertar. De las cosas por las que siento nostalgia es cuando esa cápsula me está desocupando y es como si me dijera aquí termina el viaje, y ella misma, así como me absorbió, me expulsa y digo noo! Yo quiero quedarme!! Pero es imposible!”⁶²⁵

En consonancia con esta experiencia gozosa de dejarse llevar, sin pretensión alguna está la de Mercedes Agreda quien relata lo siguiente:

“En ese momento, uno como que es más curioso, porque uno quiere descubrir más y más cosas, hay veces que no sólo son los sonidos con los que te dejas llevar sino que por ejemplo, miras afuera y miras luciérnagas que brillan así! Intensas! Y uno quiere sólo quiere seguir a las luciérnagas pensando que vas a ver un hada y uno se va detrás de las lucecitas. Depende de lo que escuches, si es algo feo no vas a irte para allá, pero si escuchas o ves algo armonizante, vas a querer acercarte. Por eso, muchas veces el Taita recomienda estar adentro (en la casa o maloka donde se está tomando Yagé) y estar cerca. Porque si yo me voy y me alejo me puede dar fuerte, y allá no me puede ver el Taita.”⁶²⁶

En el capítulo 2 resaltábamos la importancia concedida a la visión o la “pinta” en el viaje extático experimentado bajo la tutela de una Taita o médico tradicional yagecero y la banalidad que generalmente tienen las imágenes en estos contextos, abduciendo que un enfoque decidido en ellas mientras se está bajo efecto de la bebida es una experiencia psicodélica sin propósito. Así también, que cuanto más las imágenes

⁶²⁴ Ulises Santander, entrevista.

⁶²⁵ Marisol Orozco, entrevista.

⁶²⁶ María Mercedes Agreda, entrevista.

disten del objetivo que motivó la toma del remedio, menos el individuo podrá ejercer consigo mismo un control mental. Esto último es sin duda, una de las mayores experticias que adquiere un especialista ritual y lo que lo diferencia del individuo común que toma Yagé.

El control de la experiencia visionaria es asimismo tributaria del manejo de las emociones y los pensamientos que se alteran durante la toma, un camino que conduce a la comprensión de lo que se ve y que se sigue guiado por diferentes métodos tradicionales. Se ha dicho que los rezos y los cantos del Taita poseen un poder creativo⁶²⁷ que actúa a la manera de “indicadores cognitivos”, “señales de tráfico o carteles con la dirección a seguir”.⁶²⁸ Pero también los implementos rituales de él y sus aprendices, cuyos efectos y sonidos atraen la atención del paciente, sirven para calmarlo y armonizarlo, permitiéndole retomar el camino de la visión con propósito.

El no acatar estas reglas tiene consecuencias fatales para el tomador que deben ser atenuadas y finalmente apaciguadas por el especialista ritual y sus aprendices:

“Hace unos días tomamos remedio y pensamos que ya no nos iba a dar la chuma del remedio y entonces escuchábamos los grillos afuera y dijimos, bueno, vamos a caminar. No fuimos a caminar, sólo una cuadra caminamos y regresamos. Cuando regresamos nos dieron ganas de vomitar, cuando vomitamos y entramos a la casa, no dio super fuerte, demasiado fuerte, tanto que la verdad no me podía ni levantar. Y me echaron sahumero y todo, eso nos pasó porque nos alejamos. Porque cuando uno se va, se sale afuera, se cruzan muchas energías, todo lo recibe uno, entonces uno se contagia, llega con esa pesadez y eso hizo que nos pusieramos así de mal. Por eso el Taita dice que es mejor quedarse adentro, te puede pasar algo, te puedes resfriar, caerte, sentirte mal, y allá no hay quién te mire, no es recomendable irse irse, irse, porque el mismo Yagé te puede llevar, llevar, llevar.”⁶²⁹

⁶²⁷ “¿De qué cree que servirían mis remedios si yo no les cantara ? » Los indígenas que me enseñaron sus secretos creían que las palabras articuladas por su chamán tienen un poder creativo propio. » F.B. Lamb, (1985); Schultes, *El Bejuco*, 168.

⁶²⁸ Fericgla, *Al trasluz*, 115.

⁶²⁹ María Mercedes Agreda, entrevista.

No obstante, un testimonio como el que sigue sugiere que, sin la intervención de dichos mecanismos de orientación, incluso, sin la presencia de un Taita que guíe el viaje psíquico, en la experiencia visionaria tienen acontecimiento imágenes cuya complejidad e ininteligibilidad capturan poderosamente nuestra atención, constituyéndose por sí mismas en una experiencia extática de gran valor:

“Una vez hicimos una ceremonia en mi casa. Con mucho respeto y con el permiso de un Taita, llevamos el remedio y en ese momento nos pusimos a tomar. En mi casa, hacía una noche espectacular, un cielo tachonado de estrellas. Hubo un momento en la toma, que yo alcanzaba a descifrar cantidad de información con respecto al origen del universo, a la distancia de las galaxias, pero no sé, un ente me daba esa información y yo sabía que estaba entendiéndolo todo, decía sí, esto es así, sabía exactamente qué significaba todo eso que veía. Lamento no haber tenido una grabadora, ¡hubiera sido maravilloso! Al siguiente día había olvidado todo. Yo lo único que recordaba era haber recibido una cantidad de información infinita.”⁶³⁰

Y a la vez, así como en la vida diaria en que innumerables sucesos trasiegan inevitablemente en continuo movimiento y transformación, sin que pocos de ellos o ninguno nos conmueva, salvo si nos entregamos en un acto contemplativo del deleite del aquí y el ahora, normalmente vivimos las horas inmersos en una oleada de sucesos imperceptibles que es lo que se conoce comúnmente como lo real. En la toma de Yagé, sucede lo mismo. Ocurren eventos que nos marcan por su misterio o nos atraviesan profundamente, y otros, cuyas imágenes suceden sin ser capturadas por nuestra retentiva, y no llegan nunca a cobrar una sustancia particular en nuestro relato de la experiencia enteógena. Entonces, si no hay un propósito que rija nuestro viaje de Yagé ni mecanismos que vigilen su trayectoria, ¿de dónde viene ese río imparable de imágenes que surgen sin nuestro control y voluntad? ¿Acaso de esa manera tan ininteligible e inabarcable por nuestra consciencia ocurre el acontecimiento de la imagen? ¿Esto que vemos y luego no recordamos son imágenes? ¿Las imágenes que no vemos con pronunciado enfoque constituyen la parafernalia del acontecimiento de la imagen extra-ordinaria en plenitud?

⁶³⁰ Ulises Santander, entrevista.

3.7.2. Su imaginación

Cuando Gottfried Boehm se refiere a la diferencia icónica como un proceso intuitivo en que el contenido al que alude lo visible “sugiere algo que está ausente”,⁶³¹ encontramos que es en *la posibilidad de ser* que la imagen surge y emerge a partir de una *macchia* en la que “algo ambiguo [...] ha estado latente” y que la mirada configura a través de su práctica icónica del “ver-como” y del “ver-en”.⁶³² Esta posibilidad de ser, además de recordarnos mediante un enunciado de la historia del arte el *Principio de incertidumbre* que páginas atrás tomábamos de la física cuántica, también nos invita a pensar en la imagen extra-ordinaria del Yagé como algo que, surge sin saber cuál va a ser su devenir cambiante e indefinible. Este movimiento vital y transformativo constituye la esencia de la acción imaginante que antes de que Boehm lo rescatara de los *Cuadernos* de Leonardo da Vinci instruyendo a sus estudiantes en el arte de imaginar a partir de la *macchia* en los muros, Gastón Bachelard ya la había señalado: “Si una imagen presente no hace pensar en una imagen ausente, si una imagen ocasional no determina una provisión de imágenes aberrantes, una explosión de imágenes, no hay imaginación.”⁶³³ Pero Boehm al sugerir que es en el “ver como” que nuestra imaginación trae a nosotros algo que está ausente, y que en el “ver en” subyace la capacidad de figurar una imagen, especifica aún más la operación abstracta a la que nos sustrae la imaginación y a la vez, mediante esta misma, amplía los estrechos márgenes en los cuales hasta entonces se había concebido la imagen. Respecto a dicho método de Da Vinci, el autor señala:

“El artista encomió a sus alumnos a ver con la ayuda de la imaginación en estas figuras – parecidas a la decalcografía del test de Rorschach - paisajes, rostros, figuras, monstruosidades, etc. A partir de los simples colores de una superficie emerge algo ambiguo que ha estado latente y que la mirada lleva a la práctica en términos icónicos a través de sus posibilidades constructivas del “ver-como” y del “ver-en”. No obstante, Leonardo circunscribió su descubrimiento relativo al efecto esquematizante de las

⁶³¹ Boehm, *Cómo generan*, 38.

⁶³² Boehm, *Cómo generan*, 39.

⁶³³ Gastón Bachelard, *El aire y los sueños*, (FCE, México D.F., 2006), 9.

manchas a entrenar la imaginación del artista, sin contemplar las manchas mismas como una imagen.”⁶³⁴

Al usar el término imaginación, el historiador de arte alemán se refiere a la capacidad innata del ojo de construir o formar una imagen (*bildend*), que explora o advierte entre todas las cosas conocidas las correspondencias visuales. Esta explicación del autor está fundamentada en Kant quien definió “la imaginación como un intermediario y con ello como fundamento y base del conocimiento, como aquella raíz de la que se ramifican, entre otras cosas, los troncos de los sentidos y del intelecto, del ojo y del pensamiento.”⁶³⁵ Sin embargo nosotros, al distanciar nuestro objeto de estudio prodigado por la consciencia expandida de quien bebe Yagé, de la imagen que refiere Boehm, consideramos que en el acto de imaginar y simultáneamente figurar o crear el devenir icónico de una imagen que surge, el intelecto o el pensamiento no tienen presencia significativa.

