

# Cosmopolítica y comensalidad cofán: el yagé como dispositivo de familiarización

*Cofán Cosmopolitics and Commensality:  
Yagé as a Familiarization Device*

Fecha de recepción: 30/08/2024

Fecha de aceptación: 02/01/2025

Fecha de publicación: 27/02/2025

<https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.379>

**Rodrigo Gastón García Reyes\***

posmografo@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4371-0018>

Maestro en Antropología Social

Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)

México

## Resumen

Desde las posibilidades de pensamiento que ha abierto el perspectivismo-multinaturalismo, este artículo explora los aspectos cosmopolíticos contenidos en el sistema chamánico yagacero del pueblo cofán del resguardo Santa Rosa del Guamuez (Putumayo, Colombia). Retomando la importancia de las alianzas interespecie —ya reconocida por la antropología, sobre todo en el caso animal-humano— para conseguir el poder chamánico y extendiéndola al campo del “humanismo interminable”, redescu-

\* Doctorante en Antropología Social y profesor de asignatura en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Especializado en la teoría perspectivista-multinaturalista sobre los pueblos amerindios, principalmente el cofán (Putumayo, Colombia), así como en la discusión en torno a la modernidad en América Latina. Maestro en Antropología Social por la ENAH y licenciado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

bierto por el perspectivismo-multinaturalismo, se resalta la trascendencia que tiene la dimensión sociopolítica de las relaciones entre humanos y no humanos. Es decir, la cuestión de las alianzas como un fundamento para la posibilidad, el aprendizaje y la efectividad de las prácticas que comprenden el chamanismo yagecero cofán, el cual rebasa los límites de lo medicinal para conformarse como un dispositivo de familiarización entre los cofanes y los distintos colectivos de gente-otra (“gente-yagé” o “gente invisible”) que viven en la selva, el cual, mediante diversas formas, hace del yagé un identificador de afines, así como un formador de parentesco.

### Palabras clave

Cofán, yagé, cosmopolítica, comensalidad, familiarización

### Abstract

*From the possibilities of thought that perspectivism-multinaturalism has opened, this paper explores the cosmopolitical aspects contained in the yagé shamanic system of the Cofán people of the Santa Rosa del Guamuez resguardo (Putumayo, Colombia). Returning to the importance of interspecies alliances –already recognized by anthropology, especially in the animal-human case– to achieve shamanic power and extending it to the field of “endless humanism” rediscovered by perspectivism-multinaturalism, it highlights the importance of the sociopolitical dimension of the entanglements between humans and non-humans. That is, the issue of alliances as a foundation for the possibility, learning and effectiveness of the practices that comprise the Cofán yagé chamanism, which goes beyond the limits of medicine to conform a familiarization device between the Cofán and the different collectives of other-people (“yagé people” or “invisible people”) who live in the jungle that, through various forms, conform yagé as an identifier of affines as well as a former of kinship.*

### Keywords

Cofan, yagé, cosmopolitics, comensality, familiarization

## Planteamiento

Entre los demás pueblos que conforman la llamada “cultura del yagé”<sup>1</sup> en el departamento de Putumayo, al sur de Colombia, así como entre los *cucamas* o *cocamas* (“blancos”, “extranjeros”) y los antropólogos, los cofanes son reputados cocineros y médicos yageceros. El conocimiento y uso de la bebida yagé, cotidianamente referida en el territorio como “el remedio”, es una práctica central de la vida cofán —al grado de que los libros de texto con los que aprenden las y los jóvenes cofanes incluyen “tomar yagé” como parte del ser cofán—.

El pueblo cofán es un grupo étnico del Bajo Putumayo, Colombia, región amazónica de selva húmeda y cruzada por una gran cantidad de ríos. Aunque el término en lengua propia que denomina a los cofanes es *a'i* —que es la palabra para “persona” en general; su plural es *a'indekhw*—, en el discurso suelen reconocerse también como gente de río, precisamente porque sus asentamientos ancestrales se encuentran adyacentes a alguna corriente fluvial. Asimismo, emplean el término “cofán” y “cofanes” con naturalidad. Salvo los abuelos y abuelas de mayor edad, los cofanes son bilingües y en algunos casos sólo hablan español. Su cultura tradicional se aglutina en torno a la dupla cacería-chamanismo: si bien la actividad cinegética ha disminuido hasta casi desaparecer en la actualidad, su chamanismo —ejercido a partir de la preparación y consumo del yagé— es reputado como poderoso a nivel local y regional. Su alimentación tradicional se basa en la yuca y el plátano, complementada con frutas como el chontaduro y el cacao; no obstante, por aculturación, han incorporado el arroz, la papa, los huevos y la carne de pollo a su dieta.

El territorio histórico de los cofanes comprende un espacio de la frontera entre Colombia<sup>2</sup> y Ecuador delimitado por los ríos San Miguel y Guamuez;

---

1 En el Putumayo, las instituciones públicas reconocen como parte de la “cultura del yagé” cinco pueblos indígenas amazónicos: cofanes, siona, inga, kamëntsá y coreguaje. Todos ellos preparan y usan el yagé: una bebida muy amarga, de color ocre oscuro, que se obtiene generalmente de la mezcla de un bejuco con las hojas de otra planta, y que produce efectos eméticos e intensas visiones. Se ha propuesto que el término “yagé” pertenece a la familia de lenguas tucanas, aunque el idioma cofán (*a'ingae*) no ha podido ser clasificado dentro de ésta ni de ninguna otra familia (Lucena, 1985, pp. 10-12).

2 Del lado colombiano, se trata de cinco resguardos y cinco cabildos en los que los cofanes practican el autogobierno, imparten y reciben etnoeducación y el conocimiento de su propia lengua. Los resguardos son: Bocana de Luzón, Santa Rosa de Sucumbios, Santa

por lo tanto, se trata de un pueblo binacional con comunidades autónomas en cada uno de los países. En ambos Estados, la organización política cofán ha crecido considerablemente alrededor de la defensa del territorio frente a petroleras, empresas y en contra de la militarización de sus regiones.

Imagen 1. Subregiones del Putumayo



Fuente: Torres, 2011, p. 44

El complejo sistema yagecero cofán, que aparentemente puede ser descrito en breve como “medicina indígena”, ofrece una casi inmediata tentación interpretativa: investigarlo bajo los rótulos de la religiosidad o de la antropología de la religión. Más aún, por su componente psicoactivo, visionario o enteogénico, leer la cultura yagecera como una práctica del sí-mismo, del autoconocimiento y la exploración psico-trascendente o como un medio esotérico de vinculación o evocación de lo divino puede parecer una ruta adecuada.

---

Rosa del Guamuez, Villa Nueva y Yarinal. Los cabildos, por su parte, los conforman: Afilador-Campoalegre, Tshenene, Nueva Isla, Ukumari Kankhe (“resguardo del oso”) y Santiago de Cali (una pequeña comunidad en el departamento de Cali compuesta por cofanes desplazados por la violencia). En estos territorios, un censo del Ministerio de Cultura de 2009 registró poco más de 1700 personas identificadas como cofanes, incluyendo “población de origen no Cofán pero que está emparentada (en unión libre o casadas)” con cofanes; 20% de ellas son hablantes de su lenguaje propio, el cofán o a’ingae (Queta et al., 2010, pp. 7-8).

Dicha lectura —muchas veces suscrita por el creciente circuito de neochamanismos urbanos que hace llegar el yagé amazónico a las metrópolis del mundo (Caicedo-Fernández, 2015)— emana del punto de vista de la trascendencia, cuyos movimientos son paradigmáticamente religiosos o psicológicos. El sentido o interpretación que predomina en esta postura subraya la interioridad de las personas; cuando considera a un otro, lo hace bajo el tipo de dioses o espíritus —seres que, en cuanto trascendentales, no están en el mundo y son de una naturaleza distinta a la humana—. Así, no hay, estrictamente hablando, socialización u otredad (Evans, 2018).

