

VISION CHAMANICA

PUBLICACION SOBRE ETNOMEDICINA Y CHAMANISMO

- Cultura del Yagé
- Experiencias en Etnosiquiatría
- Enteógenos y dinámica cultural
- Biodiversidad y conocimiento tradicional

Colaboran

GERMAN ZULUAGA
CARLOS PINZON
IGNACIO VERGARA
JOSEP FERICGLA
JESUS PIÑACUE
WILLIAM TORRES
ROSALBA JIMENEZ
FABIO YEPES



Taita Luciano Mutumbajoy



**Publicación sobre
Etnomedicina y Chamanismo**

ISSN 0123-8434

No.1 Febrero-Mayo 1999

Tarifa Postal Reducida

No. 871 de Adpostal

(Vence Dic./2000)

Editor

Ricardo Díaz Mayorga

Subeditor

Iván Arana Sáenz

Colaboradores

Luciano Mutumbajoy

Germán Zuluaga

Joseph Ma. Fericgla

Ignacio Vergara

Carlos Pinzón

William Torres

Rosalba Jiménez

Jesús Enrique Piñacué

Fabio Yepes

Redacción

Iván Arana S.

Roberto Romero O.

Ricardo Díaz M.

Diseño y diagramación

Carlos Rojas

Parmenio Angarita G.

Errediciones

Ilustración de carátula

"Presencias en el amanecer"

de Carlos Jacanamijoy

**Ilustraciones de páginas interiores
tomadas de:**

"Orfebrería y Chamanismo"

"Arqueología Colombiana"

"La Marca Mágica" de Antonio Grass

"Precolumbian Designs"

"El bejuco del alma" de R.E.Schultes

Producción Gráfica

Suscripciones y Publicidad

errediciones

Cra.66 No.76-25

Santafé Bogotá D.C. - Colombia

Tel: 630 1736 Fax: 630 5437

E mail: erredici@latino.net.co

© 1999 Prohibida la reproducción de los materiales
publicados sin permiso del editor.

El editor no se hace responsable por posibles perjuicios
originados por el contenido de los anuncios
publicitarios.

La presente edición contó con el apoyo del



**INSTITUTO DISTRITAL
CULTURA Y TURISMO**

a través de la convocatoria 1998 del Banco de
Propuestas Artísticas.

Visión Chámanica agradece a todas las personas
y entidades que de una u otra forma han apoyado
este proyecto.

Intención

1

**Estamos empeñados en la recuperación
de la medicina tradicional indígena**

Entrevista a Taita Luciano Mutumbajoy

3

La cultura del Yagé, un camino de indios

Germán Zuluaga Ramírez

10

¿Puede hablarse de etnosiquiatría?

Conversación con Ignacio Vergara Carulla

18

Medicina indígena: Salud integral

Rosalba Jiménez Amaya

23

**El peso central de los enteógenos
en la dinámica cultural**

Josep Ma. Fericgla

28

Soplar, potencia de aire

William Torres Carvajal

36

"No hubo castigo, pues no cometí ningún delito"

Habla el senador indígena Jesús Enrique Piñacué

40

**El chamanismo como una fuerza más
del poder social**

Entrevista con Carlos Pinzón

43

Conocimiento tradicional y biodiversidad

Fabio Yepes Pérez

50

VARIA

58

Adpostal

Llegamos a todo el mundo!



**CAMBIAMOS PARA SERVIRLE MEJOR
A COLOMBIA Y AL MUNDO**

ESTOS SON NUESTROS SERVICIOS

VENTA DE PRODUCTOS POR CORREO

SERVICIO DE CORREO NORMAL

CORREO INTERNACIONAL

CORREO PROMOCIONAL

CORREO CERTIFICADO

RESPUESTA PAGADA

POST EXPRESS

ENCOMIENDAS

FILATELIA

CORRA

FAX

LE ATENDEMOS EN LOS TELEFONOS

243 8851 - 341 0304 - 341 5534

980015503 - FAX: 283 33 45



Intención

La publicación en sus manos nace orientada hacia la temática de la salud integral, tal y cómo se entendía y se practicaba desde las comunidades precolombinas, procurando abordar las cinco dimensiones con las que la «visión chamánica» asume la realidad humana: espíritu-mente-cuerpo-comunidad-naturaleza. La salud es la vida.

El péndulo de la historia nuevamente vuelve hoy su mirada a esa visión holística de lo humano y las terapéuticas actuales encuentran inspiración y aplicaciones en las prácticas milenarias de esos personajes singulares -los chamanes- que en las comunidades tradicionales se encargaban de la salud de las personas y de sus pueblos. Obviamente, consideramos esta visión más saludable que la fragmentada y, con frecuencia, unilateral de la ciencia médica alopática moderna.

Colombia tiene la suerte de ser rica también en etnodiversidad. Son más de 80 las etnias que sobreviven después de cinco siglos de la irrupción violenta en estas tierras de la civilización occidental. Este "recurso" o riqueza de nuestro país, que se expresa en toda la dimensión de lo cultural -manejo de la salud incluido-, debe ser valorado, preservado y utilizado, sin saqueo. Esa es una de las convicciones profundas que anima este proyecto informativo.

La recuperación y preservación de la cultura de las etnias sobrevivientes significa para nosotros, ante todo, la recuperación de las comunidades mismas, de sus territorios, de su sentir, de su autonomía. Esto es además estratégico, como aporte a los perfiles de identidad de la nación, frente a la tendencia arrasadora de la globalización.

No será este medio un espacio de confrontación entre tradiciones diferentes frente al cuidado y mantenimiento de la salud. Por el contrario, deberá ser un espacio de encuentro, de diálogo de saberes. Encuentro que no es sencillo y que requiere una actitud de respeto, especialmente hacia el saber de los chamanes, hasta hace poco excluidos, cuando no satanizados y perseguidos. Reconocido el valor de las etnias sobrevivientes, particularmente desde la Constitución del 91 que estableció el carácter multiétnico de la nación, es indispensable construir la "frontera intercultural" -los códigos de entendimiento- entre el conocimiento y visión tradicional de los indígenas, con los preceptos y conceptos de la sociedad occidental y urbana.

Con esta tarea nos sentimos comprometidos.

Del mismo modo, aunque privilegiemos el conocimiento de lo propio, estaremos atentos a conocer y divulgar otras perspectivas y propuestas que contribuyan a la visión integral de la salud humana y promuevan un empoderamiento de las personas sobre su salud y su vida.

Lo chamánico es práctico y experiencial. Desde ese ángulo somos conscientes de los límites del logos, de nuestros discursos textuales, y del paso que los supera: la acción. Promoveremos, por tanto, textos con

indicaciones concretas para la acción. Asimismo, estaremos atentos a la actividad de las instituciones, grupos y personas y a sus propuestas de talleres, vivencias, seminarios y demás. No pretendemos textos especializados para estrechos círculos académicos; queremos, sin perder el rigor y autenticidad de la información, llegar a los más amplios sectores y, particularmente, a aquellos quienes inspiran este proyecto: las personas que han decidido tomar en sus manos su propia salud y requieren información confiable para hacer realidad esa decisión.

Resumiendo, tendremos como objetivos fundamentales:

1. Contribuir a la recuperación de la medicina tradicional indígena y de tradiciones médicas populares y a su divulgación adecuada.
2. Propiciar espacios de encuentro y de complemento de la medicina tradicional indígena con el uso y práctica de la medicina occidental y de otras tradiciones médicas.
3. Difundir experiencias, tendencias, investigaciones y aplicaciones terapéuticas tradicionales y alternativas dentro de la comunidad urbana actual.

Es posible que estos objetivos-aspiraciones rebasen nuestras posibilidades de realización inmediata y se establezcan como objetivos permanentes a largo plazo. Esta entrega y las siguientes concretarán las intenciones iniciales, complementadas por nuestros lectores, amigos y todos aquellos que se sientan aludidos o comprometidos con ellas.

En este proyecto han colaborado y participado de diversas maneras varias personas con las que tenemos deuda de gratitud. Inspiración primordial hemos tenido en los taitas cofanes e inganos: Querubín Queta, Guillermo Lucitante, Paulino Mojomboy, Luciano Mutumbajoy, Saulo Gil Botina, Floro Agreda, entre otros, de quienes hemos recibido no solo luces para esta idea, sino ayuda definitiva en la restauración de nuestra salud personal. En el senador Jesús Piñacué, así como en Abadio Green, Rosalba Jiménez y Sebastián Jansasoy de la dirigencia del movimiento indígena. En los doctores Germán Zuluaga, Ignacio Vergara, Omar Escobar y otros médicos que ejemplifican dentro del gremio el compromiso con la investigación y práctica de la medicina tradicional indígena. En los antropólogos Josep Fericgla, Carlos Pinzón y William Torres, veteranos de la investigación y el conocimiento del fenómeno chamánico. En especialistas de otras disciplinas como el zootecnista Fabio Yepes o el pintor ingano Carlos Jacanami joy. Y en todos nuestros amigos y familiares, fuentes de inspiración y apoyo para esta aventura espiritual que aquí iniciamos.

Reconocimiento especial hacemos al Instituto Distrital de Cultura y Turismo -IDCT- de Santafé de Bogotá, que a través de la convocatoria del Banco de Propuestas Artísticas nos ha permitido obtener un primer impulso financiero para este proyecto.

No sobra añadir que son bienvenidos todos los comentarios, críticas, sugerencias, colaboraciones. Asimismo, todos los apoyos que aseguren la salud financiera del proyecto, el principal de todos: nuestros lectores.

Ricardo Díaz Mayorga
Editor

Estamos empeñados en la recuperación de la Medicina Tradicional Indígena

Entrevista a Taita Luciano Mutumbajoy

A finales de septiembre estuvimos visitando a Taita Luciano Mutumbajoy en su casa de Mocoa, ciudad de unos 30.000 habitantes, capital del Departamento del Putumayo y enclavada en el Piedemonte Amazónico.

Taita Luciano, proveniente de una antigua stirpe de médicos tradicionales inganos, atiende consulta en su casa del barrio Villadiana, donde habita con su familia y el abuelo Taita Santiago Mutumbajoy. Allí ofrece tomas de yagé a sus pacientes los sábados en la noche, en los periodos de tiempo que no está atendiendo invitaciones a otras ciudades o al exterior. Es miembro del Consejo de ex gobernadores del Cabildo Inga-Kamsá de Mocoa y activista de la recuperación de la Medicina Tradicional Indígena.

Luego de la visita a su chagra de plantas medicinales, en su finca de la vereda Medioafán, amablemente respondió nuestros interrogantes:

Taita Luciano, ¿para usted cuál es el estado actual de la medicina tradicional indígena?

Actualmente el estado de la medicina tradicional es que se está perdiendo el conocimiento ancestral de los indígenas. Nos preocupa la pérdida de un mayor, de un Taita, porque ya no estamos en el tiempo de antes, cuando habían varios Taitas o varios médicos tradicionales, y se podía contar con ellos. Ahora no estamos en esa época, estamos en la época de extinción de los médicos tradicionales y de las mismas plantas medicinales.

Pero a pesar de esa desaparición física de los mayores con conocimientos ancestrales, ¿no hay una reactivación del trabajo alrededor de la medicina tradicional?

Bueno, sí. Se está tratando de recuperar lo que se ha perdido del cono-

cimiento, queremos volver a recuperar lo del tiempo antiguo a pesar de que es difícil. Se está haciendo el deber de recuperar sobre todo el saber sobre las plantas medicinales y la enseñanza de la medicina tradicional.

Taita, ¿cómo era antes la medicina tradicional?

Bueno, antes había más naturaleza; sobre todo, no había tala de monte, no había contaminación del agua. Todo, se puede decir, lo manejaban los mayores; los Taitas, donde los había, manejaban lo que era el sistema del bosque y del agua porque ellos tenían contacto con los mismos seres del agua o de la montaña. Entonces se prestaba para tener más fuerza o poder aprender más de la medicina tradicional. Ahora se trata de recuperar todo lo que se ha per-



**Se están
extinguendo
los Taitas y las
mismas plantas
medicinales**



Aquí en el piedemonte amazónico en los departamentos de Caquetá y Putumayo es donde han existido más

Sí, eso ha influido mucho. De todas maneras en el tiempo de antes los médicos occidentales desconocían toda la medicina con plantas, a un yerbatero muy poco le creían porque pensaban que los remedios que se cogían en la selva o en el monte, lo que se cultivaba, no era provechoso; lo único provechoso eran las pastas o una inyección. Pero hoy en día las cosas están cambiando, en algunas partes ya están trabajando en conjunto la medicina occidental y la medicina ancestral indígena.

A black and white photograph of a woman standing next to a large, smooth rock formation in a desert setting. A saguaro cactus is visible in the background to the left, and a thatched-roof structure is to the right.

4

médicos tradicionales o Taitas; entonces los intercambios se hacen con participación de Taitas de diferentes municipios y departamentos. Estos encuentros o talleres duran entre 5 y 8 días en los que se hace intercambio de saberes; si todos son Taitas yageceros entonces se hace el intercambio tomando yagé. Se toma una noche, dos noches, tres noches y dentro de las tomas se habla mucho de las experiencias de los mayores. Ellos cuentan cómo aprendieron y qué sufrimientos tiene un Taita para llegar a ser Taita, las experiencias que han pasado. Así mismo explican que para aprender a curar bien y ser buen médico tradicional se necesita sufrir y que se necesita mucho tiempo, o sea, que el aprendizaje es de toda una vida.

El médico tradicional está aprendiendo cosas nuevas hasta que se muera, porque entre más pasa el tiempo hay más cosas nuevas, enfermedades nuevas. Para una enfermedad nueva el médico tradicional tiene que seguir investigando plantas medicinales para poder curar esa enfermedad. Entonces el proceso sigue, no es como algunas personas piensan de que aprendemos en cinco años o diez años, como por ejemplo el estudio de la medicina occidental que en cinco años ellos reciben el grado; en cambio acá pues es diferente: diez años es poquito, veinte años pues es continuar el aprendizaje. La gente blanca piensa que en diez años ha aprendido mucho, y para nosotros no, está comenzando. Recuerdo, a propósito, que en un encuentro con profesores y estudiantes de medicina en la Universidad Javeriana, yo comentaba que nosotros no teníamos otra forma de certificar nuestro poder que cuando empezábamos a curar a los pacientes, y no a los cinco años de estudio. Y concluí diciéndoles que ellos eran diplomados y nosotros "diplomados".

Todo eso lo explican los mayores en los intercambios que se hacen en las

tomas de yagé. También explican de un remedio, de otro, esto es para tal cosa, qué preparar... Tomando yagé se facilita para decirles, preguntarles, sacarles, sobre una planta medicinal. Así no más sin tomar yagé como que les impide pronunciarlo. Siempre hay cosas, muy profundas, muy secretas, de lo de adentro de ellos, que lo sueltan es tomando yagé; entonces se entabla un diálogo y le explican a uno como es. Esa es la forma de los encuentros.

¿Cómo fué la formación suya como Taita?

A mí pues en parte se me ha facilitado porque mi papá mismo me enseñó a tomar desde muy muchacho, desde pequeño, de la edad de siete años, y me fue enseñando poco a poco, sin esforzar el cuerpo. A medida que iba tomando, iba aprendiendo a conocer, pero sin esforzarse, porque hay unos aprendizajes con algunos Taitas que son bien exigentes y muy delicados. Entonces, según el Taita, así mismo puede ser duro para aprender y pasar las pruebas que haya que pasar. El aprendizaje mío ha sido más que todo con la experiencia y a medida que he ido sintiendo la capacidad de poder ayudar a los pacientes, pues he ido aprendiendo, he ido ayudando y he ido aprendiendo.

