

Pensamiento ancestral y plantas sagradas: palabra, cantos y conjuros de vida en las epistemologías indígenas

*Ancestral thought and sacred plants: word, singing
and spell of life in the indigenous epistemologies*

EDWIN NELSON AGUDELO BLANDÓN*



PALABRAS CLAVE

Pensamiento ancestral; Plantas sagradas; Discurso mítico; Epistemologías indígenas; Palabra de origen.

RESUMEN El presente artículo acerca al lector a un proceso comprensivo del conocimiento indígena en la tarea de hacer visible el carácter epistemológico que guía el conocimiento profundo de nuestros pueblos. Así, el artículo presenta en el buen pensar o pensar con corazón la tarea de las plantas enteógenas¹, en su papel de mediadoras para producir pensamiento y conocimiento “otro” que permite direccionar el acto de curar la vida desde el conocimiento tradicional; este curar la vida o conjurar la existencia se gesta desde el aliento de la palabra de origen y en la búsqueda de un mismo propósito, vivir bien o buen vivir para todos.

KEYWORDS

Ancestral thought; Sacred plants; Mythical speech; Indigenous epistemologies; Word origin.

ABSTRACT This article brings the reader closer to a comprehensive process of indigenous knowledge, in the task of making visible the epistemological character that guides the knowledge of our people. Thereby the article presents, within a good thinking or thinking from the heart, the mission of entheogenic² plants, in their role as

* Edwin Nelson Agudelo Blandón es docente del Departamento de Lenguas de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). Miembro del grupo de Investigación Merawi. Investigador en oralidad, estética y saberes ancestrales. Magíster en Etnoliteratura [eagudelo@pedagogica.edu.co].

1 Del griego *en-theos-gen*, “Generar un dios en el interior”, entusiasmar.

2 From Greek *en-theos-gen*, “Generating the divine within”, to enthuse.

mediators to produce “another” thought and knowledge that allows to direct the act of healing life from traditional knowledge, this life healing or incantation of the existence is gestated from the breath of the origin word and the searching for a common purpose, well living or good living for everyone.

MOTS CLÉS

Pensée ancestrale; Plantes sacrées; Discours mythique; Épistémologies indigènes; Mot d’origine.

RÉSUMÉ

Le suivant article rapproche au lecteur dans le processus compréhensive de la connaissance indigène, avec le propos de faire visible le caractère épistémologique qui guide la connaissance de nos peuples. De cette manière, l’article présente, par la bonne pensée ou la pensée avec cœur, la mission des plantes enthéogènes³ dans leur rôle de médiatrices pour produire une pensée et une connaissance “autre” capable d’orienter l’acte de guérir la vie à partir de la connaissance traditionnelle ; cette guérison de la vie ou la conjuration de l’existence est engendrée dans le souffle du mot d’origine et dans la recherche d’un but commun, du bon vivre ou le bien vivre pour tous.

De los consumos

Los pueblos ancestrales siempre han hecho uso de estados acrecentados de conciencia para lograr la comunicación y la comprensión de sus relaciones con el universo. Estos estados acrecentados, también denominados chamánicos o extasiáticos, no son privilegio de las sociedades ancestrales, sino que, por el contrario, han sido fundamento de aprendizaje del ser humano sobre la existencia.

Muchos de los conocimientos de Occidente poseen su punto de gestación en el uso ritual de plantas enteógenas (sagradas) que buscaban el ingreso del ser humano en estados de conciencia acrecentada. Desde los rituales menores de Eleusis y la búsqueda de la visión fundamental o *epopteia*, en la cual participaron personajes como Sófocles, Píndaro, Platón, Aristófanes y Marco Aurelio, y en el siglo II Cicerón que dejó testimonio de su participación en la búsqueda del soma sagrado⁴. Sin mencionar los episodios del saber chamánico, asociado al saber silvícola y al uso del opio de mujeres que fueron condenadas por la Inquisición —por sus saberes “paganos”— a la horca y al fuego en la tristemente famosa persecución y quema de brujas.

3 Du grec *en-theos-gen*, “Générer un dieu en soi”, Enthousiasmer.

4 Gordon Wasson; Stella Kramrisch; Jonathan Ott y Carl Ruck (1992): *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.