Este trabajo —emanado de mi investigación doctoral sobre el sistema yagecero de los cofanes del resguardo Santa Rosa del Guamuez (Putumayo, Colombia), muy cerca del poblado La Hormiga— se sustenta en una conjugación de la bibliografía disponible sobre cofanes<sup>3</sup> y una estancia en el terreno de ocho meses (dividida en dos periodos de cuatro meses), durante la cual establecí conversaciones con “taitas”, aprendices y mayores —principalmente, don Hernando Criollo—<sup>4</sup>, y participé en diversas actividades y en algunas tomas de yagé. En mi indagación del tema propongo seguir una ruta alternativa: aprehender la teoría cofán acerca del yagé desde “el punto de vista de la inmanencia” (Viveiros, 2010, p. 18); esto es, desde la comprensión de que los seres humanos, en tanto sujetos/agentes, no están solos en el mundo ni separados del mundo, sino que se encuentran tan integrados a él que la condición misma de humanidad es compartida con otros insospe-

---

3 El trabajo más centrado en el sistema chamánico de los cofanes es el de Robinson (1996). Lucena (1985) recopila una serie de mitos e historias de gran riqueza e interés. Por su parte, Califano y Gonzalo (1995) presentan una etnografía completa acerca de los cofanes del río Aguarico, Ecuador, privilegiando el discurso de sus entrevistados. Borman (1976) ofrece el diccionario cofán-español más completo hasta ahora, aunque la grafía que propone —a partir de su trabajo en Ecuador— dista en algunos aspectos de la que usan actualmente los cofanes del lado de Colombia. Rubiano (2018) realizó un artículo interesante a partir de una postura perspectivista. Cepek (2009, 2015, 2016, 2019) es, actualmente, quizá el investigador con mayor producción académica acerca de los cofanes del Ecuador; en su obra rechaza expresamente la teoría perspectivista.

4 El mayor Hernando Criollo, que no se considera taita o médico yagecero sino botánico y que habla cofán, fue gobernador del resguardo Santa Rosa del Guamuez y es muy respetado en la región por su conocimiento acerca del yagé, de las plantas en general y de la política. Cabe decir que “mayor” o “mayora” es un término usado por los cofanes —y de empleo generalizado en las comunidades rurales— para referirse a personas de edad avanzada que son consideradas sabias (particularmente para los médicos yageceros) y tratadas con especial respeto.

chados sujetos o colectivos, cuya organización social y cultural es análoga a la humana.

Al asumir las premisas del perspectivismo-multinaturalismo (Viveiros, 1996, 2010, 2018), particularmente de su “deriva cosmopolítica”, la imagen que resulta del análisis de la medicina yagecera se distancia considerablemente de la ofrecida por la antropología religiosa o la psicología trascendental. Interpreto esta deriva a partir de la senda intelectual de Marisol de la Cadena (2009, 2019, 2020), así como de Mario Blaser (2018), tomando en cuenta los comentarios de Bruno Latour (2014) sobre la discusión, iniciada por Isabelle Stengers (2014).

Dicho sucintamente, la “propuesta cosmopolítica” pretende extender los límites ontológicos del campo político definido en términos modernos. Tales límites excluyen a cualquier pretendido ser distinto a los seres humanos como actores de la política: las montañas andinas, “gente tierra” para los quechuas (Cadena, 2020), o el jefe de los caribúes para los inuit (Blaser, 2018) no caben en el cálculo político de la modernidad; excediendo los criterios de subjetividad, sólo son tenidos en cuenta ya como recursos, ya como creencias o diferencias culturales. Ahora bien, considerar seriamente la política de diversos pueblos indígenas obliga a la antropología a reconocer que, en la arena social, participan también otros agentes que, aunque muchas veces no poseen cuerpos humanos, son percibidos como personas.

Volviendo al caso cofán, los materiales que he podido reunir en campo, así como su contraste con etnografías más o menos recientes sobre cofanes, muestran precisamente que el sistema yagecero de estos pueblos se conforma como una compleja red de relaciones sociales y (cosmo) políticas entre diferentes grupos de personas —puntualmente, entre los cofanes y la “gente-yagé” o “gente nocturna”, habitantes normalmente invisibles de la selva y la montaña—. Debido a que el consumo de yagé sirve como medio de relacionamiento entre unos y otros, puede ser entendido como un “dispositivo de familiarización” —por usar un término general que Carlos Fausto (2002) ha acuñado a partir de diferentes etnografías de la Amazonía—, toda vez que las relaciones entre la humanidad diurna (los cofanes) y la humanidad selvática (gente de la selva) están dadas en términos de parentesco, de matrimonio, de aprendizaje, de curación, hechicería y enfermedad, de conflictos por la cacería, pero también de solidaridad.



## El yagé como dispositivo de familiarización

El principal argumento para pensar la medicina yagecera en términos cosmopolíticos es que, por múltiples vínculos y direcciones —desde su origen mítico, su preparación, la forma en la que se aprende la ciencia del yagé y su puesta en movimiento al crear y mantener relaciones sociales—, su principal objeto son las personas invisibles de la selva, a quienes, precisamente por esto, se les denomina también como “gente del yagé” o “gente-yagé” (*yagé a'indekhw*).<sup>5</sup> Prácticamente, cada vez que indagaba con mis interlocutores cofanes sobre el yagé, sus discursos y exégesis me llevaban a los lazos, tanto solidarios como de enemistad, que los conectan ancestralmente con la gente invisible (*siña a'indekhw*, “gente oscura” o “negra” en el sentido nocturno que denota su invisibilidad, en oposición a *atasw a'indekhw*, “gente de día” o visible). Ello me llevó a concluir que estos lazos sociopolíticos entre unos colectivos humanos tan análogos como disímiles son el aspecto central de las prácticas yageceras de los cofanes.

La lectura cosmopolítica del complejo yagecero de los pueblos cofanes pone de manifiesto que sus múltiples facetas se generan en medio de un relacionamiento cruzado entre los cofanes diurnos —la gente visible— y un colectivo análogo de cofanes nocturnos-oscuros —la gente invisible—. Estas interacciones constantes no sólo poseen un carácter marcado de inmanencia<sup>6</sup> —los invisibles habitan en el territorio, tienen sus aldeas en ríos, selva y montaña, sus cuerpos no se distinguen fácilmente del de los animales— sino que deben ser leídos también sociopolíticamente: las alianzas, los conflictos, los intercambios chamánicos, la envidia y los matrimonios son característicos de los vínculos de visibles e invisibles<sup>7</sup>

---

5 Curiosamente, la palabra “yagé” (también “yajé”) no proviene del cofán. No obstante, se usa bastante entre los hablantes de cofán, en detrimento de la palabra que la lengua cofán ofrece (*u'fa*) para denominarlo. La enunciación de “gente del yagé” o “gente-yagé” no expresa tanto la idea de una persona que se transforma en yagé como la imagen, más adecuada, de “gente que puede ser vista mediante el yagé”.

6 El cual no debe perderse de vista, aunque sea muy común que este complejo chamánico se aglutine, incluso en el discurso y los documentos cofanes, bajo el rótulo de “espiritualidad cofán”.

7 Hacia mitad del siglo XX, el misionero Plácido de Calella escribió uno de los primeros reportes acerca de los encuentros con la gente-yagé al tomar esta bebida, pero para el pueblo siona “durante estas alucinaciones, el chamán y los demás participantes dicen ver grandes multitudes de indios como ellos, todos bien engalanados y pintados, que son la ‘gente yajé’ (*yagé-pai*) y que cantan y tañen instrumentos musicales” (Reichel-Dolmatoff, 1978, p. 44).

—del mismo modo que lo son entre cofanes y los pueblos indígenas vecinos (como los siona e inga) o incluso con los cucama, con quienes se relacionan cada vez más—.

No obstante, la particularidad de los lazos e interacciones entre *atasw a'indekhw* y *siña a'indekhw* radica en que ambos colectivos son grupos ontológicamente diferenciados del mismo pueblo indígena —la gente invisible es reconocida y autorreconocida como cofán—. A diferencia de los colonos mestizos, la gente-yagé o gente invisible posee una gama de conocimientos que son, sin lugar a dudas, paradigmáticamente chamánicos: adquieren la forma cambiante de distintos animales, practican estrictamente las tradiciones cofanes, depredan y enferman cuando no son respetadas sus normas y sostienen relaciones de parentesco con los visibles, de las cuales brotan vástagos con caracteres inusuales. En este texto presentaré con mayor profundidad y detenimiento algunos aspectos de esta cosmopolítica mediada por la ciencia del yagé, tales como la comensalidad, la alianza, la curación y la enfermedad,<sup>8</sup> aspectos que revelan el carácter familiarizador del yagé.

