

CONFIGURACIONES DEL CHAMANISMO SIONA: MODOS DE PERFORMANCE EN LOS SIGLOS XX Y XXI

ESTHER JEAN LANGDON*

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil



*estherjeanbr@gmail.com ORCID: 0000-0002-5883-3000

Artículo de investigación recibido: 15 de mayo de 2019. Aprobado: 7 de enero de 2020.

Cómo citar este artículo:

Langdon, Esther. 2020. "Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI". *Maguaré* 34, 1: 17-47. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90387>

RESUMEN

Este artículo, resultado de décadas de trabajo de campo, explora las reconfiguraciones del chamanismo siona como un género performativo y como performance cultural que expresa la diferenciación étnica frente a la violencia colonial y postcolonial. Desde el siglo xvii, los ciclos de epidemias, las actividades misioneras, las industrias extractivas y el conflicto armado provocaron cambios en el rol social del chamán. El líder ceremonial del período precolonial se reconfiguró como el líder político-sagrado (cacique-curaca) de las comunidades siona. Las fuerzas exógenas del siglo xx causaron la extinción de este rol social y el cese de las actividades chamánicas en la segunda mitad de dicho siglo. Los cambios constitucionales, el reconocimiento de los derechos indígenas y la demanda neochamánica de tomas de yajé contribuyeron a una importante revitalización del chamanismo siona en la última década del siglo xx. Las performances chamánicas han surgido como una estrategia clave para promover la diferenciación étnica, en el complejo campo de las negociaciones entre comunidades indígenas, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, industrias extractivas y grupos neochamánicos.

Palabras clave: chamanismo, derechos indígenas, identidad étnica, indígenas siona, neochamanismo, performance.

SIONA SHAMANISM CONFIGURATIONS: PERFORMANCE MODES IN THE 20TH AND 21ST CENTURIES

ABSTRACT

Based on decades of fieldwork, I explore the reconfigurations of Siona shamanism as a performative genre and cultural performance that expresses ethnic difference in the face of Colonial and post-Colonial violence. Since the 17th century, cycles of epidemics, missionary activities, extractive industries and the armed conflict changed the shaman's role. The ceremonial leader of the pre-Colonial period reconfigured into the political-sacred (cacique) leader of Siona communities; external forces of the 20th century terminated this role and shamanic activities. Constitutional changes, recognition of indigenous rights and neoshamanic demand for yajé ceremonies revitalized Siona shamanism in the last decade of the 20th century. Shamanic performances have emerged as a key strategy for promoting ethnic distinctiveness in the negotiations between Indigenous communities, governmental and non-governmental organizations, extractive industries and neoshamanic groups.

Keywords: Indians, indigenous identity, indigenous rights, performance, shamanism, Siona, yajé.

CONFIGURAÇÕES DO XAMANISMO SIONA: MODOS DE PERFORMANCE NOS SÉCULOS XX E XXI

RESUMO

Este artigo, resultado de décadas de trabalho de campo, explora as reconfigurações do xamanismo siona como um gênero performático e como performance cultural que expressa a diferença étnica ante a violência colonial e pós-colonial. Desde o século xvii, os ciclos de epidemias, as atividades missionárias, as indústrias extrativas e o conflito armado provocaram mudanças no papel social do xamã. O líder de cerimônia do período pré-colonial foi reconfigurado como o líder político-sagrado (cacique) das comunidades siona. As forças exógenas do século xx causaram a extinção desse papel social e das atividades xamânicas. As mudanças constitucionais, o reconhecimento dos direitos indígenas e a demanda neoxamânica da ingestão de ayahuasca contribuíram para uma importante revitalização do xamanismo siona na última década do século xx. As performances xamânicas vêm surgindo como uma estratégia-chave para promover a diferença étnica no campo das negociações entre comunidades indígenas, organizações governamentais e não governamentais, indústrias extrativas e grupos neoxamânicos.

Palavras-chave: xamanismo, direitos indígenas, identidade étnica, indígenas siona, neoxamanismo, performance.

INTRODUCCIÓN¹

En 2014 tuve el placer de participar en el IV Encuentro Internacional de Culturas Andinas en Pasto, capital del Departamento de Nariño, al sur de Colombia. Este evento integró diversas actividades: discusiones académicas y políticas sobre culturas indígenas y derechos humanos, exposiciones artísticas y artesanales, así como rituales espirituales y de sanación de diversas partes de las Américas, en los cuales se empleaban sustancias psicotrópicas. Entre estas ceremonias, las que hacían uso de yajé, elaborado a partir de *Banisteriopsis caapi*, tuvieron un papel central, así como sus coloridos maestros: los “taitas” amazónicos. En las noches, taitas de diferentes grupos étnicos realizaban rituales de yajé en varios lugares de la ciudad y, durante el día, dominaban la sala principal del evento, realizando ceremonias de limpieza frente a exhibiciones y ventas de artesanías. Entre ellos, había cinco taitas siona, a quienes conocía desde mi primer trabajo de campo en la comunidad de Buenavista, entre 1970 y 1974. En la última noche del encuentro, participé, junto con otros no indígenas, en un ritual de yajé dirigido por mi antiguo colaborador, el Taita Felinto Piaguaje, sus dos hijos y unos asistentes inga. Esta performance interétnica contrastaba notablemente con la situación vivida cincuenta años atrás, cuando no había chamanes siona para conducir sus rituales, y debe ser entendida en el contexto de la circulación global de chamanes, las políticas de la etnicidad y los procesos de patrimonialización en Colombia, junto con la violencia, la degradación ambiental y los desplazamientos que se han producido en la región del Putumayo durante los últimos 30 años.

A partir de mi contacto con los siona por casi medio siglo, examino las diferentes configuraciones de las prácticas chamánicas, como resultado de procesos históricos y diálogos interculturales. En la década de 1970 no había *curacas* (chamanes) siona que dirigieran ceremonias comunitarias de yajé. Cuando estas ocurrían, eran dirigidas por chamanes cofán e inga para curar enfermedades u otros propósitos individuales. Los siona eran marginales en la red de curanderismo descrita por Taussig (1980; 1987) y otros (Pinzón et ál. 2005; Ramírez y Pinzón 1992). Para los Siona, este

1 Investigadora del CNPq. Agradezco al CNPq por el apoyo financiero durante los años de investigación sobre narrativa y chamanismo. También agradezco al INCT: Brasil Plural por el apoyo en la investigación. Traducción del inglés por Juana Valentina Nieto.

fue un período de chamanismo sin chamanes (Brunelli 1996). Durante las últimas tres décadas, ha ocurrido una revitalización importante de sus prácticas chamánicas. Los chamanes siona, ahora llamados taitas, han surgido como importantes líderes rituales; han reanudado las tomas comunitarias de yajé y circulan en las redes neochamánicas nacionales e internacionales. Como se evidenció en el evento de Pasto, los chamanismos (Atkinson 1992) emergen de las interacciones de diversos actores e intereses, sustancias psicoactivas, terapias indígenas e indigeneidades.

El análisis clásico de Michael Taussig (1980; 1987) ha demostrado que el chamanismo es un medio a través del cual las relaciones de poder y de dominación son incorporadas y reproducidas en el interior de la red de curanderismo entre indígenas y mestizos en el sur de Colombia. Las prácticas chamánicas invocan imágenes poderosas, impulsadas por los miedos coloniales, así como la resistencia a las fuerzas coloniales. Sarrazin (2006), Caicedo (2009; 2010) y otros autores han mostrado cómo los chamanismos contemporáneos en Colombia operan en sintonía con el movimiento neochamánico globalizado, invocando imágenes e ideologías que valoran las culturas indígenas como fuentes de sabiduría. La Constitución de 1991 y otras medidas legales que promueven el multiculturalismo reflejan esta nueva visión, valorizando a los chamanes como autoridades tradicionales, cuyas representaciones y prácticas complementan formas de pensamiento occidentales (Sarrazin 2006, 156). La revisión de Chaumeil de la “exo y endopraxis” del chamanismo amazónico analiza cómo sus prácticas desempeñan un papel clave en las nuevas configuraciones y dinámicas sociopolíticas y religiosas amerindias (Chaumeil 2012).