Se puede recordar en el mundo medieval, en el califato de Córdoba y en el territorio Al Andalus a Ibn Sinna o Avicena por los usos terapéuticos, medicinales y rituales que le daba al opio como planta sagrada, pero sobre todo la inclusión de unas perspectivas epistemológicas diferentes que con la llegada de fuentes filosóficas árabes con las de Ibn Rushd o Averroes y el mismo Avicena y Farabi determinan la renovación de la filosofía y de la ciencia antigua⁵ y asimismo la llegada de los saberes del álgebra que fundamentaron el desarrollo de las matemáticas y las ciencias aplicadas.

Ya entre el siglo XVIII-XX las plantas enteógenas sirvieron como punto de inflexión para la investigación científica y la creación artística. Contamos entre muchos otros con el *Club des Haschischins*, integrado por los escritores Gautier, Baudelaire, Delacroix, Nerval, Verlaine, Rimbaud, entre muchos otros, y apoyados por el psiquiatra J. J Moreau de Tours, que les proporcionaba un hachís gelatinoso argelino denominado *dawamesc*⁶, que era una forma de preparación tradicional que recoge rituales sagrados alrededor de los usos ancestrales del cannabis por parte de los shivitas en el hinduismo y de los sufís en el islam. Por otro lado, los usos del cannabis por parte de filósofos como Nietzsche o de los experimentos con el componente activo de la sagrada planta de la coca, la cocaína, realizados por Sigmund Freud y que dieron paso a la psicofarmacología.

Los viracochas⁷ cuando llegaron a nuestras tierras en su afán de conquista y saqueo nunca se dieron el tiempo para comprender los saberes vinculados a la forma de entender el mundo desde el uso de las plantas enteógenas, por ello iniciaron una colonización del saber con la imposición al tabaco⁸ como planta para el consumo recreativo. Al inicio, la vieron como “cosas del demonio” fruto del rechazo y la guerra declarada por el pensamiento judeocristiano a toda forma de saber chamánico o extasiático.

Es en Inglaterra donde el tabaco y la nicotina (componente activo del tabaco, que es mezclado con aditivos para potenciar el sabor y su capacidad de adicción) adquieren un uso plenamente recreativo, asociado a la embriaguez, como pérdida de la conciencia, pues la borrachera que provocaba esta nicotina no buscaba un estado visionario (como la que realizaban entre otros los indígenas mayas, aztecas o los tainos y que les permitía entrar al mundo del sueño y la ensoñación de forma activa) sino que, por el contrario, al convertir al tabaco en mercancía, gestan unos modelos de consumo y adicción —como forma de controlar el cuerpo y sus consumos— reforzando

5 Alain de Libera (1998): “Averroes el aguafiestas”, revista *Sé Cauto*, septiembre-octubre, nº 20.

6 Terence McKenna (1993): *El manjar de los dioses*, Paidós, Barcelona.

7 Palabra usada por los incas para nombrar al colonizador español a la llegada a su territorio, el Tawantinsuyu.

8 El padre tabaco es una planta originaria de la selva amazónica. Los primeros cultivos de tabaco se sitúan en la zona andina entre Ecuador y Perú y se expandió por todo el continente. En las tradiciones indígenas se usa de diferentes formas: como rape, en infusión y fumado entre otras y es importante advertir que para cualquiera de los usos ya sea terapéutico, recreativo o ritual existen cantos y conjuros que presentan el espíritu de la planta con la persona que la va a usar. Esto determina entre otras cosas que la persona que es presentada con esta planta de saber no va a adquirir o tener ningún tipo de enfermedad, ya sea psíquica o física.

patrones de éxito individual que atendían a las nacientes economías de mercado y a la efervescencia del estilo de vida cortesano y burgués. Es decir, se desconoció la posibilidad del uso del tabaco en su sentido de conexión con la exterioridad del ser y por el contrario se activó una pulsión de consumo.

Este aire de extranjería que le impusieron a las plantas enteógenas dispuso una relación colonial con los saberes ancestrales, pues Occidente, al constituir un régimen de verdad amparado en una racionalidad centrada en el control de la mente sobre el cuerpo desde una epistemología logocéntrica le impuso al saber del otro, como extranjero, un principio de racionalidad que va a estar vinculado a un valor moral de la sinrazón y la irracionalidad del cuerpo en el desorden de la percepción y de los sentidos (el cuerpo como objeto de pecado).