Con la finalidad de tener las herramientas necesarias para interpretar adecuadamente los apartados siguientes, conviene considerar las reflexiones que Carlos Fausto (2002) ha vertido en la dilucidación de las relaciones entre humanos y animales en torno a la cacería y la alimentación en la etnografía amazonista. El hecho fundamental que organiza estas interacciones es una de las premisas del perspectivismo-multinaturalismo: la humanidad extendida, que es característica de las cosmologías amazónicas —y que describe adecuadamente la perspectiva cofán—. Ya que en la selva culta diversos existentes pueden reclamar humanidad, “la oposición fundamental” en las redes tróficas amazónicas “no es entre ser o no ser humano, sino entre ser o no ser un pariente (y entre tener o no tener un

---

Para los cofanes, Rubiano (2018) reconoce plenamente la centralidad de la gente-yagé para las prácticas chamánicas de dichos pueblos pero no desarrolla cómo se establecen las relaciones entre la gente visible e invisible.

8 El sistema yagecero cofán posee un gran número de aristas que se articulan en las relaciones entre cofanes visibles e invisibles, las cuales exploro más detenidamente en mi tesis. Por razones de espacio, no abundaré aquí en las relaciones interespecíficas, la seducción emprendida por gente invisible, ni en aspectos específicos del aprendizaje de la ciencia de yagé, como la enseñanza de cantos que los cofanes diurnos aprenden a través de la gente-yagé para curar.



pariente)” (Fausto, 2002, p. 14).<sup>9</sup> Otros aspectos del perspectivismo que el concepto del autor asume son: la frecuencia de la transformación animal como poder chamánico, la necesidad de la perspectiva en la conformación de la realidad, el énfasis en el cuerpo como sede del punto de vista y la noción del cuerpo como un ropaje intercambiable.

A partir de estas ideas, Fausto (2002) propone para la noción de familiarización la máxima importancia, pues ella articula tanto la depredación de “la actividad guerrera” como del chamanismo en la Amazonía en general; se extiende sobre el conjunto de las relaciones de captura y vincula lo exterior con el interior, lo otro con lo mismo. En este mundo en el que los diferentes colectivos —humanos en distintos grados y modo— son “meta-afines” (o potencialmente afines), existe la tendencia de “capturar a las personas para transformarlas en parientes”, ya sea por medio del chamanismo, la guerra, el matrimonio, la reproducción sexual o la asignación de nombres a los niños (p. 14). Esto ocurre en una dirección simétrica: los animales “también capturan a los humanos, seduciéndolos y/o aprovechándolos, para hacerlos igualmente miembros de su comunidad” (pp. 14-15). En otras palabras, el autor establece que “la depredación está estrechamente asociada con el deseo cósmico de producir parentesco” (p. 15). O, en palabras de Vilaça, “la familiarización es una forma de hacer ‘parientes de otros’” (Fausto, 2002, p. 15).

Fausto (2002) también sostiene que la guerra —cuya principal expresión es la cacería— y la enfermedad, que intuitivamente parecen actividades destructivas y antisociales, son medios para crear parentesco que además activan un juego de perspectivas, pues un padecimiento a los ojos de los humanos puede ser visto por los animales como un procedimiento de captura. Para los miraña, “la humanidad está expuesta a la agresión de los espíritus animales”, quienes pueden secuestrar a los niños humanos y “llevarlos bajo la tierra, donde están sus malocas, transformándolos en su propia descendencia” (p. 13). Según los wari, un gran número de enfermedades es considerado el efecto del “ataque de un animal que retiene el ‘alma’ de la persona. Si su cuerpo languidece frente a sus parientes, a los ojos del chamán que intenta curarlo se está transformando y adquiriendo las características del animal agresor”, su cuerpo, sus hábitos y sus capa-

---

9 Las citas de Fausto (2002) son traducciones propias.

tidades (p. 13). Para los kaxinawá, la enfermedad también es una transformación incontrolable, “una metamorfosis en la que el ser humano estaría siendo presa y familiarizado por la especie animal agresiva” (p. 13).

Generalizando, la enfermedad espiritual “involucra dos órdenes de realidad: para los parientes humanos del paciente —que lo ven marchitarse, perder fuerzas y desvanecerse— es una muerte; para la entidad que robó el alma, se trata de transformar a otro en un familiar” (Fausto, 2002, p. 14). Es decir: la enfermedad sería una estrategia de familiarización inherente a la depredación de los animales y “la ética de la caza tendría como objetivo evitar que la caza de animales y seres humanos aparezcan simultáneamente como una guerra de captura”, produciendo un conflicto sin posibilidad de resolución (Fausto, 2002, p. 14).

Según Fausto (2002), aunque aparentemente posea un signo contrario a la cacería, la comensalidad —esto es, comer como y/o con alguien— tiene la misma finalidad de producir parentesco, por lo que debe ser vista “como un dispositivo para la producción de cuerpos relacionados” (p. 15). En otras palabras, compartir la comida crea vínculos de parentesco: “comer como alguien o con alguien es un vector de identidad fuerte”, como también lo es —en un sentido inverso— abstenerse de hacerlo; “compartir la comida y el código culinario, por tanto, hace personas de la misma especie” (p. 16). Es un dispositivo general<sup>10</sup> de familiarización que produce una “transición de una condición de parentesco a otra”, un proceso de identificación entre miembros de un colectivo X con un colectivo Y de existentes siempre “humanizables” (p. 15).

Bajo esta sistemática forma de pensamiento y a partir de estas redes de familiarización depredadora, se revelan los aspectos sociales o

---

10 Aunque Fausto (2002) no repara demasiado en clarificar el concepto de “dispositivo”, vale la pena reconocer su origen foucaultiano para tener en cuenta qué sentido adquiere en el contexto etnográfico que tratamos. Agamben (2011) recupera tres aspectos centrales: “1) [El dispositivo] se trata de un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cada cosa, sea discursiva o no: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas. El dispositivo, tomado en sí mismo, es la red que se tiende entre estos elementos. 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder. 3) Como tal, el dispositivo resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber” (p. 250). En este sentido, quiero destacar a su vez que lo importante de pensar el yagé como dispositivo entre los cofanes es que se trata de un conjunto de elementos sociales (mitos, discursos, prácticas, normas, definiciones de persona) que, articulándose entre sí de forma estratégica y *deliberada*, producen un efecto concreto —en este caso, el de familiarizar o producir parientes—.

vinculantes de las narraciones y asociaciones cofanes en torno al yagé que suelen pasarse por alto en la interpretación trascendental, ya sea religiosa-simbólica o psicologizante. Los lazos mediados por el yagé pueden concebirse como lazos cosmopolíticos toda vez que ponen en relación colectivos potencialmente humanos con intereses y necesidades concretas muy similares.

### Comensalidad yagecera: para cada tipo de yagé, un tipo de gente-yagé

Siguiendo las premisas teóricas que fundamentan este trabajo, el distanciamiento de la hipótesis según la cual el yagé podría ser un existente o agente personal con atributos socioculturales<sup>11</sup> —una persona en sí misma— conduce a la sospecha de que el yagé pueda ser interpretado como “comida” y las relaciones que son posibilitadas por su mediación puedan ser descritas en los términos de “comensalidad”. Aunque la conceptualización del yagé como alimento parece contraintuitiva —ya que produce vómito, que se interpreta como una limpieza del estómago, una “anti” o “contra-alimentación”—, ciertamente existen algunas evidencias que permiten enriquecer esta interpretación. Entre ellas, que el yagé es tanto un producto cultivado como un objeto de cocina que se prepara siguiendo una receta y, sobre todo, la relación que se manifiesta entre ciertos tipos de yagé y determinados grupos (o subconjuntos) de gente invisible vinculados a aquéllos —gente con la que, a su vez, los cofanes de día pueden vincularse al cocinar y beber el yagé asociado a ella—.