En este artículo, comparo los modos de performance chamánica siona expresados en la década de 1970 con los que he presenciado desde 2012. Estoy menos interesada en su “exopraxis”, que en la forma en que el chamanismo ha constituido una identidad étnica que se expresa a través de performances culturales, haciendo posible el diálogo con el Estado y el movimiento neochamánico. Los pueblos indígenas son agentes importantes en este intercambio de expectativas e interacciones contemporáneas, mientras llevan a cabo sus performances culturales (Singer 1972), en una variedad de contextos. Si bien las representaciones rituales del yajé pueden ser interpretadas por públicos no indígenas como prácticas ancestrales, para los siona estas son expresiones de diferenciación

cultural y respuestas adaptativas a los intereses externos y a la violencia en la región del Putumayo desde la época colonial, así como a su lucha por afirmar su identidad y sus derechos ante la sociedad y el Estado colombiano. Con base en sus narrativas etnohistóricas y prácticas chamánicas como performances culturales, sostengo que históricamente los siona han atribuido su identidad a este complejo de conocimientos, poder, rituales y expresiones estéticas (arte, cantos, rituales, narrativas) y que las transformaciones deben ser vistas, como ha sido observado por Taussig (1987), como una adaptación a las relaciones asimétricas a las que han sido sometidos.

El concepto de performance cultural fue introducido por primera vez por Milton Singer (1972), y desarrollado posteriormente por Dell Hymes (1974), Richard Bauman (1975) y otros investigadores en el campo de la etnografía del habla (Bauman y Sherzer 1989). La performance, tal como la definieron, supone la emergencia de la experiencia a través de la competencia del actor, la etnopoética y la interacción de los participantes. McDowell ha revisado recientemente el desarrollo de este enfoque y ha propuesto el concepto de eficacia performativa como la capacidad de las performances culturales expresivas de moldear actitudes y acciones y, por lo tanto, de transformar la percepción de la realidad (McDowell 2018). Taussig (1987, 49) enfatiza lo performativo en el ritual chamánico, llamándolo “*magical enactment*” (1987, 49). Su discusión sobre la performance chamánica, así como la de Butler (1988) sobre la performatividad del género y la teoría de los actos sociales, contribuyen a la comprensión de la identidad de los taitas como performativa, constituyéndose en el acto mismo que se realiza. A través de los adornos de plumas y cuentas, gestos y cantos, no siempre inteligibles, sus performances en el circuito contemporáneo de la nueva era constituyen la realidad social mágica que el público espera y busca.

Chamanismo sin chamanes

En 1970, cuando comencé el trabajo de campo, los siona se estaban integrando a la economía local, en lo que parecía ser un proceso de rápida asimilación. La extracción de petróleo en la región del Putumayo, iniciada en la década de 1960, trajo importantes cambios a la región con la finalización de la carretera de Pasto y la afluencia de mestizos de las tierras altas. El último líder chamán, el cacique-curaca, había muerto en la década de 1960 y no había ningún curaca o chamán vivo

que asumiera la responsabilidad de dirigir los rituales colectivos de yajé, la base de sus prácticas y de su poder. Así, el idioma, la vestimenta tradicional, la cultura material y los rituales que establecen su relación con los mundos naturales e invisibles, estaban siendo abandonados.

A pesar de la ausencia de curacas siona a principios de la década de 1970, sus memorias —en la forma de performances verbales de narrativas chamánicas— y las afirmaciones en las conversaciones cotidianas revelaron que la cosmología y las prácticas chamánicas continuaban expresando su visión del mundo, así como su identidad étnica. En las performances de narrativas que grabé, así como en los posteriores diálogos con mis interlocutores —la mayoría con experiencia chamánica—, evidencié nociones y conceptos complejos basados en una cosmología de ontología perspectivista. Las narrativas fueron fuentes fértiles para comprender la transmisión del conocimiento sobre el mundo chamánico, así como los rasgos poéticos de la performance oral (Langdon 2013a). Ellos me contaron narrativas míticas e históricas, así como experiencias personales de aprendizaje chamánico, viajes a otros dominios del universo, sueños y enfermedades causadas por la brujería. La exégesis de los temas de estas narrativas y los diálogos reveló que el complejo chamánico era central en sus nociones de identidad e historia. Debido a la ausencia de los rituales conducidos por los siona durante este período, las narrativas, como forma de performance cultural, jugaron un papel análogo en la representación (*enactment*, cf. Abrahams 1977) de experiencias con los dominios invisibles y en la transmisión del conocimiento (Langdon 2014). Su modelo chamánico del mundo era creado y recreado mediante las performances verbales, que exhibían una eficacia performativa (Langdon 2013a,b; McDowell 2018) de manera análoga a la que otros autores describen para la eficacia ritual (Geertz 1966; Schieffelin 1985). Otras expresiones de conocimiento chamánico estuvieron presentes en los pocos individuos que sabían producir los dibujos geométricos de las visiones del yajé (Langdon 2000). Los siona distinguían su chamanismo del practicado por otros grupos étnicos de la región por estos modos performativos, que para ellos eran marcadores diacríticos de sus conocimientos específicos y sus experiencias chamánicas (Langdon 1986; 2000). En la década de 1970 su tradición chamánica era el capital simbólico que constituía su identidad étnica.

Cuando terminé mi investigación doctoral, en 1974, parecía que el destino de los siona sería la asimilación total en la sociedad circundante, por lo que no imaginaba que la amarga bebida chamánica hecha de *Banisteriopsis* se convertiría en una sustancia mundialmente conocida en la década de 1990 y en un foco de sesiones terapéuticas urbanas y turismo chamánico en Perú, Ecuador y Colombia. Tampoco imaginaba que los pueblos indígenas comenzarían a liberarse de su posición subordinada, mediante reformas constitucionales y procesos de etnogénesis y/o transfiguración étnica (Bartolomé 2006). Impulsados por una serie de documentos internacionales, entre ellos la Declaración de Barbados, el Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo y el crecimiento de los movimientos indígenas en las décadas de 1970 y 1980, se aprobaron cambios constitucionales en toda América Latina que reconocieron a los pueblos indígenas como ciudadanos de pleno derecho, así como el carácter multicultural de los Estados. La Constitución de Colombia de 1991 fue considerada una de las primeras en garantizar la autonomía de estos pueblos, reconociéndoles derechos territoriales colectivos, autonomía en los procesos judiciales y la autoridad de sus líderes espirituales tradicionales (chamanes) para la preservación del medio ambiente, la salud y la comunidad. Una de las consecuencias de esta reforma constitucional y de las políticas públicas subsecuentes ha sido la institucionalización del patrimonio cultural (Santoyo 2010). En Colombia los “nativos ecológicos”, la “medicina tradicional” y las “autoridades tradicionales” han sido objeto de patrimonialización, tal como se expresa en la Ley General de Cultura, y sirven como *dispositivos* que orientan la construcción de relaciones y diálogos entre los siona y la sociedad mayoritaria.

Resistencia chamánica a través del arte verbal

Antes de la llegada de los españoles, los grupos tucano occidental ocupaban un amplio territorio que abarcaba los ríos Putumayo, Aguarico y Napo en lo que ahora es Colombia, Ecuador y Perú, y habitaban en comunidades dispersas en toda la región, en grupos de entre 30 a 70 personas. Las tropas españolas llegaron a la región en el siglo XVI con el propósito de extraer oro de los ríos. Más tarde, los jesuitas y los franciscanos intentaron reunir a los indígenas en centros de misión para controlarlos y convertirlos a la religión católica. Los grupos tucano occidental fueron especialmente resistentes, tanto a la evangelización como a la agrupación forzada (Cipolletti 1999, 2011). Las misiones fueron

de corta duración y algunos sacerdotes fueron asesinados. El aislamiento, las epidemias y las resistencias de los nativos provocaron el cese de las actividades franciscanas entre estos grupos a fines del siglo XVIII. Gómez (2006) caracteriza este período como de “inestabilidad” que puso fin a las misiones, debido a la resistencia y huida de los indígenas por temor a la esclavitud y a las epidemias.