La ciencia occidental, en su sentido de absoluto (por sus principios de veracidad, certeza y objetividad), deviene necesariamente en un sistema de abstracción incorporeal y, guiada por la filosofía renacentista que retoma a la Grecia clásica, solo puede tener un punto de enunciación: el YO, el yo europeo, como lugar geopolítico del poder –saber, y el yo psicológico (el principio de ser como unidad e individuo) como doctrina incorpórea del *ego cogito* filosófico humano, hombre, masculino, blanco y burgués en donde solo la mente de este puede producir conocimiento: en esta medida cualquier aire de exterioridad es un aire de extranjería.

La expiación de estos saberes y de otras epistemologías, por parte del paradigma dominante, el desconocimiento de los paradigmas y de las redes de verdad que los soportan, dio lugar a un señalamiento de los estados alterados de conciencia (por su grado de experimentación corporal) de irracionales y vinculándolos al imaginario del “buen salvaje”. Estos saberes, al no corresponder a una geopolítica del conocimiento, han sido anulados y aniquilados o enunciados como religiosos y esotéricos y situados como saberes etnoculturales. En la arrogancia selectiva de su saber, Occidente ha condenado a estos saberes a un silenciando jurídico y epistémico.

En esta perspectiva, la tarea de repensar esta tradición para retomar el destino, en el marco de las sociedades globales, implica asumir la emancipación del pensamiento indígena y el pensamiento diferencial como posicionamiento epistemológico en donde la cultura, pensada y emancipada, juega un papel fundante y fundamental en el devenir de nuestras sociedades.

Las epistemologías indígenas y las plantas de saber como palabra de consejo

Para comprender el papel de las plantas sagradas y de los saberes ancestrales se debe comprender las redes discursivas que configuran el paradigma en donde transita este saber. Este otro paradigma de interpretación que sustenta los usos rituales de

estas plantas está mediado por el discurso mítico, pues este como acontecimiento de saber producto de la experiencia configura una red de significados que agencia la inmersión en un sistema cognitivo y epistemológico diferente al sistema de verdad definido por Occidente; por ello:

En su multiplicidad, el discurso mítico se dispersa en series que aluden tanto a las historias de origen como a formas endógenas de saber sobre astronomía, historia, botánica, organización social o ecología, esto es, plantea una visión del mundo coherente y totalizadora [...] el mito supone una composición heterogénea de lenguajes y una producción colectiva de enunciados que plantea otras fronteras sobre los saberes [...] la relación ontológica del saber mítico y el acontecimiento ritual es una vuelta a la pregunta por el sentido del ser⁹.

Las plantas sagradas son una fuente epistemológica pues ingresan al hombre al mundo del mito que define unas maneras de configuración epistemológica mediadas por la manera como se concibe las relaciones entre seres, en donde se manifiestan procesos de aprendizaje espiritual y epistémico (saberes ancestrales) que constituyen y fundamentan la cultura y que se expresan en prácticas vivas.

De esta manera, el conocimiento indígena se define a partir de entender y corporalizar el universo habitado por muchas fuerzas de seres que poseen intencionalidad y conciencia¹⁰. Esta idea parte de la comprensión esencial que los seres humanos nos correlacionamos con otras especies, que así como nosotros, son fuerzas vivas del universo que poseen espíritu. En esta medida el paradigma de conocimiento indígena se diferencia del paradigma occidental pues, desde la ley de origen, lo humano es integral con la naturaleza, haciendo de esta un elemento sagrado.

La sacralidad se expresa, en el paradigma indígena (por lo general en los paradigmas ancestrales), como algo inherente a la existencia, en donde la relación de complementariedad de los seres en el cosmos tejen un lazo que une la parte con el todo en un continuo que expresa de manera ética la correlación de lo humano con la naturaleza y el cosmos, a partir de las obligaciones que el humano adquiere para procurar los equilibrios. Por ello mantener los equilibrios genera bienestar y buen vivir y, por el contrario, romper el equilibrio del universo causa enfermedad.

⁹ Adolfo Chaparro y Cristian Schumacher (2003): *La racionalidad y discurso mítico*, Centro editorial Universidad el Rosario, Icanh, Bogotá, p. 21.