Sobre lo primero, el mayor Hernando Criollo detalló dos procedimientos para preparar yagé: uno que produce yagé crudo y, otro, yagé

---

11 Una hipótesis sugerida, por ejemplo, por Flores y Echazú (2016). No obstante, las conversaciones y aprendizajes con cofanes durante mi trabajo de campo rechazaron esta intuición. El yagé no es tanto una persona en sí misma como un mediador de relaciones entre gentes/personas. Vale decir que la insistencia perspectivista en la humanidad extendida a toda clase de seres no implica que todos ellos sean humanos necesariamente ni de la misma forma. De acuerdo con Viveiros (2010), aunque la noción indígena de humanidad “casi siempre incluye a otros seres, por lo menos a los muertos”, se aplica “principalmente a especies como los grandes predadores y carroñeros, por ejemplo el jaguar, la anaconda, el buitre o el águila arpía, así como a las presas típicas de los humanos como los cerdos salvajes, los monos, los peces, los cérvidos o el tapir”; lo que evidencia una suerte de “escala de capacidad predatoria” como índice de agencia (pp. 36-38).

cocinado. Lo primero que hay que tener en cuenta es que la palabra “yagé” denomina tanto al remedio ya elaborado —que es un té o bebida de color café muy oscuro, de sabor sumamente amargo y nauseabundo— como al bejuco con el que éste se prepara (la diferenciación es siempre contextual). Los ingredientes mínimos del remedio son el bejuco y una hoja verde de otra planta, que llaman “yagé uco”, “compañero del yagé” o simplemente “el compañero”. Así, mientras el yagé-remedio debe ser elaborado, el yagé-bejuco y el yagé uco son obtenidos de la tierra. Estos últimos pueden obtenerse de la siembra, cultivado por los taitas que lo emplean y sus aprendices, pero también pueden encontrarse silvestres y ser cosechados o trasplantados.

El yagé cocinado —es decir, que requiere de cocción para su obtención— implica la recolección de leña y del bejuco, cortarlo y machacarlo; según Hernando, es usual “quitarle la cascarita de encima, dejándole la mera corteza para que no salga muy amargo”. Se hacen unos “atados” de cuatro o cinco bejucos de alrededor de 40 cm de largo. Temprano, mientras estos bejucos se machacan, se calienta agua en una olla grande al fuego. A ésta se agrega el yagé-bejuco y después se añaden “unos dos kilos del compañero del yagé”, las hojas de yagé uco, o la cantidad necesaria dependiendo de cuánto remedio quiera prepararse. Se debe dejar consumir el agua de la olla, lo que consume grandes cantidades de leña para mantener el fuego intenso durante varias horas. Hacia el mediodía, se sacan los primeros cinco atados de bejuco “y se le pone otros cinco atados hasta las cinco de la tarde. Ya a las cinco de la tarde o a las seis se le baja la olla, se deja que se enfríe un poquito y se le sacan los atados de la última tanda” para ponerlo en galones una vez que esté frío. Siempre se pueden agregar más o menos atados, según “se quiera bien espeso o regular”, y se intenta filtrar o colar lo más posible para que sea predominantemente líquido (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 8 de abril de 2022).

El procedimiento para el yagé crudo es muy similar pero se prescinde del fuego: se coloca el yagé finamente picado dentro de un pilón o cubeta con la cantidad necesaria de agua y se macera fuerte y constantemente con un palo, presionando para que el bejuco suelte su jugo. Luego se añade el compañero del yagé y se pisa un poco más; se vacía en una olla, se revuelve y luego se cuela para dejar fuera la mayor parte de bagazo. Se pueden usar dos recipientes o cedazos para colarlo varias veces. La preparación cruda, como se puede intuir, es más rápida que la primera.

Este factor de disposición de tiempo de los taitas o aprendices que lo prepararán es fundamental para hacer uno u otro pues, como me indicó Hernando, ambos “emborrachan y pintan igual.<sup>12</sup> Lo único que cambia es la cantidad que debes tomar, que en el crudo es mayor. Eso sí, el crudo no te coge tan ligero [tan rápido]”; por su parte, el yagé cocinado produce sus efectos casi inmediatamente: “cuando está bien preparado, tomas y al ratito uno ya siente escalofríos en el cuerpo” (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 8 de abril de 2022). El yagé cocinado también es más espeso y más amargo.

Estos son los dos ingredientes fundamentales de la receta cofán del yagé —y de los pueblos que participan de la cultura del yagé en general—. El yagé-bejuco y su compañero deben ir juntos necesariamente para producir los reconocidos efectos de la medicina, principalmente la “pinta” o visión. De acuerdo al mayor, algunas personas que intentan apropiarse de la medicina no conocen al compañero, el yagé uco. “A veces preparan y piensan que pinta todo igual con yagé solamente. Pero así coges una borrachera, simplemente es borrachera, pero no va a conocer nada de pintura porque hace falta el compañero. El compañero es el que pinta” (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 8 de abril de 2022).

En la bibliografía (Robinson, 1996; Califano y Gonzalo, 1995) se establece que los grandes curacas aprendían a tomar yagé con un aditivo de *va'u*, bejí o borrachero (conocido en México como “floripondio”), lo cual producía efectos muy agudos que dejaban inconscientes a quienes lo bebían a cambio de un conocimiento relacionado con gente-yagé muy específica. En comunicación personal, Alexis Queta (hijo y aprendiz del taita Bernardo Queta) me confirmó que él bebió un yagé con borrachero —que le pareció sumamente fuerte— preparado por el reputado curaca Querubín Queta, del resguardo de Jardines de Sucumbíos, Nariño. No obstante, esta mezcla es reservada únicamente para quienes ya poseen un conocimiento avanzado en la ciencia del yagé y difícilmente se ofrecería a visitantes, pacientes o curiosos antropólogos *cucama*, para quienes la preparación básica ya ofrece todo un desafío experiencial.

---

12 A los fuertes efectos del yagé en el cuerpo (que producen mareo, vómito y dificultades para caminar o moverse) se les refiere comúnmente como una “borrachera”. Aunque de alguna forma dicho estado de “emborrachamiento” incluye las visiones inducidas por la bebida, éstas son enunciadas específicamente con el término “pinta”.

Para complicar este escenario botánico, se suma la variedad de yagé-bejucos que reconocen los cofanes, que es sumamente interesante cuando se cae en cuenta que cada bejuco se vincula con cierto colectivo de gente invisible. Existe el *yagé tsanda* o “yagé trueno”, así como el “yagé tigre” o *yagé thesi*. Hernando enunció también el yagé azulejo, yagé estrella y el yagé laguna o *yagé sinwuku*.

Cuando usted toma yagé de laguna, rápidamente tiene contacto con la boa. Por aquí casi no hay de ese yagé de laguna. Cuando era muchacho, tenía por ahí unos doce años, me fui para el río Aguarico con unos familiares. Allá me mostraba mi tío, en la orilla de la laguna: esto es yagé de laguna, dijo. Entonces yo les decía a ellos: yo vengo a conocer por primera vez. “Usted tome de ese yagé y rapidito tiene contacto con la boa y conoce a la gente del agua, de lagunas”. Cada yagé tiene su aprendizaje. Para conocer diferentes cosas por medio de yagé. Por ejemplo, el que toma ese yagé trueno, ligero [rápido] se pone en contacto con el trueno. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 30 de marzo de 2022)

Si cada tipo de bejuco está relacionado con cierto grupo de personas invisibles, entonces tiene sentido que cada uno de estos yagés tenga sus propios “dueños” o “amos”. Al yagé silvestre lo cuida la gente invisible, los “amos del yagé”, haciendo mucho ruido, silbando para asustar a una persona ignorante que pase cerca. “Ellos hacen ruido de día o de noche, por eso es que nadie se puede arrimar a veces. Uno que no sepa [acerca del yagé], pues se asusta; entonces no se atreve a llegar a esos sitios. Escucha esos espantos y para”. En contraste, los “sabedores” o curacas conocen que el silbido es una señal de los invisibles que indica que hay matas de yagé cerca (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 30 de marzo de 2022).

Esto es particularmente sugerente si lo pensamos desde la aparente paradoja del yagé silvestre o *airo yagé*.<sup>13</sup> Este yagé se puede encontrar en

---

13 El término “airo” en realidad es un préstamo de la lengua siona (significa “selva”; *airo yagé* denotaría el “yagé de la selva”) que los cofanes usan sistemáticamente para enunciar el yagé silvestre —el que no se cultiva sino que se encuentra en la selva—.



la selva; se caracteriza por ser un bejuco sumamente grueso, ya que ha crecido por mucho tiempo. La noción de yagé silvestre ofrece una paradoja porque, a pesar de que lo denominan de este modo, los cofanes reconocen al mismo tiempo que ese yagé que se puede encontrar en lo profundo de la selva es más bien el yagé cultivado de los curacas invisibles —y precisamente por ello es que lo cuidan de intrusos ingenuos—.