Antes bien, coincidimos con Gastón Bachelard en el hecho de que la imaginación es:

“[...] la facultad de deformar imágenes suministradas por la percepción y, sobre todo, la facultad de librarnos de las imágenes primeras, de cambiar las imágenes. Si no hay cambio de imágenes, unión inesperada de imágenes, no hay imaginación, no hay acción imaginante.”⁶³⁶

Aquí, tanto la deformación de las imágenes primeras como la unión insospechada de ellas difieren radicalmente de lo que el pensamiento intelectual puede proveer a quien imagina en los términos de Kant. En el capítulo anterior, al equiparar los estados ampliados de consciencia que propician la meditación y la experiencia enteógena con Yagé, veíamos que ambas, por el flujo espontáneo e inducido de DMT en el cuerpo propendían a la vivencia del éxtasis y por lo tanto, al silenciamiento del pensamiento voluntario. La imagen en los dos estados contemplativos es una imagen que prescinde del *logos* y las palabras que conducen hacia la lógica de lo que debe ser. Es una imagen nítida cuya dinámica ondulante huye a la concreción, a la estabilidad del fenómeno, al

⁶³⁴ Boehm, *Cómo generan*, 39.

⁶³⁵ El autor cita la obra de Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Riga: Hartknoch, 1781), A 137 ss , véase en Boehm, *Cómo generan*, 78-79.

⁶³⁶ Bachelard, *El aire*, 9.

control intencionado y estático de los conceptos. En nuestro caso particular, la imagen que se hace visible en la toma de Yagé se auto-crea, proviene de un mundo desconocido por nosotros en formas imposibles de ver en un estado de encomiado trabajo intelectual. La imagen en ese juego evasivo de la imaginación es, como dice Bachelard, “la experiencia misma de la novedad.”⁶³⁷ En consonancia con esto, Hans Belting también ha subrayado que la volubilidad de las imágenes está en su naturaleza pues “el cambio es la única continuidad de la que puede disponer.”⁶³⁸ Este continuo fluir y experiencia inacabable de lo novedoso permite al tomador de Yagé recuperar una inocencia ante la imagen, perdida por el acecho del intelecto. Así por ejemplo, nos dice Bachelard:

“Al hombre cultivado le parece que una imagen sublimada nunca es lo bastante bella y quiere renovar la sublimación. [...] Un hombre que no lee quedaría muy asombrado si le habláramos del encanto sobrecogedor de una muerta adornada de flores que se va, como Ofelia, llevada por la corriente. Hay allí una imagen cuyo crecimiento no ha sido vivido por la crítica literaria.”⁶³⁹

A pesar de ello, esta generación espontánea de imágenes mediante la imaginación a la que nos sume una imagen primera, es experimentada por algunas personas que toman Yagé con temor de que nunca las imágenes cesarán. María Mercedes Agreda afirma que mucha gente se asusta porque:

“[...] piensa que se va a quedar así para siempre, con esa *chuma*, con esas visiones y que nadie le va a quitar esas visiones. Porque uno tiene la sensación de que no le va a pasar, de que la pinta va a seguir, va a seguir y seguir. Pero para eso está el Taita y los ayudantes, para tranquilizar a la persona cuando lo necesite.”⁶⁴⁰

Este testimonio nos arroja luz, a su vez, sobre el fondo último del fenómeno que nos convoca. Y es el referente a que la extra-ordinariedad ilimitada con que aparecen las

⁶³⁷ Bachelard, *El aire*, 9.

⁶³⁸ Belting, *Antropología*, 15.

⁶³⁹ Bachelard, *El agua y los sueños*, (Fondo de Cultura Económica, México D., F., 1978), 34-35.

⁶⁴⁰ María Mercedes Agreda, entrevista.

imágenes de Yagé nos seducen a tal punto que nos dejamos envolver por los ríos infinitos de su acontecer, y entonces, es necesario que un especialista ritual controle la experiencia visionaria a través de un performance propio, cantos y música. Bachelard ha señalado que “El vocablo fundamental que corresponde a la imaginación ni es imagen, es imaginario. El valor de una imagen se mide por la extensión de su aureola imaginaria.”⁶⁴¹ Cuando leemos con atención esta afirmación de Bachelard nos es posible identificar que lo imaginario en la imagen extra-ordinaria que nos prodiga el Yagé es aquello que surge inevitablemente, sin nuestra voluntad, y que explica en “un sentido mudo”, a decir de Boehm, el libre acontecimiento de la imagen que ocurre en una inconmensurable y potente parafernalia. Boehm plantea que las imágenes hablan “en virtud del potencial (*Hintergründigkeit*) que las habita”⁶⁴², y este potencial en la imagen extra-ordinaria reside pues en su capacidad de *mostrarse* como un organismo vivo que, independiente de nosotros, posee una existencia etérea y desconocida a la que sólo tenemos acceso por vía de los estados ampliados de consciencia.

Este último modo de comportamiento que arrojaron como resultado las entrevistas, no sólo nos persuade a prescindir de los esquemas culturales con que tradicionalmente se ha pensado la imagen del Yagé, es decir, como algo que no es en sentido estricto una visión, y que por tanto deviene en una experiencia vana en tanto no responda a un propósito espiritual mayor. Pensar la aureola imaginaria o el potencial que habita la imagen extra-ordinaria también subvierte todo intento por limitar nuestros análisis a los modos de comportamiento que hasta aquí hemos referido, pues aunque aquí presentemos una determinada tipología fenomenológica, también es posible que ésta varíe ante un género distinto de preguntas a las que nos planteamos como objetivo de investigación y a las que formulamos en nuestras entrevistas.

La inabarcable acción imaginante que llevamos a cabo en la experiencia de éxtasis con Yagé se conjuga con la incontenible capacidad de figurar que poseemos y en ese sentido, como Participantes que somos de esa co-creación de la imagen, asistimos a la

⁶⁴¹ Bachelard, *El aire*, 9.

⁶⁴² Boehm, *Cómo generan*, 25.

manera cómo *se-muestran* las otras realidades que están latentes ahora mismo pero que son invisibles a los ojos de la carne. En este sentido, los estados superiores de la consciencia gracias a los cuales tenemos acceso a ese otro mundo donde habitan las imágenes extra-ordinarias, son por antonomasia formas de constatación de que “Todos poseemos una naturaleza icónica”⁶⁴³ y en virtud de ello, la experiencia contemplativa a la que nos arrastra irreversiblemente la infinita novedad de imágenes constituye uno de los mayores éxtasis que puede vivir un ser humano.

Más allá de nuestra experiencia humana de ver esa otra realidad, o más bien, la efímera y estrecha perspectiva que nos prodiga su único instante visible, una imagen sigue siendo tal en ausencia de nuestra mirada, pues conserva su cuerpo etérico y continúa su devenir, de acuerdo con esta naturaleza, en un estado de pura posibilidad de ser o energía libre. De esto es válido abducir que la imagen de cualidades extra-ordinarias es inseparable del éter que es su sustancia constitutiva, y que, por tanto, es imposible poseer una imagen extra-ordinaria en la completud de su existencia, sólo algunos de sus indicios serán capturados por nuestra memoria como cualidades sensibles que guardamos en nuestro cuerpo mediante operaciones cerebrales. Una gran mayoría de estas cualidades son pensadas por nosotros como entidades separadas de sonido, movimiento e imagen pero en el momento en que somos partícipes de su universo, las tres conforman un *continuum* que fluye como una unidad que mínimamente percibimos como perspectiva, y que no obstante está constituida por desconocidas manifestaciones de lo vivo, distinto a lo humano, inaccesible a nosotros en estados normales de consciencia.

Pese a esta pequeña porción de información encontrada en las experiencias enteogénicas con Yagé, nos es posible identificar que esta fenomenología arroja cierto tipo de comportamientos de las imágenes extra-ordinarias, y que ello, sirve de base no sólo para ampliar los márgenes en que se ha concebido la naturaleza de la imagen en la historia del arte y los estudios sobre ella, sino también para establecer paralelos con cualidades de imágenes propiciadas por consumo de otros enteógenos que contengan

⁶⁴³ Boehm, *Cómo generan*, 17.

o no la mezcla de DMT y un IMAO. Y a partir de esto, poder determinar fenomenologías e iconicidades propias de cada género.

Consideraciones finales

- En nuestro primer capítulo hemos opuesto dos miradas que develan dos escenarios distintos de experiencia con la imagen y el cuerpo en Suramérica indígena. Una, concretada en los primeros cuatro apartados, brinda un breve panorama sobre el juicio que a colonizadores europeos e historiadores de la vida indígena de los siglos XVII y XVIII les merecieron las vivencias sensibles de los incas, motivadas por la ocurrencia de fenómenos de la naturaleza predominantemente celestes. El juicio peyorativo, aberrante e inquisitivo de los extirpadores de idolatrías y misioneros ponía en ridículo la gestualidad facial y corporal de los incas por el “espanto”, “el miedo” o la “admiración” que el brillo del sol, la luna, el arcoíris y los eclipses les inspiraban. La lectura de los estudiosos de este período histórico daba fe de que estas reacciones indígenas, no eran más que muestras fidedignas de la omnipresencia de lo religioso en la vida inca. No encontramos en ellas al menos la presunción de que en ese gesto corporal dedicado por los incas hacia los astros celestes, muy parecido al de la devoción religiosa, estaban los primeros testimonios escritos de que lo que estaba ante los ojos indígenas era una imagen que *se mostraba* y ante cuya *presencia* la gente se inclinaba y se conmovía en señal de que este evento había penetrado profundamente su sensibilidad y había propiciado en ella un estado de arrobamiento, admiración y deleite visual, una suerte de estado ampliado de consciencia en que tenían “la impresión de despertarse a una realidad más elevada, de atravesar el velo de las apariencias, de vivir por anticipado algo semejante a una salvación.”⁶⁴⁴ Este panorama filtrado a través de las fuentes, aunque escurridizo y escueto por la distorsión de la mirada y la marginalidad de lo que suponía para los colonos las vivencias sensibles de la gente indígena, ofrece al terreno de estudio que la *Bildwissenschaft* o ciencia de la imagen advierte todavía inexplorado⁶⁴⁵, un primer acercamiento a la experiencia contemplativa de

⁶⁴⁴ Hulin, *La Mística*, 15.