Aparte de lo que el abuelo Santiago le ha enseñado, ¿ha tenido experiencias con otros Taitas? ha estudiado con otras comunidades?

Sí, yo he tenido experiencias con los Cofanes, con los Sionas; ellos han compartido mucho conmigo y me han enseñado por medio de tomas.

Taita, ¿es definitivo el papel del yagé dentro de la medicina tradicional indígena?

Sí, para nosotros es la planta más sagrada y la de poder. Primero que todo la planta sagrada de aprender



Los mayores han entendido que tienen que salir para hacerse conocer, para poner fin a estos 500 años encerrados en las montañas



Ahora ya no es el oro ni la plata lo que se llevan, sino que vienen por el poder de la sabiduría indígena.

y tener poder. Poder para manejar la misma planta del yagé, y el poder de tener conocimiento de las enfermedades para curarlas, o sea, recibir el don de la planta.

Hablemos un poco de la experiencia de formación de los aprendices, ¿cómo ha sido este proceso que se comentó en el II Encuentro de Medicina Tradicional?

La preocupación de los Taitas es enseñar y motivar a la juventud, a los que están interesados en aprender la medicina tradicional para el servicio de la misma comunidad, para todo el manejo del medio ambiente.

Yo creo que la medicina tradicional es de ancestro a ancestro, o sea, que viene de la raíz, del papá, de los abuelos y los bisabuelos que han sido médicos tradicionales. Entonces, van quedando las raíces de los Taitas y con los aprendices aseguramos que no se pierda la cultura y que cuando ya se muera un anciano quede algún médico tradicional, alguno que haya aprendido y que siga en la carrera. Ese es el empeño de nosotros.

En mi caso, pues nosotros somos de unas raíces, de los abuelos de mi mamá, los abuelos de mi papá; desde esa época han sido Taitas, médicos tradicionales. Y así han venido de escala en escala hasta mi papá, y bueno, ya él está mayor y ahí quedé yo, y tengo un hijo que también está en la misma carrera. Yo he analizado que eso viene desde nuestros ancestros, viene quedando la semilla y cuando viene de ancestro a ancestro es más fácil el aprendizaje, no tiene tanta dificultad.

¿Cómo se conformó el grupo de los aprendices?

El proceso fue por medio de talleres. Como decíamos antes, desde hace unos doce años. Cuando yo

asistí a los primeros talleres del alto Putumayo, en ese tiempo yo no sabía como se hacía un taller de medicina tradicional, y desde ahí fui aprendiendo. Luego, en el Primer Taller de Medicina Tradicional, yo lancé la idea de que si habían mayores que pudieran enseñar la medicina pues que era importante hacerlo; no solo hacer un taller, sino hacer una actividad continuada, un seguimiento para que eso no se pierda. Y así formamos el grupo de Inganos, el grupo de Taitas y el grupo de jóvenes para el aprendizaje de la medicina ancestral indígena.

¿Cómo fue la selección del grupo de aprendices?

Bueno, eso más que todo fue voluntario. Se les explicó a los padres de familia, a los jóvenes, que eso no era obligatorio, que todo era cuestión de voluntad de cada persona para seguir la medicina tradicional; que por lo tanto se necesitaba voluntad, fuerza de voluntad para poder llevar esa carrera. Entonces salieron los jóvenes voluntarios, salieron en ese momento como veinte y ahorita se mermó. Eso es así, primero se comienza con mucha gente, pero todos los que entran no tienen capacidad, entonces se retiran y van quedando poquitos, pero los que quedan pues son ya los que propiamente están decididos a seguir.

Luego de formado el grupo, ¿cómo se orientó la formación?

En la primera etapa la forma organizativa fue: un mes donde un Taita, se descansaba un mes y otro mes donde otro, y así se fue rotando con cada Taita hasta que se terminó el primer año de enseñanza. En esta segunda etapa, se dejó a los aprendices que tomen su propia decisión con quién se van a quedar; los que querían quedarse acá en Mocoa, se quedaban acá; los que no, donde el Taita Laureano; pero ya no por un mes sino por todo el año, para terminar el año y volver a hacer otra evaluación.



A la izquierda, Taita Luciano, a la derecha Taita Paulino Mojomboy

Taita, ¿qué nuevas iniciativas se tienen en esto de la formación?

Hay otras ideas y otros pensamientos organizativos para el rescate de la medicina ancestral indígena. Son a nivel internacional, con indígenas de otros países que también están empeñados en el rescate de la medicina tradicional. Se piensa hacer intercambios trayendo indígenas de otro país, o yendo indígenas de aquí a otro país; compartiendo con ellos las experiencias que ellos tienen en el trabajo de rescate. Ya no solo aquí en el piedemonte amazónico sino a nivel internacional.

También tenemos la idea de construir una escuela de todo, o sea, no solamente de la medicina ancestral, sino formar también en artesanías, carpintería, costura, etc.; con todo el equipo de lo que dispone un plantel educativo. Todo eso se ha pensado y se han hecho diálogos y estudios, y eso va a ser en el Yurayaco. Y los Taitas tienen que ir a enseñar allá a esa escuela. Eso está previsto para el otro año y se cuenta con recursos de una ONG internacional que trabaja en etnobiología y conservación.

Taita, usted, como ex gobernador que es del cabildo de acá en Mocoa, por qué no nos cuenta, ¿cuál es la orientación sobre la medicina tradicional del cabildo y las autoridades actuales?

Bueno, de pronto hay algunos directivos que no tienen mucha experiencia dentro de la medicina tradicional o poco hablan dentro de las asambleas. Cuando un gobernador tiene experiencia en el caso, o se interesa por el rescate de la cultura, pues motiva las reuniones y las asambleas hablando de lo que es la medicina tradicional, de la importancia que tienen los médicos tradicionales; que allí donde ellos están, donde hay manejo de plantas medicinales, es donde está la cultura indígena. En el tiempo de antes en una comunidad donde existían médicos tradicionales ellos eran los que manejaban la comunidad, y lo que dijeran ellos eso se cumplía, el mismo gobernador y la misma comunidad estaban atentos a lo que dijeran los mayores. Ahora, a pesar de que hay personas que entran a ser gobernadores que no tienen ese conocimiento, no deja

de hablarse de la importancia del médico tradicional, la importancia de las plantas, la importancia del cultivo de plantas en los resguardos, haciendo las chagras medicinales. Es que, en vez de formularse una pasta, un jarabe, un antibiótico, es mejor tener las hierbas en la casa y formularse uno mismo la planta.

¿Ha habido intentos de organización de los médicos tradicionales? Por ejemplo, ¿qué ha ocurrido con la iniciativa que hubo en el II Encuentro de crear un Consejo de Taitas?

Bueno, eso sigue en pie y ya se ha hablado con algunos mayores y están de acuerdo. Ya se les ha explicado cuál es el interés de conformar ese consejo de médicos tradicionales indígenas. Ellos han estado de acuerdo y se está motivando una gran asamblea de Taitas, para ahí lanzar la propuesta y si es el caso, conformarlo.

Taita, ¿qué actitud tienen ustedes ante suplantadores y comerciantes que están tratando de lucrarse con esta expectativa nueva que hay en

las ciudades respecto de la medicina tradicional indígena y particularmente del remedio (yagé)?

Bueno, pues eso yo lo he analizado que es como una nueva invasión. Ahora ya no es el oro ni la plata lo que se llevan, sino que vienen por el poder de la sabiduría indígena. Hay mucho charlatán, que inclusive se hacen pasar por indígenas, se toman el nombre y estafan a la gente. Todo eso ha debilitado también a los propios médicos tradicionales. Entonces, para evitar eso es que se trata de organizarnos, para defender ese derecho.

¿Qué peligros existen al tomar el remedio sin el manejo de un taita? Un fenómeno que se esta dando mucho...

Bueno, el riesgo que se corre en tomas sin el manejo de un Taita que sea sabedor en el manejo del yagé es que la persona quede trastornada, si el dador no le sabe la contra. Hay gente que da el remedio sin conocimiento, simplemente lo que les importa es el recurso económico: dar el yagé, cobrar y allá verá cómo se defiende. Ahí se corre el riesgo de que la persona quede trastornada. Lo otro, es el desprestigio de la medicina tradicional y de los médicos tradicionales.

¿Cómo ve usted las relaciones de la medicina tradicional con las otras medicinas, particularmente con la medicina occidental? ¿Qué tipo de relaciones se pueden establecer y cómo se están procesando?

Taita Luciano, al centro, acompañado a la izquierda del Taita Laureano Becerra y de otros Taitas y aprendices.



Bueno, en los hospitales y los puestos de salud ya están cediendo y reconocen que la medicina tradicional, o el médico tradicional, es importante dentro de la salud y se ha tratado de que de las dos medicinas actúen en común acuerdo. Todavía hay algunos médicos o enfermeras que desconocen, pero la mayoría ya está llegando a la razón de que las dos medicinas son importantes. Y nosotros también reconocemos la importancia de la medicina occidental porque de pronto para alguna operación, eso le queda difícil al médico tradicional. Las dos medicinas son importantes, y uno no puede desconocerlos a ellos, pero tampoco la medicina occidental puede desconocer a la medicina tradicional.

¿Puede establecerse algún tipo de complementariedad entre las dos medicinas? ¿En qué tipo de enfermedades y tratamientos?

Bueno, por ejemplo, si un enfermo tiene una anemia y a la vez tiene un aire, entonces a ese paciente se le hace primero el limpiado del cuerpo, se limpia espiritualmente del aire y de otras cosas como mala influencia de la gente; y después va al hospital y se hace formular para lo otro, entonces se compacta el tratamiento y se utilizan tanto la una como la otra medicina. Esa es la forma.

¿Sería factible que se realizaran encuentros entre médicos tradicionales y médicos occidentales?

Sí, eso se podría, pero tendríamos que conversar antes y preparar esa clase de intercambios.

Taita, finalmente, por qué no nos cuenta algo sobre sus viajes y las relaciones internacionales, que es algo también novedoso para la medicina tradicional indígena.

Sí, pues antes no se daba. El primer viaje que hice fue a San Francisco y

Los Angeles en EEUU; esa fue la primera invitación y fue a un encuentro de proyectos. Yo iba para que conocieran a un médico tradicional y cómo se trabaja acá y cuáles son las necesidades. Cuando intervine yo dejé claro que si nos van a ayudar que nos ayuden sin condiciones, conservando nuestra autonomía y la única condición es presentar los resultados.

Otro viaje fue a Puerto Rico a un encuentro de médicos tradicionales de diferentes países que organizó el CEILA, Centro de Estudios Indígenas de las Américas. Eso fue una experiencia muy grande; allí conocí, por ejemplo, a unos que yo llamo etnoindígenas, porque no eran indígenas sino que se hacían pasar por indígenas. Esto siempre ocurre en los encuentros, que van infiltrados, gente que ni siquiera está trabajando con una comunidad y se hacen pasar por representantes legales de la autoridad indígena.

A Costa Rica he viajado dos veces, la última en julio de este año. (Véase en la sección *Varia* de esta edición la declaración de este Encuentro). Allí participamos en un taller de la comunidad Guaymies y me llamaron a mí para explicar la forma de cultivar las plantas medicinales, porque ellos según su conocimiento dicen que las plantas medicinales sembradas en jardín no sirven, que para ellos sirve lo que existe en la montaña, lo que está en la selva. Allí ellos conformaron su consejo de médicos tradicionales, ya dieron ese primer paso y nosotros por acá estamos esperando a dar ese paso largo. Atendí también este año una invitación de Argentina, donde fui a darles remedio (yagé) para que se purguen y hacerles curación a algunas personas. ☺

Mocoa – septiembre 26 de 1998



Hay ideas y pensamientos organizativos para el rescate de la medicina ancestral indígena, a nivel internacional, con indígenas de otros países





La cultura del yagé, un camino de indios

GERMÁN ZULUAGA R.

Germán Zuluaga Ramírez (Pereira, Risaralda, 1961) Médico cirujano del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Profesor catedrático de la Pontificia Universidad Javeriana y Coordinador del Programa Colombia de Amazon Conservation Team. Desde 1983 ha estado en estrecho contacto con los indígenas inganos del piedemonte amazónico colombiano y asesora con ellos un amplio programa de recuperación de la medicina tradicional, las plantas medicinales y la cultura. Entre otros, ha publicado los siguientes libros: *Botánica médica: contribución al estudio científico de las plantas medicinales en Colombia*; *El aprendizaje de las plantas: en la senda de un conocimiento olvidado* y *El nuevo libro de las plantas para el cuidado de la salud*.

El antropólogo Mircea Eliade, uno de los más afamados estudiosos del fenómeno chamánico, definió el chamanismo como «las técnicas arcaicas del éxtasis»¹, que puede leerse en español como «las técnicas arcaicas del trance», ya que su contenido fundamental consiste en la posibilidad que tiene el chamán de «viajar a la región de los espíritus».

El concepto de trance, sin embargo, produce grandes conflictos en el pensamiento científico moderno. Los cambios de conciencia en el individuo, desde hace varios siglos, son interpretados como alteraciones o patologías y se definen con el término de alucinación. En efecto, la alucinación es considerada como síntoma cardinal de la enfermedad mental o psiquiátrica y se define como «una distorsión patológica de las percepciones y una alteración de las funciones mentales superiores –juicio y raciocinio–».

No obstante, desde tiempos inmemoriales y en todas las culturas, el ser humano ha explorado de diversas maneras la posibilidad de producir cambios de conciencia. Es propio de las distintas tradiciones religiosas promover el trance a través de mecanismos endógenos: oración, mantras, meditación, ayuno, vigilia, mortificación, ejercicios corporales, respiración, entre otros. Estas prácticas ascéticas buscan, en todos los casos, una comunicación con la realidad espiritual y un cambio de conciencia para percibir de manera distinta la realidad material.

Precisamente los trabajos sobre el fenómeno del chamanismo encuentran que también el trance se convierte en el objetivo más importante. Sólo que aquí se hace a través de mecanismos exógenos; es decir, mediante el consumo de sustancias y plantas que producen cambios de conciencia. Estas plantas han sido llamadas alucinógenas, psicotrópicas, extáticas, psicopompas, enteógenas, ilusiógenas y no son bien comprendidas por la ciencia occidental.

Casi todas las culturas primitivas del planeta emplean o emplearon esta clase de plantas, en un contexto chamánico. En efecto, sabemos de la *amanita muscaria* en Asia y Norteamérica, el *peyote* y el *don diego* en México, el *san pedro* en la costa peruana, el *yagé* y la *virola* en la selva amazónica, el *yopo* en la región del Orinoco y las selvas de Guyana, la *coca* y el *borrachero* en la región andina, el *opio* en el Extremo Oriente, la *marihuana* en la antigua Persia, la *atropa*, la *datura* y el *beleño* en la región mediterránea y la *iboga* en África. Incluso, se ha confirmado que el uso del hongo *claviceps purpúrea* formó parte de las tradiciones presocráticas de la antigua Grecia y el hongo «soma» originó, en cierto modo, la escritura del *Rig Veda*, el primer libro sagrado de los hindúes.

La evolución cultural en todos los pueblos produjo un paulatino distanciamiento de las técnicas chamánicas y sobre todo del uso de las plantas alucinógenas. Esta tendencia se ha llevado al extremo de conside-

¹ Eliade, Mircea. *El chamanismo o las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

rar a estas plantas como «tóxicas» o «diabólicas» y su uso es proscrito en casi todo el mundo moderno. Sin embargo, desde fines del siglo pasado, muchos occidentales han incursionado nuevamente en el consumo de estas sustancias, buscando una respuesta a los grandes problemas de la civilización industrial. El punto culminante se dio con el hipismo y el consumo masivo de la marihuana.