Conversando al respecto, Hernando mencionó unas formas interesantes que tenía cierto curaca para contactar con estos dueños invisibles del yagé:

Hay curacas de ellos, que tampoco los puede ver uno. Me contaba el abuelo Fernando Mendúa que los invisibles tienen un sahumero. Usted toma yagé duro y va para la montaña. Por ahí lo dejan [el sahumero], en un tronco, o dejan un achiote.<sup>14</sup> Si usted coge eso... Si uno se baña con ese sahumero o se pinta la cara con ese achiote y sale a esas partes donde viven los invisibles, ya fácilmente usted los ve. Los mira ya personalmente. Sin eso uno no ve nada. Son personas, como cualquier persona. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 4 de mayo de 2022)

Es decir que, si un taita emplea los recursos de los invisibles (sahumerio y achiote en este caso, usados también por los cofanes visibles), abre la posibilidad de relacionarse con ellos y verlos en su aspecto personal, normalmente oculto por la invisibilidad o el ropaje animal. Lo anterior —que ya muestra la cercanía paradigmática de la cosmopolítica cofán con los registros amazónicos sobre la “comensalidad” y la “familiarización”— bien podría ser aplicado al yagé, en especial al curiosamente llamado silvestre.

La sospecha teórica encuentra un sólido respaldo en la etnografía, puntualmente en otra experiencia que le sucedió a Hernando y que ilustra profusamente este aspecto de vinculación entre tal yagé y tales gentes:

---

14 El achiote es una planta con la que se prepara una pintura facial roja, empleada tradicionalmente por los cofanes y otros pueblos amazónicos. Aunque vi algunas representaciones de estas pinturas en Jardines de Sucumbíos, no es un tema que surgiera tanto en mis conversaciones; durante mi estancia, nunca vi a un cofán pintarse con achiote. No obstante, parece que los cofanes invisibles continúan empleándolo.

Un día me fui a ver los terneros, teníamos como catorce. Me fui a verlos por la mañana y regresé como a las seis de la tarde. Llegué aquí [a su casa], prendí el fogón y me hice la comida, cené y me acosté a dormir. En la noche soñaba que llegaba una pareja de abuelitos bien viejitos que me preguntaban: “¿Usted por qué vive solo?”. Les digo: “No, pues yo vivo con un hijo pero, como él no está, yo ando solo”. “Nosotros vivimos por aquí cerca. Allí, en la loma; ahí estamos viviendo”. En el sueño les decía: “¿Por qué no me invitan? Quiero ir a conocer donde viven”. Entonces el abuelo me dijo: “Usted tiene yagé sembrado. Nosotros por ahí pasamos. Usted cocine ese yagé y tome y ahí hablaremos más”. Yo me desperté del sueño y me puse a pensar. Al otro día por la mañana me madrugué, hice el desayuno y me fui a ordeñar una vaca que estaba dando leche. Cuando iba llegando al potrero oí que silbaban duro, como una gallineta o como perdiz. Ahí me acordé del sueño. Me dije: “Ésos deben ser los abuelos que me hicieron soñar anoche. Ellos van a ser”.<sup>15</sup> Me fui más allá a la quebrada. Pasé esa quebrada y ellos más abajo iban siguiéndome. Conforme yo caminaba, ellos iban silbando por la montaña. Ya llegué al filo del potrero, al alambre, y me paré un rato cuando más cerca escuché tres silbidos, muy cerca. Ahí sí como que se me erizó el cuerpo, me dieron escalofríos. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022)

Al cabo de unos días acudió con Octavio Criollo, un taita cercano a él, para preparar una toma de yagé. En la noche, acompañados también por Lucho (otro taita conocido en la zona) y otras personas, comenzaron la toma alrededor de las 10 de la noche.

Estaba bravo ese yagé. Como a la media hora ya se me fue erizando el cuerpo. Al rato me pregunta mi hermana: “Hermano, ¿ya le emborrachó el yagé?”. Le digo: “Pues sí, parece que me voy a emborrachar”. Cuando yo dije eso, como un rayo me llegó la borrachera y a esas

---

15 Como queda de manifiesto en los relatos acerca del yagé, silbar para desconcertar o engañar a los cofanes es una estrategia recurrente de los invisibles. Los mayores recomiendan tener mucha cautela con cualquier animal que se acerque silbando a uno y evite matarlo.

horas aparecieron los abuelos, los que me hicieron soñar. Me dijeron: “¿Era usted quien iba para abajo? Nosotros lo íbamos siguiendo a usted, silbando a ver si se asustaba”. Le digo: “¿Cómo así?”. “Sí, nosotros vivimos ahí donde usted tiene sembrío de yagé en ese arrabalito, ahí donde está el monte tupido. Ahí vivimos nosotros porque allá al otro lado se llenó de gente cucama; ya no hay donde vivir. Por eso estamos aburridos. No sabemos para dónde irnos”. Entonces le pregunto: “¿Y ustedes de dónde vinieron?”. “Nosotros somos descendencia de su abuelo finado, Antonio Queta; somos descendencia de ellos. Ya hemos vivido por aquí cerca por un tiempo. Ese yagé que tiene usted, cocínelo y tome duro: verá que va a tener contacto con nosotros”. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022)

La abuela que veía Hernando, reproduciendo las costumbres de la gente-yagé, ostentaba ricamente la vestimenta tradicional cofán:

llevaba puesto todo ese plumaje y chaquira, pintada con achiote y amarradas unas plumas en los tobillos. Los labios bien pintados. Pluma aquí [en el septum] y en las orejas. No llevaba corona, sino que tenía puesta las plumas de guacamayo debajo de una balaca.<sup>16</sup> (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022)

Cuando los efectos del yagé disminuyeron y terminó la pinta, el mayor se quedó pensando. El taita Octavio, luego de cantar y danzar un poco, se le acercó y le preguntó qué había visto en la borrachera. “Le digo: ‘Sí, duro me emborrachó el yagé, pero bonito. Vi a unos abuelos que llegaron en la noche’”; luego le contó toda la historia. Lucho, el otro taita que estaba presente, escuchó la conversación y agregó:

sí, ellos son los que andaban silbando; no era gallineta sino gente invisible, los mayores que viven aquí todavía. Aquí por la montaña hay

---

16 Una diadema o bandana de chaquiras de colores que se lleva alrededor de la cabeza, a la altura de la frente.

gente todavía viviendo. Como uno no los mira para nada [uno no puede verlos], yo le recomiendo a los chiquillos que cuando miran una de esas gallinetas o perdices que silban y andan de día silbando no se pongan a tontear a dispararles. Ellos no son gallinetas; ellos son personas, gente invisible que vive aquí. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022)

Los taitas concluyeron que Hernando debía preparar ese yagé —acaso *airo yagé* o silvestre desde la perspectiva de los abuelos invisibles— para relacionarse con esos mayores y aprender de ellos, pero, según él, aún están muy delgados para ser cocinados.

Probablemente es mediante estos mecanismos relacionales —de los cuales la historia anterior ofrece una imagen que se repite sistemáticamente en la mitología cofán— que se generan los vínculos entre cofanes y gente-yagé, los cuales posibilitan el aprendizaje chamánico mismo e incluso alianzas matrimoniales. El taita Fernando Mendúa, un taita de gran poder de quien Hernando me contó varias cosas, vivía aislado en la selva; no tenía esposa visible pero sí mujer de gente-yagé, con quien tuvo hijos también invisibles. En su forma más estricta —actualmente modificada por la aculturación—, la aprehensión cabal de la ciencia del yagé conlleva necesariamente la alianza de un taita cofán con una mujer invisible. Rubiano (2018) menciona casi de pasada que el *ate'siensw* (“persona que sabe”) “se casa con una mujer yagé” (p. 51), mientras que Cepek (2019) reconoce que los taitas tienen “esposas e hijos sobrenaturales”, quienes son los “verdaderos productores” de su agencia chamánica; viven “aparte de la gente cofán para poder mantener la máxima cercanía con sus consortes no humanas” (p. 325; traducción propia).