⁶⁴⁵ Según Tania Álvarez, “la *Bildwissenschaft* ha orientado su atención [...] al llamado “descubrimiento” desde la visión europea de un nuevo mundo que recibió el nombre de América, [...]”. Ver en Álvarez, *Bildwissenschaft*, 249. La importancia de esta búsqueda está expresada en el giro icónico de Gottfried Boehm quien señala: “el giro hacia la imagen reacciona, por tanto, ante un hallazgo histórico-empírico,

fenómenos que aquí hemos reconocido como imágenes, en una parte del Nuevo Mundo meridional.

En virtud de ello, en la segunda parte del primer capítulo, el otro escenario explora desde una perspectiva decolonial los discursos hegemónicos de Occidente en torno al cuerpo del indígena suramericano, como una ruta alternativa de análisis de la relación cuerpo e imagen que sugiere el historiador de arte Hans Belting a través del postulado: “El cambio en la experiencia de la imagen, expresa también un cambio en la experiencia del cuerpo, por lo que la historia cultural de la imagen se refleja también en una análoga historia cultural del cuerpo.”⁶⁴⁶ Extrayendo de éste lo concerniente a la historia cultural de la imagen como reflejo de la historia cultural del cuerpo, pusimos en evidencia mediante una amplia selección de fuentes coloniales que van desde el siglo XVI hasta mediados del XX, un eurocentrismo misantrópico deshumanizante que miró en los cuerpos indígenas suramericanos objetos dispensables y cuyas experiencias corporales, entre las cuales estaban las contemplativas, se exaltaron como cualidades instintivas que ponían en cuestión su condición humana y racional, lo asemejaban a los animales, exotizándolo, inferiorizándolo, fetichizándolo, definiéndolo y diferenciándolo cada vez con mayores elementos científicos, del hombre occidental.

Esta violencia simbólica colonial de negación de la humanidad y a su vez, praxis exotista de exacerbación del cuerpo indígena respecto de sus experiencias sensibles, encuentra su explicación en que en América Latina “modernidad y colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio”⁶⁴⁷. Esta transposición todavía vigente, nos sitúa en un lugar

[...] el redescubrimiento en occidente de mundos icónico-figurativos desconocidos por mucho tiempo y que surgieron ante el mundo europeo a raíz de la época del colonialismo [...]”. Ver en Boehm, *Decir y mostrar*, 19.

⁶⁴⁶ Belting, *Antropología*, 30.

⁶⁴⁷ Santiago, Castro-Gómez, *La Hybris del Punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, (Bogotá: Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005), 18. Esta propuesta epistemológica tiene su origen en los postulados críticos de los teóricos latinoamericanos Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Dignolo. Una visión panorámica acerca de la teoría decolonial, véase en Santiago

diametralmente opuesto a los efectos de los discursos hegemónicos sobre el cuerpo que imperaron durante la Ilustración europea. Pues aunque algunos teóricos como Michael Foucault, Georges Duby, Alain Corbin, entre otros, hayan difundido la idea de la objetivación, disciplinamiento y biopolítica del cuerpo y los sentidos, como fue el cometido del Iluminismo europeo en su praxis positivista y universalizante, en América la historia fue otra. El cuerpo indígena se pensaba imbuido en lo sensorial y sumergido en el nivel más bajo de los estados ontológicos del ser. Esta negación, como veremos, no sólo estuvo inspirada por los argumentos aplicados en el siglo XVI para justificar la guerra justa contra el indígena del Nuevo Mundo. A partir de entonces, los discursos eurocéntricos sobre el indígena estuvieron marcados por la supremacía del alma y la razón sobre el cuerpo que René Descartes planteó a través de su frase paradigmática para el Occidente moderno: “Pienso, luego existo”, y que concedió a Europa el derecho natural de esclavizar, torturar, quemar, violar, desaparecer, explotar, vender, y demás actos violentos sobre los cuerpos del Nuevo Mundo. Esto es lo que a nuestro parecer responde a la pregunta de Boehm Gottfried cuando advierte “¿Qué es lo que en la imagen ocasiona una tal intervención, un veto que la niega [...]? y ¿qué consecuencias tiene esta prohibición para la lógica de la imagen?”⁶⁴⁸. Así pues, este capítulo simula una imagen que se muestra débilmente en un negativo sumergido, vetado como experiencia contemplativa, porque el positivo es la idea eurocéntrica del cuerpo indígena suramericano exotizado y exacerbado como objeto.

- Al finalizar el primer capítulo y comenzar el segundo mostramos cómo estos discursos coloniales cambian a la vez que los imaginarios sobre la gente indígena. Por cuenta de las numerosas investigaciones de carácter estructuralista realizadas

Castro-Gómez y Ramón Grofoguel, eds., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007); Enrique Dussel, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (La Paz: Plural Editores, 1994); Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander, (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000), 246-276.

⁶⁴⁸ Boehm, *Cómo generan sentido las imágenes*, 49.

por Claude Lévi-Strauss referentes a la vida de algunos grupos amazónicos de Brasil, y una prolífica producción, similar en teoría a la de su antecesor, por parte del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, el interés sobre lo indígena se enfoca en la amplia región amazónica de Suramérica. En este documento hicimos énfasis en los aportes de este último por cuanto entre sus mayores consideraciones está el rol fundamental que cumplen los enteógenos en la percepción amazónica del mundo. La “droga narcótica” que al investigador más le mereció importancia por las relaciones simbióticas que involucraba entre la gente de la Amazonía oriental colombiana y su ecosistema-mundo, fue el Yagé. Así también, sus interesantes ideas referentes al enteógeno y las visiones extáticas propiciadas por éste constituyeron para nosotros un valioso antecedente de las experiencias corporales con la imagen, una imagen que dejaba de ser descrita por sus contempladores como un evento normal y corriente, y nos incitaba a validar la existencia independiente de nosotros, de otro mundo o realidad extra-ordinaria y excelsa en sus cualidades visibles.

Vistas o imaginadas así, las imágenes ocasionadas por la toma de Yagé dejaban de implicar el cuerpo como único medio de experiencia y se convertían en llaves de acceso a una dimensión mayor a la que Reichel dedica su atención con un enfoque decididamente científico: la consciencia. Su consideración consolida en el terreno de la etnología de Suramérica el interés científico por los estados diferenciados de consciencia propiciados por plantas enteógenas, que Richard Evans Schultes había inaugurado con sus estudios etnobotánicos en la Amazonía colombiana. Las formulaciones que aquí destacamos del investigador indigenista terminan por eclipsar los discursos históricos eurocéntricos en torno al cuerpo indígena, proponiendo la existencia de una base biológica común en los humanos en la que carecía de importancia la distinción cultural. Su referencia a una biología de las reacciones ópticas por parte de la gente indígena, cambia el estatuto del cuerpo en los discursos etnológicos de la época e invita al cotejo de las observaciones antropológicas mediante la experimentación científica. Este tipo de abordaje nos dio pie para explorar fuentes científicas en las que se resalta el papel fundamental

de la glándula pineal en nuestro cerebro. Un estudio del neuropsiquiatra Rick Strassman fue determinante en nuestros planteamientos posteriores. La segregación natural por la glándula pineal de la DMT (Dimetilriptamina) en altas cantidades constituyó para nosotros el suceso biológico propiciatorio del cambio en la química del cuerpo que tiene como consecuencia la ampliación de nuestra consciencia. Este estado extático a su vez, ocasionado por el flujo endógeno de DMT o por el consumo de enteógenos como el Yagé, es el que posibilita a nuestro parecer, la captación de imágenes a las que denominamos extra-ordinarias.

A partir de entonces, los sucesos que siguen en el documento contienen este aditivo, el de una visión modificada por la ampliación de la consciencia que ha provocado el flujo de DMT en nuestro cerebro o por la ingestión de Yagé. Basándonos en el postulado de Hans Belting que arriba hicimos mención, la segunda parte de nuestro segundo capítulo concierne a esa transformación de la imagen y el cuerpo experienciales en una comunidad indígena de Colombia, lacerada por la oleada de violencia a finales del siglo pasado que, aunque posterior a los sucesos históricos que en capítulo uno expusimos, es una manifestación más de sus permanentes y actuales consecuencias. A manera de fragmento, pusimos de relieve algunos momentos en que esa historia colonial del cuerpo indígena atraviesa las fronteras del ser individual, demarcadas por los confines del propio cuerpo, y repercute en el cuerpo social de un pueblo cuyas huellas de la violencia son tratadas en ceremonias colectivas de ingesta de Yagé. Tal estrategia de sublimación del dolor es el dispositivo mediante el cual, la gente desahoga su sentir en la experiencia visionaria y la imagen que se ve deviene en concreción de aquello que es indecible e intraducible a las palabras. Los silencios que ahí se perciben acerca de las imágenes que la gente inga vio durante la ingesta de Yagé, responden a esas fisuras que en sí constituyen aquél fragmento que puede ser visible o narrable, a vivencias sensibles cuya profundidad alcanzada no es posible explicar por el lenguaje verbal. Y, en esa medida, en este apartado sólo pudimos mostrar cómo el acontecer de lo humano puede proyectar luces sobre las sombras de las imágenes invisibles. Nos limitamos a presentar brevemente el caso del

pueblo Inga, extrayéndolo artificialmente del amplio contexto geográfico e histórico donde sucede la guerra en esta parte de Suramérica. Este fragmento representa para nosotros un episodio que marca el comienzo del cambio en la experiencia de la imagen.

