

Gobierno espiritual y medicina tradicional en la parcialidad indígena karambá, Quinchía (Risaralda)

Arcia-Grajales, J. H., Gallego-Cortés, C. y Soto-Taborda, D. H. (2022). Gobierno espiritual y medicina tradicional en la parcialidad indígena karambá, Quinchía (Risaralda). *Revista Cultura y Droga*, 27(34), 42-65.

<https://doi.org/10.17151/culdr.2022.27.34.3>

John Harvy Arcia-Grajales*

Carolina Gallego-Cortés**

Hellen Dayana Soto-Taborda***


Recibido: 15 de abril de 2022

Aprobado: 10 de mayo de 2022


Resumen

En algunos pueblos originarios de Colombia, la medicina tradicional está relacionada con el gobierno propio; el pueblo karambá llama a esta práctica gobierno espiritual. La investigación tiene como propósito comprender el papel del gobierno espiritual y de las plantas maestras en la pervivencia del pueblo karambá, en la defensa del territorio y en las formas de resistencia. Con las plantas maestras se busca mantener en armonía las relaciones con el territorio a través de la memoria oral. Con el gobierno espiritual se fortalece la educación propia y el pensamiento de la comunidad, con prácticas propias como “los círculos de la palabra”. Los círculos de la palabra son espacios de conversación para fortalecer prácticas propias e intercambiar saberes en el territorio. En los siete círculos de la palabra realizados por el pueblo Karambá se dio apertura con plantas maestras. En los relatos de la gente se encontró que una de las dificultades para recuperar la relación con las plantas maestras y con las prácticas propias, es la fragmentación entre cuerpo y mente, como lo expresa la comunidad a través de la fractura del territorio y el pensamiento colectivo. Se encontró que


* Estudiante de Doctorado Formación en Diversidad, Universidad de Manizales. E-mail: jharcia@umanizales.edu.co.

 orcid.org/0000-0002-0689-5541. **Google Scholar**

** Estudiante de Doctorado Formación en Diversidad, Universidad de Manizales. E-mail: cgallego702@umanizales.edu.co.

 orcid.org/0000-0003-0130-0155. **Google Scholar**

*** Estudiante de Psicología, Asistente de Investigación, Universidad de Manizales.

E-mail: hdsoto78676@umanizales.edu.co.  orcid.org/0000-0003-3137-0162. **Google Scholar**



plantas, animales y espíritus hacen parte del gobierno espiritual. Que las relaciones con otras formas de gobierno como la occidental, se dejan de lado las leyes de la naturaleza para gobernar entre humanos. Un reto de los pueblos originarios es trabajar en el fortalecimiento y pervivencia del gobierno espiritual. Se reconoce el yagé como planta maestra, originaria de territorios amazónicos, que potencia la vida en otros territorios, impulsa y da fuerza a otros pueblos originarios para pervivir y para seguir resistiendo al exterminio histórico de la gente, del territorio, del agua y del oro.

Palabras clave: círculos de la palabra, formas de resistencia, gobierno espiritual, medicina tradicional, plantas maestras, yagé.

Spiritual government and traditional medicine in the karambá indigenous communities, Quinchía (Risaralda)

Abstract

Traditional medicine is related to self-government in some indigenous peoples of Colombia. The Karambá people call this practice spiritual government. The purpose of this research is to understand the role of the spiritual government and of the master plants in the survival of the karambá people, in the defense of the territory and in the forms of resistance. With the master plants, the aim is to maintain relations with the territory with harmony through oral memory. With the spiritual government, the own education and the thought of the community are strengthened with own practices such as "the circles of the word". The circles of the word are spaces for conversation to strengthen own practices and exchange knowledge in the territory. In the seven circles of the word carried out by the Karambá people there was an opening with master plants. In the stories of the people it was found that one of the principal difficulties to recover the relationship with the master plants and with their own practices is the fragmentation between body and mind, as expressed by the community through the fracture of the territory and collective thought. It was found that plants, animals and spirits are part of the spiritual government. That relationship with other forms of government such as the Western one, leave aside the laws of nature to govern among humans. A challenge for the original peoples is to work on the strengthening and survival of the spiritual government. Yagé is recognized as a master plant, native to Amazonian territories which enhances life in other territories,

and drives and gives strength to other native peoples in order to survive and to continue resisting the historical extermination of people, territories, water and gold.

Key words: circles of the word, forms of resistance, spiritual government, traditional medicine, master plants, yagé.

Introducción

El proceso de investigación expone la importancia que tiene actualmente la medicina tradicional en el gobierno espiritual de la parcialidad indígena karambá. La medicina tradicional es el medio por el cual las autoridades y el pueblo aprenden a pervivir conforme a las leyes de origen. En la comunidad se viene trabajando para que las leyes naturales conduzcan la vida en armonía con los seres del territorio y orienten el gobierno espiritual. Se espera que dichas leyes también orienten las relaciones del pueblo karambá con otras formas de gobierno como la Constitución Política de Colombia y que como sabidurías ancestrales comunales, mandaten desde el derecho mayor. Lo comunal, como “tejido relacional de la existencia” (Escobar, 2018) exige deslocalizar las miradas centradas solo en el desarrollo capitalista, hacia formas de gobierno que reconozcan la pluralidad en Colombia y la importancia de “interculturalizar” (Walsh, 2008) las relaciones, entre ellas, la política.

Apoyados en Foucault (2016), se entiende por formas de gobierno al conjunto de estrategias coordinadas para conducir a las poblaciones y el modo en que cada sujeto se conduce a sí mismo. En el pueblo karambá el conjunto de estrategias está orientada entre otras, por declaraciones constitucionales sobre “grupos étnicos” como la reconstitución del resguardo, pues 49 años atrás Otto Morales Benítez presenta ante el congreso de la república un proyecto para disolver la parcialidad indígena de Quinchía (Jaramillo, 2018, p. 22). Luego, el gobierno nacional publica la Ley 55 de 1948 con la que ratifica la disolución del cabildo e informa que la explotación de salina en el santuario y las minas de carbón, quedan bajo la jurisdicción del estado. Las relaciones de fuerza entre las bancadas políticas de turno y los pueblos originarios y las relaciones de fuerza entre el pueblo karambá, el vecindario de campesinos y la multinacional minera, forman el gobierno, y se inicia nuevamente en 1997 el proceso con el Estado, para ser parcialidad.