Para completar el argumento de la comensalidad como interpretación de este sistema yagecero, don Hernando también relató que existen intercambios de otros productos agrícolas entre visibles e invisibles. En este caso me habló del abuelo Angelito, un sabio curaca “que toda su vida vivió en la selva, tomaba yagé y se convertía en animales”, por lo que había tejido buenas relaciones con los invisibles circundantes, quienes le compartían de algunos de sus frutos. “Imagínese, en esa selva, ¿dónde iba a conseguir

piña? Él se adentraba en la selva e iba a traer piña, plátano maduro, caimo”.<sup>17</sup> Uno de los árboles de caimo que de hecho tiene Hernando en el patio de su casa fue sembrado con una semilla que aquel taita había recibido de los invisibles, que a su vez fue regalada a su hijo, quien “lo vio perderse en la selva como media hora cuando estaban tomando yagé. De ahí trajo unos caimos muy grandes y de sus semillas también trajo”. Le convidó algunas de ellas al hijo de Hernando y le dijo: “lleve éstos. Es semilla del caimo para que siembre. Uno va a esas montañas y no se ve nada de chagras, nada de eso, pero los curacas pueden ver que ellos [los invisibles] tienen su sembrío y su vivienda” (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022).

### La alianza como fundamento de la curación

De acuerdo al sistema chamánico cofán, la efectividad del remedio yagé está dada directamente por una relación de alianza entre los médicos yageceros (o taitas) y los colectivos de gente invisible de la selva (principalmente sus propios taitas). Tanto el aprendizaje de la profesión de taita como la capacidad curativa del yagé dependen principalmente de los lazos de enseñanza y parentesco entre los cofanes “de día” y los cofanes “de noche”.

Según la narrativa de Hernando, los invisibles son la descendencia de una generación de cofanes que, durante la invasión española, huyeron de la crueldad de los invasores hacia el interior profundo de la selva y las montañas. Estas personas mantienen relaciones de parentesco con los cofanes visibles:

cuando el curaca toma yagé, dice: “En tal cabecera está mi familia”. Se contactan con ellos, conversan de qué generación es, de qué familia son ellos. Dicen: “Somos de tal generación, nosotros nos hemos quedado acá. No nos pueden ver a nosotros”. Ellos [nos] dicen *atasw a'in-dekhw*, que quiere decir “gente de día”; por ejemplo, los que vivimos acá, los que nos puede mirar todo mundo. A ellos no los podemos ver, pero ellos sí nos miran a nosotros. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022)

Aunque las relaciones entre unos y otros son más bien ambiguas y pueden ser de abierta hostilidad —en cuyo caso los invisibles gozan de la

---

17 Una fruta pequeña de sabor dulce, pulpa blanca y cáscara verde.

ventaja definitiva del depredador: ver sin ser visto—, la medicina yagecera cuenta con la alianza entre los taitas y sus pares invisibles como basamento, sin el cual no podría existir ni funcionar. Entre los cofanes de Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, es común escuchar que los taitas o curacas más antiguos eran considerablemente más poderosos que los actuales. En alguna ocasión le pregunté a don Hernando sobre esto, adelantando si la razón era quizás que anteriormente los taitas tomaban otras plantas o las añadían al yagé como ingredientes no convencionales.

Él contestó que ése no era el motivo, sino la mayor cercanía de aquellos curacas con la gente invisible, puesto que antes los cofanes vivían en el interior de la selva y no en los poblados y resguardos de ahora, mucho más vinculados al mercado y la cultura nacional.

Tenían más poderes porque tomaban netamente en la selva, no como aquí en medio de una comunidad. Solamente dos o cuatro personas y allá no podía llegar ninguna mujer.<sup>18</sup> Por eso es que antiguamente se transformaban [en animales] al tomar yagé. Toda la sabiduría y los poderes los tienen ellos relacionándose con gente invisible. Usted toma yagé y ya llegan ellos. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022)

Una parte fundamental de la curación con yagé es el rezo o canto del taita, el cual es pronunciado al menos en dos momentos distintos: cuando el médico sirve la totuma o calabaza de yagé y cuando “limpia” al tomador con la waira, soplándole tabaco y aguardiente. Este canto, enunciado principalmente en cofán con algunas palabras en español insertadas aquí y allá, es técnicamente un llamado a los asistentes invisibles del taita —a quienes ha ido conociendo desde su proceso de aprendizaje con el yagé—. Según el taita Jesús Queta, para curar efectivamente a un paciente, el curaca nece-

---

18 Quizá la norma de mayor cuidado para la medicina yagecera cofán es el distanciamiento que debe existir entre las personas que toman yagé —principalmente el taita— y las mujeres menstruantes o embarazadas. Sospecho que el sentido de estas prohibiciones está relacionado con el carácter “transformativo” atribuido a la sangre en la Amazonía indígena (Belaunde, 2006), el cual puede ser reiterativo, “suplementario” o agravante en grados peligrosos sobre el efecto ya vinculante o liminal del yagé (Viveiros, 2018, pp. 56-58).



sita “invocar” a todos esos “espíritus”<sup>19</sup> que ayudan a sanar. Para que estas personas invisibles reconozcan el canto del taita, éste debe haber aprendido sus canciones y sus palabras a través de las pintas del yagé; de otra forma, lo ignorarán. Naturalmente, no cualquier persona que tome yagé puede realizar esta tarea (J. Queta, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 1 de septiembre de 2023). En términos de Hernando, el taita “conjura” a estas personas o “acompañantes de yagé” para brindar “conocimiento a la persona, para sus estudios, por si quiere ver cómo le va a ir en su futuro, para obtener un trabajo” o para ser sanado de un mal aire (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 24 de mayo de 2022).

Si cada taita invoca a los ayudantes invisibles que ha ido conociendo específicamente a través de su práctica con el yagé, entonces cada taita tiene un canto único; no hay una fórmula que se repita: cada curaca conjura a quienes ellos conocen. Si ha hecho alianzas con la gente tigre, entonces dirá “*thesi*” en su canto; si ha sido con el oso, pronunciará “*ukumari*”; para llamar a la gente boa, “*kahansi*”. De este tipo de palabras y bajo esta lógica se conforma el rezo de cada taita.<sup>20</sup> Hernando añade que curacas de otros pueblos, como los siona, hacen lo mismo pero con las palabras de su propio lenguaje. De acuerdo con los taitas y sus aprendices, estos cantos o rezos son, en esencia, una narración de lo que el yagé hace ver al curaca. No hay una fórmula general o predeterminada, por lo que cada yagecero tiene su propia tonada en relación a sus visiones. No obstante, los rezos que yo he podido escuchar comparten una musicalidad muy particular, que además emulan cierto patrón sonoro vibratorio que puede percibirse al tomar yagé.

El curaca, que en una ceremonia es el primero en tomar yagé, invoca a sus aliados de los colectivos de la gente-yagé mediante su canto o rezo —que incluye glotizaciones y chasquidos de lengua muy característicos— justo antes de pasarle la totuma o calabaza al paciente/tomador. Es decir:

---

19 Es común que los taitas cofanes y sus aprendices refieran como “espíritus” a la gente invisible, un término que de ninguna forma inhibe su concreción.

20 Ciertamente, un análisis literal de las canciones de los taitas cofanes serviría para profundizar en la comprensión del discurso chamánico cofán y su dimensión cosmopolítica. Aunque es una tarea pendiente para el pueblo cofán, se trata de un desafío complejo, ya que estos registros son tratados con mucho cuidado y respeto por los taitas, quienes suelen reservar ciertos conocimientos para sus aprendices.

sirve el yagé, lo “conjura” y lo pasa en mano al tomador. Esta secuencia se repite sistemáticamente y, en la misma toma, el taita lo hace siempre y con cada uno de los tomadores. Si una persona toma dos o tres copas de yagé durante la misma noche, cada vez el taita le servirá, cantará para llamar a sus auxiliares y pasará la copa a las manos del tomador, en una suerte de transferencia por medio de la cual los ayudantes de yagé del taita entran ahora en relación con cada uno de los tomadores —una pragmática de la comensalidad, sin lugar a dudas—. Los curacas

Invocan a todos esos espíritus que los acompañan y éstos son los que le muestran a usted, los protectores. Él está llamando a todos los espíritus y los está poniendo ahí, en el yagé, para que ese espíritu llegue a su cuerpo [del tomador]

Ya sea para “protección”, para “inteligencia” o para tener “éxito en los estudios” (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 8 de abril de 2022).