Las narrativas etnohistóricas siona contienen descripciones de eventos críticos desde la primera llegada de los españoles hasta finales del siglo XIX. Numerosas narrativas que relatan eventos críticos con los misioneros, y en conjunto presentan una meta-narrativa sobre el contacto con los no-indígenas y de cómo llegaron a vivir en el río Putumayo, entre otros grupos étnicos y bajo el liderazgo del cacique-curaca. Hoy han recuperado su historia en una forma condensada en “El árbol de Guayusa”, meta-historia usada en sus escuelas (Portela *et al.* 2003, 64), la cual afirma que los pueblos indígenas de la región estaban compuestos por una inmensa población multiétnica, concentrada en una gran ciudad y con un solo jefe (*jujaguë*). Cuenta dicha historia que su territorio era tan grande que el jefe tardó el ciclo completo de una luna para atravesarlo. Los primeros españoles fueron expulsados de la región por la fuerza física. Más tarde, un sacerdote que hablaba su idioma estableció una misión entre ellos, pero lo asesinaron cuando comenzó a maltratarlos. Luego del asesinato, los chamanes hicieron que la gran ciudad fuera invisible y los diferentes grupos étnicos huyeron. Los siona de Buenavista, a menudo llamados como gantëya bain, huyeron al río Putumayo; la gente de San Diego, hablantes de un dialecto siona distinto de los gantëya bain, fueron al río Orito. Los oyo, que también hablan un dialecto ligeramente diferente, fueron más abajo del río de los gantëya bain para disputar el territorio con los uitoto, quienes también estaban en la ciudad. Los cofán fueron a San Miguel. Los ancotere, chufí, tama y coreguaje también son nombrados en esta redistribución territorial. A partir de este momento, los siona decidieron que la defensa de su gente se haría mediante los poderes chamánicos y no con conflictos armados.

Varias narraciones etnohistóricas siona documentan los eventos críticos que ocurrieron entre los diferentes grupos étnicos como resultado de los cambios territoriales, así como las respuestas indígenas y la resistencia chamánica contra los invasores. Los chamanes utilizaron su poder para defender a sus comunidades de los esfuerzos franciscanos

por dominarlas. En el relato “El árbol de Guayusa” los curacas fueron los principales protagonistas y las prácticas chamánicas el principal modo de resistencia al control externo. Estas narrativas cuentan cómo los misioneros intentaban reprimir las prácticas chamánicas, imponer trabajos forzados, y controlar a sus mujeres, pero también cuenta cómo fueron enfrentados por los poderes de los curacas (Langdon en prensa). En varias narrativas, son identificados algunos de los puestos misioneros, incluyendo Santa Cruz, Concepción y Angostura. En resumen, las narrativas etnohistóricas siona documentan su visión sobre cómo los chamanes, a través del uso de yajé y su poder (*rau*), defendieron sus comunidades e hicieron que los franciscanos abandonaran su territorio.

He analizado los relatos etnohistóricos de los siona de este período en otros artículos (Langdon 1991, 2014, 2018), argumentando que el declive demográfico de los numerosos tucano occidental en el río Putumayo, causado por las epidemias y la violencia colonial, tuvo un impacto importante en la reagrupación de los sobrevivientes. La disminución poblacional y las redefiniciones territoriales transformaron la organización social y política de estos grupos. Presumo que el rol social del chamán, que había sido principalmente el de líder ritual, se reconfiguró en un rol de liderazgo político-sagrado, identificado como cacique-curaca. Fuentes coloniales del siglo xvii informan sobre la existencia de poderosos líderes ceremoniales que dirigían largos rituales nocturnos, en los cuales cantaban, bailaban y tomaban *Datura* y *Banisteriopsis* (Cipolletti 2011, 466), pero sabemos poco sobre su influencia en la esfera política o si su rol se complementaba con otras formas de liderazgo (jefe secular y guerrero) como ha sido descrito para los grupos tucano oriental (Hugh-Jones, 1979). Lo que se sabe es que los misioneros jesuitas y franciscanos intentaron controlar a los grupos indígenas, reduciendo drásticamente la inmensa población tucano occidental. Cuando los franciscanos abandonaron la región, a finales del siglo xviii, había aproximadamente 2000 indígenas tucano occidental en el río Putumayo y sus afluentes.

Los documentos históricos escritos por viajeros, misioneros y antropólogos que datan del siglo xix mencionan a los cacique-curacas como los principales líderes de las comunidades dispersas; algunas de las referencias indican que las comunidades estaban organizadas alrededor de una plaza central, con una cruz en el centro —vestigio de la influencia de los franciscanos del siglo xviii—. Estas comunidades siona a fines del siglo

xix habían sido formadas por los sobrevivientes de las epidemias y de la actividad misionera, de lo que en otros tiempos fue la inmensa población que dominó el Putumayo (Gómez 1998). La organización social y política basada en el parentesco fue afectada por las epidemias que acabaron con el 70% de la población y el cacique-curaca emergió como el líder político-religioso de los asentamientos. Tal interpretación de las transformaciones del rol social del chamán es apoyada por mis interlocutores siona, quienes no solo afirman que los curacas los defendieron contra las injusticias de los españoles, sino también que Dios dotó al curaca con el mismo poder que al sacerdote entre los blancos. El cacique-curaca era así el líder de la comunidad siona y, a través de su contacto con los seres no humanos que afectan la vida cotidiana, guiaba a su gente, velaba por su bienestar y los protegía del mal. En síntesis, el análisis de la etnohistoria siona y de fuentes históricas indica que este papel central de cacique-curaca fue la transfiguración de un rol chamánico más delimitado a los aspectos de liderazgo sagrado y menos político —al tomar esto último como las relaciones entre humanos y sus colectividades, y no como las relaciones cosmopolíticas con los seres no humanos—. Así, los líderes, llamados cacique-curaca en las fuentes históricas de los siglos xix y xx, combinaron poderes de los antiguos curacas, de los jefes políticos y de los invasores franciscanos.

A finales del siglo xix, los misioneros capuchinos fueron enviados a la región para quitarles el control de los indios a los patrones de la quinina y del caucho. Ellos fundaron una misión en Puerto Asís a orillas del río Putumayo, así como un internado para niños indígenas. La construcción de la escuela y las actividades extractivas hicieron que las epidemias se extendiesen por los asentamientos indígenas. A mediados de la década de 1920, varias comunidades siona habían desaparecido y su población se redujo a 300, un tercio de la que había en 1900. Varios jóvenes siona participaron en el conflicto colombo-peruano en la década de 1930, en el Bajo Putumayo. A medida que la población no indígena aumentaba lentamente, los Siona establecieron relaciones comerciales y de compadrazgo con sus vecinos colonos y comerciantes locales en la ciudad de Puerto Asís. En la década de 1950 se descubrió petróleo en la región y una década después fue terminada la carretera que unía las tierras altas a Puerto Asís, trayendo miles de colonos al Putumayo, y prácticamente rodeando las últimas comunidades siona.

Fuentes históricas y etnográficas que describen la organización social siona en el siglo xx, destacan el papel central del cacique-curaca, y su importancia para las relaciones internas y externas de la comunidad (Calella 1940-41; Chaves 1958; Mallol de Recasens 1963; Mallol de Recasens y Recasens 1964-5). Las narrativas siona sobre este período también enfatizan la importancia del cacique-curaca en el mantenimiento del bienestar físico y espiritual de la comunidad. Las historias siona del período colonial relatan eventos críticos, desde el siglo xix hasta la década de 1950, y se centran principalmente en las guerras chamánicas como la principal causa de las epidemias y las enfermedades que se propagaron en este período. Estas narrativas argumentan que el declive de los curacas fue el resultado de la exacerbada rivalidad chamánica, que llevó a la situación de 1970, después de la muerte del último curaca-cacique en 1962, cuando ya no tenían curacas siona para realizar los rituales de yajé.

La muerte del último cacique-curaca, Arsenio Yaiguaje, marcó el fin de este rol de liderazgo. En las décadas de 1950 y 1960 había aproximadamente 8 curacas practicando en las comunidades siona del río Putumayo, algunos considerados más poderosos que otros. Ellos eran figuras ambiguas, atrapados en constantes batallas chamánicas. Por un lado, eran necesarios para el bienestar y la salud de los miembros de la comunidad y, por otro, mandaban enfermedades e infortunios a los chamanes rivales o a quien los disgustaba. El período comprendido entre las décadas de 1950 y 1960, en el que murieron los últimos curacas, es recordado en una secuencia de narrativas que atribuyen su desaparición al intercambio de venganzas. Hoy se refieren a este ciclo de ataques recíprocos como la “gran guerra chamánica”, en la cual la hechicería de un chamán llevó a la muerte de otro, y así, hasta la muerte de Arsenio en Buenavista en la década de 1960.

A pesar de que no había curacas practicantes en 1970, había un número de ancianos que había participado extensamente en rituales conducidos por curacas siona y algunos se habían embarcado en un aprendizaje chamánico más formal. Fue con ellos con quienes realicé mi investigación sobre narrativas y chamanismo. Los siona de mi generación asistieron a la escuela de misión en las décadas de 1950 y 1960, y me explicaban que no iniciaron el aprendizaje tradicional chamánico porque los misioneros capuchinos se oponían y condenaban sus prácticas lingüísticas y culturales, particularmente las relacionadas con el yajé. Estos hombres

eran hijos y nietos de los últimos curacas que residían en Buenavista y en dos asentamientos cercanos a Piñuña Blanco y a Granada. Todos ellos participaron en rituales de yajé en su juventud, pero después de pasar por los internados de las misiones, desistieron del aprendizaje chamánico.