Esta ruptura de paradigmas de experiencias con la visión implicó también elaborar algunas aproximaciones hacia lo que se considera como imagen y visión en las comunidades yageceras. Estribando su diferencia en la toma de Yagé con un determinado propósito, pudimos colegir también que sólo quien gana experticia en el control de las visiones, es quien efectúa el acto legítimo de *ver lo invisible*.

El capítulo dos finaliza conceptualizando sobre los distintos tipos de estados de consciencia a los que se accede por la vía corporal, que en la psicología y la neuropsiquiatría han tendido a confundir con los estados alcanzados mediante el manejo de drogas sintéticas y patologías psiquiátricas. Así como también, resaltando los prometedores aportes teóricos que la física cuántica proporciona al campo de lo visible, mismos que fueron incorporados a las reflexiones del tercer capítulo.

- Nuestro tercer capítulo resultó del hallazgo en diversos testimonios orales recogidos de la ocurrencia de un fenómeno único en que el estatuto de visión que sugerimos poseen las comunidades yageceras, no se aplica. Es el modo de acontecer la imagen en el instante de su *aparición*. Una fenomenología particular de la imagen sucede y logra que su experiencia constituya por sí misma un evento de éxtasis místico. La identificación de este modo de comportamiento de la imagen situó nuestra indagación por fuera de la delimitación cultural e histórica que suponen los estudios convencionales de las imágenes en el marco de la historia del arte. Volcada nuestra mirada hacia la imagen con el lente del *giro icónico* nuestra pregunta de investigación central residió en la exploración del modo en que se comportan las imágenes liberadas del significado y el simbolismo que imponen las

visiones obtenidas por el Yagé en los contextos rituales, o en otras palabras ¿cómo ocurre el universo visual que está detrás del ceremonial y la guía de un Taita?

Esta pregunta abrió paso a la esencia legítima de la imagen, a la fuerza del mostrar con que podría resumirse el *giro icónico* de Gottfried Boehm. Filtrados de los relatos orales los intentos por explicar lógicamente los eventos visuales, el paso de la imagen se convertía en un acontecimiento inexplicable en las convenciones aprendidas de la realidad, donde el tomador de Yagé sucumbe sin tregua a las infinitas variaciones de un irreversible movimiento y novedad. Es a tal punto el carácter *sui géneris* de la experiencia que aun proviniendo el testimonio indistintamente de una persona indígena y otra no indígena, la ocurrencia de eventos inclasificables en su naturaleza con una *deixis* propia constituyeron por sí mismos un patrón fenomenológico común a todos los tomadores de Yagé entrevistados. Es por ello que nuestra óptica antes enfocada en la experiencia indígena, ahora ofrece una visión indistinta de la especificidad cultural y los testimonios de indígenas y no indígenas convergen en una univocidad respecto de la fenomenología que tratamos.

La fenomenología de la imagen extra-ordinaria con Yagé se mostró ante nosotros de una manera en que nos fue posible verla a la luz de algunos planteamientos propuestos en torno a la imagen por Gottfried Boehm principalmente y Hans Belting. Haciendo un paralelo entre sus formulaciones y nuestras observaciones, pudimos entablar un diálogo entre el ámbito de la imagen vista en estados normales de consciencia, y aquella que es captada y experimentada en estados superiores. Así como también, verla, imaginarla y pensarla por fuera de las limitaciones que imponen los patrones de observación aprendidos sobre la realidad física y esforzarnos por entender y explicar nuevas formas de mostrarse el universo de las imágenes extra-ordinarias, desconocido para nosotros. Estos fueron nuestros hallazgos al respecto:

- Ocurre un primer momento en que la imagen extra-ordinaria de Yagé surge por medio de indicios de ella, sutiles probabilidades de ser “esto y aquello”, figuras y formas de un geometrismo cambiante y colores centealleantes. Este es, como sabemos, un instante crucial de acuerdo con la formulación de la diferencia icónica de Gottfried Boehm, en el surgimiento o aparecer de una imagen. Para nosotros también es el punto de inicio de una fenomenología de lo extra-ordinario. No obstante, a través de las fuentes orales recogidas pudimos constatar que el mecanismo de contraste que se articula entre el fundamento o fondo de donde emerge la imagen, y la imagen misma, como señala Boehm, no funciona para la imagen a la que nos referimos. En primer lugar porque las teorizaciones del autor alemán giran siempre alrededor de las imágenes que poseen un sustrato material o una superficie física, lo cual no se aplica a nuestro caso. Y en segundo lugar porque, según las descripciones hechas por los entrevistados, uno de los fenómenos más imperceptibles sino ausentes que ocurren en el acontecimiento de la imagen extra-ordinaria de Yagé es la presencia de un fondo que sirva de escenario a la aparición de la imagen. Durante la experiencia yagecera, « *lo que se muestra [no] nos sale al encuentro simultáneamente desde un ámbito marginado*”⁶⁴⁹ como ocurre con la imagen sobre la que teoriza el historiador de arte. Ese ámbito, en el caso que nos ocupa, es la imagen misma, sale a nuestro encuentro como una totalidad, careciendo de un foco particular que capte nuestra atención. Toda ella es un acontecimiento sin límites prominentes que diferencien un afuera y un adentro en la mirada. No se filtra una ausencia que hace posible lo visible, sino que desde su primer instante de aparición se conforma como una experiencia visual absoluta.
- A diferencia de la idea ampliamente argumentada de Hans Belting alrededor del cuerpo como medio material de la imagen mental o abstracta, la imagen extra-ordinaria se manifiesta a través de un medio sobre el cual la física cuántica nos proporcionó interesantes definiciones y modos de actuar. El Éter o energía libre o de punto cero (ZPE) es una sustancia primaria considerada invisible que está

⁶⁴⁹ Boehm, *Cómo generan*, 59. La negrita es nuestra.

presente en todo el espacio, los fenómenos y las cosas, y sirve como medio de transmisión de “ondas de luz y otras formas de energía radiante.”⁶⁵⁰ Este medio es un campo electromagnético que adquiere movimiento siempre y cuando haya una energía de intención que induce al movimiento vertiginoso de las partículas elementales de las que está constituido. Entre más veloz sea el movimiento de la energía, usando el Éter como medio, más tiende a convertirse en materia. Esto quiere decir, de acuerdo con la física cuántica, que si la velocidad en que se mueve el Éter disminuye, la materia densa va disolviéndose y volviendo a su estado original, que es la sustancia hecha de partículas elementales. Entonces, si “la materia es constante absorción de éter”⁶⁵¹ con un flujo de movimiento a la velocidad de la luz, las cosas o fenómenos invisibles a nuestros ojos son partículas elementales moviéndose a baja velocidad, es decir, puro Éter. Nosotros hemos planteado que la imagen extra-ordinaria tiene como medio el Éter.

-Esta formulación partió del cuestionamiento a la presunción de Belting en torno al medio de la imagen, según la cual “La imagen tiene siempre una cualidad mental y el medio siempre una cualidad material”⁶⁵², y en ese sentido, cuando vemos una imagen de algo que sucedió despojamos a la imagen del medio donde estaba corporizada y nuestro cuerpo se convierte a partir de entonces en su medio natural y material como imagen recordada. Este intercambio medial que describe el autor supone que una imagen en estado abstracto es algo de naturaleza mental que se refugia en el cuerpo material porque se parte del presupuesto de que no hay algo más allá de la materia, el cuerpo y la mente (De acuerdo con el paradigma fenomenológico-psicologista). Tal idea supone además que hay imágenes exteriores que son percibidas por nuestro cuerpo, e imágenes interiores que guardamos en él, lógica aplicada a los estados normales de visión. No obstante esta forma de ver limita contundentemente las formas de manifestación de la imagen

⁶⁵⁰ Talbot, *Misticismo y Física moderna*, 189.

⁶⁵¹ http://www.lagazeta.com.ar/tesla_versus_einstein.htm

⁶⁵² Belting, *Antropología*, 39.

puesto que al no disponer de un medio o sustrato material⁶⁵³ donde corporizarse, no hay imágenes que ocurran sin la presencia de un cuerpo.

- Nuestros hallazgos alrededor de la imagen extra-ordinaria o captada en estados ampliados de consciencia demuestran a este respecto, que existe un medio inmaterial donde la imagen se corporiza. Siguiendo la definición del Éter, consideramos que éste es el medio *en* el cual la imagen se corporiza, el Éter es un cuerpo sutil o sustancia que es invisible en condiciones normales de visión, que toma forma con la imagen y que sin ella, se disuelve y vuelve a un estado anterior de energía, una energía en punto cero. Esto significa que cuando una imagen extra-ordinaria deja de hacerse visible para nosotros, hay un “cambio medial”. En nuestro cuerpo, mediante el cerebro, la imagen captada empieza a formar parte de nuestro gigantesco repertorio de recuerdos, tal como lo describe Belting. Pero, luego de ello, las imágenes extra-ordinarias que vemos en estados elevados de nuestra consciencia prosiguen su devenir como cuerpos etéricos en un estado de pura posibilidad o potencialidad de ser, de acuerdo con el *Principio partícula/onda* de la física cuántica.
- Para el caso particular de la imagen extra-ordinaria del Yagé, sucede que la imagen no sólo es una entidad que por acción de nuestra intención participante y co-creadora en estados ampliados de consciencia generamos en nuestro interior. Sino también, la forma cómo *se-muestran* las otras realidades que están latentes ahora mismo pero que son invisibles a los ojos de la carne. El acceso con ojos abiertos a esta dimensión de lo invisible significa ver el Éter, la sustancia de energía no visible que atraviesa nuestros cuerpos y todas las cosas del Universo. Asimismo, ver con los ojos cerrados las imágenes extra-ordinarias que nos facilita el estado extático alcanzado mediante el Yagé, significa que el tomador se sumerge en esa misma fuente que sustenta todas las imágenes y navega en ella, pues es la porción personal de *Éter* que le habita. Así pues, el *Éter* viene a ser el medio por el cual la imagen del Yagé se manifiesta en las apariencias de un adentro y un afuera de nosotros, antes de que nuestro cerebro decida qué aspectos de ella guardar en su memoria.