¹⁰ Eduardo Viveiro de Castro (2010): *Metafísicas Caníbales. Líneas De Antropología Estructural*, Katz Editores, Buenos Aires.

Esta correlación de fuerzas se evidencia en la ecosofía¹¹ que cada pueblo posee de su territorio y en el dominio de la naturaleza en donde habitan; ese dominio está dado por una red de complejas relaciones de donde los chamanes ocupan el papel de interlocutores activos en el diálogo cósmico a partir de servir de traductores para con las fuerzas espirituales del universo. Esta traducción obliga a que el médico tradicional aprenda a comunicarse como mediador entre los mundos respectivos de cada especie natural¹². Por eso, en el conocimiento indígena cada ser que habita el universo posee una historia particular y vinculante con el todo; la comprensión de esa historia obliga a un aprendizaje en los signos mediadores que permiten la negociación de los conflictos entre especies, pero también provoca en el sabedor o chamán un efecto de trashumancia, a partir de entender el mundo poblado por entes espirituales que se constituyen como gentes que circulan y transitan el espacio-fuerza y generan formas de pensamiento propio.

De esta manera, el sabedor o el chamán se vuelve una autoridad espiritual pues, al habitar lo sagrado, busca el bienestar común y se encarga de mantener el equilibrio fundamental con el universo a partir de entender la red de conocimientos espirituales (comunes a los pueblos indígenas) de donde todas las cosas tienen vida sobre la faz de la tierra. Todo tiene cuerpo y espíritu. Para comunicarse con estas fuerzas se requiere de la mediación del ritual y la búsqueda de estados chamánicos, pues estos permiten comunicar los mundos e involucrar las conversaciones espirituales que son asimiladas también por los chamanes de otros poblamientos. De esta manera lo expresa Mama Pedro Niño¹³:

Quando se crearon los Mamos, el pensamiento de los que son parte de la naturaleza, que iban llevando el equilibrio, el indígena mantenía todo en pensamiento, eso cuando llego la colonización y nos querían hacer perder nuestros derechos, ya no le querían dar la orden de que si tiene derecho a su territorio, querían violarle todos sus derechos, querían quitarle sus ideas y su ley de origen. Sin embargo, el compromiso de los mamas era de resguardar todo lo que existe, resguardar todo lo que había, cada cosa en su lugar las piedras, los árboles, los animales, el hierro, y todo era mantenido

- 11 “El sabedor responsable de un territorio es aquel que ha heredado la alianza fraguada entre su antepasado y el Dueño mítico de la región. Dichos Dueños personifican las Fuerzas que mantienen el orden cósmico (regional y local) permitiendo que la comunidad a la que preside el Sabedor se establezca y medre en lo que será el hábitat del clan. El Dueño mítico territorial se constituye, en últimas, en el celoso guardián de las esencias (quiddidad) de los seres cuyo anudamiento constituye ese hábitat. Reduciendo el asunto a la impersonal terminología académica, el Dueño mítico equivale a la personificación del saber decantado durante milenios; ese que permite el manejo adecuado de los entornos naturales; lo cual corresponde a una acción equilibrada entre sociedad (humana) y entorno ambiental (elementos, flora, fauna). A esta sabiduría se le ha venido dando el nombre de ecosofía”, Fernando Urbina (1998): “Amazonía Colombiana”, *El mar eterno retorno*, Banco de la República, Museo del Oro, Bogotá, p. 18.
- 12 Eduardo Viveiro de Castro (2010): *Metafísicas Canibales. Líneas De Antropología Estructural*, Katz Editores, Buenos Aires.
- 13 Chamán del pueblo indígena Arhuaco, Curacata-Nabusimake, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. Conversación con el autor en octubre de 2012.

en puro pagamento, para guardar la enfermedad y mantener el equilibrio, en acuerdo con la madre, sin ningún perjuicio. Antes todo tenía reglamento, y todos los pueblos y todas las gentes tenían su reglamento. Todo tenía ley. Pero al venir la colonización se rompieron las reglas, y se rompió el equilibrio. Llegó la enfermedad.