El corpus de narrativas chamánicas contadas durante la década de 1970 constituyó una importante fuente de patrimonio simbólico para los siona. Su memoria histórica recordaba principalmente actividades y batallas chamánicas, y enfatizaba la importancia del cacique-curaca como un líder comunitario, cuyos poderes se extendían a los ámbitos político y social, más allá de su papel en la resolución de enfermedades graves o infortunios. El cacique-curaca era considerado el protector de su comunidad, el responsable del bienestar colectivo, dirigiendo ceremonias de yajé para garantizar el éxito de la caza y la pesca, las buenas cosechas y las relaciones armónicas con los seres invisibles que influyen en los eventos de “este lado”. Era quien organizaba las actividades de trabajo comunitario, encuentros festivos, realizaba ceremonias de matrimonio o de atribución de nombre y castigaba o reprendía a las personas cuyas actuaciones perturbaban la vida social. Como ya afirmé, su rol de liderazgo político-religioso se asemejaba en ciertos aspectos al de los franciscanos y capuchinos y a sus intentos de ejercer control sobre los indios.

En la década de 1970, los siona atribuían con frecuencia los fracasos de la caza o de la pesca a la ausencia de los curacas y a la falta de rituales comunitarios de yajé. Otros lamentaban la falta del cacique-curaca y de su poder para mantener el control social y establecer la armonía entre los miembros de la comunidad y las fuerzas invisibles. Los que eran elegidos como gobernadores de Buenavista —cargo que la Oficina de Asuntos Indígenas instituyó a fines de la década de 1960 para facilitar la mediación entre el Estado y las comunidades indígenas—, fueron inevitablemente criticados por no hablar y liderar como un cacique-curaca. Cuando ocurrían enfermedades graves, las familias viajaban a otros grupos para buscar tratamiento chamánico, dichos viajes a menudo desembocaban en conflictos y sospechas.

Las narrativas no eran las únicas expresiones del chamanismo siona. Algunos individuos continuaron reproduciendo los diseños geométricos inspirados en los rituales de yajé, en sus rostros, en vasijas y otros implementos (Langdon 2014, 151; 158-164; 289-296). Al igual que las narrativas, la producción de estos diseños debe ser vista como

un modo performativo, ya que invocan y realzan la experiencia del artista. De acuerdo con la noción de performance de Butler (1988), al crear estos diseños se constituye el conocimiento chamánico. Para los siona, los diseños también eran evidencia de una identidad chamánica única y del patrimonio simbólico creado a través de sus rituales (Langdon 2013b, 2015).

A pesar de que el discurso y las narrativas de los siona indicaban que el chamanismo era constitutivo de su identidad, tal identificación no era tan evidente en la vida cotidiana. Los hábitos alimentarios, la vestimenta y la vivienda se asemejaban cada vez más a los de sus vecinos colonos. Había pocos rituales de yajé en Buenavista, y cuando había, eran guiados por curacas cofán o inga. Los vecinos colonos, con quienes tenían relaciones sociales y comerciales, visitaban frecuentemente Buenavista y asistían a muchas de las festividades comunitarias. Los jóvenes adultos, que eran mis buenos amigos y compadres, hablaban español con sus hijos y no respetaban las prácticas y tabús prescritos para evitar la contaminación del poder chamánico y de los rituales de yajé. Con el aumento del transporte fluvial y de la población colona, viajaban de modo más frecuente a Puerto Asís, ubicado a entre 8 y 12 horas río arriba en canoa de carga, para vender su maíz y arroz y hacer compras. Los siona percibían la discriminación y los engaños que sufrían en el comercio en Puerto Asís. Varios jóvenes me contaron que se avergonzaban de hablar la lengua materna, y el bajo estatus de los indios en la sociedad colombiana fue, con certeza, una motivación en la búsqueda de asimilarse a la sociedad mestiza que los rodeaba.

La revitalización chamánica y la institucionalización del patrimonio

Cuando dejé el Putumayo en 1974, pensaba que los siona se asimilarían a la sociedad nacional colombiana; nunca imaginé la extraordinaria revitalización de la identidad indígena y del chamanismo que ocurrió en la década de 1990. En retrospectiva, hoy me doy cuenta de que no entendí la identidad siona como irreductible. La mimesis de formas coloniales fue una estrategia performativa de supervivencia, en una zona de contacto en la que los indios tenían poco poder y sufrían discriminación (Chaves 2003), al ser caracterizados como ignorantes, salvajes y como representantes de un pasado incivilizado (Pineda

2010). Mi propia miopía me impidió comprender la profundidad de la identidad indígena y la fuerza del chamanismo como un signo diacrítico de diferenciación cultural y como una importante fuente de revitalización étnica (Langdon 2010).

Si bien las actividades relacionadas con la producción de cocaína y con la guerrilla comenzaron a finales de la década de 1970, la producción de coca solo se incrementó en la década de 1990, generando una nueva ola de inmigrantes. Esta fue una década de mucha violencia, causada por la llegada de nuevos actores que se disputaban el control de la región, entre ellos los paramilitares y los narcotraficantes de Medellín y Cali. Las guerrillas, que entonces controlaban gran parte de la región, llegaron a ser conocidas como un “tercer cartel de la droga” (Ramírez 2011, 54) y lograron impedir la expansión de la extracción de petróleo. Con la disminución de la producción de coca en Bolivia y Perú, debido a la intervención de Estados Unidos, en el año 2000 Colombia se convirtió en el mayor productor, y el cultivo de coca fue criminalizado y reprimido violentamente (Ramírez 2011, 56). En 1994 se inició la fumigación de las plantaciones de coca con el tóxico herbicida glifosato, que fue incrementándose significativamente durante los siguientes diez años. Esta fue una estrategia importante del Plan Colombia implementado en 1999, originalmente definido como una política de inversión para el desarrollo social, la desactivación de la violencia y la construcción de la paz. Sin embargo, se convirtió en una estrategia de contrainsurgencia, en la cual la fumigación fue un esfuerzo fundamental para expulsar a las guerrillas y retomar el control de la región, con el fin de que la extracción de petróleo pudiera progresar. A pesar de los impactos adversos sobre la salud y el medio ambiente, las fumigaciones han continuado hasta el presente, incluyendo la fumigación de resguardos indígenas. Muchas familias siona se han trasladado desde sus comunidades en el río Putumayo hacia los centros urbanos, particularmente a Puerto Asís y Mocoa, la capital del Departamento de Putumayo. Sin embargo, no han perdido los lazos con sus territorios de origen, y existe un movimiento constante entre las comunidades rurales indígenas y las áreas urbanas. (Musalem 2015).

La situación en el Putumayo sigue siendo crítica, a pesar de que los datos indican una reducción en la producción de coca y en las actividades de la guerrilla. Sin embargo, los siona han sobrevivido y han crecido

con fuerza política desde la Constitución de 1991, gracias al compromiso de los líderes políticos y espirituales siona en conjunto con el movimiento indígena regional y nacional. La Constitución de 1991 reconoció el carácter pluriétnico y multicultural del Estado, otorgando a los pueblos indígenas nuevos derechos y una mayor autonomía. Afirmó la propiedad colectiva de los territorios indígenas, y les reconoció su derecho de decidir sobre su uso, incluyendo el Consentimiento Libre, Previo e Informado para la implementación de proyectos de desarrollo propuestos en sus territorios. Contradictoramente, esto no incluye los recursos del subsuelo, los cuales pertenecen al gobierno. Sumado a ello, la Constitución reconoció al Cabildo como la forma de gobierno indígena. De este modo, si anteriormente la identidad mestiza tenía un estatus mayor que el de los indígenas, la nueva Constitución causó una inversión, que llevó a que muchas personas buscaran redescubrir e identificarse con sus raíces indígenas (Chaves 2003).