⁶⁵³ De acuerdo con Boehm.

A partir de esta consideración también pudimos colegir que, contrario a la naturaleza de la imagen vista en condiciones ordinarias de la consciencia cuyo medio ha sido descrito como algo externo a ella, la imagen de cualidades extra-ordinarias es indisoluble de su medio. Dado que el Éter es su sustancia fundamental constituyente, una imagen extra-ordinaria no se puede poseer en su completud, ella trasiega imparably libre ante nuestros ojos y de ella sólo podemos poseer aspectos potentes indeterminados de su concreción etérica que se graban en nuestra memoria. Habiendo sucedido esto, la imagen extra-ordinaria se nos escapa y sólo sus indicios se vuelven recuerdo, contenidos en el cuerpo por mecanismos cerebrales.

-Otra cualidad distintiva de la imagen extra-ordinaria alcanzada mediante el Yagé es el movimiento. Varios testimonios de entrevistados dieron cuenta de un movimiento constante que es comparable al de un río o a lo que vemos cuando devolvemos una película. Esta cualidad inherente a las imágenes que nos convocan corrobora su esencia predominantemente etérica, una entidad que fluye en un *continuum* a intervalos variables y que por ello, se constituye en una experiencia imprevisible en potencia. Esta movilidad del Éter ocurre desde el comienzo de la vivencia yagecera, que se manifiesta mediante figuraciones predominantemente geométricas, hasta el final con todas las imágenes reconocibles.

Algunas veces la cinética de lo invisible y sus velocidades variables se da como una armonización mutua entre la imagen y el bebedor del enteógeno, parecida a aquellos pequeños puntos, líneas onduladas o peluzas que, adheridas en la superficie de nuestra retina se mueven en la dirección en que nuestros ojos las persiguen. Nunca están quietas, salvo si no los percibimos. Se mueven porque nosotros las seguimos con la mirada. El movimiento constante de estas imágenes se debe a que, al mirarlas, nosotros mismos las dotamos de una vida propia, o lo que es lo mismo, el Éter en que éstas se hacen manifiestas, adquiere velocidad de movimiento por la energía intencional que otorgamos al observarlas. En otras ocasiones, la autonomía o agencia que tiene el Yagé sobre la persona que lo experimenta es tal que dicha armonización se pierde y se sucumbe inevitablemente al torrente imparably de imágenes que implica su propia parafernalia. Este es en efecto, el fenómeno que nos sitúa como

seres independientes del mundo de las imágenes extra-ordinarias, testigos de un efímero momento de su devenir en el que deciden hacerse visibles para nosotros.

-Contrario a las separaciones de eventos fenoménicos en que se divide comúnmente la experiencia sensorial, aquí proponemos que entre las experiencias extáticas que aporta el enteógeno, imagen y sonido no son dos entidades aisladas que se aportan mutuamente vitalidad y contundencia al momento de manifestarse. Son una unidad indisoluble cuyo *continuum* habita o es constitutivo del Éter omnipresente, y cuya potencia es una característica definitiva de la experiencia con la imagen de Yagé. Un ejemplo de ello es que en todos los relatos encontramos que la voz que escucha cada quien en su experiencia está dirigida solamente para esa persona, y en virtud de ello, la persona se entrega con una agudeza de sentido y compenetración que la imagen se convierte en una vía de comprensión a través de los sentidos, la mente, el alma y el espíritu, a decir de Ken Wilber, la Gran cadena del Ser. Este cariz místico de la experiencia se expresa fenomenológicamente en una potencia de la imagen escuchándose y en continuo movimiento, de un nivel tan alto que nunca el tomador participaría activamente de una visión donde ocurran cosas que no le interesen. Dado que lo que acontece son imágenes que únicamente esa persona ve-oye-siente, la ocurrencia de la imagen deviene en un evento de profundización consciente en que el interés en es trascendente y sostenido, impactante, intraducible y correspondiente con la complejidad de la consciencia de la persona ha bebido Yagé.

-La reflexión que planteamos en torno a las imágenes extra-ordinarias y su relación con las imágenes del recuerdo, consiste en el nivel de consciencia que alcanza el tomador de Yagé, puesto que en es en los estados ampliados donde hay mayor energía intencional. Esto tiene su explicación en que el Éter se vuelve mas denso y adquiere más forma en tanto mayor energía haya en la experiencia de la imagen. Tal energía es creada por la intención de una consciencia, la consciencia del Participante que crea, y altera lo que ve, al observarlo. De este modo, ahí donde hubo mayor energía, con mayor nitidez recordaremos una imagen experimentada bajo los efectos del enteógeno. Esto en suma quiere decir que el olvido de una imagen sea extra-ordinaria o no, tiene que ver con esa consciencia del Participante que no está activa, y por lo

tanto, aunque automática o instintivamente decida guardarla en la memoria para un “uso” posterior y adecuado a cada situación, esta imagen no hace parte del recuerdo consciente del tomador de Yagé.

-Hemos titulado uno de nuestros apartados como “Su libre albedrío” intentando dilucidar sobre la constante referencia que se hace en las comunidades yageceras o tomadoras de Yagé sobre la manera en que el enteógeno toma las riendas de la experiencia y entonces, todo lo que vemos adquiere vida propia. Este fenómeno no sólo tiene que ver con nuestra vocación humana de figuración o formación de imágenes, acerca de lo cual hablaremos posteriormente. Sino también sobre cómo el Yagé usa estratagemas letales que nos conducen a estados vulnerables de nuestro ser para dominar nuestra voluntad. Este control que la bebida ejerce sobre nosotros, de acuerdo con las palabras de los Taitas, el tomador de Yagé debe aprovecharlo para cumplir un propósito. El poder de las plantas maestras del Yagé es tal que el temor que nos causan las imágenes que nos ofrece, corresponden exactamente a la esencia de ese propósito. En este momento es cuando el tomador debe ser capaz de romper con sus propios miedos para poder *ver*. Aquí estamos refiriéndonos al dominio de voluntad que va ganando el que bebe Yagé cuanto más experticia va adquiriendo.

En el capítulo dos poníamos de relevancia el rol determinante que ejercía el Taita o médico tradicional yagecero en la visión o la “pinta”, y la futilidad atribuida a las imágenes en estos contextos, porque se cree que alude a una experiencia psicodélica sin propósito. Asimismo resaltábamos la idea que se tiene alrededor de las imágenes como una vía de alejamiento del propósito por el cual se tomó y por tanto, mayor será el descontrol mental del tomador. Esto último es, sin lugar a dudas, la experticia por excelencia de un especialista ritual que lo hace distinto del individuo común que toma Yagé. Se ha destacado el poder creativo y curativo de los rezos y los cantos del Taita durante los rituales de Yagé, así como también la función calmante y armonizadora que cumplen los implementos y objetos usados por él y sus aprendices, pues ayudan a traer nuevamente la atención del paciente, permitiéndole retomar el camino de la visión con propósito. El no seguir obedientemente este camino implica consecuencias fatales para el tomador y deben ser apaciguadas por el especialista ritual y sus

aprendices. Hay alusiones a tomas sin la presencia de un Taita o un aprendiz, pero estos encuentros se cree no tienen el mismo valor que poseen los rituales orientados en el seno de alguna comunidad indígena.

Sin embargo, nuestro interés no reside en la legitimidad del ritual ni en qué consiste la visión con propósito, sino en la fenomenología del acontecimiento de la imagen en la experiencia visionaria, pues su complejidad e ininteligibilidad atrapa inevitablemente la atención del tomador, obsequiándole por sí misma un estado místico de gran valor.

Las entrevistas realizadas a personas indígenas y no indígenas demuestran que una de las formas en que se expresa la fenomenología de las imágenes extra-ordinarias es mediante un torrente imparable de imágenes que surgen sin nuestro control y voluntad, y que la parafernalia de su acontecimiento ocurre de una manera inabarcable por nuestra consciencia. Hasta aquí hemos expuesto algunos de esos modos de comportamiento que pudieron extraerse de los relatos. Sin embargo, en su aparecer ocurre un acontecimiento en perpetua novedad que hace que cualquier imagen cobre matices inesperados.

- Este acontecer tiene la impronta de la imaginación. Una imaginación que según Gastón Bachelard consiste en la deformación de imágenes, en la unión insospechada de imágenes que nos liberan de las imágenes primeras. Esta operación abstracta puede ser vista como algo que sucede mediante la diferencia icónica de Boehm. Es en el “ver como” que nuestra imaginación trae a nosotros algo que está ausente, y en el “ver en” que subyace nuestra capacidad de figurar una imagen. La imagen en ese juego evasivo que se produce con la imaginación es “la experiencia misma de la novedad.”⁶⁵⁴ Este flujo permanente de lo novedoso permite al tomador de Yagé recuperar una inocencia ante la imagen, aunque en algunos tomadores este hecho los suma en el temor de que las imágenes nunca cesarán. El fondo último del fenómeno que nos convoca es esta extra-ordinariedad ilimitada con que aparecen las imágenes de Yagé, la seducción en la que nos envuelve su aureola imaginaria⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ Bachelard, *El aire*, 9.