La antropología de los últimos treinta años descubre que todavía varios grupos indígenas, especialmente en América, siguen practicando el chamanismo y siguen consumiendo plantas alucinógenas. A pesar de los quinientos años de persecución, genocidio y barbarie, la sabiduría chamánica se conserva viva en muchos pueblos. El hombre blanco empieza a cambiar su perspectiva moral y se interesa por conocer y estudiar los conocimientos tradicionales de los aborígenes y los extraordinarios efectos de esas plantas, hasta ahora menospreciadas.

La cultura del yagé

Por diversas razones estratégicas, geográficas e históricas, los grupos indígenas del piedemonte amazónico pudieron conservar y mantener sus prácticas de chamanismo, basadas en el consumo de una liana de la selva conocida como yagé, ayahuasca, natema o ambiwaska. De todos estos grupos, para el presente siglo se reconocen en el Alto Amazonas colombiano los siguientes:

- a) **los kamsá**, habitantes del Valle del Sibundoy y posibles descendientes de los quillacingas de Nariño,
- b) **los siona**, habitantes del río Putumayo,
- c) **los cofanes**, residentes en los ríos Putumayo, San Miguel y Guamuez,
- d) **los coreguaje**, localizados sobre las márgenes del río Orteguaza,
- e) **el pueblo murui-muinane** (uitotos), habitantes del río Caquetá y sus afluentes, y
- f) **los inganos**, localizados sobre todo en el Valle del Sibundoy y la región vecina a Mocoa.

En el piedemonte ecuatoriano se encuentran, por su parte, indígenas **siona, secoya, quichua parlantes y ashuar**.

Los grupos indígenas actuales del piedemonte amazónico comparten sistemas de vida y de creencias muy similares, con un denominador común: el uso del yagé, un experto conocimiento de plantas medicinales y grandes habilidades como médicos tradicionales o chamanes. Por la similitud de sus prácticas, los antropólogos han llamado a esta región y sus habitantes, la «cultura del yagé», considerada por muchos como la tradición chamánica que se conserva con mayor grado de pureza en el planeta.

Resulta difícil precisar si alguna de estas etnias puede considerarse como la poseedora original del conocimiento o la responsable de la domesticación y aprovechamiento del yagé y otras plantas medicinales importantes. El nombre mismo de yagé resulta ser un misterio. ¿Cuál es el nombre original asignado a este bejuco? No sabemos. Entre las poblaciones indígenas de habla quichua, desde Perú hasta Colombia, recibe el nombre de ayahuasca –traducido como «bejuco del alma» o «bejuco de los muertos»– o también el de ambiwaska –traducido como «bejuco de remedio» o «bejuco de medicina»–, mientras que los ashuar del Ecuador lo conocen como natema y los ashaninka de Perú como kamarampi; el nombre de yagé es dado entre los sionas, los kofán, los secoya y los inga de Colombia.

*

A pesar
de los
quinientos años
de persecución,
genocidio y
barbarie,
la sabiduría
chamánica se
conserva viva
en muchos
pueblos.

*



3. El uso del yagé como parte de programas de **investigación científica**, bien para la búsqueda de sustancias activas con actividad farmacológica, bien para dilucidar problemas de la fisiología cerebral o bien para su empleo con aplicaciones terapéuticas por parte de médicos occidentales. Es el caso de programas como el adelantado en Tarapoto, Perú, con el Centro de Experimentación de Toxicomanías² o las investigaciones farmacológicas del neuropsiquiatra chileno Claudio Naranjo³ o los trabajos de encefalografía del grupo interdisciplinario conformado por el antropólogo catalán Josep Fericgla⁴.
4. En los últimos años ha surgido una extensa moda de *new age* y **neochamanismo**, cuyo origen reside en la búsqueda de nuevos paradigmas religiosos y médicos. Es frecuente encontrar a hombres que se autotitulan como chamanes y que tienen escuelas de iniciación o aprendizaje y práctica en varias ciudades de Latinoamérica y Estados Unidos. En particular resaltan las experiencias de dos controvertidos antropólogos: Michael Harner y Carlos Castaneda, quienes después de trabajar como investigadores formales y académicos y tener contacto estrecho con culturas indígenas, se convirtieron en maestros de las técnicas chamánicas. La revista de publicación mensual *Shaman's drum*⁵ está plagada de información sobre escuelas y centros de neochamanismo, de fácil acceso para el hombre blanco. Este nuevo fenómeno no puede encuadrarse en una nueva práctica religiosa o una nueva práctica médica, en sentido estricto, y más bien debe leerse en el contexto de un nuevo **humanismo filosófico**.
5. Finalmente, con el auge de las **experiencias psicodélicas** en el mundo occidental, muchas personas buscan la experiencia del yagé, con el sólo fin de experimentar las sensaciones alucinatorias de esta planta. Algunos quieren una experiencia «auténtica» y viajan en búsqueda de «verdaderos chamanes», mientras que otros ingresan a esta experiencia guiados por las oportunidades del entorno. Hoy es fácil conseguir una botella de yagé por Internet o en Estados Unidos se ofrecen viajes organizados con destino a Ecuador, Perú y Brasil con el casi único objetivo de consumir esta sustancia visionaria de manos de algún pretendido chamán indígena al servicio de una agencia de viajes.

Los indios, otra vez en problemas

El problema que resulta de todas estas novedosas formas de uso e interpretación sobre sus efectos es sin duda alguna de gran magnitud. Estamos ante una nueva forma de apropiación, por parte del hombre blanco, de una sabiduría y un recurso indígena. Para el caso de América, después de 500 años, nos encontramos ante un nuevo intento de encuentro entre dos culturas, ya no con base en las tierras, el oro, los recursos naturales, la mano de obra o la imposición cultural y religiosa.

Ahora el problema en cuestión es el de los recursos genéticos, las plantas medicinales, las plantas psicotrópicas y los conocimientos chamánicos. Pero este encuentro puede volver a resultar catastrófico para los indígenas.

Son múltiples las amenazas que se presentan para el caso específico del piedemonte suramericano: Abusos en la aplicación de los Derechos de Propiedad Intelectual, por parte de centros científicos, universitarios o industriales; comercio ilegal o indiscriminado de plantas medicinales y en especial del yagé, sin considerar el grave peligro de extinción, el nuevo *boom* del yagé, de las plantas psicotrópicas en general y del chamanismo: *new age*,



- 2 Mabit, Jacques. «Takiwasi: Usos y abusos de sustancias psicoactivas y estados de conciencia». En: Revista *Takiwasi*, # 5, Septiembre de 1997.
- 3 Naranjo, Claudio. «Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental». En: Harner, Michael. *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama, Punto Omega, 1976.
- 4 Fericgla, Josep. *Al trasluz de la ayahuasca*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1997.
- 5 *Shaman's Drum, A Journal of Experimental Shamanism*, # 32, Willits CA, 1993.



Pero, ¿realmente son los indígenas los únicos perjudicados de toda esta situación? Al fin y al cabo, lo peor que pudiera ocurrir es que ellos se extingan, como ya está ocurriendo con los sionas, los secoyas y los coreguaje, para hablar del piedemonte, o con los nukak makú y los zoró en la Media y Baja Amazonia, o con los casi mil grupos étnicos desaparecidos en quinientos años⁶

Afortunadamente crece la conciencia de que la salvaguarda de la diversidad cultural y humana del planeta es una cuestión de urgencia para tener esperanzas de sobrevivir como especie:

Es necesario valorar y proteger la diversidad cultural dada la alarmante reducción actual de formas sociales adaptativas existentes en el inventario humano. La pérdida y destrucción de sistemas civilizados implica la pérdida de modelos únicos de organización social, política, económica, lingüística y de expresiones intelectuales, científicas, artísticas y filosóficas... La diversidad cultural es tan importante como la diversidad biológica: ambas son garantes de la riqueza de formas de vida... Una humanidad con pluralismo cultural es necesaria para una evolución biosocial que optimice todas las formas de vida y de creatividad cultural en el inventario de expresiones humanas... La diversidad cultural potencia todas las creatividades humanas para lograr distintas formas de convivencia colectiva.⁷

¿Sabemos qué es el yagé?

El conflicto, sin embargo, va mas allá de ser testigos de la posible última tragedia indígena del piedemonte amazónico. ¿Hemos realmente comprendido a cabalidad el significado y el valor del yagé y de la sabiduría chamánica que lo rodea? ¿En verdad estamos seguros de todo lo que este universo de la ciencia indígena representa para el hombre y para la vida en el planeta?

No estoy muy seguro. Pienso que una vez más la cultura occidental está cometiendo el mismo error de siempre, gracias a su etnocentrismo y a querer interpretar «al otro» desde su propia forma de pensamiento. Tras casi quinientos años de persecución implacable contra los chamanes, contra sus plantas, contra su sabiduría, por fin el hombre moderno se interesa de una manera nueva por todos estos fenómenos. Experimenta o intuye que los chamanes del piedemonte amazónico tienen un poder y un secreto importante y corre presuroso a descubrirlo. En el centro encuentra un brebaje hecho de plantas y entre ellas el yagé. El primer impulso, y hasta ahora casi el único, es considerar que el secreto y el poder del indio es ese y nada más: el yagé –o ayahuasca– se convierte ahora en el nuevo Dorado de la cultura moderna.

Y el hombre moderno, bajo rótulos como etnobotánico, médico, científico, antropólogo, humanista o místico, cae en la misma trampa: no pide permiso, no pregunta, no escucha, no cuestiona. Simplemente toma la planta y la usa a su antojo, la adapta a sus estructuras de pensamiento o de cultura. Una vez más el indio es despojado de lo suyo y el despojador cree haber cogido el cielo con las manos –expresión metafórica que, sin embargo, para el caso que nos ocupa parece casi textual–.

6 La mayoría de los autores coinciden en que a la llegada de los conquistadores había en América cerca de 1.500 grupos indígenas, de los cuales sobreviven tan sólo 450.

7 Barón, Ciro. Reichel, Elizabeth. Pinzón, Carlos y Perafán, Carlos. «Diversidad étnica, cultural y constitución colombiana de 1991. Legitimidad de las diferencias: realidades, retos y respuestas». En: *Derecho, etnias y ecología*, Tomo 6, "Colección documentos de la misión". Santafé de Bogotá: Presidencia de la República, Consejería Presidencial para el Desarrollo Institucional, Colciencias, 1995.

Vemos entonces mucha gente usando el yagé en contextos de curanderismo, en espacios de sincretismo religioso, en escuelas de humanismo filosófico, en experiencias psicodélicas, en desdibujadas formas de charlatanería o en investigaciones de corte científico y económico.

No puedo caer en la intolerancia de sugerir que todas estas formas novedosas son ineficaces o despreciables. Puede ser importante encontrar en el yagé sustancias activas para la solución de graves problemas de salud⁸, o quizás formas experimentales de tratamiento para la farmacodependencia, o quizás formas rituales y sacramentales que a muchos les permita vivenciar una sana experiencia religiosa. Es más, estoy convencido de estos beneficios. Creo que el yagé es una planta tan especial, sagrada dirían los indígenas, que puede dar pie a todos estos usos y estos beneficios.

Sin embargo, detrás de todo esto nos estamos quedando sin conocer un beneficio aún más importante del yagé y de toda la cultura chamánica. Y pienso que la única manera de descubrirlo es cambiando nuestra actitud. La actitud que supere el etnocentrismo y la descalificación, la actitud que ose entablar un auténtico diálogo con el otro, en este caso el indígena. Ese «otro beneficio» del yagé, que históricamente es el primero pues estaba antes que los nuevos, sólo podemos conocerlo si nos acercamos con respeto al chamán, al indio, si pedimos permiso para entrar en su casa, si respetamos sus normas de convivencia, si tenemos la humildad para preguntar, con la noción de que quien sabe y puede enseñarnos es él, y si por fin adquirimos la buena costumbre de saber escuchar y atender los consejos.

Esto implica también entender que un proceso de conocimiento, investigación o aprendizaje con los indígenas, requiere de un largo proceso, de la aceptación de unos ritmos que determina el maestro y de una enorme dosis de paciencia. Es inconcebible que lleguemos a pensar que por haber participado en dos o tres sesiones de yagé con chamanes, ya tenemos las respuestas completas a su misterioso funcionamiento o, peor aún, que ya seamos unos auténticos iniciados en el arte chamánico; los mismos chamanes nos recuerdan que para conocer la ciencia del yagé se necesitan treinta o cuarenta años; ¿acaso el hombre blanco tiene algún privilegio para que con él no tarde el mismo tiempo?

Si alguien se atreve a esta nueva forma de aproximación debe, por supuesto, despojarse de toda clase de prejuicios morales, científicos o culturales; es corriente encontrar que ante la experiencia de algún fenómeno extraño en una sesión, en forma inmediata se aventuren explicaciones desde contextos científicos o religiosos de otras culturas. Por ejemplo, si un chamán usa las hojas de ortiga⁹ para aplicar en azote sobre el cuerpo del enfermo, se piensa que es una forma de acupuntura artesanal o primitiva, aprovechando los puntos energéticos del Chi'.

Concluida una aproximación real y respetuosa al yagé en el contexto chamánico, quizás optemos por su uso en nuevos contextos científicos, religiosos, psicodélicos o curanderiles. Pero pienso que esta última opción puede ser más sana, si se escoge entre dos opciones igualmente válidas y con un conocimiento de causa del contexto original, aunque me atrevo a afirmar que quien conozca el verdadero valor del yagé indígena ya no querrá volver a experimentarlo desde otro contexto.



Germán Zuluaga en
compañía del Taita
Laureano Becerra

- 8 Gracias a su contenido en sustancias inhibitoras de enzimas cerebrales -Inhibidores de la Monoaminooxidasa o IMAO- la harmalina, principio activo del yagé, es un potencial antidepresivo para uso en psiquiatría.
- 9 Los chamanes del piedemonte amazónico emplean las hojas de ortiga, *urera sp.*, como acompañante en la sesión ritual con yagé; esta planta contiene, tanto en sus tallos como en sus hojas, unas espinas rígidas que contienen sustancias urticantes, cuya aplicación en la piel resulta dolorosa y produce un efecto de quemadura o de picadura, similar a la picadura de hormigas. La ortiga ofrece beneficios terapéuticos y además sirve para controlar ciertos efectos fuertes o desagradables durante el trance.



Esta nueva mirada que propongo, es decir una nueva forma de aproximación al saber chamánico y a los efectos del yagé, requiere, paradójicamente, de una apertura en nuestros niveles de observación y de comprensión. ¿Es el brebaje de yagé el único protagonista de una sesión ritual chamánica? Esa sigue siendo la idea predominante del hombre blanco. ¿Es que acaso poco importa la presencia del chamán? ¿Será que la cusma, las plumas, los collares, los cascabeles y la pintura corporal son simples adornos exóticos y desprovistos de intencionalidad? ¿Quizás la música y los cantos en idiomas ininteligibles para nosotros son balbuceos primitivos que expresan la superstición y poca evolución del indio? El ramillete de hojas con que acompaña rítmicamente sus cantos y sus bailes ¿será tan sólo un sonajero para ambientar la noche? Masticar chundures según la clase de curación y aplicar las hojas de ortiga o bañarle la cabeza con un cocimiento de plantas de la selva, o soplar un perfume sobre el cuerpo del enfermo o succionar «extraños objetos» de la piel o hacer sahumerios con resinas y con tabaco, ¿son prácticas mágicas que en poco o nada afectan el efecto final del consumo del yagé?