Hoy en día las prácticas chamánicas siona son visibles en diferentes ámbitos sociales, en los cuales las imágenes de los chamanes indígenas y los rituales de yajé circulan, tanto en procesos intracomunitarios, así como en redes regionales y nacionales. A nivel local, las comunidades siona tienen de nuevo practicantes chamanes y, debido a las políticas públicas referentes a la territorialidad y a la gobernabilidad indígenas establecidas por la Constitución de 1991, ellos desempeñan un papel político en las decisiones de la comunidad, actuando también como médicos tradicionales. Además, participan de una red de curanderismo regional, compuesta por chamanes mestizos e indígenas que forman parte del sistema médico popular de Colombia (Pinzón, Suárez y Garay 2005). Finalmente, son altamente visibles a nivel nacional y global, como resultado de la asociación de los movimientos indígenas con la imagen del *nativo ecológico* (Ulloa 2005), así como del crecimiento de los circuitos neochamánicos en las últimas tres décadas. Los intereses neochamánicos y el discurso del Estado sobre el valor de la cultura indígena, la sabiduría ecológica y la espiritualidad se combinan para incidir en el resurgimiento del chamanismo y, en el caso de los siona, el chamán se ha convertido en la principal expresión de la performance de diferenciación cultural. Las performances chamánicas son una vez más parte del bienestar secular y espiritual del grupo.

La Constitución revaloriza la identidad indígena como no se había visto antes en los documentos estatales y la asocia a la imagen del *nativo ecológico*. Estos derechos se basan en demostrar exitosamente el carácter

distintivo de la cultura en la forma de costumbres y prácticas. Así, como han observado académicos en Colombia y en otros países, los indígenas deben ser reconocidos como diferentes para tornarse ciudadanos con derechos étnicos (Jackson 2002, 2007; Ulloa, 2005). A esta situación Gros (2012) la ha llamado la “paradoja de la identidad indígena”, en la que los pueblos indígenas deben reclamar una identidad colectiva, expresando diferencias culturales basadas en una tradición única, ley, idioma, territorio colectivo y relaciones particulares con su entorno. En este sentido, “reclamar y garantizar exitosamente estos derechos requiere una performance por parte de los pueblos indígenas colombianos que indexa poderosamente tal aislamiento y marginalidad, sea esta geográfica o de otro tipo” (Jackson 2007, 210). Como observa Chaves (2003, 122), la identidad indígena se ha asociado con un conjunto de rasgos, costumbres, prácticas y significados fijos, en los que el chamanismo es una expresión central de la indigeneidad.

Los taitas y el liderazgo comunitario

Como sostiene Jimeno (2012), la habilidad de asegurar los derechos y objetivos garantizados en la Constitución de 1991 depende de la capacidad del grupo para usar los recursos a través de la elaboración de proyectos. En 2003 se formó la Asociación de Cabildos Indígenas de los Pueblos Siona (Acips), reconocida por el Ministerio del Interior (Acips 2014). Sus objetivos principales son promover la cultura, los valores y las normas tradicionales y representar a las comunidades cuyos cabildos pertenecen a la asociación. Como mediador entre las comunidades, el gobierno y las organizaciones no gubernamentales, la Acips ha ganado fondos para varios proyectos, comenzando por su primer Plan de Vida (Portela, et al. 2003). Los proyectos posteriores financiados por agencias nacionales e internacionales han tenido como objetivo revitalizar las prácticas agrícolas tradicionales, los hábitos alimentarios, la organización familiar y comunitaria, los líderes indígenas y la etnoeducación (Acips 2014). Los médicos tradicionales o curacas, ahora llamados taitas, están presentes y son importantes figuras de autoridad en estos proyectos, así como en otros procesos políticos que involucran consultas con los cabildos. Entre 2003 y 2018, un respetado y ampliamente conocido taita siona, y suegro del primer presidente de la Acips (2003-2018), participó en las reuniones de la organización con los representantes gubernamentales y no gubernamentales. Con frecuencia, se realizaron ceremonias

de yajé para los representantes después de las reuniones formales. El sello de la Acips, que representa su identidad siona, es un retrato de Ricardo, el último anciano que usó la ropa tradicional, los adornos chamánicos y las pinturas faciales en la década de 1970. Esta asociación de la imagen de un chamán como símbolo de los grupos indígenas es regional. El sello de OZIP, la Organización Zonal de los Indígenas del Putumayo, es el retrato de Elias, un conocido curaca cofán y cuñado de Ricardo.

Los taitas desempeñan un papel central como “autoridades tradicionales” en la búsqueda de financiamiento, así como en las actividades organizativas comunitarias:

Dentro del sistema de Gobierno Propio, los *Yai Bain* o Autoridades Tradicionales, se consideran como un órgano transversal de resolución de conflictos. En este sentido para el pueblo Zio Bain la figura máxima de la autoridad recae en el *Yai Bain*, quien con su orientación y consejo está presente en la toma de decisiones más importantes y en la resolución de conflictos, cuando estos ocurren en medio de la comunidad. Como guías espirituales y como médicos tradicionales, poseen la capacidad de orientar al pueblo y llevarnos al entendimiento de nuestras realidades. Con su ejemplo nos enseñan y con las dietas que guardan, siempre están limpiando su relación con los espíritus y equilibrando las energías que nos pueden afectar. (Acips 2012,74)

El papel que se les atribuye en los documentos oficiales y en los procesos de toma de decisiones se basa en el rol tradicional del cacique-curaca como protector de las comunidades siona. Su autoridad en los procesos políticos y de toma de decisiones comunitarias es más evidente en Buenavista, el cabildo con la mayor concentración de taitas —el cabildo multiétnico urbano de Nuevo Amanecer también tiene rituales de yajé liderados por un taita siona—. La mayoría de los curacas tiene mi edad y los conocí en la década de 1970, pues eran los hijos y nietos de los ancianos con quienes trabajé. Ellos se convirtieron en taitas, reanudando las ceremonias colectivas de yajé, así como otras ceremonias de curación y participando en las decisiones políticas, como las de consentimiento previo, junto con el gobernador de la comunidad (Musalen 2015; 2016). En la foto de la portada del “Diagnóstico del Plan de Salvaguarda” de la Acips, aparecen 6 taitas vestidos con *cusmas* y collares chamánicos con dientes de tigre bajo el título: “Nuestra protección. Cabildo Jai Ziaya Bain (Buenavista) Reunión de Taitas y Ancianos,

7 de diciembre de 2011, Mocoa” (Acips 2012). Al final de estas reuniones comunitarias, los taitas desempeñan el papel tradicional de aconsejar a los participantes, de acuerdo con lo que vieron durante sus viajes de yajé, y recomiendan las acciones que deben tomarse. Aunque los no Siona están presentes en muchas de las tomas de yajé en Buenavista, dependiendo del objetivo de la ceremonia, los forasteros no siempre son bienvenidos.

Del curaca al chamán global

El mayor interés en los poderes chamánicos y en el yajé de las últimas tres décadas ha brindado nuevas oportunidades para que los chamanes indígenas establezcan redes individuales con personas no indígenas que brindan beneficios financieros, así como un reconocimiento nacional. En la década de 1980, los chamanes amazónicos, muy apreciados por su gran sabiduría y conocimientos, comenzaron a dirigir rituales de yajé, o “tomas de yajé”, a los sectores de las élites y la clase media urbana en las ciudades fuera del piedemonte amazónico en el suroccidente colombiano (Caicedo 2009). Las redes entre chamanes indígenas de tierras bajas y aprendices no indígenas han generado el establecimiento de varios centros rituales, o malocas, en ciudades importantes como Bogotá, Cali, Medellín y Pasto. Dirigidos por chamanes no indígenas de la nueva era y taitas colaboradores amazónicos, cientos de personas se reúnen en estos centros para participar en los rituales de yajé (Caicedo 2015), el cual se ha vuelto tan popular que incluso hay un debate para patrimonializarlo (Caicedo 2010). Al mismo tiempo, los taitas amazónicos condenan el uso no indígena (Umiyac 1999).

En mis viajes de retorno al Putumayo en las décadas de 1980 y 1990, fue evidente que los siona no solo participaban en la red de curanderismo de las clases populares, sino también en un tejido más amplio que vinculaba a los chamanes amazónicos con la red neo-chamánica en las ciudades, debido a las iniciativas de un hombre, Pacho Piaguaje. Pacho y su hermano retomaron las tomas de yajé en Buenavista a finales de la década de 1970. El hermano murió en 1982, pero Pacho continuó liderando rituales para indígenas y no indígenas en Buenavista, y en 1990 ya viajaba, acompañado por antropólogos y periodistas, a las grandes ciudades a dirigir tomas de yajé para una amplia variedad de personas (Langdon 2010; Weiskopf 1994).