⁶⁵⁵ Término usado por Bachelard en, *El aire*, 9.

Meditar en torno a la aureola imaginaria o el potencial que habita⁶⁵⁶ la imagen extraordinaria implica incluso asumir que la tipología de comportamientos que hemos expuesto corresponde únicamente al género de preguntas aplicadas en las entrevistas, y no necesariamente, una fenomenología común a todas las imágenes captadas en estados ampliados de consciencia, propiciados por el Yagé.

De acuerdo a los relatos fue posible percatarnos de que la acción imaginante que se desencadena en la experiencia de éxtasis con Yagé es inconmensurable puesto que está íntimamente ligada a nuestra naturaleza icónica⁶⁵⁷ y por ello, como Participantes o co-creadores de ese acontecimiento sin igual, somos a la vez agentes y testigos mudos del asomo fugaz de otras realidades invisibles en estados normales de visión, pero que están latentes aquí y ahora. Luego de esto, en virtud de su naturaleza etérica, la imagen extra-ordinaria sigue su curso en un estado de energía cero o energía libre, pues no hay ya ninguna intención de mirada que altere o promueva la aceleración de sus partículas/ondas elementales. El recuerdo que queda de ella, en el estado normal de consciencia, termina siendo entonces sólo un indicio de su totalidad como presencia, y nuestra memoria guardará algunas de sus cualidades sensibles más impactantes. De acuerdo con esto, resulta imposible poseer como recuerdo una imagen extra-ordinaria en la completud de su existencia vital y por lo tanto, de ella sólo poseemos fantasmas sin vida.

-Este examen final del tema de investigación que aquí presentamos, Pese a que la pequeña dimensión que aquí presentamos del tema de investigación no alcanza a abarcar la integralidad del fenómeno de la imagen extra-ordinaria con Yagé, consideramos que puede ser un inicio de apertura de los márgenes con los que delimitamos el concepto de la imagen en general en la historia del arte y los estudios sobre ella. Así como también, marcar ciertos comportamientos susceptibles de ponerse en paralelo con fenomenologías de imágenes propiciadas por la ingestión de

⁶⁵⁶ Las imágenes hablan “en virtud del potencial (*Hintergründigkeit*) que las habita”. Según señala Boehm, *Cómo generan*, 25.

⁶⁵⁷ Boehm, *Cómo generan*, 17.

otros enteógenos que contengan o no la mezcla de DMT y un IMAO. Y a partir de ello trazar relaciones entre iconicidades propias de cada género.

-Por último, consideramos de importancia que un gran complemento de nuestros análisis sería la identificación científica del tipo de actividad cerebral que se lleva a cabo en la corteza visual mientras se está bajo los efectos del enteógeno. Esto no sólo podría corroborar si la fuente de donde provienen las imágenes es extrínseca, de acuerdo a lo que hemos formulado, o cuántas de ellas emergen de materiales endógenos de cada tomador de Yagé. También abonaría el terreno para que los estudios sobre las imágenes generadas en estados de consciencia expandidos construyan un diálogo más ecuánime y bilateral sobre los procesos cerebrales implicados en la experiencia de la imagen.

Bibliografía

- Acosta, José de, *Historia Natural y moral de la Indias*. México: FCE, [1590]1979.
- Almendro, Manuel (ed.), *La Consciencia transpersonal*. Barcelona: Kairós Editorial, 1998.
- Antal, Frederick, *Clasicismo y romanticismo*. Madrid: Alberto corazón, 1978.
- Alvárez, Tania, "Bildwissenschaft. Una disciplina en construcción", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXXVI, 105. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- Araiza, Elizabeth. "La puesta en escena teatral del rito: ¿una función metarritual?", en *Alteridades* 10, 20, México D.F.: UAM-Iztapalapa, 2000.
- Avellaneda, Carlos, "Embellecer lo que el más allá hace presente", *Tesis de Antropología*. Popayán: Universidad del Cauca, 2012.
- Bachelard, Gastón, *El aire y los sueños*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *El agua y los sueños*. México D., F.: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Barthes, Roland, *La Cámara Lúcida. Nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1980.
- Bartra, Roger, *El Salvaje artificial*. México: Ediciones Era, 1997.
- Bernard, Carmen, "Los nuevos cuerpos mestizos de la América colonial", en *Retóricas del cuerpo amerindio*, editado por Gutiérrez Manuel y Pedro Pitarch, 87-116. Madrid: Iberoamericana, 2010.
- Belaunde, Elvira, "Revivir a la gente": Herlinda Agustín, *onaya* del pueblo shipibokonibo", en *Mundo Amazónico*, 6, 2. Leticia, Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Bestard, Joan, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova, 1987.
- Gottfried Boehm, "Decir y mostrar: elementos para una crítica de la imagen", en Linda Báez Rubí y Emilie Carreón Blaine(eds.), *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 2014.

_____, *Cómo generan sentido las imágenes. El poder del mostrar*. Documento en traducción al español por Linda Báez. Título original: *Wie Bilder Sinn erzeugen - Die Macht des Zeigens*. Berlín: 2007.

Bohm, David, *La Totalidad y el Orden Implicado*. Barcelona: Kairós, 1992.

Borges, Jorge Luis, *Siete Noches*, México D.F.: Editorial Meló S.A., 1980.

Bouysse-Cassagne, Thérèse, "Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos", en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 34. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

Bronislaw, Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península, 1973.

Castro-Gómez, Santiago, *La Hybris del Punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, 2005.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grofoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Corbin, Alain, *El perfume o el miasma*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Cuninghame, William, *The certain truth, the science and the authority of the scriptural chronology*. Londres: Seeleys, [1559], 1849.

De la Flor, Fernando R., *Giro visual. Primacía de la imagen y declive de la lecto-escritura en la cultura postmoderna*. Salamanca: Editorial Delirio, 2009.

Duviols, Pierre, *La Destrucción de las Religiones andinas. Conquista y Colonia*. México D., F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores, 1994.

Fagetti, Antonella, *Iniciaciones Chamánicas. El trance y los sueños en el devenir del chamán*. Puebla, Siglo XXI Editores, 2015.

Fericgla, Josep Ma., *Los Chamanismos a revisión: de la vía del éxtasis a internet*. Barcelona: Editorial Kairos, 2006.

_____, *Al trasluz de la Ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.

Freyre, Gilberto, *Casa-grande e senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Recife: Global editora, 2003.

González, César, “Acerca del principio llamado antrópico”, en *Revista Elementos. Ciencia y cultura*, 41, 8. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

Gutiérrez, Manuel, “Esos cuerpos, esas almas. Una introducción”, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, editado por Gutiérrez Manuel y Pedro Pitarch, 9-56. Madrid: Iberoamericana, 2010.

Gruzinski, Serge, *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Hulin, Michel, *La Mística Salvaje. En las antípodas del espíritu*. Madrid: Ediciones Siruela, 2007.

Huxley, Aldous, “La experiencia visionaria”, en Aldous Huxley, (et., al.), *La experiencia del éxtasis 1955-1963. Pioneros del amanecer psiconáutico*, Barcelona, La Liebre de marzo, 2003.

Johansson, Patrick, “Miquiztlatzontequiliztli. La Muerte como punición o redención de una falta”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 41, 91-136. México D., F.: 2010.

Kajuyali Tsamani, *Ayahuasca. Liana del ver, cordón del universo*, Pasto, Graficolor, 1999.

Krippner, Stanley, “Los chamanes tribales y sus viajes al tiempo onírico”, en *El Lenguaje de la noche. Cómo entender el paisaje de los sueños*, 105-116. Santiago de Chile: Rileditores, 2006.

Las Casas, Bartolomé, *Apologética Historia*. Madrid: BAE, 1958.

Langdon, Jean, “¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos”, en *Alteridades*, 6, 12, 61-75. México D., F.: Universidad Autónoma de México, 1996.

Lévi-Strauss, Claude, *Mito y Significado*. Madrid: Editorial Alianza, 2010.

_____, *El Pensamiento Salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Maldonado, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más*

allá del capitalismo global, editado por Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, 127-168. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Matías Méndez, “Estados alterados v/s no ordinarios de conciencia, Un Marco Transpersonal-Integral para comprender la ingesta ceremonial de enteógenos”, en *Memorias Congreso Nacional de estudiantes de Psicología*, Santiago de Chile, 2007.

Maturana, Humberto y Bernhard Pörksen, *Del ser al hacer. Los orígenes de la biología del conocer*. Santiago de Chile: J.C. Sáez Editor, 2008.

Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970.

Molina, Cristóbal de, Relación de las fábulas y ritos de los Incas, editado por Urbano Enrique y Julio Calvo. Lima: Universidad San Martín de Porres, 2008.

Murúa, Martín, *Historia General del Piru, Facsímile del Museo J. Paul Getty Ms. Ludwig XIII 16*. Los Ángeles, California: Getty Research Institute, 2008.

Ortega, Francisco (ed.), “Rehabilitar la cotidianidad”, en *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, 15-69. Bogotá: Instituto Pensar- Universidad Javeriana, 2008.

Pinzón, Carlos, “El chamán y sus dos anillos”, en Astrid Ulloa (ed.), *Rostros culturales de la fauna. Las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, 7-570. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Sensaciones ópticas inducidas por drogas alucinógenas y su relación con el arte aplicado entre algunos indios de Colombia”, en *Chamanes de selva pluvial*, 241-257. Tulsa: Council Oak Books, 1997.

_____, “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana en *Chamanes de selva pluvial*, 23-76. Tulsa: Council Oak Books, 1997.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Desana animals categories, food restrictions and the concept of color energies”, *Journal of Latin American Lore*, 4, 2, 243- 292. Los Angeles: UCLA Latin American Center, 1978.