La investigación científica sobre el yagé o ayahuasca prácticamente lo ha dicho todo; en efecto, es un brebaje preparado con plantas de la selva amazónica. En todos los grupos indígenas que lo emplean, tiene como base el tallo de una liana de la especie *banisteriopsis* —hay más de seis especies identificadas, todas usadas con igual fin—. Para la preparación se emplea además una planta complementaria, igualmente importante, la cual varía de una cultura a otra. Entre los inganos de Colombia se emplea la chagro panga, hojas de la especie *diplopteris cabrerana*, mientras que en Perú es más frecuente el uso de la chacruna o *psychotria viridis*¹⁰

Estas sustancias activas son afines a terminaciones nerviosas de los centros superiores del sistema nervioso central; aquí parece terminada cualquier conjetura sobre sus efectos. «Es una simple cuestión de reacciones fisiológicas», dicen los científicos para dar por terminado el caso.

Sin embargo, todavía son muchos los misterios que no han podido ser explicados. Aún no se entiende cómo los indios, sin tecnología alguna, pudieron descubrir la combinación perfecta de dos plantas, combinación sin la cual el efecto de trance sería imposible. Ha sido motivo de sorpresa y admiración reconocer que hay una perfecta coincidencia bioquímica entre los dos grupos de plantas empleados.

Por otra parte, como lo concluyen los estudios del neuropsiquiatra Naranjo, no hay todavía una explicación coherente sobre cómo se repiten contenidos de imágenes en personas que fueron inyectadas con harmalina, sin tener siquiera conocimiento del origen de la sustancia; la mayoría de ellos reportó visiones sobre jaguares, anacondas, loros o en otros casos sobre referencias de imágenes cristianas.

La explicación antropológica del efecto del yagé o del trance chamánico como un viaje al mundo de los espíritus es para la ciencia moderna, agnóstica y materialista, desde todo punto de vista insostenible; la ciencia no cree en el espíritu o en realidades sobrenaturales y a lo sumo se interpretan como contenidos simbólicos de la cultura o de la psique humana. Si lo afirmado por los indígenas es cierto, sería necesario primero demostrar, de manera «científica» la existencia del espíritu, asunto que por supuesto está muy lejos de poderse dar en las condiciones actuales. Mientras tanto, un

10 Schultes, Richard. Raffauf, Robert. *El bejuco del alma: Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*. Santafé de Bogotá: Banco de la República - Ediciones Uniandes, 1994.

enorme abismo seguirá existiendo entre ciencia moderna y conocimiento indígena.

Pero las dudas y las distancias se acrecientan aún más si tratamos de examinar con detalle los efectos reales de un trance chamánico bajo los efectos del yagé. Quienes lo experimentan no dudan por un instante de la veracidad del contenido de imágenes, sensaciones y sonidos, pese a la insistencia en considerar al yagé únicamente como una planta con efecto psicodélico.

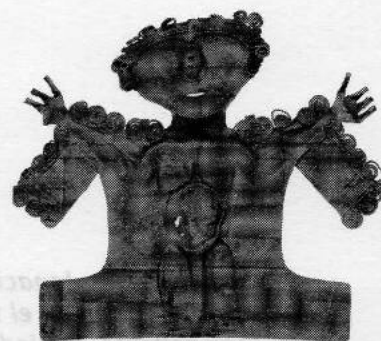
Yagé y purga

He insistido en otras ocasiones que para los indígenas del piedemonte amazónico¹¹, el yagé o ayahuasca es ante todo un purgante. La palabra purga es preferida por ellos para definir el efecto de su consumo. Y hablamos de una purga en el sentido griego de *katarsis*, puesto que se experimenta una dramática limpieza del organismo y aún más, una limpieza de los sentimientos, los recuerdos, los pensamientos y las vivencias espirituales. El fundamento del contenido de las sensaciones durante el trance con yagé reside precisamente en esta experiencia catártica, que coincide con la ya clásica y célebre descripción de Eliade: «Sufrimiento, muerte y resurrección rituales». El yagé es el vehículo sagrado para ingresar al mundo espiritual, pero al mismo tiempo es el encargado de limpiar al viajero para que pueda ingresar en estado de pureza a ese mundo.

Para los occidentales, sin embargo, estos efectos de purga –vómito, diarrea, sudoración, taquicardia, diuresis aumentada y demás– son considerados como la prueba de su efecto tóxico. En forma paradójica, para los indios ese mismo efecto es considerado como una verdadera desintoxicación o limpieza. Incluso, en muchos casos, el hombre blanco busca la manera de minimizar o disimular el clásico sabor amargo y nauseabundo del brebaje, mientras que para los indios este amargo es la condición primordial para poner a prueba la voluntad y la fe del iniciado.

No puedo, en aras del espacio, extenderme en detalle sobre las muchas otras diferencias que existen entre el consumo de yagé en un auténtico contexto chamánico con indígenas del piedemonte amazónico y el consumo en espacios desacralizados, así parezca que las reordenaciones humanistas o religiosas mantengan cierto contenido sagrado de esta maravillosa planta.

Yo no sabía nada de esto; simplemente –si la casualidad existe– hace quince años, cuando hacía mi práctica rural para terminar estudios en la Facultad de Medicina, conocí a chamanes inganos del piedemonte amazónico colombiano. El miedo o la prudencia –que casi siempre se confunden–, unidos a la generosidad de esos indios, me llevaron a introducirme en el fascinante y difícil mundo del chamanismo y del yagé. No pregunté, no cuestioné, no puse prejuicios entre ellos y yo. Tan sólo estaba abrumado por lo que fui experimentando en mi vida personal. Una dramática limpieza, una profunda conversión científica –y por supuesto, espiritual–, una convicción de que las plantas medicinales sí sirven y una aterrorizadora certeza; había ingresado, sin saberlo y sin quererlo, a un extraño mundo que ya había escuchado en mi infancia por boca de mi abuela y de mis profesores, algunos de ellos sacerdotes: El purgatorio, que más que una figura metafórica o la invocación de un lugar al que van los muertos para expiar sus culpas y pecados, se convertía aquí en una horrorosa y hermosa realidad. ☺



*
**Aún no se
entiende cómo
los indígenas,
sin tecnología
alguna,
pudieron
descubrir la
combinación
perfecta de dos
plantas, sin la
cual el efecto de
trance sería
imposible.**



¹¹ Zuluaga, Germán. *El aprendizaje de las plantas: En la senda de un conocimiento olvidado*. Santafé de Bogotá: Seguros Bolívar – Excelsior editores, 1994.

¿Puede hablarse de etnosiquiatría?

Ignacio Vergara Carulla es un reconocido psiquiatra bogotano, quien en el tratamiento a sus pacientes combina la consulta convencional con talleres de biodanza, prácticas de meditación o, inclusive, inducción a tomas de yagé bajo los oficios de taitas nativos. Ante la inquietud de Visión Chamánica acerca de la fundamentación de la «etnosiquiatría», Vergara nos ofrece las siguientes observaciones y casos ilustrativos. Se ha procurado conservar el tono coloquial de la conversación.

Hablar de **etnosiquiatría** es un contrasentido. Porque el encuentro de lo etno con nuestra medicina occidental enfrenta dos concepciones totalmente diferentes. La medicina occidental compartimentaliza al hombre por sus órganos, por sistemas, crea especialidades: tenemos veinte compartimientos para veinte especialidades. Adicionalmente, la nuestra es una cultura de la anatomía, del análisis, donde el ser humano se separa del conjunto del grupo humano y se ve como un objeto en sí mismo, no relacionado con el conjunto de su pueblo, con el conjunto de su etnos.

El chamanismo nace de una cultura distinta, donde se lee al ser humano como miembro de la tribu, del etnos, de la totalidad. Por eso un chamán nunca va a hablar de psiquiatría, nunca va a diferenciar entre una enfermedad del ánimo, una enfermedad del cuerpo, una enfermedad de la emoción o una enfermedad del espíritu. Para los chamanes no existe la enfermedad mental como tal. Tanto es así, que si a



uno se le corre la teja tomando yagé, lo cogen a ortigazos¹.

Entre tanto, para la psiquiatría convencional cada vez más la enfermedad mental está constituida por un desorden que se da en un plano físico y/o químico en lo que llaman hoy la **sinapsis**, en la cual se dan unos intercambios de sustancias: cuando a la persona se le sube

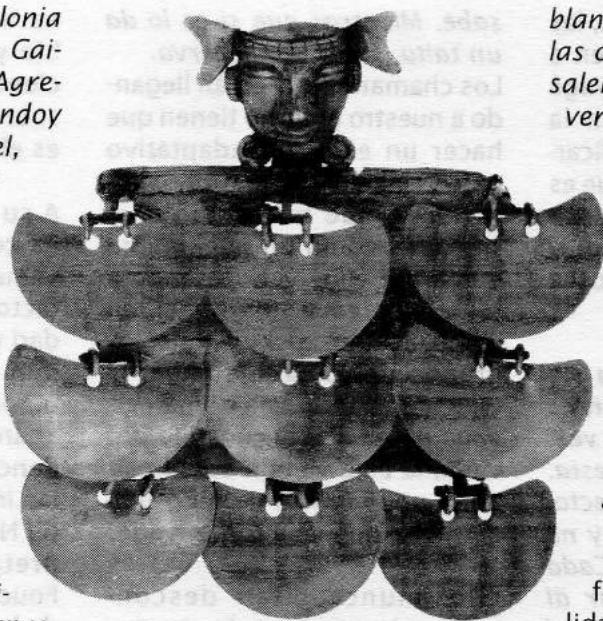
o se le baja una de esas sustancias, o cuando en ese espacio de la sinapsis se generan trastornos en la forma en que la neurona capta, se registran síntomas de que la persona percibe diablos, o se siente Napoleón, o deja de dormir o siente angustia, etcétera. Cada vez más la psiquiatría aplica el escanigrama de positrones: si la persona siente angustia le hacen ese escanigrama y le ponen unos isótopos marcados radioactivamente para ver qué está pasando en su plano físico que explique la angustia que está sintiendo.

El chamán se aleja muchísimo de esa concepción y de ese proceso. No hay chamanes especializados en el sistema nervioso central, ni en dermatología, ni en maternidad. El chamán recibe al ser humano como parte de una totalidad —¡como a la vida!— y en su acto chamánico conecta a ese ser humano con la totalidad de su entorno.

¹ Ortigar: Aplicación directa a la piel del paciente con ortiga (*Urtica dioica*) como parte del ritual de sanación y limpieza.

Yo llego a Gualabó –una colonia guahiba al sur de Puerto Gaitán– con el taita Martín Agreda, quien venía desde Sibundoy para atender al taita Rafael, un taita guahibo que estaba enfermo. Entre la gente que se presenta para la sanación llega una mujer con un abdomen agudo; la habían atendido en Puerto Gaitán y la habían remitido a Villavicencio, diciendo que era necesario hacerle una cirugía porque posiblemente tenía una peritonitis, un cuadro típico de nuestra medicina. Pero no tenía dinero suficiente para viajar y ser recibida en el hospital de Villavicencio. Entonces, como dolorosamente pasa aquí en Colombia, la echan para la calle para que vaya a morir. Ella es una mestiza que debe tener un ascendiente indígena, entonces sus familiares deciden llevarla a Gualabó, a donde los chamanes, en vista de que ya no tienen más que hacer con ella –en Gualabó vi dos o tres casos de gente que llevan como a morir acompañados por los chamanes–. Bueno, llega el taita Martín y le traen a esta mujer que llevaba ocho días sin poder comer nada, vomitando; realmente tiene un abdomen agudo, yo la veo y pienso que se va a morir.

El taita Martín la sienta en la mitad de todos los indígenas. Pensé: si taita Martín le da yagé a esta mujer con abdomen agudo se muere; dentro de mi mapa occidental no tenía la menor duda. Siento algunos escrúpulos éticos ahí, pero tengo que respetar el proceso. Y bueno, taita Martín saca su cristalito y mira, después le dice a la mujer –delante de todo el mundo–: «usted está atendiendo a dos hombres, usted está prestándo-



le sus favores a dos hombres y eso es lo que la está matando. Si yo le doy a usted yagé y usted sigue atendiendo a esos dos hombres, usted se muere. Pero si usted no vuelve a atender a ninguno de esos dos hombres, porque usted no es de ninguno de ellos dos y cada uno de ellos dos tiene su mujer, entonces usted se salva. Usted decide si toma o no toma yagé». Todos los indígenas conversan y comentan, porque todo eso es público.

Ella, moribunda, sentada en una silla, con un abdomen agudo –el cuadro es patético–, dice que sí, que por salvarse va a dejar a los dos hombres. Ella no había hablado nada de sus dos hombres, eso lo descubre el taita en su cristalito –quien sabe qué y cómo verá, para mí todavía es un misterio–. Entonces ella toma yagé –yo sencillamente me despido de esta mujer, espero ver el cadáver al día siguiente–. Y el yagé le pasa, cuando no le pasaba ni el caldo de gallina; le pasa el yagé, cosa que es completamente misteriosa para un médico occidental, y al rato ella vomita. La mitad de los indígenas se van a ver el vómito y ha-

blan de los sapos, y hablan de las cosas y de los espíritus que salen, y todo eso es una conversadera, mientras el taitica sigue batiendo su chumbimba, su collar y sigue cantando.

Al día siguiente mi sorpresa es que esta mujer está desayunando un succulento caldo de gallina con su enorme presa y ha desaparecido el cuadro de abdomen agudo.

¿Esa era una enfermedad mental? ¿Era una enfermedad física? ¿Era una enfermedad social? ¿La infidelidad que estaba cometiendo esta mujer tenía que ver con su mundo subjetivo? ¿Se estaba muriendo por la sugestión de la culpa? De alguna manera, ese fue un acto de curación de un proceso social, de un proceso emocional, de un proceso físico: todo junto. A esta señora la estaban atendiendo unos cirujanos, no era una paciente psiquiátrica, no era la paciente de un cura –en nuestra sociedad ella tendría que ir a confesar su infidelidad con un cura.

Así, el acto chamánico es un acto que coge la totalidad de la relación de esa persona con su entorno y de la relación de esa persona consigo misma. Yo, como siquiátra, ¿qué hubiera podido hacer ahí? Nada. Eso no era un caso psiquiátrico.

Se podrían calificar como **etnosiquiatría** los elementos que, de alguna manera, con mi mente de blanco, de médico alópata, de siquiátra convencional, puedan ser adaptados en los procesos terapéuticos siquiátricos. Por ejemplo, tomas de yagé facilitadas a personas que están en sicoterapia, dentro de un contexto y en un marco de referencia psicoterape-

dolo a vomitar cuatro días seguidos. Cuando él llegó a Bogotá, vino aquí y me dijo: «¿Sabe qué, doctor? Ya hablé con mi mujer, ya me separo la semana entrante. Voy a vivir solo. Lo raro es que siento que lo puedo hacer y me siento muy tranquilo».

A partir de eso descubrí que con el yagé y con los rituales de los taitas las personas a veces aclaran procesos culturales. No hay un guahibo que se muera por una mujer, porque no lo enseñaron a morirse por una mujer. A nosotros sí nos enseñaron a morirnos por una mujer: es una de las **normosis** de las cuales habla Pierre Weill.

Entonces, digamos que este hombre padecía una enfermedad cultural, y metiéndose dentro de otro modelo cultural y haciendo una cosa que no tenía nada que ver con su mujer, ni con su mamá, ni con sus asuntos, sale y encuentra algo que cambia en él y que le ayudó. Eso se puede llamar **etno-siquiatría**. Podría decirse que ese taita llevó a cabo un acto etno-psiquiátrico, porque el que recomendó al taita fue un psiquiatra —desde su misión psiquiátrica— para ayudar a un proceso que era visto como psiquiátrico. Si el personaje no fuera profesional, culto, posiblemente hubiera consultado un brujo, porque pensaría que estaba rezado y lo tenían ligado, y que tendría que ir a buscar a alguien que lo desligara. Y eso fue lo que le dijo el taita Martín: «que él estaba ligado y que él lo desligaba».