La explotación minera queda desde 1948 a cargo del Estado colombiano, lo que acrecienta las tensiones entre las organizaciones indígenas locales y las empresas mineras. Los estudios de Cano (2019) sobre extractivismo, ordenamiento del territorio y el polígono minero de Miraflores - Quinchía, muestra la expansión de esta actividad, en oposición a las visiones y costumbres de los indígenas. También permiten identificar que este crecimiento no es acorde con el “bienestar” de las personas, cuando afirma que

las comunidades rurales han sufrido de un abandono Estatal por generaciones, lo que ha influido en que sus condiciones de vida sean bastante precarias y con bajos índices de desarrollo en temas básicos como las vías de acceso, la educación, la capacitación complementaria y la asistencia técnica agropecuaria. (p. 87)

Ante la búsqueda de la autonomía, por la defensa de la gente, el territorio y la naturaleza, el 3 de agosto de 2001, la parcialidad indígena karambá firma en Pereira (Risaralda) el Acta de Concertación Interétnica, y le otorgan el concepto previo para la constitución de resguardo OF-107-37-640-DET-1000 el 21 de diciembre de 2007 (Jaramillo, 2018). A través de este documento se reconoce la autonomía en gobierno propio, conducido por el derecho mayor, por la recuperación de la memoria ancestral, de los usos, costumbres y aprendizajes que se cultivan en las conversaciones y al caminar el territorio.

La medicina tradicional, trabajo de resistencia

La medicina tradicional ha sido un pilar fundamental para asimilar los conflictos relacionados con el extractivismo mineroenergético y apoya una forma de gobierno basada en las relaciones interculturales. Al tiempo, convida a través de la palabra y el pensamiento a cultivar los usos y costumbres, la armonía con los seres de la naturaleza y, con ayuda de las plantas maestras, potencia la determinación para defender el territorio y conducir las vidas situadas en el ambiente, guiados por las leyes de origen que apelan a un gobierno espiritual en defensa del espacio vital de todos los seres vivos que habitan en el territorio. Escobar (2018) denomina este saber comunal sobre las leyes de origen como “pensamiento de la tierra”, con el que se fortalecen los ánimos de la gente originaria para actualizar las estrategias de lucha en un mundo global, la cosmoacción de muchos pueblos indígenas está centrada en la defensa del territorio y en sus planes de vida. El territorio así entendido es el:

verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la cosmovivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia. (p. 65)

El “pensamiento de la Tierra” se aprende con el agua, el sol, la luna, las plantas maestras, los animales, los espíritus, su pensamiento se enraíza en el territorio, sus interacciones van más allá de las relaciones antropocéntricas, que hacen que lo comunal se conduzca conforme a sabidurías ancestrales que armonizan la circulación de la vida en diversidad, lo que permite entender la determinación y la fuerza con que defienden las tierras los pueblos originarios; así mismo, permite interpretar el lugar que ocupa la medicina tradicional en el gobierno espiritual. En los antecedentes de investigación se encuentra que en el pueblo guambiano, la medicina tradicional es central en la educación propia, para aprender con los seres de la naturaleza y con los espíritus del páramo laguna, a caminar la palabra y pensar en espiral (Arcia, 2020).

Pensar en espiral es una manera situada de nombrar lo que Escobar denomina “pensamiento de la tierra”. Para los misak el pensamiento se desenrolla en el territorio y se enrolla para “redondear”, y lo expresan en la doble espiral, registrada en toponimias y petroglifos. El proceso formativo basado en los pilares: *Isup* (pensar), *Aship* (ver), *Mørøp* (sentir), *Marøp* (hacer) reflejan cómo se aprende alrededor del fogón, en la huerta, en los páramos, con mayores y mayores, en la minga, y a través de la lengua oral *kampawam*. La pervivencia de las lenguas nativas está ligada a la defensa de los territorios, a la educación propia, a la salvaguarda del pensamiento espiral y a la medicina tradicional para mantener la armonía con la naturaleza y en lo comunal, por medio del trabajo espiritual.

La medicina tradicional es una práctica de resistencia (Arcia 2020), cumple el papel de formar comunitariamente en pensamientos que enraízan el paisaje sonoro, orientan el cuidado de la salud comunitaria y las relaciones armónicas con la madre tierra. Una de las responsabilidades de la medicina tradicional es velar porque las personas comprendan la importancia de dichas relaciones armónicas, para que cuando las descubran, emerja en ellos el “coraje de recuperar las tierras” (p. 236). Otra investigación realizada sobre relaciones terapéuticas en la medicina tradicional en emberas, karambá y guambianos (Arcia, 2021) permite reconocer lo que

las relaciones terapéuticas se leen en las dimensiones de lo espiritual, espacio - tiempo y sueños - visiones. Lo espiritual está vinculado a la vida de la naturaleza, siendo la naturaleza también las voces de los ancestros desde las que se tejen el Derecho Mayor (2014), las bases de la educación propia, la fuente de acción del médico tradicional, la sabiduría ancestral y las vidas situadas, conlleva la descolonización de ideas que sostienen que lo espiritual solo es posible en la persona humana, que la naturaleza está desprovista de sabiduría, que las vidas humanas contemporáneas están completamente desarraigadas y que el pensamiento racional es el único conductor universal de los pueblos. (p. 136)

El papel formativo de la medicina tradicional está relacionado con la orientación de escenarios en donde las personas aprenden a estar en armonía con el territorio, descubren cómo conducir sus vidas según los espacios - tiempos que componen las cosmovivencias y aprenden a pensar guiados por sueños y visiones. Los estudios de Portela y Portela (2018) muestran que el cuerpo humano en la tradición nasa, es el receptor de las sensaciones (señas) que comunican al ser humano lo que sucede en el ambiente y las afectaciones que ello genera en cada uno. Describen la formación de un médico tradicional —*thē`wala*— a cargo de un maestro experimentado:

el conocimiento lo adquirirá con el trabajo práctico, acompañando a su maestro en los diferentes compromisos. El *thē`wala* posee sus propias técnicas para el tratamiento de las enfermedades. La clave de su técnica está en ciertas sensaciones —señas— que siente en su cuerpo como instrumento de conocimiento a la manera de “escucha sensorial”, y que le sirven de guía para interpretar lo sucedido a una persona que sufre un mal [...] y los elementos que utiliza para ampliar la sensopercepción son el “mambe” de coca o cal, hierbas de su competencia, tabaco y aguardiente. (p. 137)

En el papel formativo de la medicina tradicional, el médico participa en el gobierno espiritual; va aprendiendo a conducirse a sí mismo y a dar consejo. Esto explica la íntima relación entre la educación propia y el compromiso político del maestro en los procesos de defensa, recuperación y pervivencia en los territorios.