Rousseau, Jean, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Madrid: Alfaguara, 1979.

Sepúlveda, Juan Ginés, Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

Siracusano, Gabriela, "Copacabana, el lugar donde se ve la piedra preciosa". Imagen y Materialidad en la región andina", *Seminario: Los estudios de arte desde América Latina: temas y problemas*. México: Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM, 2003.

Schultes, Richard Evans y Robert Raffauf, *El Bejuco del alma. Los médicos tradicionales de la Amazonía colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 1994.

Schultes, Richard-Evans, (et. al.), *Plantas de los dioses. Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Talbot, Michael, *Misticismo y Física Moderna*. Barcelona: Kairós, 1980.

Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América. El problema del Otro*. México D., F.: Siglo XXI editores, 2007.

Úzquiza, José (ed.) *El Manuscrito de Huarochirí. Libro sagrado de los Andes peruanos*. Madrid: Ediciones Siglo XXI, 2011.

Vaughan, Frances, *El arco interno: curación y totalidad en psicoterapia*. Barcelona: Kairós, 1990.

Velásquez, Oliver, "Chamanismo y política. La práctica médica con yajé como articulador político y social entre las comunidades indígenas del Putumayo". *Tesis de Maestría en Antropología visual y documental antropológico*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO, 2015.

Viveiros de Castro, Eduardo, "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos", em *Cadernos de campo*, 14/15, 320-338. São Paulo: Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", 2006.

_____, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____, "O mármore e a murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem", *Revista de Antropologia* 35, 21-74. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1992.

Voltaire, *Estudio sobre los hábitos y el espíritu de las naciones*. Buenos Aires: Hachette, [1759], 1959.

Walsh, Roger, "Dos psicologías asiáticas y sus implicaciones para los psicoterapeutas occidentales", en Manuel Almendro (ed.), *La Consciencia Transpersonal*. Barcelona: Kairós, 1998.

_____, “La búsqueda de síntesis”, en Manuel Almendro (ed.), *La Consciencia Transpersonal*. Barcelona: Kairós, 1998.

Wilber, Ken, *El proyecto Atman: una visión transpersonal del desarrollo humano*. Barcelona: Kairós, 2005.

_____, *Ciencia y religión: el matrimonio entre el alma y los sentidos*. Barcelona: Kairós, 1998.

_____, *La conciencia sin fronteras: aproximaciones de Oriente y Occidente al crecimiento personal*. Barcelona: Kairós, 1990.

Webgrafía

Ediciones digitales

Classen, Constance, *Fundamentos de una antropología de los sentidos*. Scribd. Acceso septiembre de 2015. <https://es.scribd.com/doc/115749901/Antropologia-de-los-Sentidos>.

Clément, Jean-Pierre, “De las ofensas contra los indios. La injusticia de la guerra y otras violencias, según el Padre Las Casas”, *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Gilles Bataillon, Giller Bienvenu Giller y Ambrosio Velasco (eds.), 125-144. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1988. Acceso octubre de 2015. Edición digital en <http://books.openedition.org/cemca/576?lang=es#bodyftn14>

De la Vega, Garcilazo, *Comentarios Reales de los Incas*, Primera parte. Lisboa: Edición digitalizada de la edición princeps. Acceso mayo de 2014. <http://museogarcilaso.pe/mediaelement/pdf/3-ComentariosReales.pdf>, 1609.

González, Fray Diego, Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada lengva Qqichua, o del Inca. Lima: Edición digitalizada Runasimipi Qespisqa Software, [1608], 2005. Acceso abril de 2014.

Ripalda S.J., Jerónimo, Catecismo de la doctrina cristia cristiana. [1616], Edición de 1957. Acceso octubre de 2014. http://www.mercaba.org/FICHAS/CEC/catecismo_ripalda.htm

Werner Heisenberg, *Física y Filosofía*. Budapest: Edición digital Antwan, 1958. Acceso junio de 2016.

Artículos web

Bonilla, Nicolás, “La etnología de urgencia puesta en práctica. Gerardo Reichel – Dolmatoff, la escritura de Desana y el viaje al Vaupés, 1967”, *Instituto Colombiano de Antropología e Historia*. Acceso agosto de 2015. <https://coleccionetnograficaicanh.wordpress.com/expedicion-al-vaupes-1962/>

Caicedo, Alhena, “El uso ritual de Yajé: patrimonialización y consumo en debate”, *Revista Colombiana de Antropología*, 46, 1 (2010): 63-86. Acceso octubre de 2017. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015237003>

Castro, Nazaret, “El viaje de la Ayahuasca. Claroscuros del turismo chamánico”, *Revista Savia*, (2015). Acceso 20 de mayo de 2017. <http://www.revistasavia.com/estilo-de-vida/el-viaje-de-la-ayahuasca/>

Calavia, Oscar. “Los otros quinientos: historia brasileña y etnología indígena”, *Revista de Indias* 218 (2000): 99-110. Acceso septiembre 10, 2015. doi: 10.3989/revindias.

González, José, “El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la Antropología y de la Estética”, *Gazeta de Antropología*, 5 (1987): Artículo 03. Acceso 20 julio, 2015. <http://hdl.handle.net/10481/13768>

López, Santiago, “Los enteógenos y la ciencia”, RedIris, 2003, http://eprints.ucm.es/8059/1/SLP_Enteogenos_y_Ciencia.pdf, visto el 2 de agosto de 2016.

Pineda, Roberto, “El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo”, en *Tabula Rasa*, 1, (2003):15-47. Acceso abril 15 de 2015. Doi: 10.25058/2011-2742

Sánchez Josué, “Los europeos ante una estética olfativa indoamericana” *Revista electrónica de Estudios Filológicos* 11 (2006). Acceso 10 agosto, 2015. <https://www.um.es/tonosdigital/znum11/estudios/22-bellezaolfativa.htm>

Videos

Cardoso, Ivan y Matt Mullican, *¿Qué es la antropología de la imagen? Entrevista con Hans Belting*, [video], Madrid, Museo Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, The State of Allan Sekula, 2014, <https://youtu.be/j8O90TYBtDw> (consultado en marzo de 2017).

David Bohm - Instituto Niels Bohr (subtitulado), [video], Copenhagen, [1989] 2017, <https://youtu.be/qYdkId06kV8> (consultado en agosto de 2017).

Schultz, Mitch, **DMT: La molécula espiritual**, [video], New México-California-Perú-New York, Spectral Alchemy production, 2013, <https://youtu.be/cLjN3WagOB0> (consultado en septiembre de 2017).

Toussaint, Christopher, **Energía Libre, Carrera hacia el Punto Cero**, [video], California, Harry Deligter Productions, 1997, http://www.theopensource.tv/lightworks-audio-video-free-energy-the-race-to-zero-point-video_e54c95e02.html (consultado en febrero de 2018).

Vicente, Mark, Betsy Chasse y William Arntz, **¿Y TÚ QUÉ SABES? (documental 1)** Película completa subtitulada en español, [video], California, Captured Light industries, 2004, https://youtu.be/bS_oCck1PXs (consultado en mayo 30, 2016).

Páginas web

http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen2/ciencia3/078/htm/sec_5.htm

https://www.bibliotecapleyades.net/tesla/esp_tesla_62.htm

http://www.lagazeta.com.ar/tesla_versus_einstein.htm

http://h-maturana-libros.blogspot.com.co/2007/08/ii_17.html

<http://www.umiyac.org/pensamiento>

http://www.teslasociety.com/tesla_and_swami.htm

Bibliografía de referencia

Århem, Kaj, “Ecosofía makuna”, F. Correa (ed), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de antropología/Fondo FEN Colombia/ Fondo Editorial CEREC, 1993.

Azoulai, Martínez, “Manuales de Confesión Americanos. Prácticas y costumbres americanas de los indígenas, Siglos XVII-XVIII.”, en *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina (CHELA)*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas, 1987.

Bouysse-Cassagne, Thérèse, “La luz del mundo de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (siglos XV-XVII)”, en *Actas del Congreso*

Internacional sobre los Incas, III, Boletín de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

_____, “El sol de adentro: wakas y santos en las minas de charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII)”, *Boletín de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, 8, 59-97. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.

Carreón, Emilie, “Un giro alrededor del ixiptla”, *XXXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte. Los estatutos de la imagen, creación-manifestación-percepción.* México, D.F: UNAM, 2014.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

Darwin, Charles, *El origen de las especies por medio de la selección natural.* México: Academia Mexicana de Ciencias, 2009.

De Léry, Jean, “Visiones de la Francia Antártica”, *Noticias secretas y públicas de América.* Barcelona: Tusquets, 1984.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas.* México D.F.: Siglo XXI Editores, 2001.

Duque, Félix, “Dios y el Éter en la filosofía última de Kant”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 38. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2007.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad.* La Paz: Plural Editores, 1994.

Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis.* México D., F.: Fondo de Cultura Económica, 1950.

Gebhart-Sayer, Angélica, “Una terapia estética. Los diseños visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo”, en *América Indígena*, XLVI, 1. México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano, 1986.

Gell, Alfred, *Art and Agency. An Anthropology Theory.* New York: Oxford University Press Inc., 1998.

Harner, M. J., “Common themes in South American Indian Yagé experiences”, en Harner, J., *Hallucinogens and Shamanism.* New York: Oxford University Press, 1973.

Hume, David, *Ensayos morales y políticos.* Buenos Aires: Editorial Losada, 2010.

Illius, Bruno, "La "gran boa". Arte y cosmología de los Shipibo-Conibo", en *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*. Ginebra: Sociedad Suiza de Americanistas, 1991-1992.

Langdon, Jean, "Yagé among the Siona: Cultural patterns in visions", en David Browman y Ronald A. Schwartz (eds.), *Spirits, Shamans and Stars*. París-New York: Mouton Publishers, 1979.