Pero yo, como médico psiquiatra, no creo en una liga. Sin embargo, tengo que renunciar a mi psiquiatría y aceptar el modelo chamánico con humildad, admitiendo que en ese

caso el modelo psiquiátrico era impotente. Es lo que se da con mucha frecuencia cuando el médico alópata renuncia y dice: «yo con mi medicina no sé nada, váyase a Gualabó que allá tienen bejuco cáncer o bejuco SIDA, a ver si le dan eso, de golpe le sirve».

Hace un tiempo, me atreví a llevar al taita Floro a una clínica siquiátrica a atender un indígena paez que llevaba dos años hospitalizado en la clínica por cuenta del Instituto de Bienestar Familiar. Era un niño que había matado a su madre y por eso había sido expulsado de su tribu.

El había cometido el matricidio y decía que lo había hecho a raíz de un bebedizo que le habían dado. Entonces, insistía en que él necesitaba un chamán que le sacara ese bebedizo. Después de dos años de tratamiento psiquiátrico, yo llevé a taita Floro a atender el caso. Antes de eso había recibido cantidad de drogas; se argumentaba que había matado a su mamá en una crisis parcial compleja, crisis en que uno pierde el sentido y sigue actuando como en automático.

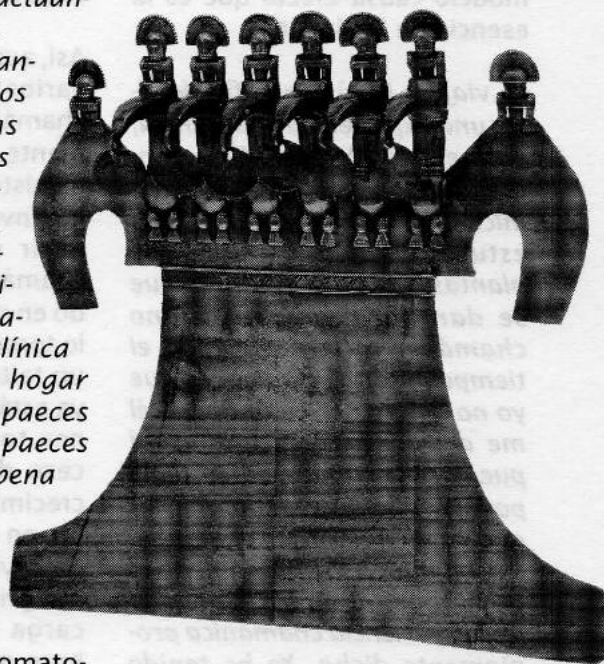
El taita le dio sus purgantes y salieron los coágulos y los témpanos y todas esas cosas que ven ellos —yo sencillamente siempre veo un yagé ahí—. Luego de esto el paciente se sintió sano y salió diciendo que el taita lo había sanado. Salió de la clínica y se fue a vivir en un hogar sustitutivo, porque los paeces no lo reciben —para los paeces la expulsión es como la pena de muerte, ya nunca podrá volver a su tribu—.

En este caso se trataba de una enfermedad orgánica que produce sintomato-

logía mental en nuestra visión, pero el chamán tiene la visión de que el acontecimiento está contextualizado en un proceso de relación entre la persona que quiso hacer el daño al niño paez con el bebedizo y la enfermedad que se produjo con ese daño.

Entonces, mi función como terapeuta es abrirle el mapa a las personas que tienen esquemas muy rígidos, para que puedan percibir a otras maneras de leer y ver la realidad. Para eso, se requiere salir del marco convencional clásico de la psiquiatría. Si un psiquiatra habla de **etno-siquiatría**, le van a decir que está siendo abusivo, como se lo dijeron a los antisiquiatras ingleses Laing, Cooper, Szasz, Vasaglia. A ellos les plantearon que no eran siquiátras, porque la siquiatria es una ciencia que tiene unos márgenes de lo concreto.

De igual modo, un trabajo sobre lo que pasa con los pacientes de tal orden, dentro de la siquiatria convencional —con terapias asistidas en un proce-



Medicina indígena: salud integral

ROSALBA JIMÉNEZ

Notas sobre el Primer Encuentro Departamental de Medicina Indígena

Como parte de su misión, la Organización Nacional Indígena de Colombia –ONIC– busca el fortalecimiento cultural de los pueblos indígenas, a través del programa «Identidades Culturales». Siempre a partir de lo propio y en el marco de la interculturalidad, el programa tiene cuatro grandes ejes: la educación, la salud, la socialización y todo esto articulado a sistemas lingüísticos. Sobre estos cuatro ejes formulamos proyectos en contacto directo con las comunidades.

A partir de la experiencia hemos visto que a la problemática de salud de los indígenas no se le estaba dando respuesta; es decir, el sistema oficial de seguridad social no es la alternativa para el problema de salud de los pueblos. En estas circunstancias, la Secretaría de Salud del Guainía abrió un espacio interesante de participación para que los pueblos indígenas generaran su propia política. Guainía tiene 98% de indígenas: Curripacos, Puinaves, Sikuanis; incluso la mayoría de la población es indígena en el casco urbano de Puerto Inírida. Así se llegó al Primer Encuentro Departamental de Medicina Indígena.

En el Encuentro se trabajó a partir de tres ponencias centrales y una puesta en común de las experiencias de la gente. Un profesional médico de ancestro Wayuú, Luis Eduardo Manotas, se refirió al contraste entre la medicina propia y la occidental. El antropólogo Juan Guevara, que ha hecho un trabajo interesante en

el Vaupés, habló de etno–educación, medicina y seguridad social. Mi ponencia trató sobre la importancia y el porqué de la medicina de los pueblos indígenas. Hablé desde una doble visión: la política de la ONIC, a la cual representaba, y mi experiencia como investigadora en las zonas de mi etnia, la Sikuanis –soy hija de un médico tradicional y mi madre es sabedora.

Funciones de nuestra medicina

Hablar de la medicina propia de los pueblos indígenas es hablar de la vida y la pervivencia. Si hemos pervivido es porque tenemos mecanismos y estrategias de vida, una de ellas es la medicina propia con un enfoque muy integral.

En un primer momento la medicina tuvo como función la defensa territorial. Tuvimos sabios de la medicina propia en el manejo de estrategias; para todo hubo mecanismos, en la preparación de los guerreros, en la magia, en el conocimiento de la naturaleza, pero para la defensa. Por eso cualquiera no podía ser médico, tenía que ser un especialista, o un sabio.



Rosalba Jiménez Amaya
(San José de Ocuté,
Vichada, 1956)
Profesora bilingüe de la
etnia Sikuanis, licenciada
en lingüística y literatura,
asesora del Ministerio de
Educación en programas
de Etnoeducación. Ha
participado en varios
trabajos científicos como
autora y traductora de su
lengua, coautora del libro
El canto de los peces.
Actualmente forma parte
del Comité Educativo de
ONIC.

*

**La medicina
indígena ha
servido para la
convivencia en
armonía con los
demás seres de
la naturaleza y
para el control y
el equilibrio de
los estados del
hombre**

*



Luego, la medicina propia se relaciona con el control social, por eso el médico tradicional fue y sigue siendo una autoridad; es quien puede controlar los desequilibrios sociales, los delitos colectivos, todo lo que atente contra la integridad cultural de un pueblo. Las medicinas tienen unos principios rectores que son las leyes de origen, o sea, para el control y desarrollo biológico del hombre: los procesos del desarrollo del niño, del papá, del embarazo, el nacimiento, la etapa fértil, la madurez. En todo eso la medicina juega un papel importante, porque si yo no tengo esos conocimientos y saberes mi desarrollo va a estar muy flojo.

La medicina también ha servido para la convivencia en armonía con los demás seres de la naturaleza y para el control y el equilibrio de los estados del hombre: el amor, el dolor, la ira, lo que uno siente como persona, el afecto; el hombre está compuesto de todas esas manifestaciones y la medicina tiene la cura para estos males. Si eres rabioso, te doy la medicina para que te armonice tu rabia; si eres celoso, te doy la medicina para que te recuperes de tus celos; si eres perezoso, te doy la medicina para que trabajes; o sea, la medicina siempre ha sido un regulador entre los defectos y las cualidades. Y esos poderes están en las plantas –para el amor están las phusanas, los queremes–. Nosotros los indígenas teníamos un elemento que nos controlaba la ira, porque para nosotros es prohibido matar. Entonces, hay una regulación. Esa es una función

interesante que hoy se está perdiendo, pero que aún no ha desaparecido.

Integralidad y ética

La enfermedad se presenta en lo social, en lo físico y en lo espiritual, entonces la medicina es una integralidad. Juega un papel importante en el desarrollo físico del hombre a través de la nutrición, por eso uno comía ciertos alimentos –yo, por lo menos, antiguamente me comía un gusano llamado mojoy, no porque el gusano fuera bonito, sino porque ese gusano me daba propiedades y me regulaba muchas cosas–. Por ejemplo, los gusanos eran un control hormonal. De ahí que entre los indígenas no hubo homosexuales ni lesbianas, siempre había un control hormonal para los sexos. Otros animales nos controlaban la fuerza, como el güio. La naturaleza es medicina: el agua, los animales, las plantas, el aire, todo ese conjunto. La belleza física tenía que ver con la astronomía, con las estrellas, por eso la medicina es toda una integralidad del cosmos.

La medicina para curar enfermedades la manejan los médicos tradicionales; pero no un solo médico sino en articulación, en equipos con saberes especializados. Y también hay un manejo mágico de la medicina propia, que como cualquier medicina tiene dos caras: la cara del bien y la cara del mal. Hay una frontera cuando puedes hacer el mal. Eso es muy duro, porque un médico puede romper con la ética: usted no puede hacer el bien y el mal al mismo tiempo. En una época nuestras gentes hicieron maldades y por eso cuando llegó la hora de la evangelización pues se prohibieron saberes tradicionales porque se decía que eran brujería; entonces se asumió ese conocimiento como saber del diablo y eso no es así.

Creo que nosotros perdimos un horizonte en todo esto, el fundamento

de la espiritualidad. La medicina tiene una ética. Aparte del saber, para acceder al conocimiento se necesita una preparación mental y, en principio, dietas y prohibiciones. Solo se conoce si tienes dieta, no porque hayas leído unos libros, ni porque hayas hecho experimentos. Si tienes dieta, puedes tener una visión muy clara, puedes entrar a conocer. Esa dieta la hace un «mamo» o un caci-que desde niño, inclusive desde el vientre. Desde el vientre ya se sabe quién va a ser mamo y quién no; desde el nacimiento tiene una formación, con una dieta y recibe baños especiales; hay otros que tienen el don. Nosotros los sikuaní, al médico tradicional que maneja la enfermedad, el control, lo llamamos *penajorubinü* –el del soplo, el que maneja el aliento–. Pero hay otro médico terapéutico, para nosotros, el que canta *wajipaevinü* –el que canta *waji*.

Está también la medicina más adivina que es la del *kuwainismo*; nosotros creemos que ese es un don que llega solamente con la castidad. Para el *kuwainismo* no hay que estudiar sino que hay un proceso en la vida que es como una iluminación: tú llegas con un saber heredado, en relación con los dioses, con *Kuwai* y con *Shamani*. Eso lo puedes tener cuando no has tenido relaciones, eres virgen –mujer virgen u hombre virgen– en toda la esencia; o después de la menopausia, cuando ya la sabiduría llega –este es un poder que tiene un proceso también de cuidado–. Y eso hoy lo estamos perdiendo los sikuanis –tenemos *shamani*, pero *kuwai* no– porque no hay una preparación, porque cualquiera no puede ser. La ética está en eso: saber lo que se necesita para ser médico y cumplir con todas las previsiones.

Un manejo con espiritualidad

En la medicina propia es muy importante el manejo botánico y biológico

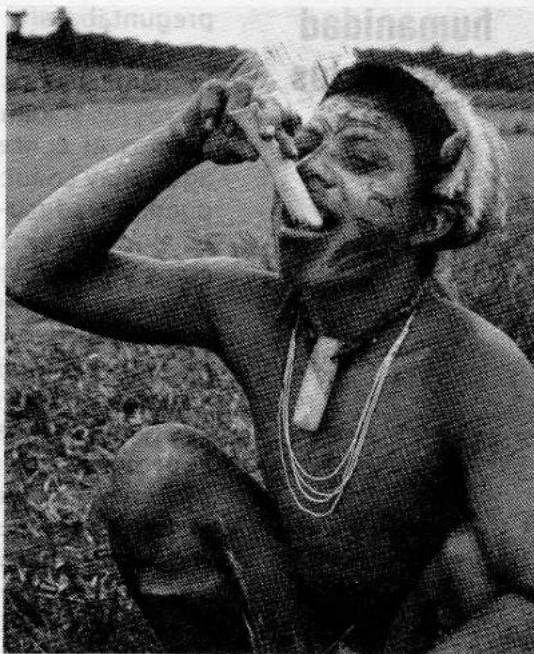
de las plantas, lo que ahora más está utilizando la medicina alternativa. Pero esto se maneja con espiritualidad, porque el yagé no cura solo por sí mismo, sino por el espíritu del yagé. Cada planta tiene una esencia y un espíritu, y eso es lo que el médico puede controlar. También hay animales que dan propiedades negativas o positivas al hombre. Hoy los líderes siempre tenemos que estar en medio de las plantas y los animales, para poder preservarnos como tales. El líder que no maneja eso queda expuesto a todos los peligros del mundo. Por eso tenemos esta capacidad y esos son nuestros secretos. Los secretos son muy profundos, de ahí que a veces nuestra gente tiene miedo cuando se dice esto o aquello, porque es secreto. En este momento no estoy divulgando ningún secreto: estoy presentando una visión panorámica de la importancia y la esencia de la medicina indígena.

Y de pronto expreso la nostalgia de ver que se pueda perder algo tan decisivo, porque no hay reconocimiento. Solo se ha visto la medicina indígena como una brujería, algo que no sirve, por el entorno cristiano, porque vieron en aquella época que los indígenas manejaban el saber para defenderse territorialmente; pero no estudiaron qué más elementos había dentro y se acabó la ciencia y una alternativa para la humanidad.

En el Encuentro al que me refiero estaban varios médicos tradicionales y ellos avalaron toda mi opinión. Pero ahí estamos y nadie nos mira con ese valor, porque no tenemos un cartón, porque



Para acceder al conocimiento se necesita una preparación mental y, en principio, dietas y prohibiciones para alcanzar una visión muy clara



*

Nosotros no tenemos miedo de compartir nuestros saberes, siempre y cuando no sean malinterpretados ni se apliquen mal; si es para el bien de la humanidad nosotros los daremos

*

no tenemos algo que diga que somos doctores. A mí me parece que Occidente tiene que comenzar a reconocer esto, porque este es un saber integral que es todo un proceso de la vida, que es más que un cartón. También en relación con esto, decíamos que para acceder a ese conocimiento no se sabe hasta dónde la sociedad está preparada. Decía la gente: «nosotros no tenemos miedo de compartir nuestros saberes, siempre y cuando nuestros saberes no sean mal interpretados, o se apliquen mal; si es para el bien de la humanidad nosotros los daremos porque tampoco podemos ser egoístas».

Se observa así toda la complejidad de la medicina; la ONIC dice: «la seguridad social no está siendo alternativa, pero está negando la posibilidad de que crezca nuestra medicina». Por ejemplo, nos preocupa mucho el cambio alimentario. Hay muchas instituciones que están interesadas en ayudar en este campo, pero darle nutrición a una mujer indígena no es darle «bienestarina». ¿Por qué no indagamos en el alimento propio?, ¿preventivo?, ¿la concepción de las aguas?, ¿por lo menos los ojos de agua?