Violencias contra la medicina tradicional y la educación propia

Bolaños y Tattay (2013) afirman que la educación propia es semejante a la educación popular, porque está en la base de los procesos de lucha y de resistencia social

(p. 68), porque se implica con proyectos pedagógicos y políticos que conjugan culturas otras y el cumplimiento de las leyes de origen —en el caso de pueblos originarios—. “La educación propia retoma ese esfuerzo de todo pueblo por darse su propia orientación y direccionamiento, entendidos para muchos como proyecto de vida” (p. 77). El médico tradicional es importante en el gobierno espiritual por el don que tiene para hablar con los seres de la naturaleza, los espíritus del territorio, por armonizar el espacio-tiempo, aprender de las señas, ser guiado por sueños, salvaguardar a través de la oralidad las sabidurías ancestrales y la lengua madre. El médico tradicional es una de las expresiones de los pueblos originarios que enseña que la educación y la medicina no pueden estar fragmentadas, que el aprendizaje en la vida y para la vida originaria ocurre mientras camina la palabra en los territorios, y que la comunicación permanente entre seres no humanos y humanos es vital en el cuidado de la madre tierra. Faust (2021), en investigaciones realizadas sobre medicina tradicional con pueblos indígenas y con campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy, situada en el centro-oriente del país, identifica que

a través del sistema médico y sus conceptos preventivos, esa herencia influye profundamente en la vida cotidiana de la gente, marcando así la cultura de este pueblo. Muchos de los elementos que aparecen en la conceptualización de los campesinos de la Sierra Nevada los reencontramos en toda la región andina, pero también entre los indígenas de la Amazonía. Esto está tan evidenciado que ni el mestizaje ni la pérdida de pertenencia a un grupo étnico de nativos, borra automáticamente la cosmovisión tradicional. (p. 56)

Los estudios del profesor Faust exponen sistemas de salud, donde parteras y médicos tradicionales implican en sus modos de vivir, las reglas que dan dirección a la salud y a la educación propia, y son mediadores comunitarios de las leyes de origen y el cultivo de las sabidurías ancestrales. Desde el gobierno espiritual, ellas y ellos dan pervivencia indígena a sus prácticas y se enfrentan a las violencias que sobre sabedores han generado siglos atrás la Iglesia, el estado y grupos al margen de la ley.

Las investigaciones del profesor Vasco (1985) sobre el jaibaná¹ que habita las riberas del río San Juan, en los municipios de Mistrató y Pueblo Rico (Risaralda) muestran que cuando llegaron los misioneros al territorio, se percataron del respeto que tenían los nativos al “jaibanismo”. Describe cómo los misioneros orientaban cursos enfocados a la imposición del dios católico y la demonización de jais. Para convencer

¹ Médico tradicional Embera – Chamí.

a los jaibanás de abandonar sus rituales engañaban a la población diciendo que los médicos habían dejado de serlo por voluntad propia, como comenta Clemente, un jaibaná amigo de Vasco:

llegaron los misioneros y me dijeron que si seguía cantando me condenaba y mi alma se iba al infierno; que lo dejara para salvarme. Y lo dejé para seguir el camino bueno. (p. 133)

Los misioneros no conformes con lo que habían hecho, convencieron a la gente de que por culpa de sus rituales la estaban pasando mal. La gente comenzó a mirar los jaibanás con recelo, los exilió y a muchos los mataron sus propios compañeros a machete. (p. 134)

Escobar (2019) en sus investigaciones sobre la identidad y las luchas por la recuperación de la tierra en el Resguardo Indígena Cañamomo Lomapieta, expone hechos ocurridos en la vereda la Rueda, relacionados con la masacre del 24 y 25 de noviembre de 2001. Los paramilitares realizaron un retén en la Escuela de Médicos el Valle de los Pirsas; torturaron y amenazaron a varios comuneros; también asesinaron al médico tradicional Luis Ángel Chaurra. La investigadora comparte la narrativa de una de las participantes en los grupos focales realizados en el proceso de investigación y que conocía al Mayor:

Luis Ángel Chaurra era líder muy reconocido que hacía respetar a las comunidades, porque aquí hay un potencial muy importante, un potencial de un conocimiento ancestral, aquí el ser indio no es un capricho, es algo que se ha heredado desde los ancestros. Él era un médico tradicional reconocido. Esa es una de las ventajas que tenemos nosotros como comunidades indígenas, no tenemos que depender ciento por ciento de la medicina occidental porque nosotros tenemos las plantas y él tenía mucho conocimiento. Él era uno de los que había ayudado a organizar el Huerto Medicinal Valle de los Pirsas, y eso es una forma de resistencia. El hecho de que las comunidades no tengan que depender de las pastas y todo eso que nos están vendiendo para contaminarnos el organismo, quiere decir mucho. Entonces mire que eso pudo ser una de las razones por la cual vinieron a matar a Luis Ángel. Mientras las comunidades los veíamos como potenciales, para el Estado era un problema. (p. 138)

Otro participante de los grupos focales realizados por Escobar (2019) cuenta que “la masacre repercutió más que todo en el tema de la Escuela de Medicina Tradicional, porque desde esa época no se ha podido lograr que haya prosperidad en la formación

de médicos tradicionales” (p. 142). En el proceso de investigación adquiere importancia la interacción entre médico tradicional, saberes ancestrales y trabajo con plantas. Se observa que la medicina tradicional es una práctica de resistencia que inspira a los pueblos originarios a defender sus territorios y que en los casos reseñados, hay violencia contra uno de los sujetos clave en el gobierno espiritual, violencia contra los médicos y parteras de las escuelas de medicina tradicional que aún perviven.

En el Informe de enero de 2015 del Sistema de Información sobre Agresiones contra Defensores y Defensoras de Derechos Humanos en Colombia, se encuentra la denuncia de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y del Cabildo del Resguardo Indígena de San Lorenzo, Riosucio (Caldas), por el asesinato con arma de fuego del médico tradicional Gustavo Bañol Rodríguez y su hijo y aprendiz Edwin Bañol Álvarez, el 9 de mayo en la Vereda El Carmelo, Anserma (Caldas). El médico tradicional era padre del entonces gobernador del Resguardo de San Lorenzo, Norman Bañol, uno de los promotores del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (SISPI) en Colombia, declarado desde entonces “objetivo de muerte” por el grupo ilegal armado “Águilas Negras”, según Comunicado y Denuncia Pública del Centro Regional Indígena de Caldas (CRIDEC) del 1 de mayo de 2022.

Plantas maestras y gobierno espiritual

En diálogos con el médico tradicional Mauricio Gañán, del Resguardo de San Lorenzo, relata que es “Médico tradicional quien recoge la memoria de los ancestros que se transmite generación tras generación. Somos de familias numerosas donde se transmite en la “vivencia” la memoria ancestral. Es un servicio que se entrega al cosmos” (Diario de Campo, febrero 21 de 2019). La compañía de las plantas maestras es fundamental porque tienen la potestad de sacudir, de despertar; el espíritu de la planta mueve la energía vital necesaria para conectarse con la madre tierra. Las plantas de alimento y las plantas medicinales enseñan la armonía con el territorio que es el cosmos. En el proceso de investigación se hace explícita la importancia que tienen las plantas en la medicina tradicional y el gobierno espiritual. Las plantas como seres que enseñan las leyes de origen, maestras de la sabiduría ancestral y espíritus naturales.