MacKenna, Terence y Dennis MacKenna (OT Oss y ON Oeric), *The invisible landscape, Min, Hallucinogens and the I Ching*. New York: The Seabury Press, 1975.

_____, *Psilocybin: Magic Mushroom Grower's Guide*, California: Berkeley, 1976.

MacKenna, Dennis (et.al), "On the comparative ethnopharmacology of Malpighiaceae and Myristicaceae Hallucinogens", en *Journal of Psychoactive drugs*, 17, 1. United Kingdom: Taylor & Francis Group, 1985.

_____, "Biochemistry and Pharmacology of Tryptamines and beta-Carboline. A Minireview, en *Journal of Psychoactive drugs*, 16, 4. United Kingdom: Taylor & Francis Group, 1984.

_____, "Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogenic plants: Tryptamine and beta-carbonile constituents of ayahuasca", en *Journal of Ethnopharmacology*, 10. United Kingdom: Elsevier B.V., 1984.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la Percepción*. México D., F.: Fondo de Cultura Económica, 1945.

Pinzón, Carlos, (et., al.), *Mundos en red: la cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander (ed.), 246-276. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000.

Reichel Dolmatoff, *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura, 1986.

_____, *Beyond the Milky way. Hallucinatory imagery of the Tukano indians*. California: Latin American Center Publications - Universidad de California, 1972.

_____, "The cultural context of an aboriginal hallucinogen: *Banisteriopsis Caapi*", en Furst, P. (ed.) *The Flesh of the Gods: The ritual use of allucinogens*. New York: Praeger Publishers, 1972.

Robertson, William, *Historia de la América*. Barcelona: Librería de J. Oliveres y Gavarro, 1840.

Sampieri, Rubén, "Éter, materia y movimiento en la filosofía natural de René Descartes", en *Stoa*, 3, 6, 119-137. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012.

Smith, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Strassman, Rick, *DMT: La molécula del espíritu. Las revolucionarias investigaciones de un médico sobre la biología de las experiencias místicas y cercanas a la muerte*. Rochester: Inner Traditions International, 2016.

Surrallés, Alexandre, "De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos", *Indiana*, 19/20. Berlín: Instituto Iberoamericano, 2002/2003.

Taylor, Gerald, *Amarás a Dios sobre todas las cosas: Los confesionarios quechuas, Siglos XVI-XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

_____, *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)*. Lima: PUCP, 2003.

Taussig, Michael, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Popayán: Universidad del Cauca, 2012.

Viveiros de Castro, Eduardo, "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", en *Mana*, 2, 115-144. Rio de Janeiro: Museu Nacional-Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1996.

Webgrafía de referencia

Belaunde, Luisa, "Diseños materiales e inmateriales: La patrimonialización del kené shipibo-konibo y de la Ayahuasca en el Perú", en *Mundo Amazónico* 3. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2012. Acceso en agosto de 2017. doi:10.5113/ma.3.28715.

Char, Eduardo, "Gerardo Reichel Dolmatoff, en escena", periódico *El Tiempo*, 26 de mayo de 1999. Acceso en junio de 2017. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-863971>.

Martínez, Roberto, "Crítica al modelo neuropsicológico. Un abuso de los conceptos de trance, éxtasis y chamanismo, a propósito del arte rupestre", en *Cuiculco*, 10, 29. México D.F.: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2003. Acceso febrero de 2018. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35102910>

UMIYAC, "Conversaciones entre médicos y seguidores de Yagé. Gobierno propio, territorio y conocimiento ancestral", Ponencia, *V Congreso De la Asociación Latinoamericana de Antropología, XVI Congreso de antropología en Colombia*, Bogotá, 6-9 junio de 2017. Acceso enero de 2018, <http://umiyac.org/2018/02/16/publicacion-articulo-chacruna-net/>.

Páginas web

https://www.bibliotecapleyades.net/ciencia/ciencia_fisica48.htm

https://www.bibliotecapleyades.net/ciencia/ciencia_quantum30.htm

www.galeon.com/pcazau

<http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucion-94-Ministerio-MedioAmbiente-Santuraio-Orito-Cultura-Yage-Colombia-2008.pdf>.

http://www.bialabate.net/wpcontent/uploads/2008/08/declarion_ayahuasca_patri_monio_cultural_peru.pdf.

www.onirogenia.com

<http://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/el-resguardo-inga-de-aponte-un-pueblo-que-se-resiste-a-morir/37037>

Anexos

Anexo 1



Fuente: Murúa, Martín, *Historia General del Piru*, Facsímile del Museo J. Paul Getty Ms. Ludwig XIII 16, publicado por Getty Research Institute, Los Ángeles, California, 2008, folio 19r.

Anexo 2



Zona de ubicación del grupo Desana. Departamento del Vaupés-Colombia, noroeste de la Amazonía

Fuente: <https://es.wikipedia.org/wiki/Vaup%C3%A9s>

Anexo 3

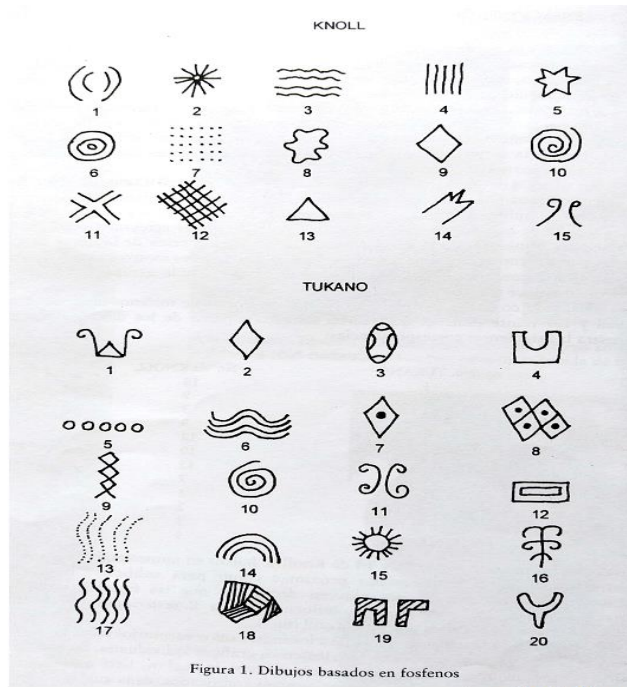


Figura 1. Dibujos basados en fosfenos

Scanned by CamScanner

Comparación de Fosfenos Knoll y Tukano. Fuente: Reichel-Dolmatoff, 1978.

Anexo 4



Banisteriopsis caapi con flores. Autor: Olaf Pronk. Fuente: www.flickr.com



Tallo acordonado de *Banisteriopsis caapi*.

Fuente: <https://animalesyplantasdeperu.blogspot.com/2014/12/ayahuasca-banisteriopsis-caapi.html>

Anexo 5



Psychotria viridis o chacrana. Autor: Cahuinadencul. Fuente: www.flickr.com

Anexo 6



Diplopterys cabrerana o chagropanga. Fuente: <http://www.ayahuasca-info.com/es/botanica>

Anexo 7



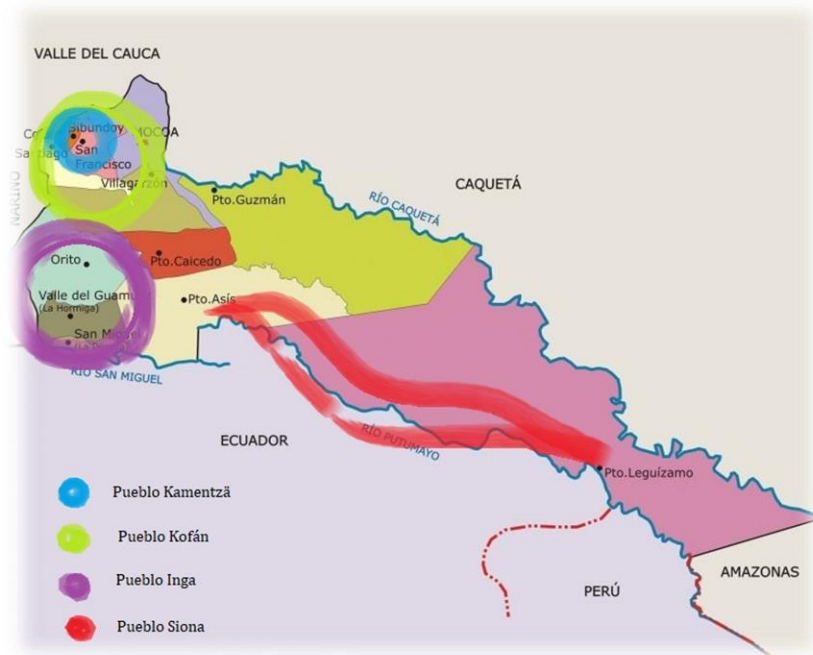
Autor: Rodolfo Vásquez. Fuente: <http://www.tropicos.org/Image/100354394?projectid=5&langid=66>

Anexo 8



Brugmancia aurea o floripondio. Fuente: <http://www.consultaplantas.com/index.php/plantas-por-nombre/plantas-de-la-a-a-la-c/934-cuidados-de-la-planta-brugmansia-aurea-o-floripondio>

Anexo 9



Pueblos indígenas Kamentzä, Kofán, Inga y Siona en el Departamento del Putumayo-Colombia. (La ubicación en colores es mía) Fuente: <https://tierracolombiana.org/municipios-de-putumayo/>



Zona de ubicación pueblo U'wa. Departamentos Norte de Santander, Boyacá y Arauca-Colombia. (La ubicación en color verde es mía)
 Fuente: <http://supernoticiasdelvalle.com/no-recursos-construccion-centros-transitorios-municipios/>