La creación de la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia (Umiyac) fue una fuerza importante en la institucionalización del patrimonio chamánico (Caicedo 2010). A fines de la década de 1990, la ONG Amazonian Conservation Team y una organización indígena quichua realizaron el Encuentro de los Taitas, con cuarenta médicos indígenas (Umiyac 1999), incluyendo a Pacho, sus hijos y otros siona. Durante ocho días tomaron yajé, realizaron presentaciones, formaron un concejo y elaboraron un Código de Ética Médica. El Código estableció normas con respecto a la legitimación e identidad de los médicos tradicionales, aprendizajes, conducta, venta de servicios, publicidad, propiedad intelectual y otros temas. Los taitas que hacen parte de Umiyac reciben salarios y la organización promueve “brigadas médicas” a las comunidades indígenas de la región, así como excursiones, nacionales e internacionales, de taitas para realizar ceremonias de yajé. Esta red no solo ha tenido reconocimiento nacional e internacional, también genera ganancias financieras y representa una fuente importante de ingresos individuales.

Varios taitas siona que participaron en la reunión viajaron después a diversos países de América Latina y Europa, financiados por Umiyac o de manera independiente. La música y los cantos chamánicos interpretados por Pacho y sus hijos se pueden encontrar en Internet². Pacho, quién murió en 2007, se convirtió en el chamán más conocido a nivel nacional y en patrimonio departamental y municipal. En 2012, durante la celebración de los 100 años de la fundación de Puerto Asís, él fue homenajeado con una pintura en el muro de la Caja Agraria. Su retrato, como otras imágenes contemporáneas de chamanismo, son capturados en la siguiente frase que acompaña a la pintura:

El chamanismo es la grieta o camino que cada pueblo ha podido hallar hacia lo inefable. Hacia lo profundo del ser humano. *Su esencia Sagrada*. En el Centenario de *Puerto Asís*. Hago un homenaje a Pacho Piaguaje. Curaca Jaguar de las Márgenes
Del Rio Putumayo. J. Chavez.

2 <https://www.youtube.com/watch?v=dOP4I8FHyXo> <https://www.youtube.com/watch?v=fdP1LP8yqM4> Su hijo Bryon Piaguaje aparece en el video cantando a favor de los derechos internacionales en Argentina. (<https://www.youtube.com/watch?v=fajvtMMaeJE>)

En uno de mis viajes, en 2013, encontré en el aeropuerto un folleto turístico del Departamento del Putumayo donde aparecía la fotografía de taita Pacho, luciendo su corona chamánica.

Pacho tenía un vínculo con el artista Javier Laso, que dirigía la maloca Cruz del Sur, cerca de Pasto. Después de su muerte, sus hijos continuaron suministrando el yajé y conduciendo ceremonias en su maloca (Caicedo 2015). Humberto, el hijo mayor, ha participado en el Centro Takiwasi en Perú y viaja frecuentemente a Quito, Ecuador, donde tiene varios seguidores. Juan Yaiguaje, otro taita siona reconocido internacionalmente, estableció una relación con un conocido chamán mestizo en Bogotá (Caicedo 2018), y condujo rituales para grupos que llegaron de la capital andina a beber yajé en su maloca en Mocoa durante varios años.

La actual acogida y atracción por las prácticas de yajé que presencié en el IV Encuentro Internacional de las Culturas Andinas en 2014, contrasta notablemente con los intentos de la Iglesia y del Estado por controlar a los Siona y sus prácticas chamánicas en el pasado, así como la posición marginal en la sociedad colombiana que ellos ocupaban en los años setenta. Los chamanes indígenas y otros curanderos, académicos, activistas políticos y artistas, se reunieron en torno a temas como el conocimiento ancestral y la medicina indígena; las políticas culturales y el patrimonio; la biodiversidad y el cambio climático; y el territorio, la autonomía y la paz. Ideas sobre la espiritualidad y el “buen vivir” impregnaron todas las actividades, incluidas las conferencias y las mesas redondas, las conversaciones con los chamanes, las ceremonias de curación, las exposiciones de arte y la feria de artesanías. Los participantes llegaron de diversos países de las Américas. El evento de 2014 se llevó a cabo simultáneamente con las celebraciones del 110 aniversario del Departamento de Nariño, que patrocinó una diversidad de espectáculos culturales en el centro de la ciudad. La Gobernación de Nariño, las agencias municipales, los ministerios nacionales, las universidades y muchas otras organizaciones e industrias gubernamentales y no gubernamentales apoyaron y financiaron los eventos.

Las conferencias y exposiciones de arte se llevaron a cabo en la Casona Taminango, un museo de arte y tradiciones populares, dedicado al mantenimiento del conocimiento tradicional y la artesanía. El *hall* de entrada a los auditorios donde ocurrían las conferencias y la sección de exposiciones del museo estaban llenos de mesas que ofrecían prácticas de sanación, artes

y artesanías dispuestas por los diferentes grupos étnicos. Los indígenas del Sibundoy dominaban el espacio, vendiendo sus tejidos, artesanías de chaquiras y amuletos mágicos. Vestidos con sus tradicionales ponchos a rayas, largos collares de cuentas y coronas de plumas, los chamanes realizaban rituales de bendición frente a sus mesas para los que preguntaban. Varios chamanes de Sibundoy realizaban rituales de limpieza más elaborados en un patio, venteando con la *waira* (un manojo de hojas) y soplando aguas herbales sobre los pacientes. Los siona tenían sus propias mesas y vendían diferentes artesanías hechas con chaquiras. También participaron otros grupos indígenas colombianos en la feria, como los guambiano, quillasinga, cofán, inga y pastos, y de otros países, como otovalo de Ecuador y mapuche de Chile.

Rituales más elaborados, comunes al circuito neochamánico y que utilizan sustancias etnogénicas se llevaron a cabo durante los nueve días y noches del evento, a un precio moderado. Especialistas chamánicos vinieron desde México, Ecuador, Perú, Brasil y de distintas regiones Colombia, para dirigir rituales con yajé, peyote, veneno de rana kambó, yopo, rapé, coca (mambe), ambil y huachuma o cactus de San Pedro. Miembros de la religión de ayahuasca brasileña Santo Daime también realizaron ceremonias. Los tres hijos de Pacho vinieron de Buenavista y dirigieron rituales de yajé todas las noches, a veces en asociación con el evento y otros en privado en diferentes lugares de Pasto y sus alrededores.

La última noche tomé yajé en un ritual conducido por los siona en la Casa Inga, una casa grande que sirve como residencia para estudiantes inga, la cual posee un espacio para reuniones y actividades. La ceremonia se llevó a cabo en la sala central, allí unos 25 participantes no indígenas se organizaron en un gran círculo, sentados en sillas de plástico. Un grupo de indígenas inga acompañó el ritual en una habitación adyacente. Los participantes eran de diversas edades. Aunque la mayoría provenía de Colombia, había un grupo de visitantes argentinos y una mujer colombiana que vivía en los Estados Unidos. La mayoría tenía poca o ninguna experiencia con el yajé, pero estaba motivada por la curiosidad de experimentarlo.

La ceremonia fue dirigida por Felinto Piaguaje, sus dos hijos y un mestizo alto, vestidos con cusmas tradicionales y adornados con collares de chaquiras, semillas, dientes de jaguar y coronas de plumas, representativas de los taitas indígenas. Tanto la vestimenta ceremonial como los rituales comparten rasgos característicos de las performances

genéricas que circulan en la red chamánica nacional y no representan específicamente una estética siona. El ritual abrió con oraciones católicas dirigidas por uno de los hijos de Felinto. A cada persona se le sirvió yagé individualmente en el frente de la sala. Después de que todos hubieron tomado por primera vez, se mantuvo el silencio durante bastante tiempo. Después, los tres asistentes chamánicos cantaron en español y en siona. En otros momentos tocaban armónicas. El yagé fue ofrecido tres veces durante la noche. Después de la segunda vez, probablemente alrededor de las 4 de la mañana, el canto se reanudó y un grupo de ingas sacó sus instrumentos, incluyendo guitarras y tambores, y comenzaron a tocar y a cantar en voz alta con el estilo de la música popular andina. Después de un largo período de cantar e interpretar los instrumentos, comenzó la fase final de la ceremonia, la limpieza ritual de todos los asistentes. En grupos de ocho, los participantes se sentaron en sillas colocadas en el centro de la sala y recibieron la ceremonia de limpieza de Felinto y sus asistentes. Al igual que hacían los chamanes de Sibundoy en el jardín del museo, la ceremonia de limpieza consistió en soplar aguardiente mezclado con hierbas sobre el participante, al ritmo de la sacudida de la *waira* y del canto. El grupo tocaba vigorosamente mientras los taitas curaban a los participantes. Aquellos que tenían problemas de salud específicos fueron tratados primero.