Todo tiene espíritu y se paga para que todo se conserve, para que brote la palabra hecha fuerza en el corazón de la Madre. En el origen éramos uno con la Madre, con el universo —cuentan los abuelos— no nos diferenciábamos, por el contrario éramos integrales con su aliento. En estos tiempos es esencial que la condición humana entienda que es una hebra del tejido del cosmos, red de saberes y conocimientos que vincula el todo y agencia una manera de proceder con la vida y su vinculación con Gaia.

Esta colectiva participación activa una memoria corporal que busca reconfirmar unas formas de espiritualidad ligadas a una ecosofía en donde un sabedor, responsable de la salud de su pueblo y del equilibrio natural, acerca a los seres a lo sagrado a partir de interrelacionarlos con los espirituales sobre un territorio, sirviendo de puente para provocar una multirelacionalidad de los mundos que presenta a lo humano como un ser multinatural. Así nosotros somos parte del cosmos puesto que los seres humanos estamos constituidos desde la alteridad, somos habitados por los otros y nosotros habitamos en el cuerpo de los otros en una relación de continuo devenir. La autoridad del sabedor es medicinal pues conecta la totalidad del universo incorporándola a la existencia de la condición humana a partir de la ritualidad que es expresada de manera cultural y cosmovisional en las personas.

Esta incorporación de la ley de origen mediante el ritual se hace posible en el universo simbólico constituido por huellas intangibles del hacer cotidiano en la cultura. Se labran en el corazón y en el cuerpo de los sujetos culturales a partir de la ensoñación producida por las plantas sagradas y por los espirituales en el sabedor, para orientarlo y enseñarle la constitución, esencia y sentido de su palabra-poesía. Entonces, el sabedor habitado por el cosmos y sus espirituales —como gentes y Piaches que transitan entre sueños— potencian esta multisensorialidad en el cuerpo de la persona para que adquiera una nueva corporalidad. La configuración de lo humano, como especificidad en una cultura es activada y potenciada en el ritual y es en este en donde el sujeto renueva la urdimbre con la totalidad de la existencia en el universo.

Por tal motivo, la palabra-fuerza, palabra-canto, palabra-poesía y/o ley de origen es considerada como palabra de vida, lo que implica que es un decir-hacer. El hacer de la palabra de vida involucra necesariamente, desde la tradición pensar la existencia en el acto contemporáneo de activar modos de existencia que se gestan con los otros y posibilitan crear cosas en y desde la alteridad, en la tarea de no dejar que dicha palabra-potencia habite en el vacío, cure y co-cree la existencia. En el paradigma de conocimiento indígena la palabra de origen se encuentra en el mundo mítico, habita lo sagrado, y es en la figura del sabedor donde se materializa dicho saber.

Desde la palabra de origen se activa un diálogo contemporáneo con la tradición que implica necesariamente la tarea de articular lo propio a lo extraño, en un mecanismo netamente intercultural, que debe articular de igual manera el pensamiento del otro. Por eso, vivir bien termina siendo el acto de conversar entre gentes; conversar es hacer verso y palabra cantada sobre cosas, es crear verbo, materializar algo, poner la palabra para el buen vivir. Para el mundo indígena esta red de pensamiento es entendida como opción de vida, como un modo de existencia, materializado en el paradigma indígena.

[...] el sistema chamanístico americano representa una tradición de milenios que desarrolló un complejo sistema de ideas integradas entre sí, donde se destacan la totalidad (armonía, complementariedad, dualidad, multiformidad), la energía (fuerza central que regula el ritmo del cosmos), la comunión (integración armónica, el diálogo entre las partes, estar de acuerdo o yuluka), la sacralidad (la fuerza proviene del cosmos) y el sentido comunitario de la vida. Por ello comparte una cosmovisión muy similar consistente en una visión tripartita del mundo donde las partes están conectadas entre sí (supramundo, mundo del medio e inframundo); el concepto de fertilidad (ofrenda, sacrificio, alimento)¹⁴.

Es así como en el paradigma indígena existe una correlación entre la materialidad y la espiritualidad de los objetos, que representa formas duales y recíprocas de comprensión del mundo. En esta medida, el conocimiento indígena se integra a una serie de valores inmanentes construidos y constituidos con el ser de la naturaleza, que le permite a estas formas de saber transitar por un conocimiento que tiene una corresponsabilidad entre lo práctico y la acción del pensamiento mítico. Esta idea del conocimiento indígena define y determina en el marco de sociedades tradicionales, a su vez, formas de hacer, pensar y de actuar el mundo, que postulan un deber ser con la vida, tanto en lo cotidiano de las prácticas comunitarias como en las prácticas rituales: el conocimiento indígena es hecho y afirmado en el ritual, es allí donde se pone en práctica y se afirma la cosmovisión, se reinstala y se resignifica de manera colectiva.