Durante el Encuentro, el hospital preguntaba si a nosotros antiguamente nos daba paludismo y cómo lo manejábamos. Por lo menos nosotros los sikuanis antiguamente teníamos el concepto del crudo del agua –hay conocimientos que no se pueden traducir–; en el agua como en el monte existen seres desconocidos y peligrosos que amenazan a la gente. Son muchos los conocimientos que el indígena debe saber en su vida cotidiana para vivir en armonía con el mundo del agua y sus habitantes; en la comida, en las expediciones de pesca, cuando nace un bebé en la pubertad de la mujer, en los sueños y enfermedades, existen reglas, sueños y precauciones que se deben conocer y respetar. O sea, la gente sí tenía su propia manera de controlar enfermedades.

La medicina propia fortalece la cultura

Hoy los jóvenes no saben muchas cosas por la educación, la castellanización y evangelización, la imposición de modelos externos. Con todo esto, estamos siendo una carga en los hospitales porque ni siquiera sabemos responder de acuerdo con lo nuestro. Es una triste realidad. Por otro lado, hay una ruptura generacional; los jóvenes creen que porque han ido a la universidad se las saben todas y eso no es así. Hay una subvaloración del conocimiento. Lo nuestro es una ciencia, que de pronto no tiene la misma categoría estructural, pero tiene un proceso de intuición, de observación, de implementación.

Volviendo al Encuentro de Medicina Tradicional, es importante señalar que quizá es la primera vez que se han tenido esta clase de reuniones. Los indígenas curripacos y puinaves, por ejemplo, habían sido intervenidos por evangelización: tenían prohibido hablar de cultura y, mucho menos, de medicina propia. Se les había mostrado como un monstruo. Mi ponencia en cierta forma era un llamado de atención. Y a pesar de que el escenario lo tenía la institución, los indígenas se apropiaron de sus propios procesos y discutieron en su propia lengua muchas cosas. Se vio la gente muy comprometida, armando un proyecto para seguir implementando esa parte de la medicina. Participaron cerca de 300 personas: líderes, médicos tradicionales y principiantes. Se hizo una identificación de médicos reales y de otros en iniciación, para hacer un encuentro posterior. Lo interesante es que los indígenas lideran su propio proceso, a través de la Secretaría de Asuntos Indígenas.

Es importante fortalecer de alguna manera culturas que hasta ahora dependen mucho. ¿Cómo es posible que los indígenas, teniendo tanto

Muchos de los problemas que tenemos hoy en día parten de la alimentación y el agua que cambiamos. Antes nosotros no tomábamos agua de río sino de manantiales. Y, ¿dónde quedaron los manantiales? Se secaron, o ya los manantiales no están en nuestros territorios, fuimos despojados, o los tenemos y no conocemos su valor. En todas esas reflexiones la gente trabajó. No sé si quedaron en las conclusiones, porque hubo cosas que la gente no quiso que se escribieran ni que se grabaran. Son muy celosos con muchas cosas.

Esto podría parecer contradictorio con lo que decían algunos participantes en el Encuentro respecto a su disposición de compartir sus conocimientos. Ellos necesitan saber hasta qué punto alguien fuera de su comunidad es bueno para compartir. Había una pregunta en una guía: ¿Ustedes están dispuestos a compartir su medicina con los médicos de la parte occidental?; o sea, ¿compartir todos los secretos? Muchos contestaron que sí, pero el problema es

Usted, por ejemplo, tiene que venir a vivir conmigo, y para eso tiene que someterse a normas y a dieta. La dieta no es solo las comidas, la nutrición, sino las prohibiciones; se prohíben muchas cosas. Tiene que prepararse física y espiritualmente para adquirir el conocimiento. Porque el conocimiento no se da así verbalmente, sino que es un proceso. Y después, cuando lo tenga, ¿para dónde se va? ¿Será que va a ir a negociar? Porque tampoco se quiere que el conocimiento se vuelva lucrativo. En eso sí están ellos celosos. Si usted va a coger el conocimiento para explotarlo y volverlo lucrativo, entonces no sirve tampoco. Siempre y cuando la medicina no se vuelva un negocio sino una prestación de servicio real a la humanidad, con mucho gusto la compartimos; porque hasta ahora nosotros como médicos no la volvemos negocio, es para servir a la humanidad. 

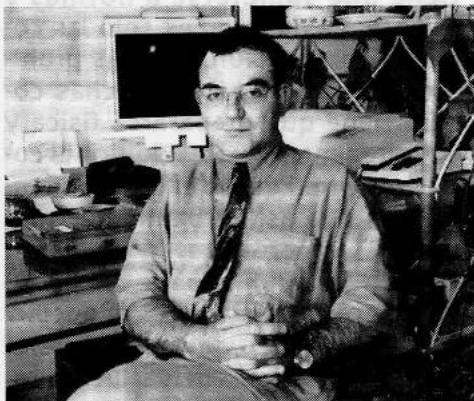


El peso central de los enteógenos en la dinámica cultural*

JOSEP MA. FERICGLA

Josep Ma. Fericgla

(Barcelona, España, 1955)
Doctor en antropología de la Universidad de Barcelona y profesor en la misma del máster en gerontología. Director del Institut de Prospectiva Antropológica. Pionero en Europa en el uso de la ayahuasca para el tratamiento de toxicómanos. Entre otros libros, es autor de: *Al trasluz de la ayahuasca*; *Envejecer, una antropología de la ancianidad* y *El chamanismo a revisión*.



Intentaremos aquí describir el importante peso de los enteógenos –o sustancias visionarias– en los procesos sociales y culturales. Y tanto en relación a las culturas indígenas como a la actualidad occidental multiétnica. Con ello, no propongo ninguna piedra filosofal que pretenda explicar las diversas dinámicas y evoluciones culturales –sueño imposible de

todo científico humanístico–, sino que solo quiero dirigir la atención hacia algo que hasta ahora ha sido menospreciado por una buena parte de la comunidad científica más etnocéntrica. Me refiero a la enorme importancia cultural y cognitiva de los Estados Modificados de Conciencia (EMC) autoinducidos por medio de embriagantes sagrados –casi todos ellos de origen vegetal– o por otras técnicas, y el peso que tienen tales conciencias dialógicas dentro de todo marco cultural en relación a los procesos de cambio que tanto interesan hoy, a los procesos de toma de decisiones, a la creación simbólica y al ámbito religioso.

El término «enteógeno» viene a substituir hoy antiguas categorías como «alucinógenos» o «psicodislépticos», que con sus connotaciones negativas de psicosis y alucinación eran de uso científicamente inadecuado. Nunca ha sido correcto enunciar, por ejemplo, que los chamanes toman psicodislépticos o alucinógenos; y tampoco es acertado decir que consumen «narcóticos». A mi juicio sí sería correcto hablar de «estupefacientes», ya que la experiencia extática deja literalmente estupefacto al sujeto que ha pasado por ella; pero es mejor desechar también tal categoría lingüística por el contenido hoy asociado a drogas ilegales, y a acciones políticas y policiales.

El neologismo «enteógeno», que muchos investigadores usan de forma habitual¹, se está difundiendo de manera rápida entre los especialistas y aparece ya en abundante bibliografía sin explicación previa. Deriva del griego clásico –*en* (dentro) + *theus* (dios) + *gen* (que genera o despierta)– y viene a significar «que genera o despierta dios dentro de mí» o, más libremente, «dios es en mí». Categorías lingüísticas equivalentes eran usadas en el mundo helénico para describir la inspiración poética o profética y para describir el estado de catarsis sagrada producida por el consumo de plantas psicotropas, práctica que estuvo vigente en la Grecia clásica durante más de 2.000 años. A pesar del secretismo mantenido durante más de veinte siglos, hoy se sabe que tal éxtasis sagrado era conseguido por medio del consumo ritual de preparados fúngicos enteógenos², y que ello constituyó el centro de los misterios de Eleusis, Samotracia, Delfos y otros, ulteriormente adoptados por los primeros cristianos en su ceremonia ritual: la Misa³. Siglos más tarde, las jerarquías cristianas substituirían el

* El presente texto fue preparado a partir de la ponencia presentada por el autor al VIII Congreso de Antropología en Colombia, en diciembre de 1997.

- 1 Fue propuesto en el año 1979 por un pequeño grupo de científicos formado por los filósofos Carl Ruck y Danne Staples, por el etnomicólogo Robert Gordon Wasson, y los etnobotánicos Jeremy Bigwood y Jonathan Ott.
- 2 WASSON, R. Gordon, HOFMANN, Albert y RUCK, Carl A.P., 1980, *El camino a Eleusis*, FCE, col. Breviarios núm. 305, México. Ver también: WASSON, R. Gordon, KRAMRISCH, Stella, OTT, Jonathan y RUCK, Carl A.P., 1996, *La búsqueda de Perséfore. Los enteógenos y los orígenes de la religión*, FCE, México.
- 3 ALLEGRO, John M., 1985, *Droga, mito y cristianismo*, ed. Rescate, Bs. As. El título original de la obra es *The End of a Road*.

consumo de embriagantes sagrados reales, fuente de experiencias extáticas, por un placebo al que los creyentes debían acatar por dogma de fe, sobreviviendo tan solo la presencia de una bebida que simbólicamente se transmuta en sangre de Cristo, el vino. No es casual que tal bebida sea un líquido alcohólico (y no agua del río Tigris o leche de oveja pascual), y que desde hace siglos sea tan solo el sacerdote oficiante quien se beneficie de la agradable ebriedad que proporciona tal ligera ingestión.

El consumo ritual de enteógenos es una práctica cuasi universal en el ser humano, en especial entre los pueblos ágrafos. Tal consumo disfruta de un importante peso específico en distintos ámbitos de la cultura, y no precisamente en espacios marginales. A pesar de ello, hasta hace muy pocos años casi no había ningún antropólogo que se dedicara a la investigación en el campo de la etnofarmacognosia⁴. En la actualidad, el estudio, análisis y codificación científica del uso de enteógenos abre unas gigantescas puertas a la investigación de la mente humana y de su objeto máspreciado: la cultura.

RELACIÓN ENTRE ENTEÓGENOS Y ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA

El estilo cognitivo de los pueblos no industrializados se caracteriza por el hecho de que en su elaboración simbólica del mundo predomina la lógica de las imágenes⁵ por encima de los modelos abstractos altamente formalizados, como sería el caso de nuestros estilos cognitivos. Por ejemplo: la conducta de los animales tiene gran interés para los indios porque, además de permitirles cazar con éxito, constituye un modelo plástico de lo que es posible en términos de adaptación exitosa y lograda. La sabiduría de los chamanes a menudo contiene descripciones detalladas de los contactos e intercambios de información entre los animales y ellos mismos, y muchos chamanes pretenden haber adquirido parte de sus conocimientos específicos de animales que les revelaron las fuentes de algunos alimentos inesperados, la cura para una enfermedad o algún procedimiento práctico para resolver problemas cotidianos. Y este proceso para elaborar información válida opera a partir de la lógica de las imágenes (observar pautas de comportamiento animal) en lugar de actuar por medio de modelos abstractos (elaboración de teorías y leyes).

El indígena, en general, es consciente de que forma parte de una red compleja de interacciones que incluyen al universo entero⁶. Por ello, las relaciones entre el ser humano y el entorno son formuladas no sólo a nivel ecológico y cognitivo, sino que constituyen una relación personal afectiva en la que los animales y las plantas individuales son tratados con respeto y prudencia. «¿Para qué matar este animal si hoy no lo necesitas para comer?», se pregunta el shuar amazónico ante la posibilidad de cazar una presa fácil que tiene delante.

Dada esta relación sistémica con el nicho ecológico, a veces sucede que el alimento falta. Es en estas situaciones extremas cuando mejor se observan los recursos culturales que se ponen en marcha para sobrevivir: si la caza escasea, el ser humano debe plantearse una estrategia distinta de la utilizada hasta el momento para salir del callejón del hambre. ¿Cómo sucede en la práctica? En la sociedad tukano, por ejemplo, el chamán debe visitar al Señor de los Animales a través de un trance extático autoinducido por enteógenos, y debe tratar de obtener la suelta de alguno de sus animales o de que el Señor de los Animales propicie una buena estación de caza. Así, tal espíritu –interpretado bajo numerosas personificaciones o aspectos formales– es concebido en tanto que administrador de derechos de los usufructuarios⁷, pero dado que los recursos cinegéticos son limitados, los de-

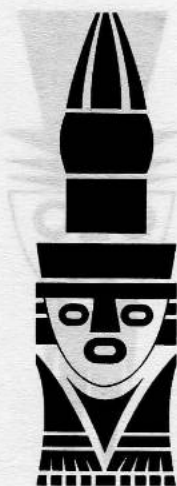


4 Una de las pocas excepciones que cabe citar es justamente la de Gerardo Reichel-Dolmatoff, colombiano de adopción, quien en sus trabajos de campo puso un especial y repetido énfasis en la importante presencia de "narcóticos" –como los denominaba– en ritos y ceremonias de los tukanos y de otros pueblos colombianos. También señaló la importancia cultural de los sueños nocturnos en los sistemas de toma de decisiones indígenas, y cómo los sueños y la imaginaria mental generada por el consumo de enteógenos tienen un papel equivalente en muchas sociedades.

5 Se sigue la lógica de las imágenes en el sentido kantiano, a lo que corresponde también una organización neuronal diferencial como se ha puesto de relieve recientemente por parte de algunos neurólogos. KREMER-MARIETTI, Angèle, 1993, «Reseaux de neurones et systèmes cognitifs», en *Ludus Vitalis. Revisita de filosofía de las ciencias de la vida*, vol. I, núm. 1, México, pp. 21–46.

6 REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1983, p. 296. «La cosmología como análisis ecológico: perspectiva desde la selva lluviosa», en BUXÓ, Ma. J. (ed.), 1983, *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*, Mitre, Barcelona, pp. 289–308.

7 Ibid, p. 299.



rechos restrictivos de su uso son instituidos por estos seres espirituales y corresponde al chamán actuar de mediador. Para ello, el especialista en trances extáticos debe fijar algunas regulaciones importantes absolutamente pragmáticas. Por ejemplo, limitará las especies cazadas o restringirá el número de personas que puede salir de cacería, los días o los lugares permitidos. Y en tales casos de anomalía en el delicado equilibrio del nicho ecológico –que incluye al ser humano–, la regulación a aplicar para «sanar el medio» suele decidirse con base en premisas elaboradas durante los estados mentales dialógicos producto del consumo de enteógenos, que son vividos en forma de revelaciones trascendentes por parte del chamán. Ahí pues, hay un ejemplo de la intrínseca relación entre el efecto extático inducido por enteógenos y las regulaciones ecológicas.

Por otro lado, y en referencia a los importantes códigos restrictivos que regulan la vida de muchos pueblos indígenas en los momentos cruciales –control riguroso de ciertos alimentos, abstinencia sexual, aislamiento social–, cabe apuntar que, como es de esperar, las actividades más comprometidas para la continuidad de la vida humana son justamente las más protegidas por tales restricciones. Entre tales eventos vitales se hallan la menstruación, el embarazo, el parto, los periodos de luto, la recolección de hierbas medicinales, la preparación de venenos y partidas para cazar, y también la elaboración de los enteógenos tradicionales de cada sociedad.

RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LAS RELACIONES DE AYUDA

La mayor parte de las actividades clave de los chamanes –generalizando– pueden ser comprendidas como actos cuya última finalidad es la gestión de los recursos y del equilibrio social por medio de una relación de ayuda a nivel individual y colectivo. Todo ello actuado, inspirado o directamente concebido bajo un estado de ebriedad sagrada buscada por medio de enteógenos. Durante la disociación mental autoinducida, su ego soñador establece relaciones con entidades que el chamán vivencia como de carácter inmaterial y puede, hasta cierto punto, modificar el orden del cosmos invisible de acuerdo con su interés o el de su colectividad⁸.