La invocación de personajes auxiliares del yagé es predominantemente de aliados —de “espíritus buenos”, como dice Hernando—, pero, durante las curaciones, los taitas también tienen que vérselas con seres invisibles nocivos y agresivos a quienes denomina *ikabati* o *cocoyas*. Estas personas enfadadas son causantes del mal aire o mal espíritu, al prenderse de o entrar en una persona, enfermándola poco a poco. Las limpiezas que un taita hace sobre los cuerpos de sus pacientes —con *waira*, tabaco, aguardiente y, en ocasiones, ortiga<sup>21</sup> tiene como una de sus finalidades expulsar o ahuyentar a estos *ikabati*. En algunos casos, la curación tiene la forma literal de una negociación:

el espíritu malo que está invocado en la persona también llega ahí [responde al llamado del taita]. Entonces el que está curando, el taita, le pide el favor de que lo deje, que lo suelte. Hay espíritus que son

---

21 *Waira* (“viento”) es también un préstamo, esta vez del kichwa, generalizado para referirse a un abanico formado por varias hojas de una planta llamada “sanganga”; un instrumento infaltable en las curaciones de las culturas del yagé. La ortiga es una planta con pequeñas espinas o “chuzos” que los cofanes emplean sobre la piel para estimular el flujo sanguíneo; ayuda a eliminar los efectos del yagé y salir de “malas pintas”.

demasiado fuertes que, con la primera toma, bien borrachos, apenas se dejan convencer. Toca tomar nuevamente otra porción [otra taza de yagé] para que ahí sí se sienta el taita con él a hablar. Ahí ya dice: “Pues si usted tanto me ruega, pues yo lo suelto”. Y ahí ya cura a la persona. Con dos curadas, el paciente se levantó, se sanó. (H. Criollo, comunicación personal, Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, 8 de abril de 2022)

Los taitas curan del mal espíritu o mal aire —esto es, el acoso o depredación de un cocoya o invisible sobre una persona visible— identificando al individuo concreto que causa la enfermedad y conversando con él para convencerlo de que deje en paz a su paciente. Para ello debe ser capaz de verlo, revelando su invisibilidad, ya sea por medio del yagé o del sueño —con lo que ambas quedan relacionadas como facultades chamánicas—. Los interlocutores cofanes de Califano y Gonzalo (1995) les indicaron que ellos conocían la curación mediante el tabaco y el sueño: “yo he visto curar con tabaco, fumando sabe curar y dormir; por medio de la dormida saben quién es [el] diablo [cocoya]”; el curaca “pelea” con el mal aire en la pinta o en el sueño, auxiliado a veces con el tabaco: “prende el cigarro y cura con el humo, va fumando y soplando y después se duerme” (p. 51). Las curaciones se hacen hacia la noche también por esto: para facilitar el sueño de los taitas y sus pacientes.

Entonces ahí cuando cura el curaca, se duerme al momento y ya ve [...] al cocoya y ya sabe cuál cocoya es. Se duerme el curaca y se pelea con el cocoya. Ellos se ven como entre personas. Entonces él le pregunta para qué está aquí; entonces el cocoya sabe decir: “yo estoy buscando a tal persona a la que quiero matar”. El curaca puede vencerlo y mandarlo. Pelea así nomás, le dice que se vaya, discutiendo nomás, entonces el cocoya se va. Si no se quiere ir le manda preso. Por ejemplo, si hay un cocoya que no quiere irse, como la policía, que saben abrazar y llevar a un cuarto y meterlo ahí y cerrar la puerta, ahí queda el cocoya, no sale más porque está echado llave y no hay como salir. [El taita] lo encierra al río, donde hay remolinos. El cuerpo del curaca está durmiendo, solamente la vista nomás, cuando está soñando. Entonces ahí mismo puede llevarlo, lo abraza, pero dentro de lo

que está durmiendo, como dentro de la borrachera, así mismo se lo lleva, él queda durmiendo. (Califano y Gonzalo, 1995, p. 51)

Esta discusión entre el taita y el cocoya —que normalmente basta para ahuyentarlo, pero que en caso contrario puede escalar a una lucha en la que el taita aprisiona al “diablo” en un remolino— sucede ya en el sueño, ya durante la borrachera y pinta que el yagé produce, de modo que en realidad hay dos formas para curar: “una con yajé y otra sin yajé, con cigarro y durmiendo” (Califano y Gonzalo, 1995, p. 52). Tales curaciones son recibidas tanto por niños como por adultos, aunque las exégesis cofanes insisten en que los primeros son mucho más vulnerables a estas enfermedades, especialmente la que produce un cocoya que “anda en el viento” y llaman *aia-aia* (Califano y Gonzalo, 1995, p. 50).

En una de las entrevistas de Califano y Gonzalo (1995) acerca del proceso de aprendizaje de la ciencia del yagé, se manifiestan evidencias muy claras respecto del hecho de que los futuros taitas deben devenir gente-yagé, pues indican que los yageceros neófitos inician una transformación en cocoya o gente-yagé como tal. Durante su iniciación, el joven no puede tomar alcohol ni comer cualquier cosa; tampoco puede estar cerca de mujeres menstruantes o embarazadas; no puede comer maduro (plátano) ni tocar partes de animales ensangrentadas: “al tocar ellos así no pueden aprender, porque son cocoya es que no pueden tomar así. El chico se está haciendo cocoya, por eso no puede tomar yuca”; del pajuil, puede comer solo el pecho; del mono, “puede comer solamente el brazo izquierdo [...] porque se está volviendo cocoya”; “El chico se está volviendo cocoya y eso dura dos meses. En dos meses tiene que aprender eso. Durante esos dos meses el papá le da yajé” (pp. 150-151).

Familiarizándose con los cocoyas mediante el yagé, el joven hace posible su aprendizaje: “los cocoyas le enseñan al muchacho a cantar [...]. Hay cantos de distintos cocoyas y los reconoce el que sabe oír lo que está cantando el curaca. *Cocoyayapa* es boca de los cocoyas, lengua de los cocoyas”. Una vez que el iniciado ha aprendido lo suficiente, “ya no se hace cocoya”, salvo cuando toma yagé, cuando “está borracho”. Y durante su aprendizaje, “se hace cocoya cuando toma en la noche y durante el día no. Se hace cocoya porque se hace curaca. Tiene que ser cocoya. El

cocoya le enseña a chupar, a sacar el *davu*<sup>22</sup> y a soplar, lo mismo” (Califano y Gonzalo, 1995, pp. 151-152).

Para evitar la confusión al ahondar en estos registros, es importante establecer algunas clarificaciones nominales acerca de la gente invisible o gente-yagé y la variedad de términos con que se les refiere. Si bien estos colectivos reciben distintos nombres, dependiendo sobre todo de su disposición —a los más peligrosos o nocivos se les llama *cocoyas/cocuyas*, *ikabati* o *aucas*, aunque al parecer algunos reciben nombres propios—, de su lugar de residencia —*tsampi a'indekhw* es “gente de la selva”, *kutakw a'indekw* es “gente de montaña” y *sinwuku a'indekhw*, “gente de laguna”— o de su vestimenta animal predilecta —la “gente tigre” es *thesi a'indekhw* y el término *ukumari a'indekhw* refiere a la “gente oso”—, todas estas denominaciones tienen por objeto esa humanidad otra con la que los cofanes comparten sus territorios —y que, en la teoría cofán, están presentes en todo el mundo. Así, estos seres caben bajo las expresiones de gente invisible (*attembi a'indekhw*), gente oscura-nocturna (*siña a'indekhw*) o gente-yagé (*yagé a'indekhw*), las cuales aglutinan esta impresionante diversidad.