Los estudios de Hofmann y Schultes (1987) permiten comprender que, en las interacciones entre seres humanos y plantas maestras, hay diversos usos según el contexto cultural, las cosmovivencias y las experiencias psicodélicas asociadas a plantas que son motivo de veneración en pueblos originarios. Concluyen que

Los cambios psíquicos y los estados sublimes de conciencia provocados por los alucinógenos se encuentran tan alejados de la vida ordinaria que resulta casi imposible describirlos en el lenguaje corriente. Una persona bajo los efectos de un alucinógeno abandona su mundo familiar y actúa según otras normas, en otras dimensiones y en un tiempo distinto. (p. 14)

La relación comunal planta-ser humano despliega espacios-tiempos psíquicos otros. En los contextos rituales descritos por Schultes y Hofmann, emergen experiencias que hacen que la gente de los pueblos originarios, encuentre alternativas para caminar el territorio. Esta variación en el espacio-tiempo da sentido a lo que menciona el médico tradicional Gañán acerca de las plantas maestras, que tienen potestad para sacudirnos. Los estudios de McKenna (1993) sostienen que la capacidad reflexiva en los humanos está relacionada con el uso de plantas: una “sacudida” en el proceso de evolución del *Homo sapiens sapiens*. “La mutación producida por componentes psicoactivos en la dieta básica humana temprana, influyó directamente en la rápida reorganización de las capacidades de procesamiento de la información del cerebro” (p. 49).

La mutación en la actividad cognitiva, asociada al uso de plantas maestras en contextos rituales, también está relacionada a manifestaciones religiosas o potencias espirituales evocadas por los seres de la naturaleza. Los estudios de Wasson *et al.* (1996) sobre el uso de plantas maestras y el origen de las religiones, muestran que esa “sacudida” hace parte de una trama ritual donde se experimenta estados psíquicos comparados con “sentimientos religiosos”. Al respecto, los etnobotánicos explican:

dondequiera que el sentimiento religioso es profundo y sincero, como lo era entre los brahmanes en los tiempos védicos y entre otros que veneraban el soma, todo lo que está asociado con lo sagrado, y especialmente el nombre de la poderosa planta, está sujeto a un tabú religioso. Las palabras sagradas no deben ser pronunciadas abiertamente y de manera común. (p. 76)

A partir de los estudios de Wasson *et al.* (1996) se interpreta que en los encuentros con las plantas maestras, convergen manifestaciones religiosas que proporcionan a los médicos tradicionales y a los participantes de los rituales, expansiones psíquicas que superan la consciencia centrada en la persona. En el proceso de investigación se entiende que una de las fuentes de las sabidurías ancestrales consiste en el encuentro entre seres humanos y plantas maestras. Los médicos tradicionales son responsables de armonizar el encuentro, conducir el ritual y dar consejo para que las personas aprendan a gobernar sus vidas, conforme a estas sabidurías que también son leyes de origen. Se entiende por ley de origen aquellas prácticas espirituales que procuran una disposición psíquica en la cosmovivencia de cada territorio. Wasson *et al.* (1996) exponen que

lo llamamos por primera vez “hombre” más allá de toda duda—*Homo sapiens sapiens*— y cuando llegó a saber, también más allá de toda duda, qué cosa eran respeto y reverencia, sintió claramente que el soma le estaba confiriendo sensaciones y poderes misteriosos, que le parecían más que normales: en ese momento nació la religión, la religión pura y simple, libre de teología, libre de dogmatismo, expresándose a sí misma en respeto y reverencia y en voz baja, en su mayor parte por la noche, cuando las personas se habrán reunido para consumir el elemento sagrado. La primera experiencia enteogénica pudo haber sido el primer milagro, y además auténtico, tal vez el único milagro auténtico. Éste fue el comienzo de la edad de los enteógenos, hace mucho, mucho tiempo. (p. 93)

El respeto, la reverencia y la voz baja, son prácticas espirituales en la experiencia enteogénica, para estar dispuestos psicológicamente a aprender las sabidurías ancestrales, en el momento de usar ritualmente el “elemento sagrado”. Cada cultura expone sus orientaciones rituales, acordes a las plantas maestras, a los contextos de interacción y a los diversos usos. En el proceso de investigación, el uso de las plantas maestras tiene lugar en contextos rituales orientados por médicos tradicionales y parteras, lo que lleva a reformular el concepto de “plantas alucinógenas” que hace alusión a la producción de imágenes erróneas por parte del sistema nervioso central, asociadas a trastornos mentales o consumo de sustancias psicoactivas.

En la investigación se alude a “enteógenos” como concepto que involucra la experiencia religiosa y las sabidurías que el ser humano aprende por medio de las plantas maestras para vivir armónicamente con el cosmos. No son alucinaciones; son

sueños, visiones, señas que comunican las voces de los ancestros. Barbosa (2015) sostiene que es necesario expandir los marcos epistemológicos en el estudio de las prácticas educativas mediadas por las plantas maestras, porque regularmente se cree que los procesos formativos sólo ocurren entre los seres humanos. Esta expansión contribuye a comprender que la educación propia en los pueblos originarios no es exclusivamente antropocéntrica, allí participan seres vivos no humanos y ocupan un lugar central en las propuestas pedagógicas.

Sanabria y Quinto (2022) resaltan la importancia de las plantas sagradas en el sistema médico de los nasas (Cauca) y su influencia en la pervivencia de la medicina tradicional y la defensa de los territorios. Sin embargo, la óptica “mágico-religiosa” de los investigadores hace que la definan como “recurso vegetal curativo” (p. 191) al servicio de los problemas humanos. Al enmarcar las plantas maestras en el orden “mágico-religioso” se corre el riesgo epistemológico de ubicarlas en un estadio de pensamiento arcaico y primitivo, en comparación con el pensamiento racional y científico predominante en las sociedades desarrolladas en el siglo XXI. Cuando las nombran “recurso vegetal curativo” las sitúan antropocéntricamente en una cosmovisión que considera a la naturaleza como recurso que satisface las necesidades humanas y limitan las alternativas epistémicas de las plantas como “seres de saber”. Al respecto, Escobar (2018) sugiere abordajes rizomáticos para estudios que generen saberes que deviene de encuentros y acuerdos biodiversos:

Las vidas enmarañadas se rigen por una lógica rizomática, una lógica difícil de seguir con los modelos convencionales, y aún más difícil de mapear o medir; nos revelan una forma enteramente diferente de ser y de devenir en un territorio y un lugar. Se trata de experiencias que constituyen mundos relacionales u ontologías, los cuales de manera abstracta se podrían definir como aquellas en las que nada preexiste las relaciones que las constituyen. Dicho de otra forma, las cosas y seres solo existen en relación con otros, y no tienen vida propia. (p. 104)

La reflexión de Escobar sobre los estudios rizomáticos en contextos donde se generan saberes comunales en las interacciones fuego, viento, agua, montañas, piedras, plantas, animales, humanos, espíritus, entre otros, contribuye a que el proceso de investigación se realice en comunalidad entre el médico tradicional, la gobernadora mayor de la parcialidad indígena karambá y la potencia enteogénica de las plantas en el gobierno espiritual. Se reconoce que los saberes ancestrales están compuestos del

lenguaje humano, las lenguas de las plantas maestras y de los seres vivos que habitan el territorio; dicho entramado se une para descubrir en las leyes de origen, el “mapa” que guía al gobierno espiritual.