Comentarios finales

La revitalización del chamanismo siona es el resultado de fuerzas en los niveles local, nacional y global, pero las raíces se encuentran en una tradición precolombina que ha pasado por varias configuraciones, debido a las diversas situaciones históricas y sus interacciones con los foráneos. Como lo relatan las narrativas sobre el período colonial, los rituales de los chamanes y el yagé fueron protagonistas centrales de la supervivencia étnica durante este período. En el siglo xx, las rivalidades y ambigüedades de los poderes chamánicos llevaron a su propia desaparición. En la década de 1970 los siona continuaban recordando e identificándose con sus prácticas chamánicas como una forma de patrimonio simbólico, pese a la ausencia de chamanes. Era una situación de chamanismo sin chamanes (Brunelli, 1996). La impresionante revitalización y configuración contemporánea del complejo chamánico que se consolidó en la década de 1990 se debe tanto a las representaciones populares y políticas del “nativo ecológico”,

como a la popularidad del yajé en la sociedad colombiana. La asociación de la espiritualidad indígena con el ecologismo se ha convertido en una referencia importante en la lucha por los derechos indígenas en toda América Latina (Ulloa 2005; Conklin 2002; Conklin y Graham 1995) y también para el movimiento neochamánico globalizado, que busca un retorno al conocimiento primordial y al equilibrio a través de la participación en performances chamánicas (Sarrazin, 2006).

Las performances contemporáneas de los siona articulan las dimensiones espirituales, políticas y económicas de la compleja situación que ha impactado sus vidas durante las últimas tres décadas. Luchan por su autonomía y su ciudadanía en un contexto de actores armados y actividades extractivas que limitan el pleno ejercicio de sus derechos. Sus medios tradicionales de subsistencia han sido destruidos y la dependencia de las actividades extractivas y económicas de la región es casi total. La performance del yajé, como patrimonio, se ha convertido en una estrategia importante para acceder a los recursos externos y crear alianzas que han generado y transmitido conocimiento mientras expresan su identidad en un entorno violento poscolonial. El chamanismo, como pilar central del movimiento etnopolítico en curso, ha permitido a los siona sobrevivir como un grupo colectivo ante la violencia y el creciente desarrollo económico de la región durante los últimos treinta años. En este proceso de diálogo con los intereses globales y nacionales que promueven la imagen del nativo ecológico, el chamanismo siona ha experimentado una nueva configuración en el discurso sobre sus prácticas —el cual está registrado en el video que documenta su conversatorio durante el IV Encuentro Internacional de las Culturas Indígenas (Langdon y Langdon 2016)— y sus rituales de yajé reflejan la incorporación de rasgos que han sido identificados a nivel nacional como auténticos (Conklin, 1997).

La configuración contemporánea del chamanismo siona que he descrito aquí no es una cuestión de autenticidad o pérdida de cultura, sino de estrategias que son el resultado de la conciencia histórica de los siona y de su agencia para sobrevivir en el contexto de la violencia y la dominación. La reconfiguración del chamanismo siona “se trata de estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural: para poder seguir siendo, hay que dejar de ser los que se era” (Bartolomé 2006, 103).

Las diferentes configuraciones del chamanismo siona a lo largo de su historia deben entenderse, en parte, como resultado de estrategias para hacerle frente a los intentos de dominación y mantener su autonomía. Algunas características particulares, identificadas como específicamente siona, han desaparecido de sus rituales. Los diseños geométricos registrados por mí y por otros antropólogos a principios del siglo xx han dado paso a otros diseños que están asociados a una estética indígena genérica. El rol social del chamán también ha sufrido cambios en su función y en sus expectativas. Aunque el taita ya no desempeña el papel del cacique-curaca del pasado, su liderazgo en las tomas de yajé comunitarias refleja las dimensiones tradicionales del poder espiritual y político. Para el público mayor, su discurso tiene mayor afinidad con el de las representaciones globales del nativo ecológico, donde la medicina indígena y los chamanes están vinculados con el bienestar espiritual, la paz y la armonía. Las historias sobre brujería y los poderes ambiguos de los chamanes están ausentes de sus representaciones públicas, incluso un taita me dijo alguna vez que la brujería ya no hacía parte de su chamanismo. Tampoco hay transformaciones en animales durante los rituales y los temas predatorios y caníbales, invocados por estas transformaciones, están ausentes. Las performances rituales realizadas para los no indígenas tienen objetivos más individuales, en comparación con los hechos para las comunidades siona, y se asemejan a los de la red más amplia de *new age* y curanderismo. Las bendiciones, las oraciones, la música y las ceremonias de limpieza expresan un chamanismo más amoroso. El vestido ceremonial se asemeja más a las expresiones estéticas que representan el taita genérico amazónico. Las artesanías de chaquiras producidas para la venta reflejan los patrones y estilos que se encuentran en los aretes, brazaletes y collares de una indigeneidad que se extiende a lo largo de toda América.

La revitalización del chamanismo siona puede verse como parte de la transformación de la lógica del patrimonio, como lo señala Santoyo (2010). Si antes del público no indígena las prácticas chamánicas siona invocaban una lógica simbólica particular a su cosmología y a su visión de mundo, hoy en día manifiestan, además, una lógica institucionalizada en respuesta a las políticas públicas y a la imagen global de nativo espiritual y ecológico. La performance ritual del yajé ha emergido en las últimas tres décadas como una estrategia clave para la promoción del distintivo carácter étnico en las luchas contemporáneas por los derechos indígenas

(Graham y Penny 2014; Jackson 2002, 2007). El chamanismo ha sido identificado con una imagen genérica de “medicina tradicional” y la identidad indígena en un proceso de patrimonialización e institucionalización (Caicedo 2010). En el Putumayo, las performances chamánicas desempeñan un papel central en el complejo campo de negociaciones entre las comunidades indígenas, el Estado, las organizaciones no gubernamentales, las industrias extractivas y los diversos grupos armados (paramilitares, narcotraficantes, militares y guerrilleros).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrahams, Roger D. 1977. “Toward an Enactment-Centered Theory of Folklore.” En *Frontiers of Folklore*, editado por William R. Bascom, 79-120. Boulder: Westview Press.
- Acips (Asociación de los Cabildos Indígenas del Pueblo Siona). 2012. ZIO BAIN: *Diagnóstico Plan Salvaguarda*. Puerto Asís, Putumayo: Acips/Ministerio del Interior.
- Acips (Asociación de los Cabildos Indígenas del Pueblo Siona). 2014. Hoja de Vida. Manuscrito no publicado.
- Atkinson, Jane Monig. 1992. “Shamanisms Today.” *Annual Review of Anthropology* 21: 307-330. Palo Alto: Annual Reviews Inc.
- Bartolomé, Miguel A. 2006. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Brunelli, Gilio. 1996. “Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente”. En *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*, editado por Esther Jean Langdon, 233-266. Florianópolis: Editora UFSC.
- Butler, Judith. 1988. “Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory”. *Theatre Journal* 40 (4): 519-531.
- Caicedo, Alhena. 2009. “Nuevos chamanismos, nueva era”. *Universitas Humanística*, 68: 15-32.
- Caicedo, Alhena. 2010. “El uso ritual de yajé: patrimonialización y consumo en debate”. *Revista Colombiana de Antropología* 46, 1: 63-87.
- Caicedo, Alhena. 2015. *La alteridad radical que cura: neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Caicedo, Alhena. 2018. “Power and Legitimacy in the Reconfiguration of the Yajecero Field in Colombia”. En *The Expanding World Ayahuasca*