Así pues, hay que entender las relaciones de ayuda en un sentido amplio, tanto a nivel individual –en el que la práctica básica, no única, se centra en las curaciones– como a nivel cósmico. A nivel individual los chamanes son los responsables de reinstaurar el complejo y delicado equilibrio que cada pueblo entiende bajo el concepto de «salud» o su equivalente local, pero hay también otras formas de relación de ayuda que podríamos denominar de «reajuste vital». Así, por ejemplo, los shuar ecuatorianos creen poder preestablecer acciones de su futuro individual por medio de las visiones que tienen bajo el efecto de la ayahuasca. No obstante, cuando un sujeto no tiene las visiones deseables sobre un evento específico –por ejemplo, sobre su futuro matrimonio–, acudirá al chamán para que éste, en estado de ebriedad, trate de reordenar el futuro del sujeto de cara a su éxito y mayor eficacia biográfica.

Por otro lado, ya es algo conocido que muchas etnias indígenas creen que el cosmos está en permanente proceso entrópico de deterioro⁹. Antes la gente era más sana –dicen–, más fuerte, las huertas producían más y los brujos eran más poderosos que en el presente. Tal percepción, en muchos casos, no puede ser considerada como una consecuencia inmediata del presente sino que se relaciona con la observación del crecimiento y decadencia de todo medio natural¹⁰. No obstante, el punto crucial es que esta idea de desorden creciente siempre va seguida por la acción institucionalizada del ser

8 FERICGLA, Josep M^a, 1998, *El chamanismo a revisión*, Abya Yala, Quito. También ver: FERICGLA, Josep M^a, 1997, «Antropología y chamanismo: el chamanismo como sistema adaptante», en POVEDA José Ma. (ed.), *Chamanismo, el arte natural de curar*, Temas de hoy, Enciclopedia del Tercer Milenio, Madrid. pp.75–84. También ver: HULTKRANTZ, Ake, 1988, «El chamanismo: ¿un fenómeno religioso?», en HARNER, Michael, et al., 1988, *El viaje del chamán*, Kairós, Barcelona. pp. 57–67.

9 Este ciclo continuo de creación, destrucción y reconstrucción ritualizada puede ser observado en multitud de pueblos indígenas amerindios, asiáticos, africanos y también en las tradiciones agrícolas europeas: por ejemplo en el ciclo ritual anual de Navidad y San Juan. Al margen de otras consideraciones, se trata de un importante mecanismo cultural de supervivencia social y biológica.

10 Por ejemplo, G. Reichel-Dolmatoff lo explica con claridad en su extensa obra sobre los tukano; *op. cit.*, 305.

humano que, por medio de sus ritos extáticos, consigue recrear el mundo y ayuda a restablecer el orden cósmico adecuado.

En el proceso diagnóstico individual, el chamán se interesa por la enfermedad del paciente pero no en tanto que disfunción individual, sino como síntoma de un desorden en el flujo vital del cosmos que le rodea y en el que él está sumergido: reparar la enfermedad es, en cierta forma, restablecer el orden cosmogónico. Para el chamán es preciso averiguar correctamente las causas últimas de la enfermedad, identificar con precisión la cualidad exacta de la relación exacta que genera la anomalía para, a continuación, rehacer el equilibrio cósmico mediante la comunicación con los espíritus para lo cual consume enteógenos. Parafraseando a G. Reichel-Dolmatoff, podría decirse que un chamán indígena no tiene pacientes individuales sino que su tarea es curar la disfunción social y con ello –no hay que olvidarlo– se convierte en una fuerza muy importante para el control colectivo y para la gestión de los recursos. Incluso hay casos en que los chamanes forzaron pequeños movimientos migratorios al pedir a sus congéneres que abandonaran las chozas para evitar una epidemia que se aproximaba o la presencia de espíritus malignos, calamidades ambas que les habían sido reveladas en sesiones de trances enteógenos oraculares.¹¹

Dejo aquí de lado las reflexiones que tanto atraen hoy sobre probables conexiones entre el inconsciente individual desvelado por la acción de los enteógenos y el mundo exógeno. No me atrevo a discutir que la excursión psíquica provocada por el uso de plantas visionarias pueda estimular algún tipo de captación no ordinaria del mundo exógeno¹². También es cierto que por medio de sus prácticas adivinatorias, los pueblos indígenas aciertan en sus predicciones en un índice superior a lo que las leyes del azar estadístico permitirían prever, pero ello no autoriza –como sucede tan a menudo– a dar pretendidas explicaciones de carácter paracientífico a fenómenos que rayan la fantasía: los chamanes también fracasan muchísimas veces en sus prácticas curativas y los pueblos selváticos sufren tremendas enfermedades propias. Esto no hay que olvidarlo.

RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS, LA MEMORIA COLECTIVA Y LOS REFERENTES DE LA IDENTIDAD INDIVIDUAL

En las sociedades ágrafas, la creación de la identidad individual camina estrechamente ligada a los sistemas simbólicos y a las estrategias grupales de adaptación. Todo ello constituye una buena parte del contenido de la memoria colectiva proyectada y formalizada en los mitos. Así, durante las ocasiones ceremoniales, sean amplias o restringidas al ámbito familiar, hay un objetivo que suele adquirir una importancia capital: la renovación, por medio de los relatos míticos, de las conexiones con las generaciones pasadas, presentes e incluso, en algunos pueblos, futuras. Los prolongados relatos genealógicos y los diálogos o monólogos ritualizados, recitados o cantados durante la ceremonia, tienen una poderosa función cohesionante. Cuando en mi trabajo de campo entre los shuar preguntaba a alguien: «¿Qué piensa usted de esto o de aquello?», en singular, la respuesta más habitual que recibía solía ser: «nosotros pensamos ...», reflejando indiferenciadamente el sentir colectivo.

El estado cotidiano de nuestra percepción y de nuestro conocimiento despierto actúa de acuerdo a procesamiento dualistas y disyuntivos –esto o aquello, ahora o más tarde, usted o yo– que en cierta forma nos individualizan y aíslan del grupo. Las prácticas orientales de meditación, las técnicas antiestrés, los enteógenos y la psicología analítica, en forma similar, tienen justamente como finalidad detener este funcionamiento dualista de nuestra mente, entrenándola para realizar una integración no conflictiva de elementos opuestos.¹³



11 Reichel-Dolmatoff, *op cit.*, 304. Ver también: FERICGLA, Josep Ma., 1994, *Los jíbaros, cazadores de sueños. Diario de un antropólogo y experimentos con la ayahuasca*, Integral-Oasis, Barcelona.

12 Por ejemplo, tal vez cabría hablar de un desarrollo especial de la intuición, capacidad que C.G. Jung ponía al lado de las sensaciones y de las percepciones físicas en tanto que fuente de información del entorno.

13 Aquí deberíamos remitirnos a la sugerente teoría de los holones, o del orden sistémico holístico, propuesta por A. Koestler; KOESTLER, Arthur, 1983, *Del cero al infinito*, págs. 171 y ss., Barcelona.



Durante los estados mentales dialógicos nuestra mente habla consigo misma, se auto-observa, reelabora sus contenidos emocionales recientes y lejanos, y toma conciencia de sí misma. Es *el ojo descarnado o el testigo interior* de que se ha hablado metafóricamente desde los griegos hasta los méxicas.

A todo ello hay que añadir el fenómeno de la proyección psicológica: percibir en lo externo aquello que está sucediendo en el mundo interno. Este fenómeno es el que en antropología clásica fue denominado «la participación mística del primitivo con su entorno»,¹⁴ una de las características predominantes en la creación de mundos míticos y simbólicos, y uno de los factores que más pesan en la identidad de los sujetos. De ahí el fructífero uso de enteógenos en la moderna psicoterapia.¹⁵

El chamán oficiante –o el psicoterapeuta occidental– orienta de modo adaptativo las experiencias que los individuos proyectan sobre el fundamento vívido de las visiones propias de la ebriedad enteógena.¹⁶ Se ven a sí mismos regresar al pasado mítico originario, se perciben tomando parte activa en el acto de creación divina que es la creación de uno mismo y, en este proceso, la memoria individual entronca formal y emocionalmente con la memoria colectiva.

Como se ha verificado en diversas ocasiones, las visiones que llenan el universo del sujeto embriagado suelen tener una parte de imágenes personales y otra de imágenes arquetípicas o universales;¹⁷ hoy no hay la menor duda sobre la existencia de imágenes universales contenidas genéticamente en nuestro inconsciente.¹⁸ Es así como el estado extático fortalece los referentes de identidad hasta niveles que son probablemente insospechados por el occidental medio. Esto, por ejemplo, permite comprender mejor la (en apariencia) inexplicable solidez y permanencia de la identidad de los indios americanos si la comparamos con las cambiantes identidades occidentales: el consumo de enteógenos –sea peyote, ayahuasca, san pedro u hongos psicodélicos– les permite participar en la construcción de su propio mundo cognitivo, simbólico y colectivo.

Por otro lado, las visiones que se desvelan a los sujetos de pueblos ágrafos en estado catártico, aunque les confirman la certitud de su panteón de mitos ya que los perciben cargados de vida y de emoción, son objeto permanente de discusión y de reajuste de acuerdo a cada experiencia individual. De aquí que los mitos son dinámicos y no estáticos. Cualquier antropólogo sabe que si pretende ofrecer una recopilación de los mitos shuar, aguarunas o quechuas, forzosamente deberá atender las múltiples versiones que halla en su camino y fundirlas en una unitaria más completa, pero inexistente en la realidad social.

RELACIÓN ENTRE LOS ENTEÓGENOS Y LA TOMA DE DECISIONES INDIVIDUAL Y GRUPAL

Saltando bastantes pasos intermedios y con independencia de quién decidí parámetros: los conocimientos previos sobre aquello que hay que decidir, y el azar que a menudo determina las circunstancias que envuelven y condicionan la decisión.

Sin caer en tesis darwinistas simples, hay que admitir que la evolución biológica tiene una gran necesidad del azar como mecanismo que asegu-

14 LEVY-BRUHL, Lucien, 1985, *L'ánima primitiva*, Edicions 62, Barcelona.

15 Entre otros, me refiero a los trabajos experimentales de psiquiatras como S. Grof, Ch. Grob, R. Yensen, S. Roquet, a la psicoterapeuta A. Schulgin y a los tratamientos de adicción en base a la ayahuasca, del propio autor.

16 Ver: FERICGLA, Josep Ma., 1994 a (ed.), *Plantas, chamanismo y estados de conciencia*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.

17 FERICGLA, Josep Ma., 1997, *Al trasluz de la ayahuasca*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona, pp. 43–80.

18 Contenido formal que ya fue observado por antropólogos del siglo XIX e inicios del XX, tales como Adolf Bastian, Hubert y Marcel Mauss, que las denominaron «ideas primordiales», fenómeno que con posterioridad fue descrito con detalle analítico por C.G. Jung y por diversos de los padres e investigadores de antropología psicológica

ra la eficacia en las formas de supervivencia. Una ilustración elemental: existe una indudable interacción entre los animales que persiguen los seres humanos y las cacerías que estos emprenden, de tal manera que tanto los cazadores como las presas modifican sus decisiones ante las acciones que pueden prever en el otro. En este juego sistémico existe una ventaja clara para el que es capaz de evitar un modelo fijo de toma de decisiones y, en definitiva, de conducta. Las regularidades que se observan en el comportamiento del otro proporcionan una base para las respuestas anticipativas del contrincante. Es así como todos los colectivos pueden ser víctimas de sus propios hábitos. Aplicado a las sociedades cazadoras, por ejemplo, se puede afirmar que el éxito repetido en la cacería suele conducir al agotamiento de los recursos cinegéticos en un nicho ecológico determinado.¹⁹ Es decir, el éxito repetido corre el peligro de conducir hacia un fracaso o, dicho de forma más simple, literalmente se puede *morir de éxito*. Este mismo principio debe aplicarse a la cultura y, en general, a sus mecanismos de adaptación que dependen de las decisiones tomadas en cada momento.

Nunca debiera olvidarse que a los seres humanos, como a todos los animales, nos resulta en extremo difícil evitar los automatismos en la conducta, automatismos que acaban en una pauta regular de respuesta. De hecho, las psicoterapias están basadas en este principio: tratar de cambiar pautas adquiridas que resultan dolorosas o negativas para el sujeto, a pesar de que éste sea capaz de percibirlo con claridad y deteste su propia forma de actuar.²⁰ La necesidad de introducir el azar en la vida como parámetro de eficacia ha llevado a los seres humanos de todas las épocas a buscar fórmulas que actúen en este sentido para ayudar en el proceso de toma de decisiones.²¹ Podemos citar desde la simple pero definitiva adivinación que realizaban los naskapi, habitantes tradicionales de los bosques de la península del Labrador, por medio de la escapulomancia –técnica que consiste en quemar un omoplato del espécimen animal que querían cazar e interpretar las grietas del hueso al ser incinerado–, hasta las ceremoniosas consultas regulares de los césares romanos a sus augures antes de iniciar cada batalla o de tomar cualquier gran decisión. Tal búsqueda de algún mecanismo que *atrape el azar* es algo repetido a lo largo de la historia de la humanidad. También en nuestras sociedades disponemos desde las sofisticadas tablas de números escogidos siguiendo el azar matemático, hasta la cotidiana tirada de dados. No obstante, cabe añadir un matiz de gran importancia que aportaron los matemáticos Von Neumann y Morgenstern a mediados de siglo²² la relación no es, en principio, entre la adivinación y los juegos de azar, sino entre la adivinación y los juegos de estrategia. A menudo, lo conveniente a primera vista es crítico a medio plazo, ya que a no ser que el azar genere probabilidades nuevas y apropiadas, la ventaja inicial se puede perder y morir de éxito.

A partir de todo ello, se debe aceptar que durante los estados modificados de la conciencia se establecen relaciones nuevas entre los elementos que ya existen en nuestra memoria. Los enteógenos tienen como capacidad lo que suelo denominar la *amplificación emocional*: todo el cosmos adquiere su sentido básico a partir de la relación emocional que establecemos con cada uno de sus elementos. Se barajan nuevas posibilidades sistémicas que los automatismos cognitivos cotidianos impiden formular. Nuestra mente origina sus contenidos básicos en forma de imágenes, no de pensamientos abstractos, y es en el nivel de la lógica de las imágenes donde se debe buscar la salida a los conflictos generados en el nivel de las pautas de pensamiento habitual.



19 MOORE, Omar Khayyam, 1965, «Adivinación: una nueva perspectiva», en *American Anthropologist*, vol. 59, pp. 69–74. Versión castellana en BUXO (ed.), op cit., pp. 309–317.

20 Como afirmaron en su día Yule y Kendall, la experiencia ha demostrado que el ser humano es un instrumento muy poco apto para la realización de una selección al azar. YULE, G., y KENDALL, M.G., 1948, *An Introduction to the Theory of Statistics*, C. Griffin, Londres. p. 337.

21 Para no entrar ahora en la interesante y válida discusión sobre la existencia de acausalidades y sincronicidades, ruego que se acepte aquí el concepto de azar en un sentido restringido.

22 VON NEUMANN, J. y MORGENSTERN, O., 1947, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, Princeton. pp. 143–165.



Tampoco se debe pensar en un uso permanente de enteógenos por parte de las sociedades ágrafas, ya que ello conduciría al mismo problema mencionado anteriormente. Según mis investigaciones entre los shuar amazónicos, cada sujeto consume ayahuasca con fines decisorios un promedio de ocho veces a lo largo de su vida. Se trata de un dato estadístico, lo cual implica que algunas personas consumirán innumerables veces –los chamanes–, en tanto que otras no lo usarán casi nunca con estos fines.