En cuanto a las lenguas de las plantas maestras que se expresan en contextos rituales, Garzón (2004) publica el trabajo etnográfico realizado con el pueblo kamëntšá, sobre el ritual acompañado de la medicina con yagé. Describe que la “lengua yagé” es un tipo de comunicación que proviene de la planta medicina, especialmente de la liana —Yagé— y del espíritu de la “gran anaconda”. Esta lengua habla a través de los médicos tradicionales, para dar consejo:

esta lengua `sagrada`, se quiere decir que la misma encierra un conjunto de saberes, una visión de mundo desde el cual los taitas construyen su experiencia con el mundo natural, social y espiritual. El concepto de “lengua sagrada” se puede entender en términos genéricos, como la caracterización de una lengua que construye la relación entre entidades no visibles y el mundo social. (p. 67)

Las lenguas de los seres de la naturaleza expresan las leyes de origen. El gobierno espiritual requiere de las leyes de origen para conducir las vidas compartidas en el territorio. La medicina tradicional y la educación propia trabajaban para que la gente aprenda a vivir en armonía con la madre tierra. Médicos tradicionales y parteras facilitan escenarios comunales para refrescar el pensamiento, armonizar las relaciones y las voces de los ancestros, que dan consejo para el buen vivir.

Método

La investigación es cualitativa, en ella se propone abordar la medicina tradicional y las plantas maestras en contextos indígenas. En los relatos y en las prácticas de las personas del territorio karambá y de otros territorios indígenas, se identifica el papel de las plantas maestras en la vida comunal y en el gobierno propio; lo que exigió “observar, hacer descripción, y ordenar conceptualmente, las palabras y las acciones de las personas” (Corbin y Strauss, 2002, p. 6).

Desde el interaccionismo conversacional que propone Olver Quijano (2015), se busca “reactivar la memoria, recuperar el origen, refrescar nuestra historia” (p. 37). A través de la conversación se busca una aproximación otra “al conocimiento en sus

diversas formas y en distintos lugares, equivale a valorarlos como prácticas y gestos descolonizadores y como expresiones de “justicia cognitiva” (p. 38) que reflejan el carácter compartido de las investigaciones interculturales. Con la conversación en los círculos de la palabra, como metodología propia de los pueblos de Abya Yala, se activan política y epistémicamente posibilidades para pensar desde la diferencia, desde la pluralidad y desde la reciprocidad.

Para dar lugar a las conversaciones, se propone al médico tradicional y a la gobernadora de la parcialidad karambá, acompañar los círculos de la palabra que la comunidad desde meses atrás viene llevando a cabo como estrategia para mantener la memoria ancestral, con medicina tradicional, y con las voces de mayores y mayoras. A estos encuentros se articulan programas gubernamentales como “territorios étnicos” y “familias en acción”, para garantizar su despliegue en el territorio y salvaguardar su impacto en la tradición.

Los círculos de la palabra son aquellos escenarios de relación y de mediación que, a través de la oralidad, fortalecen prácticas propias y posibilitan el intercambio de saberes, en donde “sabedores indígenas rememoran, evalúan, construyen y reconstruyen el conocimiento propio” (Murillo, 2016, p. 122). En diferentes pueblos indígenas del sur de Colombia, “mayores, plantas sagradas, espiritualidad y buenas intenciones, son elementos que se pueden hallar en cada encuentro del círculo de palabras de vida” (D’Angelo, 2014, p. 146), y se conjugan en el encuentro comunitario, orientados por un propósito común, para movilizar el pensamiento y la palabra.

Los círculos de la palabra espacios de vida ancestral utilizados como prácticas para la resistencia, como “tecnología ancestral para revitalizar los saberes ancestrales que se han debilitado” (Majín, 2018, p.149). En el caso del pueblo karambá, los círculos de la palabra se vienen usando como estrategia pedagógica para rememorar el origen, desde las voces de la comunidad, especialmente de los mayores y mayoras que comparten no solo un saber heredado, sino también el valor de la medicina tradicional, “tabaco, biche, rapé, chimú, mambe, yagé entre otras plantas maestras, sirven para armonizar, equilibrar y serenar la palabra dulce y el pensar bonito en el pueblo karambá” (diario de campo, mayo de 2022).

Entre el segundo semestre de 2021 y el primer semestre de 2022, se participó en siete círculos de la palabra. Uno en el corregimiento de Villa Rica, otro en Mápura,

dos en Batero, dos en la Casa sede, Quinchía, uno en Miraflores. En cada círculo de la palabra participan alrededor de 40 personas de cada corregimiento y algunos comuneros. Se comparte el propósito del encuentro, se agradece a la familia que recibe a la comunidad en casa, se comparten las medicinas y se comienza a conversar. Quien dirige la conversación es el médico tradicional que, en su conocimiento del territorio, de los mitos, de las historias de los mayores, relata el origen y rememora en quienes presentes en el círculo, conocen dichas historias para participar con su palabra y su saber, en la historia del origen.

Lo que se observa, se registra en el diario de campo, con el ánimo de volver sobre los relatos para analizarlos, también se realizan registros fotográficos de cada encuentro. En los relatos se identifican sucesos históricos, prácticas propias, uso de la medicina propia, relación con los seres de la naturaleza, leyes naturales que mandatan en el territorio, saberes que se heredan de los ancestros.

Discusión

Las plantas maestras en la parcialidad indígena karambá participan en la “práctica meditada” de conducir las vidas compartidas en el territorio. Respecto a la perspectiva de Foucault (2014) sobre la gubernamentalidad, la presente investigación considera que esta comunidad no presenta una forma de gobierno exclusivamente humana, porque también participan las plantas, los animales, los espíritus. Si se parte de la idea de que la política es racionalidad, sobre la cual se apoya el gobierno (p. 288) para coordinar las prácticas de la vida cotidiana, se observa que en este pueblo originario varía, debido a que la forma de gobierno espiritual está hecha de la trama de relaciones interculturales, que conllevan a tejer armónicamente los pensamientos situados en saberes ancestrales, saberes populares y conocimientos científicos.