- Diaspora: Appropriation, Integration and Legislation*, editado por Beatriz Caiuby Labate y Clancy Cavnar, 199-217. New York: Routledge.
- Calella, Fray Plácido de. 1940-1941. "Apuntes sobre los indios Sionas del Putumayo". *Anthropos* 35-36: 737-749.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2012. "Una manera de vivir y de actuar en el mundo: estudios de chamanismo en la Amazonía". En *No hay país más diverso*. Compendio de Antropología peruana 2, editado por Carlos Iván Degregori, Pablo F. Sendón y Pablo Sandoval, 411-432. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Chaves Margarita. 2003. "Cabildos multiétnicos e identidades depuradas". En *Fronteras territorios y metáforas*, editado por Clara Inés García. 121-135. Medellín: Instituto de Estudios Regionales, INER, Universidad de Antioquia, Hombre Nuevo Editores.
- Chaves, Milciades. 1958. "Mítica de los Siona del alto Putumayo." *Miscelánea Paul Rivet octogenaria dicata, II*, editado por Santiago Geovés, 121-150. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cipolletti, Maria Susana. 1999. "Dos escritos inéditos del jesuita Pablo Maroni sobre el Noroeste amazónico (indígenas Encabellados, Tucano, 1739-1740)". *Jahrbuch für die Geschichte Lateinamerikas* 36, 1: 151-171.
- Cipolletti, Maria Susana. 2011. "Hacia un shamanismo 'light'? Cambios y adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos 18 al 21)". *Anthropos* 106: 463-473.
- Conklin, Beth A. 1997. "Body Paint, Feathers, and Videos: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism". *American Ethnologist* 24, 4: 711-737.
- Conklin, Beth A. 2002. "Shamans versus Pirates in the Amazonian Treasure Chest." *American Anthropologist* 104, 4: 1050-1061.
- Conklin, Beth A. y Laura R. Graham. 1995. "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics". *American Anthropologist* 97, 4: 695-710.
- Geertz, Clifford 1966. "Religion as a Cultural System". En *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, editado por Michael Banton, 1-46. Londres: Tavistock Publications Ltd.
- Gómez, Augusto Javier. 1998. "Amazonia colombiana: contacto-contagio y catástrofe demográfica indígena". *Maguaré* 13: 133-163.
- Gómez, Augusto Javier. 2006. "Fragmentos para una historia de los siona y de los tukano occidentales". *Revista Inversa* 1, 2: 80-107.

- Gros, Christian. 2012. "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad: Algunas reflexiones sobre la construcción de una nueva frontera étnica en América Latina". En *Políticas de la etnicidad. Identidad, estado y modernidad*, 97-116. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Graham, Laura R y Glenn H. Penny, eds. 2014. *Performing Indigeneity: Global Histories and Contemporary Experiences*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. New York: Cambridge University Press.
- Hymes, Dell. 1974. "Breakthrough into Performance." En *Folklore: Performance and Communication*, editado por Dan Ben-Amos y Kenneth Goldstein, 11-74. The Hague: Mouton.
- Jackson, Jean E. 2002. "Caught in the Crossfire: Colombia's Indigenous Peoples during the 1990s". En *The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States*, editado por David Maybury-Lewis, 106-134. Cambridge: Harvard University Press.
- Jackson, Jean E. 2007. "Rights to Indigenous Culture in Colombia". En *The Practice of Human Rights: Tracking Law between the Local and the Global*, editado por Mark Goodale and Sally Merry, 204-241. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jimeno, Myriam. 2012. "Reforma constitucional na Colômbia e povos indígenas: os limites da lei." En *Constituições nacionais e povos indígenas*, editado por Alcida Rita Ramos, 53-76. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Langdon, Alan Stone y Esther Jean Langdon. 2016. Vídeo documental "Lançamento do livro *La Negociación de lo oculto*". Florianópolis: UFSC/INCT Brasil Plural. <https://youtu.be/7TgXarVwAE8>
- Langdon, Esther Jean. 1986. "Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia". *América Indígena* XLVI, 1: 101-116.
- Langdon, Esther Jean. 1991. "La historia de la conquista de acuerdo a los indios Siona del Putumayo". En *Los Meandros de la Historia en Amazonia*, editado por Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate-Ángel, 13-41. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Langdon, Esther Jean. 2000. "A cultura siona e a experiência alucinogêna". En *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2a. Edição, editado por Lux Vidal, 67-87. São Paulo: Editor Nobel/Edusp.

- Langdon, Esther Jean. 2010. “Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia”. *Revista Ilha* 11, 2: 161-191.
- Langdon, Esther Jean. 2012. “Redes Xamânicas, *Curanderismo* e Processos Interétnicos: Uma Análise Comparative”. *Mediações* 17, 1: 62-82.
- Langdon, Esther Jean. 2013a. “La visita a la casa de los tigres: La contextualización en narrativas sobre experiencias extraordinarias”. *Revista Colombiana de Antropología* 49, 1: 129-152.
- Langdon, Esther Jean. 2013b. “Perspectiva xamanica: relações entre rito, narrativa e arte gráfica”. En *Quimeras e diálogo: xamanismo, grafismo e figuração*, editado por Carlo Severi y Els Lagrou, 111-137. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Langdon, Esther Jean. 2014. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán, Colombia: Editora Universidad del Cauca.
- Langdon, Esther Jean. 2015. “Oír y ver los espíritus: performances chamánicas y los sentidos entre los indígenas siona del Putumayo, Colombia”. En *Mundos audibles de América. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas* (Estudios Indiana 8), editado por Bernd Mori, Matthias Lewy y Miguel A. García. 39-52 Berlín: Iberoamerikanisches Institut / Gebr. Mann Verlag.
- Langdon, Esther Jean. 2018. “Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona”. *Boletín de Antropología* 33, 55: 56-76.
- Langdon, Esther Jean. En prensa. “Perspectivas de los Siona sobre el periodo extractivo en el Alto Putumayo: memorias de eventos críticos, el mundo no humano y los protagonistas chamánicos”. En *Etnohistoria: miradas conectadas y renovadas*. Quito: FLACSO.
- Mallol de Recasens, Maria Rosa. 1963. “Cuatro representaciones de las imágenes alucinatorias originadas por la toma del yagé”. *Revista Colombiana de Folclor* III, 8: 59-79.
- Mallol de Recasens, Maria Rosa and José de Recasens T. 1964-1965. “Contribución al conocimiento del cacique-curaca entre los Siona”. *Revista Colombiana de Antropología* 13: 91-145.
- McDowell, John Holmes. 2018. “Folklore and Sociolinguistics”. *Humanities* 7 (1), 9 <https://doi.org/10.3390/h7010009>
- Musalem, Pedro. 2015. “Circuitos políticos en el Putumayo indígena”. Trabajo presentado en el xv Congreso de Antropología en Colombia: Regiones, “Postconflicto” y Futuros Posibles. Junio, Santa Marta, Colombia.

- Pineda Camacho, Roberto. 2010. "Los hombres bestiales de las tierras que arden. Ensayo sobre la geografía moral del antiguo Nuevo Reino de Granada (1550-1980)". *Boletín de Historia y Antigüedades* xcvii, 851: 727-756.
- Pinzón, Carlos, Rosa Suárez y Gloria Garay. 2005. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Portela, Hugo, et al. 2003. *Plan de vida del pueblo Siona Ga'ntëya bain*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Ramírez, María Clemencia. 2011. *Between the Guerrillas and the State: The Cocalero Movement, Citizenship and Identity in the Colombian Amazon*. Durham: Duke University Press.
- Ramírez, María Clemencia y Carlos Pinzón. 1992. "Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Colombia". In *Portals of Power: Shamanism in South America*, editado por Jean Matteson Langdon y Gerhard Baer, 287-304. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Santoyo, Álvaro Andrés. 2010. "Del folclore y el patrimonio cultural inmaterial en Colombia: Reflexiones críticas sobre dos conceptos antagónicos". En *Patrimonio y cultura en América Latina: nuevas vinculaciones con el estado, el mercado y el turismo y sus perspectivas actuales*, editado por José de Jesús Hernández, Mónica Beatriz Rotman y Alicia Norma González, 109-135. México: Acento Editores.
- Sarrazin, Jean Paul. 2006. "Idées globalisées et constructions locales. L'image valorisée de l'indianité dans la Colombie contemporaine". *Autrepart* 38: 155-172.
- Schieffelin, Edward L. 1985. "Performance and the Cultural Construction of Reality." *American Ethnologist. The Journal of the American Ethnological Society* 12 (4): 707-724.
- Singer, Milton. 1972. *When a Great Tradition Modernizes*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael. 1980. "Folk Healing and the Structure of Conquest in Southwest Colombia". *Journal of Latin American Lore* 6 (2): 217-278.
- Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ulloa, Astrid. 2005. *The Ecological Native: Indigenous Peoples' Movements and Eco-Governmentality in Colombia*. New York: Routledge.

Umiyac–Unión de Médicos Indígenas Yageceros de Colombia. 1999. *Encuentro de yaitas en la Amazonía colombiana*. Santafé de Bogotá, Colombia: Umiyac.

Weiskopf, Jimmy. 1994. “The Last of the Siona Healers Shares his Secret Knowledge with the World”. *Earthwatch* July/August: 8-9.