Sin embargo es el pensamiento mítico el que permite delinear la estructura cognitiva con la cual se hace la vida, se piensa el mundo, se actúa frente a la existencia. Este pensamiento mítico provee una condición esencial que configura y realiza la racionalidad cotidiana, una epistemología del buen vivir. La epistemología indígena, como paradigma o modelo de vida es una episteme del hacer, que implica una inmersión en la realidad desde una racionalidad ceremonial y ritual mediada por el símbolo a partir de una red de nexos y de vínculos en un “hacer juntos” entre seres que habitan la existencia, que permite poner en juego un saber practico que entiende la realidad de manera holística.

¹⁴ Martínez, Carlos (2004): “El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana”, en M. Llamazares y Martínez Carlos (eds.), *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 21-65.

En este sentido, en la episteme sentipensante de lo indígena, la función del cuerpo es fundamental pues permite la comprensión activa de la materialización del conocimiento como una manera de vivir la existencia. Consiste en ingresar al cuerpo en un estado de percepción con lo vivo y la totalidad, a partir del ritual, y mediado por el saber de una planta maestra, enteógena o/y sagrada que activa un estado de consubstanciación con lo vivo en donde lo humano deviene animal, deviene vegetal, deviene mineral, deviene múltiple en la vibración creadora del cosmos. En esta experiencia el saber tradicional expresado en cantos, conjuros y/o danzas, entre muchos otros saberes, activan y potencian esta fuerza vibratoria del universo como fuerza creadora, como experiencia del afuera, como modo de vida que enseña a vivir desde el saber hacer, ceremonial y comunitario, de la planta.

En las tradiciones de Abya Yala las plantas maestras o plantas sagradas (tradicón del yagé, caapi o ayawaska, tradición de la coca y el hayo, tradición del tabaco, en ambil y/o rapé, tradición del yopo, tradición de la awakulla) ingresan a los seres en la percepción-vivencia de otros tiempos y tejen un puente que abre la percepción del mundo y obligan a la comunidad que usa las plantas de saber a escuchar las voces profundas e ir en sueños a habitar el origen. El mundo del sueño, recorrido en el transitar con la planta, es el habitar un territorio en donde el chamán se integra y comunica con los espirituales de las cosas. El sueño permite descubrir los significados absolutos de las cosas en su sentido primordial, proporcionan un marco cognitivo mediante el cual los pueblos ancestrales retienen un equilibrio armonioso con el universo, a partir de reencontrarse con la memoria de un saber que entiende el mundo como multiplicidad de espíritus que determinan la negociación de un fuero y mandato sagrado (ley de origen) que los obliga a poner y actualizar el discurso mítico.

Por otra parte sentar la palabra desde la dirección espiritual de los mayores acompañados de su saber con las plantas sagradas o enteógenas involucra también entender con ellos la manera como este pensamiento orienta el presente de sus comunidades y el aliento de vida entendido como consejo para el resto de la sociedad. El principio de “pedir consejo” significa la tarea de escuchar a los mayores, sentar la palabra en el territorio —físico o existencial—, y de esta manera, desde la ley de origen, desde la palabra de vida y desde las historias tradicionales, guiados y orientados con el uso ritual de estas plantas que convocan el instante mítico como fundamento de la renovación de la existencia, recibir orientación sobre el buen pensar y el buen actuar con nuestra Madre tierra, en la medicina y desde el pensar-hacer la existencia con potencia de vida.

Nuestras plantas de saber siempre han direccionado nuestro pensamiento, centrando nuestro sentir, otorgando fuerza a nuestro hacer. Nuestros abuelos nos dieron la palabra dulce del padre Tabaco, el sentir centrado de nuestra Mamacoca, la luminosidad vital y corelacional de la Ayawaska o taita Yagé, la profundidad fundamental del amu¹⁵ Dopa. A partir del uso ritual de las plantas sagradas que orientan el “pensar

¹⁵ Lengua sikuani: abuelo.

con corazón”¹⁶, es propicio que nosotros los nietos depositarios de este saber antiguo le contemos al mundo de la necesidad de respetar y repensar los usos que le estamos dando a estas plantas que nos permiten mirar con otros ojos del tránsito por la vida y la necesidad de pensar desde otras epistemologías los usos, terapéuticos, rituales, medicinales más allá del simple consumo recreativo impuesto por Occidente, de nuestras plantas maestras.