El pueblo karambá ha sido víctima de las violencias que desde el siglo XVI se presentan en Colombia contra los indígenas. En cada momento histórico han reinventado formas de resistencia que interactúan con mecanismos de control de diversos con deseo de poder, tierras y riquezas materiales. El proceso de investigación enfocado en el gobierno espiritual y la medicina tradicional muestra que la Ley 55 de 1948 es un documento que representa uno de los intentos de disolución de la parcialidad indígena en el siglo XX, pretende la introducción de la propiedad privada por medio de la figura de parcelación y la realización de actas de adjudicación del título sobre la tierra. Esta ley se usó como mecanismo jurídico para dividir el territorio en

fragmentos de propiedad privada, y a los hijos de Michua y Xixaraca, los atomizó, lo que generó el riesgo de olvidar la importancia de la “minga” y vivir conforme a las leyes de origen.

La Ley 55 de 1948 es un documento que representa las dinámicas de gobierno vigentes en ese momento histórico. Aunque las razones de Estado predominaron en la distribución del espacio-tiempo territorial y en que la parcialidad indígena presentaba dificultades para armonizar la vida conforme al gobierno espiritual, una de las pruebas de dichas dificultades consistió en la transacción que realizó con el estado, al que le permitieron la explotación minera, poniendo en riesgo la pervivencia de la memoria ancestral. En el Artículo 7 dice “autorice al gobierno para organizar la explotación de la Salina de “El Santuario” y de las minas de carbón del Municipio de Quinchía, en forma análoga a las demás empresas similares que explota la Nación”. Esta autorización que el Estado se dio a sí mismo para la explotación minera tuvo un impacto histórico importante en la autonomía comunal.

En 1967 se registró una marcha hacia Bogotá, demandando reconocimiento como pueblo indígena y restitución de sus tierras. En 1997 comenzaron las reuniones en la casa del mayor Argemiro Aricapa, el primer gobernador de la parcialidad karambá, asesinado en 1999 por “grupos armados al margen de la ley” según el Boletín 1966 de la Fiscalía - Pereira del 8 de octubre de 2012. El 3 de agosto de 2001 firmaron el acta de concertación interétnica con el resguardo Escopetera-Pirza. El territorio karambá desde ese momento quedó situado formalmente en Quinchía (Jaramillo, 2018). En marzo de 2016 se publicó el Informe de Riesgo N° 032-16 de la Defensoría del Pueblo, que denunció “graves conflictos sociales y la ruptura en los procesos territoriales de la comunidad” (p. 27) que habita la vereda Miraflores, lugar relacionado con la explotación minera. También denunciaron las amenazas que desde 2013 le han llegado a la gobernadora mayor de la parcialidad; dice que el 10 de septiembre de 2015 hombres armados, vestidos de negro y algunos encapuchados vigilaban la casa donde vive con su familia (p. 14).

El 5 de diciembre de 2016 la Corporación Podion denunció el peligro en el que se encuentran los indígenas karambá, debido a la explotación minera a gran escala en el territorio. Comunicó que la Sociedad Kedhada (filial de la empresa Anglo Gold Ashanti) ingresó a sus territorios desde 1999, apropiándose de tierras de las que huyeron los nativos atemorizados por acciones violentas de los paramilitares. También dice que la Compañía Minera Miraflores ha realizado desde 2008 actividades de

exploración en el territorio de manera inconsulta y con la autorización del gobierno nacional, situación que genera divisiones, malestares y vulnera la autonomía de lo comunal. Esta noticia es un llamado a la solidaridad de parte del pueblo karambá:

SOLICITAMOS la solidaridad, movilización y acciones de protección de los pueblos originarios de Colombia para la protección de nuestra madre tierra y nuestras formas de vida, considerando el grave riesgo de desaparición como pueblo que actualmente afrontamos.

DEMANDAMOS DEL MINISTERIO DEL INTERIOR y las demás instituciones del Estado el cumplimiento de las obligaciones de garantía de derechos fundamentales y de las órdenes constitucionales respecto de los pueblos indígenas.

EXIGIMOS A LAS EMPRESAS MINERAS el respeto por nuestras formas de gobierno, procesos de integridad cultural y de protección de la naturaleza, así como detener todo tipo de actividad ilegal e ilegítima en nuestros territorios como las actividades de exploración inconsultas y de explotación sin licencia ambiental.

Algunos medios de comunicación nacional publicaron, entre el 23 y 24 de febrero de 2021, noticias sobre las tensiones entre las empresas mineras y el pueblo karambá, vereda Miraflores. En estas se informaba sobre los plantones realizados por el pueblo, en protesta de las exploraciones inconsultas que realizaron años atrás y sobre las amenazas de muerte hacia la gobernadora mayor de la parcialidad y otros miembros de la comunidad. En los círculos de la palabra se habló de las relaciones de poder con las empresas mineras vigentes y como el gobierno espiritual se ha transformado por los modos de conducir vidas compartidas, que luchan por la autonomía, defienden su territorio y la pervivencia como indígenas. Apareció la pregunta por la fuente actual de fortaleza y determinación para las autoridades y el pueblo por recuperar el territorio y estructurar prácticas de resistencia dirigidas a las instituciones, con capacidad de movilizar diferentes dispositivos de control social, para menguar el ánimo de la gente a través del terror que producen las “guerras psicológicas” utilizadas por estos grupos en distintas partes del país. Como lo menciona Barrero (2011), guerras psicológicas que pretenden imponer unas “estéticas de lo atroz” que terminan legitimando estas violencias:

Esta imagen de destrozado placentero del otro distinto atraviesa desde entonces nuestra geografía existencial. Es una imagen cargada de horror pero banalizada al mismo tiempo. Todo sistema de terror lleva consigo un sistema

de banalización de la crueldad. Por ello es que la memoria se desorienta tan fácilmente y se entrega al silencio, a la mentira y al olvido. Desde esa imagen de la destrucción placentera de la diferencia nuestras elites han construido sus referentes cognitivos, emocionales y morales. Herencia psíquica que instituye formas de pensar, sentir e interrelacionarse. Herencia psíquica que prefigura los límites de la legalidad, la legitimidad y la justicia. (p. 30)

En el trayecto de investigación se observa que estas guerras psicológicas han hecho presencia en la historia karambá y han conseguido banalizar los problemas en el territorio, facilitando la implementación de estrategias de usurpación de las tierras y la extinción de los usos y costumbres. Ante este panorama emerge la pregunta hacia la gobernadora mayor, en uno de los círculos de la palabra, sobre la fuente de fortaleza y determinación para convivir con estas amenazas y con la consciencia de que las estrategias de control que diseñan los actores violentos, constantemente se actualizan para ser más contundentes en su accionar. Ella dice que una de las fuentes es la medicina tradicional, que contribuyó a despertar la consciencia de algunas autoridades sobre la importancia de sanar el territorio, trabajar desde los orígenes y aprender a vivir armónicamente (Diario de Campo John Arcia. Karambá y Kamentsa. 19 de febrero de 2022).