### Conclusión: devenir gente-yagé para ser taita

Una vez explorados los aspectos de la comensalidad y de la alianza, vale la pena detenerse en posibles generalizaciones sobre los vínculos entre cofanes y gente-yagé. Como se ha visto, los curacas cofanes están íntimamente relacionados con el grupo de gente invisible o selvática: toman en sus territorios de su yagé para entender la ciencia del yagé, usan sus instrumentos —el sahumero y el achiote, por ejemplo, pero también la vestimenta y adornos tradicionales— para identificarse con ellos y usan bejucos específicos para enlazarse con gente-yagé vinculada con éstos. Entender el yagé como comida y la sociabilidad que éste habilita como comensalidad es problemático, casi contraintuitivo —pues el remedio no es considerado alimento y, por el contrario, induce el vómito—. No obstante, la relación está dada en que la ingestión del yagé activa una perspectiva que permite percibir una humanidad otra. Más aún, se trata de perspectivas específicas

---

22 *Davu* es un término que denomina objetos que son extraídos por los curacas de los cuerpos de los pacientes, como vidrio, piedras o espinas, los cuales son insertados por medio de brujería yagecera. Borman (1976) lo registra como “amuleto de brujería, talismán” (p. 17); en contraste, Robinson (1996) lo interpreta como el poder chamánico de los curacas en general.

para colectivos de gente-yagé particulares: el yagé tigre da acceso a la gente tigre, mientras el yagé anaconda posibilita el conocimiento de la gente del agua. El modelo más apropiado sería el de “brindar”; es decir, compartir una bebida embriagante con otros.

Si la ciencia del yagé está en manos de la humanidad nocturna, es razonable que aquellos cofanes diurnos que quieran aprenderla deban identificarse con ellos y ser reconocidos por ellos, adoptando ciertos hábitos culinarios y restringiéndose de ejercer la sexualidad con mujeres de su propio grupo, así como estableciendo un lazo conyugal con una mujer yagé. Es indicativo del mecanismo de familiarización descrito por Fausto (2002) que los cofanes deban vincularse con los cocoya para que éstos, al reconocerlos, les enseñen a cantar y a curar soplando y extrayendo el *davu*. No obstante, esta identificación debe ser parcial o controlada, ya que, de suceder por completo, el aprendiz sería completamente cocoya y velaría ahora por los intereses de su nueva familia —volviéndose acaso un “curaca malo” o brujo—.

Es necesario indicar que dicha familiarización o identificación puesta en marcha por el yagé es un proceso que atraviesa varios niveles. En el más básico, se trata de manifestar una humanidad común: es a través de su conocimiento en el remedio que un curaca cofán puede reconocer como personas a seres que de otro modo tomaría por animales o espíritus no humanos. Se trata de un reconocimiento doble pues, en ese juego de perspectivas, ambos agentes —el taita cofán y la gente invisible— se perciben como humanos, como pares ontológicos, pero al mismo tiempo como indígenas cofanes.

En un segundo momento, la identificación es de colaboración o agresión. Las relaciones tejidas por los taitas mediante el yagé son, en su calidad de lazos sociales, variables y dependen en última instancia del tipo de persona con quienes se encuentran. Mientras algunas de éstas serán aliadas o auxiliares invisibles que les asistirán en su labor de sanación, otras personas-yagé intentarán agredirlos o acosar a sus pacientes. La formación en la ciencia del yagé da el criterio para tratar a unos y otros de cierta forma: si la amistad con los primeros es propiciada, con los segundos se ponen en marcha técnicas de anulación o aprisionamiento.

Finalmente, la familiarización más acabada ocurre en el nivel del parentesco propiamente dicho, cuando los taitas reconocen en determinadas personas de la humanidad selvática a miembros invisibles de sus propios



linajes: hermanos o ancestros que se presentan como tales, enunciando incluso sus apellidos compartidos, durante el sueño o la pinta del yagé. Asimismo, la formación de lazos conyugales o matrimonios entre el curaca y una mujer yagé da continuidad a estas familias interespecíficas, pues de dichas relaciones surgen las generaciones de gente invisible emparentada directamente con cofanes visibles.

Por tanto, es plausible sostener que si una persona yagé ayuda chamanicamente a un taita —o un cocoya cede ante él para dejar de enfermar a un paciente— es porque lo reconoce como un miembro de su misma especie o grupo, eventualmente como un pariente y, en cuanto tal, reconoce su agencia humana y su autoridad. El curaca es así un familiar para ambos colectivos, que a modo de diplomático o negociador interespecífico resuelve las querellas entre sus distintas familias, los cofanes diurnos y los nocturnos. Esta identidad doble de los curacas, no obstante, no es total o radical: el logro máximo de su ciencia yagecera es *devenir* gente-yagé —conocer la perspectiva de esos otros pueblos cofanes nocturnos— pero no *convertirse* en ella. Se trata del ir y venir del punto de vista y no de una transformación completa. La transición de un taita hacia la naturaleza y el mundo de la gente-yagé debe ser temporal, momentánea; nunca debe ser definitiva si desea seguir siendo un cofán diurno, entre quienes desempeña un papel fundamental como sabio y médico.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Belaunde, L. (2006). The strength of thoughts, the stench of blood: Amazonian hematology and gender. *Tipití. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4(1), 129-152. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1028>
- Blaser, M. (2018). ¿Es otra cosmopolítica posible? *Anthropologica*, 36(41), 117-144.
- Borman, M. (1976). *Vocabulario cofán*. Instituto Lingüístico de Verano.
- Cadena, M. de la. (2009). Política indígena: Un análisis más allá de “la política”. *Red de Antropologías del Mundo*, 4(1), 139-171.
- Cadena, M. de la. (2019). Earth-beings: Andean indigenous religion, but not only. En K. Omura (ed.), *The world multiple. The quotidian politics of knowing and generating entangled worlds* (pp. 21-36). Routledge.

- Cadena, M. de la. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de la “política”. *Tabula Rasa*, 33, 273-311. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1028>
- Caicedo-Fernández, A. (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Universidad de los Andes.
- Califano, M. y Gonzalo, J. (1995). Los a'i (cofán) del río Aguarico. Mito y cosmovisión. Abya-Yala.
- Cepek, M. (2009). Bold jaguars and unsuspecting monkeys: The value of fearlessness in Cofán politics. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14(2), 334-352. <https://doi.org/10.70845/2572-3626.1028>
- Cepek, M. (2015). Ungrateful predators: Capture and the creation of Cofán violence. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21(3), 542-560. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12245>
- Cepek, M. (2016). There might be blood: Oil, humility, and the cosmopolitics of a Cofán petro-being. *American Ethnologist*, 43(4), 623-635. <https://doi.org/10.1111/amet.12379>
- Cepek, M. (2019). Valueless value. The question of production in Cofán shamanism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9(2), 320-333. <https://doi.org/10.1086/705430>
- Evans, J. (2018, 17 de julio). *Caves all the way down. Do psychedelics give access to a universal, mystical experience of reality, or is that just a culture-bound illusion?* Aeon. <https://aeon.co/essays/is-psychedelics-research-closer-to-theology-than-to-science>
- Fausto, C. (2002). Banquete de gente: Comensalidad e canibalismo na Amazônia. *Maná*, 8(2), 7-44.
- Flores, M., y Echazú, A. (2016). Ontologías en desigualdad: Coca, ayahuasca y la agencia histórica. *Avá. Revista de Antropología*, 29, 155-174.
- Latour, B. (2014). ¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ülrich Beck. *Revista Pléyade*, 14, 43-59.
- Lucena, M. (1985). *Las últimas creencias de los indios kofán. Magia, selva y petróleo en el alto Putumayo*. Universidad de Murcia.
- Queta, I., Chapal, W., y Quintero, M. (coords.). (2010). *Plan de salvaguarda del pueblo cofán* [Elaboración propia del pueblo cofán, Putumayo]. Asociación Minga. <https://asociacionminga.co/wp-content/uploads/2010/04/plandesalvaguarda.pdf>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978). *El chamán y el jaguar*. Siglo XXI.

- Robinson, S. (1996). *Hacia una comprensión del shamanismo cofán*. Abya-Yala.
- Rubiano, J. (2018). El territorio de los astros, de los a'i, de los ukabate y de los kuankua: El mundo y sus ocupantes para los cofán (a'i) del Putumayo. *Boletín de Antropología*, 33(55), 35-55. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a03>
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41.
- Torres, M. (2011). *Estado y coca en la frontera colombiana. El caso de Putumayo*. Odecofi.
- Viveiros, E. (1996). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Surallés y P. Hierro (eds.), *Tierra adentro* (pp. 37-83). IWGIA.
- Viveiros, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.
- Viveiros, E. (2018). *La inconstancia del alma salvaje*. Universidad Nacional de General Sarmiento.