Las epistemes indígenas nos permiten preguntarnos por la correlación de poder-saber entre los hombres y con la naturaleza. De esta manera las recomendaciones hechas por nuestro abuelos en las comunidades indígenas buscan defender el patrimonio colectivo de las comunidades así como el patrimonio global de todos los seres humanos, insinuando la necesidad de comenzar a regular y a establecer equilibrios, materiales y espirituales, de trato con la Madre tierra a partir de postular otro tipo de modelos de desarrollo y de bienestar colectivo que impliquen procesos de redistribución de la riqueza a partir de proponer “[...] racionalidades alternativas para orientar la acción social con criterio diferente a formas de pensamiento economicistas y reduccionistas”¹⁷.

Bibliografía

- AMODIO J. y JUNCOSA, J. (comps.) (2000): *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Abya-Yala, Quito.
- BOAVENTURA DE SOUSA, Santos (2009): *Una Epistemología Del Sur*, Clacso Ediciones, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- CANDRE-KINERAI, Hipólito y ECHEVERRI, Juan Álvaro (1993): *Tabaco frío, coca dulce*, Colcultura, Santa Fe de Bogotá.
- CASTAÑEDA, Carlos (1994): *Una realidad aparte*, Fondo de cultura económica, Bogotá.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFÖGEL, Ramón (2007): *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- CHAPARRO, Adolfo y SCHUMACHER, Cristian (2003): *La racionalidad y discurso mítico*, Centro editorial Universidad el Rosario, Icañh, Bogotá, p. 21.

¹⁶ “Implica sentí-pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonización. En el razonar, la sola palabra connota la ausencia de lo afectivo, la razón es el centro, y en ella la afectividad no aparece ni siquiera en la periferia. Corazonar busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad como de razón. En el Corazonar no hay centro, por el contrario, lo que busca es descentrar, desplazar, fracturar el centro hegemónico de la razón. Lo que hace el Corazonar es poner en primer lugar algo que el poder siempre negó, el corazón, y dar a la razón afectividad. Corazonar, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el Co-Razonar la nutre de afectividad, a fin de de-colonizar el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido”, Guerrero, Patricio (2010): “Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia”, revista *CALLE14*, vol. 4, n° 5, julio-diciembre.

¹⁷ Arturo Escobar (2012): *Una Minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Ediciones desde Abajo, Bogotá, p. 40.

- DE LIBERA, Alain (1998): "Averroes el aguafiestas", revista *Sé Cautó*, septiembre- octubre, n° 20.
- DELEUZE, Giles y GUATTARI, F. (1994): *Mil mesetas*, Pretextos, Valencia.
- ESCOBAR, Arturo (2012): *Una Minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá.
- ESCOHOTADO, Antonio (1997): *Historia de las drogas*, Alianza editores, tercera edición, Madrid.
- GATELY, Iain (2003): *La diva nicotina*, Grupo Zeta Vergara, Barcelona.
- GUERRERO, Patricio (2010): "Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia", revista *CALLE14*, vol. 4, n° 5, julio-diciembre.
- MARTÍNEZ, Carlos (2004): "El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana", en M. Llamazares y Martínez Carlos (eds.), *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 21-65.
- MCKENNA, Terence (1993): *El manjar de los dioses*, Ediciones Paidós, Barcelona.
- URBINA, Fernando (1998): "Amazonía Colombiana", *El mar eterno retorno*, Banco de la República, Museo del Oro, Bogotá, p. 18.
- VIVEIRO de CASTRO, Eduardo (2010): *Metafísicas Caníbales. Líneas De Antropología Estructural*, Katz Editores, Buenos Aires.
- WASSON, Gordon; KRAMRISCH, Stella; OTT, Jonathan y RUCK, Carl (1992): *La búsqueda de Perséfone. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1995): *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*, Breviarios Fondo de Cultura Económica, México.