La gobernadora considera que “sin medicina no somos nada”, porque de ella han aprendido el respeto a las plurales manifestaciones de espiritualidad, a escuchar con “compasión” y “misericordia” a los “perturbados espíritus” de algunos representantes del gobierno nacional y departamental, de la gente que trabaja en las multinacionales mineras y las amenazas de los grupos armados. Cuando se comparten las medicinas “reina la armonía entre las personas”, y cuando se han realizado rituales de sanación con algunos miembros de la junta de gobernadores de base, se visualiza la importancia de trabajar en fortalecer el gobierno propio. Con la medicina retomaron el aprendizaje de las leyes de origen, de las sabidurías ancestrales, comprendieron que pensamiento-plantas maestras-territorio son inseparables y que una de las tareas actuales de los pueblos originarios es “unir pensamientos y unir pueblos” (Diario de Campo John Arcia. 10 de abril de 2022).

En uno de los círculos de la palabra la gobernadora cuenta que entre 2003 y 2004 comenzaron a trabajar para fortalecer el gobierno y encontraron el apoyo de los indígenas inga y kamëntšá en la Universidad de Caldas. Estudiantes del Valle del Sibundoy (Putumayo) y taitas que van por el eje cafetero compartieron yagé

y colaboraron para comenzar a sanar el territorio. Esto lo ratifican los estudios de Ronderos (2002) sobre el yagé en esta región, expone que la medicina llega al departamento de Quindío 42 atrás, y hace 32 años a Manizales aproximadamente. Dice que este “fenómeno sociocultural” impacta en aspectos tales como “el rescate y revaloración de mitos y cosmogonías ancestrales indígenas americanas, que se reafirmaron a través del ritual del yagé” (p. 272). En estudios posteriores, Ronderos (2003) sustenta que hay relaciones interculturales entre el Sibundoy y el Eje Cafetero, entre otras cosas, porque los pueblos inga y kamëntšá envían a sus hijos para que estudien en las universidades y las personas de la región cafetera encuentran en estas medicinas, opciones para “el autoconocimiento con el sentido de ampliación de la conciencia mediante la introspección y su relación con las visiones” (p. 115).

La gobernadora dice que cuando reciben “la medicina sagrada yagé”, comprenden que “sin la madre naturaleza no podemos vivir”, con ella se fortalecen para asumir la responsabilidad de convocar al pueblo a aprender juntos a cuidar las tradiciones. El yagé les indica lo que deben hacer para pervivir y cuándo lo deben hacer. La gobernadora pide a las plantas protección para seguir caminando con el pueblo y que el yagé, a través de la “pinta”, le indica y ayuda a sanar el territorio. La pinta es el tránsito extático donde la persona “se relaciona con la planta” y ésta le presenta nuevamente el ambiente que les rodea; una experiencia psíquica que deslocaliza al ego de su lugar privilegiado en la consciencia racional y lo ubica en el lugar de aprendiz, con un sí mismo actuando sin influencia racional. La gobernadora requiere del médico tradicional porque es quien sabe “traducir” lo que dice la “lengua yagé”, como lo describe Garzón (2004) respecto al “don”:

Sólo en estos estados, de visión y ebriedad, se logra hacer uso de la lengua yagé. En el estado de trance, las fuerzas del yagé se apoderan del cuerpo y hablan a través del taita o médico tradicional. Son las voces de los espíritus que se manifiestan a través del taita. (p. 70)

Langdon (2020) afirma que “el líder ceremonial” se ha reconfigurado desde el periodo precolonial como un “líder político-sagrado” hasta el comienzo del siglo XX, donde la persecución y asesinatos menguaron el rol. A finales del siglo XX hay revitalización del médico tradicional con las prácticas neochamánicas de tomas de yagé, y en la actualidad, es un sujeto clave en las negociaciones interculturales y en las tensiones con las industrias extractivistas. Esto demuestra que hay historias paralelas entre un pueblo amazónico y un pueblo del Risaralda, en cuanto al lugar

del médico tradicional en el gobierno propio y las plantas maestras. El médico de la parcialidad indígena karambá considera que esta medicina es “la madre reina porque hace la limpieza en todas las dimensiones” y provoca cambios que permiten reconocer que las divisiones entre mente, cuerpo y espíritus, entre medicina, psicología y la educación, son estrategias del pensamiento analítico y las maneras de proceder en las cosmovivencias, donde las sociedades están científicamente orientadas y coordinadas por leyes acordadas socialmente y con economías políticas pujantes en el sistema mundo capitalista.

Conclusiones

En los círculos de la palabra, el médico tradicional comunica “lo que las plantas le enseñan” para dar consejo y para acompañar los rituales de sanación. Son las plantas maestras, quienes hacen el trabajo; la planta despierta la consciencia, la pinta entrega la facultad del encuentro consigo mismo. El médico sostiene que el yagé ha despertado en sí mismo y en algunos miembros del pueblo, la fortaleza para continuar con el proceso de conformación del resguardo para pervivir en el territorio, desde un modo de vida comunal.

Para el médico tradicional trabajar con la medicina tradicional no ha sido fácil, debido a la estigmatización que en la memoria del pueblo aún persiste, y la asocian con brujería y satanismo. Tampoco ha sido fácil tener el permiso de trabajar la medicina tradicional, se requieren años de aprendizaje para conocer el territorio, las plantas medicinales y para la alimentación, los animales, los ancestros, caminar con mayores y mayores, leer las señas y visiones, la armonía entre el frío y el calor, la lengua madre, las plantas maestras, entre otras.

El médico tradicional considera que uno de los obstáculos actuales es la manera cómo piensa la gente fragmentariamente, porque la han instruido así. Fragmentar el cuerpo y la mente, es proporcional a fracturar el territorio y el pensamiento común. Cuenta el médico que con los mayores kofanes aprenden que “nadie vuelve a ser el mismo después de que toma la medicina” cuantas veces se participa en una ceremonia, así se configura la vida en un devenir “yagé”.

El yagé es una planta maestra que mantiene el pensamiento “nómada” y posibilita el devenir como potencia de vida; su acción es pura realidad. Vasco (1985) llama la atención a las claridades de Marcia Arosemana sobre el carácter secular del

jaibanismo que, al igual que el yagé, no es sobrenatural, sino un trabajo guiado por leyes naturales.

El gobierno espiritual está orientado por las sabidurías ancestrales que se aprenden con las plantas maestras. El médico tradicional es indispensable en la conformación de saberes comunales en los círculos de la palabra, allí acompaña en el cuidado de la salud propia y da consejo a las autoridades del gobierno propio. También participa en los diálogos y las mediaciones entre las leyes de origen y las leyes estatales. Es “educador popular” de la sabiduría que viene de las plantas maestras y quien tiene la responsabilidad de coordinar el cuidado de la salud propia. La medicina tradicional es el trabajo por medio del cual se armoniza a la comunidad para aprender juntos a conducir el pueblo en una forma de gobierno espiritual, apoyada en las leyes de origen y conductas para el buen vivir. En el sistema de salud propia de los pueblos andinos, se dice que las personas tienen un don expresado a través de señas, sueños o acontecimientos.

Referencias

- Anónimo. (2021). Más de 2500 mineros en Quinchía podrían ser desplazados. *El diario*. <https://bit.ly/3ydtSQv>
- Arcia, J. H. (2021). Aproximación a la relación terapéutica y a la forma de resistencia en las medicinas tradicionales Misak y Embera. En P. Sánchez (ed.), *Investigación de fenómenos psicosociales. Una aproximación para el encuentro con el otro* (pp. 130-155). Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó. <https://bit.ly/3T2tVXr>
- Arcia, J. H. (2020). Medicina tradicional y gobierno Misak. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(9) 227-238. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3740115>.
- Barrero, E. (2011). *De los pájaros azules a las águilas negras. Estética de lo atroz. Psicohistoria de la violencia política en Colombia*. Corporación Cátedra Libre Ignacio Martín-Baró
- Barbosa, J. et al. (2015). Psicología rural y pueblos originarios. En F. Landini (coord.) *Hacia una psicología rural latinoamericana* (pp. 293-306). Clacso.
- Bolaños, G. (2015). La educación propia: una realidad de resistencia educativa y cultural de los pueblos. *Revista Educación y Ciudad*, (22), 45-56. <https://doi.org/10.36737/01230425.n22.86>

- Cano-Franco, F. (2019). *Entre ríos, oro y montañas, cómo el extractivismo ordenó el territorio en el polígono minero de Miraflores - Quinchía, Colombia* (tesis de maestría). Universidad de Caldas, Manizales, Colombia. <https://bit.ly/3e62AVp>
- Corporación Podion. (3 de marzo de 2017). *Comunicado a la opinión pública inminente riesgo de desplazamiento de la comunidad emberá karambá por la colosa regional*. <https://bit.ly/3rzDWPS>
- D'Angelo, A. (2014). El Círculo de Palabras de Vida: un espacio de resistencia cultural. Problemáticas identitarias de los estudiantes indígenas en Bogotá. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales*, II, 139-151. <https://bit.ly/3yhysNM>
- Defensoría del Pueblo. (2015). *Informe de riesgo N° 032-16. Prevención de Riesgos de Violaciones a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario*. <https://bit.ly/3e3Ik6R>
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño*. Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Universidad del Cauca.
- Escobar-Zuluaga, C. (2019). *Memorias de la Masacre de la Rueda: Identidad y luchas por la recuperación de la tierra en el Resguardo indígena de Cañamomo Lomapieta* (tesis de maestría). Universidad Nacional de La Plata, Argentina. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1712/te.1712.pdf>
- Faust, F. (2021). *Cosmovisiones populares indoamericanas*. Editorial Universidad del Cauca.
- Fiscalía General de la Nación. (08 de octubre de 2012). *Fiscalía entrega restos de 17 víctimas de guerrilla y autodefensas*. <https://bit.ly/3efDumO>
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2014). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- Freire, P. (2003). *El grito manso*. Siglo XXI editores.
- Garzón, O. (2004). *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Abya Yala
- Guerrero, V. (24 de febrero de 2021). Defensores de la minería artesanal en Risaralda están siendo amenazados. Los líderes sociales de Quinchía manifiestan que no cuentan con medidas de protección. *RCN radio*. <https://bit.ly/3C7X8Jr>
- Jaramillo, O. (2018). *Herramientas para el etnodesarrollo de la parcialidad Karambá*. “Tejiendo los sueños del futuro”. Gobernación de Risaralda, Secretaría de Planeación.

- Langdon, E. (2020). Configuraciones del chamanismo siona: modos de performance en los siglos XX y XXI. *Maguaré* 34(1). 17-47. <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90387>
- Ley 55 de 1948. <https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1608215>
- Majín-Melenje, O. (2018). El círculo de la palabra, tecnología ancestral e intercultural en la comunidad Yanakuna. *Cauca. Ciencia e Interculturalidad*, 23(2), 149-163. <https://doi.org/10.5377/rci.v23i2.6574>
- McKenna, T. (1993) *El manjar de los dioses. La búsqueda del árbol de la ciencia del bien y del mal. Una historia de las plantas, las drogas y la evolución humana*. Paidós.
- Murillo-Escobar, D. R. (2016). Seguimiento a la palabra: aproximación a los ejercicios de memoria y reflexión de las autoridades ancestrales indígenas en los Círculos de Palabra. *Maguaré*, 30(2), 121-147. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/66916>
- Portela, H. y Portela, S. C. (2018). *El arco, el cuerpo y la seña. Cosmovisiones de la salud en la cultura nasa*. Universidad del Cauca.
- Programa Somos Defensores. (junio-diciembre de 2015). *Los nadies. Sistema de información sobre agresión a los defensores y defensoras de derechos humanos en Colombia*. <https://bit.ly/2Jwkc0>
- Quijano, O. (2016). La conversación o el ‘interaccionismo conversacional’ Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s). *Calle14*, 11(20), 34 – 53. <https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.c14.2016.3.a03>
- Ronderos, J. (2003). Chamanismos, neochamanismos y la medicina tradicional del yagé en el Eje Cafetero. *Cultura y Droga*, 8(10), 83-117. <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/culturaydroga/article/view/5942>
- Ronderos, J. (2002). La presencia cultural del yagé en el Eje Cafetero. *Cultura y Droga*, 7(8-9), 271-298. <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/culturaydroga/article/view/6187>.
- Sanabria, O. y Quinto, V. H. (2022) Plantas sagradas del Sistema médico tradicional en Tierradentro. Cauca, Colombia. En E. Medeiros y E. Santana da Silva. (2022) (Org.). *Ecología Espiritual. Integrando Naturaleza, Humanidades e Espiritualidades* (pp. 214-253).
- Schultes, R. E. y Hofmann, A. (1989). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. Fondo de Cultura Económica.

- Strauss, A. y Corbin, J. (2003). *Bases de la Investigación Cualitativa: Técnicas y Procedimientos para Desarrollar la Teoría Fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Ugarte, A. y Largo, M. (2013). *La historia de Guacuma*. Municipio de Quinchía.
- Vasco, L. (1985). *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Biblioteca Banco Popular Textos Universitarios.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad. *Revista Tabula Rasa*, 9, 131-152. <https://bit.ly/3Ej2Mv3>
- Wasson, R., Kramrisch, E., Ott, J. y Ruck, C. (1996). *La búsqueda de Perséfone*. Fondo de Cultura Económica.