EL PRESENTE Y EL FUTURO INMEDIATO DEL CONSUMO DE ENTEÓGENOS

Acerca del proceso de globalización que estamos viviendo, cabe afirmar que hemos convertido el mundo en un gran supermercado de símbolos. Todo es comprable y vendible en tanto uno se conforme con la imagen, con la faz simbólica del asunto, con el envoltorio. Incluso las minorías indígenas están aprendiendo la lección del consumo de símbolos y, aunque ya hubieren adoptado la forma de vestir y de vivir a lo occidental, saben que es preciso actuar *como si* fueran indígenas tradicionales para conseguir subvenciones y ayudas, y llamar la atención de turistas provenientes de países económicamente ricos. Tal forma de entender y vivir la vida es la más adecuada para los rígidos sistemas de control de los actuales Estados: en tanto todo se trate de consumir un *como si fuera auténtico*, es más simple controlar las sociedades, aceptar formas de vida distintas y cobrar los impuestos que gravan toda forma de consumo de manera cada vez más onerosa.

Los enteógenos, entre otras cosas, inducen un contacto dialógico con uno mismo, con la propia esencia cognitiva y psíquica, si se puede hablar en estos términos. Ayudan a la reconstrucción y reajuste del propio ego, y permiten conocer cuál es el lugar que cada sujeto ocupa en el mundo, objetivo contrario al del mercado de símbolos alejados de la experiencia inmediata de la propia existencia. En realidad, los chamanes indígenas no curan las enfermedades con tanta eficacia como el romanticismo de muchos occidentales cree ver, pero sin duda se trata de individuos que conocen cuál es y debe ser su ubicación en la sociedad de la cual forman parte y en el cosmos en general: sus deberes y derechos en un sentido profundo. Ello ilustra la función adaptógena de los embriagantes tenidos por sagrados en innumerables tradiciones culturales,²³ función de la cual se desprenden varios de los potenciales terapéuticos que están descubriendo diversos psiquiatras y psicólogos europeos y norteamericanos.

Los Estados actuales, con su obsesión por unificar y profundizar los sistemas de control social de los cuales depende su propio mantenimiento –ya que los actuales sistemas de representación social están en franco declive, ven en los enteógenos sustancias que bien usadas podrían originar nuevos mecanismos de integración de los que, probablemente, los Estados tal y como se construyen hoy quedarían fuera. De aquí, por ejemplo, la radical prohibición del moderno enteógeno occidental por excelencia, la dietilamida del ácido lisérgico 25 o LSD-25. Tal enteógeno fue tajantemente prohibido a pesar de las múltiples quejas de científicos y terapeutas que estaban usando la LSD-25 con un éxito sin precedentes en marcos clínicos y desde casi dos décadas antes.²⁴ Los beneficios registrados con el uso de enteógenos no quita que su consumo implique también ciertos peligros bajo ciertas condiciones, y de ahí las normas restrictivas que lo limitan entre los pueblos ágrafos –son sustancias sagradas y rodeadas del mayor respeto–; pero en último término, por el mismo motivo, también cabría

23 FERICGLA, Josep M^a. (ed.), *Plantas, Chamanismo y Estados de Conciencia*, Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona. 1994.

24 ESCOHOTADO, Antonio, 1989, *Historia de las drogas*, 3 vol., Alianza Editorial, Madrid. LEE, Martin A., y SHALIN, Bruce, 1994, *LSD et CIA*, Les Editions du Léopard, Francia.

proscribir los coches, el sagrado vino de los cristianos y las aspirinas cuyo ligero exceso provoca hemorragias intestinales.

En cuanto al futuro inmediato de su uso, parece que se perfila en tres ámbitos. Por un lado, la cultura del *como si fuera auténtico* está explotando cada vez más el turismo de interés enteógeno vendiendo rituales –llamémosles– de inspiración chamánica. En EEUU existen numerosas agencias de viajes que venden a buenos precios *tours* por México, Ecuador, Perú y Brasil en los que se incluye la participación en ceremonias donde se consumen enteógenos, en especial hongos psicodélicos y ayahuasca o yagé, de la mano de oficiantes contratados para tal fin. También en Europa existe tal posibilidad lúdica, aunque con mucho menor auge.

Por otro lado, se observa un renacimiento de la enteogenia religiosa. Las doctrinas daimistas, originarias del Brasil, se están extendiendo por Europa. Aunque se trate de movimientos minoritarios, la búsqueda del éxtasis religioso por medio de la ayahuasca –denominada en estas religiones *Santo Daimé*– tiene una gran importancia antropológica, ya que se trata del renacimiento del uso de embriagantes en marcos religiosos y adaptados a las modernas sociedades industrializadas. A su vez, existen las religiones cuyo consumo ritual se centra en los efectos extáticos del peyote, cabe citar la Native American Church, cuyos miembros se ubican en EEUU. y probablemente son más de medio millón, y la moderna Peyote Way Church of God extendida por EEUU. y Canadá.²⁵ Tal vez quepa especular también con la posibilidad de que algunos curanderos y ayahuasqueros andinos y amazónicos actuales, que trabajan aisladamente, amplíen su actividad para-religiosa y acaben creando y manteniendo grupos más o menos numerosos de seguidores.

También es muy probable que el uso de enteógenos en medios clínicos occidentales crezca y se acabe abriendo una importante brecha en la proscribida situación actual. En EEUU. y en diversos países europeos, desde hace unos pocos años se han otorgado licencias oficiales para retomar las investigaciones médicas y psiquiátricas sobre la aplicación terapéutica de enteógenos. En España, por ejemplo, la Comisión Nacional de Ética acaba de otorgar permiso para la realización de un estudio farmacológico del efecto de la ayahuasca sobre humanos, lo cual implica el consumo de este enteógeno por parte de sujetos no experimentados ya que no hay consumidores oficiales de ello –situación que no puede darse respecto de estudios equivalentes sobre heroína, MDMA, cocaína u otras sustancias ilegales, porque se acusaría a los investigadores de instigar el consumo de narcóticos prohibidos, por lo que sólo pueden realizarse estudios humanos a partir de drogadictos declarados y voluntarios. Por otro lado, se pueden mencionar las exitosas terapias que el propio autor está realizando con voluntarios politoxicómanos con base en explotar los potenciales enteógenos de la ayahuasca dentro de un marco psicoanalítico nuevo.

La situación es de experimentación, legal y rigurosamente controlada, lo cual implica una gran fragilidad legal y no permite realizar ningún tipo de extrapolación; pero estos y otros trabajos científicos están poniendo de relieve los inmensos potenciales terapéuticos que pueden derivar de los enteógenos y ello tal vez permitiría pensar en un uso clínico generalizado en las próximas décadas.

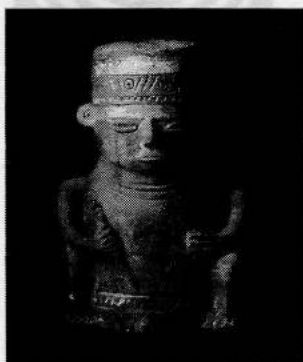


25 El Centro Internacional de Estudios Místicos, de Avila, España organizó el Congreso Internacional sobre Mística y Espiritualidad en Hispanoamérica, en noviembre de 1997. Mi aportación trató en detalle sobre estas nuevas iglesias cuyo ritual se centra en el consumo de enteógenos. Este texto se ha publicado en FERICGLA, Josep M^a, 1998, *El Chamanismo a revisión*, Abya Yala, Quito.

Soplar, potencia de aire

WILLIAM TORRES CARVAJAL

Para ti, nas kua balam



William Torres Carvajal
(Puerto Salgar,
Cundinamarca, 1955)
Antropólogo, investigador
del chamanismo en el Ama-
zonas y el Orinoco desde
1980. Publicó el libro
"Chamanismo, un arte del
saber" (Anaconda Editores,
Bogotá, 1989), y numerosos
artículos en diferentes
revistas. Muy pronto se
publicará su nuevo libro
*Yagé: nomadismo del
pensamiento*. En la actua-
lidad es profesor de la
Maestría en etnoliteratura
de la Universidad de Nariño,
Pasto.

Soplar es un acto natural. Hace parte de las acciones y de las potencias del aire, en su movilidad. Acción de la potencia energética de aire. El aire puede estar siempre entre la superficie de las cosas, entre la superficie de las cosas que componen las cosas, entre la superficie de sus partículas y de las partículas de sus partículas, interpenetrándose entre ellas y en ellas. En todo ello hay aire en permanente movilidad, en su acción de soplar como devenir de la movilidad propia del aire, el acto de soplar-se el aire mismo.

El aire, en su soplar desde el soplar-se, activa corrientes energéticas con potencialidades que se pueden percibir como positivas o negativas según las sensaciones y relaciones que sobreviven a quienes las experimentan, de acuerdo a los campos o espacios de experimentación y según las potencialidades energéticas de las cosas para posibilitar otros devenires, ya sean estos conocidos, desconocidos, novedosos e innovadores. Por ello, en algunas prácticas del chamanizar, algunos de sus perceptos permiten conceptualizar afecciones producto del encuentro de los cuerpos con la concreción espacio-temporal de un "mal aire" o de un "buen aire". En tanto que las afecciones, los poderes de afectar y de ser afectado, pueden ser tanto negativas como positivas.

El cuerpo en su permanente encuentro con el aire, con su potencia vital, puede fluir en él y con él para encontrar la posibilidad de aprender a soplar desde el soplar-se del aire. Para ello, es necesario aprender a conocer la fuerza del aire, en su potencia primigenia, y sus posibilidades de acción en los cuerpos.

El abuelo José García, chamán Muinane, quien vivió en su cuerpo hasta fines de los años ochenta en su maloca cerca de Leticia (la capital del hoy Departamento del Amazonas en Colombia), me explicó en alguna ocasión, de una manera sencilla y sabia, la potencia de la fuerza del soplar del aire y sus acciones curativas. El abuelo me había observado mientras encendía y avivaba el fuego del fogón en el que tostaría la coca (*Erithroxylum coca*) para continuar esa noche las enseñanzas del mambe. Una vez terminado el proceso de transformación de las hojas de coca en mambe¹, sentados en el mambeadero de su maloca, el abuelo explicó: Sin el aire no hay fuego. El fuego es el aire encendido, vibrando en fuego. El aire lo enciende y lo apaga. Si es muy poco el aire que lo sopla, no lo enciende. No tiene la fuerza suficiente para avivarlo. Si es mucho el aire que lo sopla, en lugar de avivarlo lo apaga. Se requiere el punto exacto de soplo de aire para encenderlo y avivarlo sin apagarlo. Esa es la fuerza del aire que se debe conocer para soplar el fuego. Sin aire no hay fuego. El fuego requiere su punto de aire para que sea el fuego que necesitamos. Ni mucho ni poco, en su punto o si no se puede hacer incendio. Con el soplo de aire lo encendemos y avivamos, con el soplo de aire, el fuego se puede hacer incendio y con el soplo de aire lo apagamos. Si tenemos calor soplamos nuestro cuerpo para refrescarlo, para conservar el calor del cuerpo que necesitamos para vivir. Si es mucho el aire que nos da y nos enfriamos demasiado, como el fuego nos apagamos y morimos. El soplo de aire que entra hasta nuestros pulmones, es el aire que necesitamos para man-

¹ Para una información detallada de este proceso se puede consultar: Roberto Pineda Camacho, "Etnografía del mambeadero: espacio de la coca", *Texto y Contexto* 9: 113-127. Bogotá: Universidad de los Andes, sept.-dic. de 1986. William Torres C., "Aún no ha bebido del agua la libélula", *Gaceta* 18: 51-58. Bogotá: Colcultura, octubre de 1993.

tener nuestro calor interno en el cuerpo, es el punto de aire que necesitamos en el interior del cuerpo.

Así es cuando hay que soplar un cuerpo que está enfermo. Se requiere el punto del soplo de aire para curar esa enfermedad, ni poco ni mucho, en su punto. Para soplar un cuerpo, tomamos un poco más de aire del que necesitamos en el interior de nuestro cuerpo, lo llevamos al vientre, allá lo calentamos con nuestro calor interno, con la intención de curar, y con el pensamiento de nuestro corazón, y con ese calor lo soplamos al cuerpo del enfermo, ni muy suave que no apague la enfermedad, ni muy duro que en lugar de apagar la enfermedad la avive y le queme el cuerpo al enfermo.

Enseguida, recordando el mito del tabaco² (*Nicotina tabacum*), explicó como el tabaco siendo la fuerza del corazón y de la sangre del cuerpo, es la planta apropiada para activar en ella la fuerza del soplo del aire para curar un enfermo. Me indicó que soplando el aire con el humo del tabaco, tal como ya me había indicado cómo soplar el aire, en la parte superior de la cabeza del enfermo³, éste se cura de su dolencia. Si el enfermo está muy grave, al soplar tres veces en el sitio indicado sobre su cabeza, el humo del tabaco indica si tiene curación o no. Si el humo en lugar de bajar por el cuerpo del enfermo, es repelido y asciende, es señal de que el enfermo no tiene cura y probablemente morirá. Si el humo descende y cubre su cuerpo, es señal de curación. Realizados estos tres soplos sobre la cabeza, y ante la señal de curación se procede a soplar el resto del cuerpo del enfermo para activar su curación.

De igual manera me indicó, como la fuerza del soplo del aire potenciada con la fuerza del humo del tabaco, al soplar sobre el cuerpo protege de las enfermedades y de cualquier energía negativa que intente poseer al cuerpo.

En diversas prácticas chamanísticas, soplar es una acción vital del chamanizar. La potencia de su fuerza se puede precisar en dos aspectos: El uno, con poder de extracción, y el otro, con poder de inclusión o de potenciación. Ya se sopla para extraer, separar y apartar una energía negativa que enferma o afecta negativamente a un cuerpo o alguna cosa u objeto, propiciando al mismo tiempo que la energía negativa que ha sido extraída se desintegre y/o retorne a su lugar correspondiente, y que el cuerpo, cosa u objeto retorne a su normalidad. Ya se sopla sobre un cuerpo, cosa u objeto para propiciar una mayor potenciación de su poder y energía vital.

En uno u otro caso se sopla con la voluntad de potencia indicada por el abuelo José García. Al tomar el aire, se inhala retrayendo la lengua y colocándola en el paladar, detrás de los alvéolos dentales. El aire se lleva al plexo solar, lugar de la voluntad de potencia, allí se le propicia el calor correspondiente pensando con el corazón, de acuerdo a uno u otro aspecto de la práctica del soplar que se va a activar e invocando la fuerza del aire, al tiempo que se sopla, bajando la lengua, con la fuerza y potencia requerida según la acción que vaya a activar. Para propiciar con mayor potencia el soplar la fuerza energética del aire, se puede utilizar alguna planta chamanística o enteógena: tabaco, coca, yagé (*Banisteriopsis caapi*), chundur (*Cyperus acuminatus*), etc.; incluso en algunas prácticas chamanísticas se utiliza el aguardiente, ya sea industrial o artesanal, especialmente para los casos de extracción o separación de una energía negativa.

Así como se puede propiciar una mayor potencia del soplar con la utilización de plantas chamanísticas, se puede optar además por la puesta en acción de palabras de poder chamanísticas, ya sean dichas y/o cantadas.



2 Respecto al mito del tabaco se puede consultar: William Torres C. "Yubují: del picante al habla", Simposio "Comida, Antropología e Identidad", VII Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Antioquia, Medellín, 1994. Para otras implicaciones chamanísticas del uso del tabaco en el contexto del mameadero: Hipólito Candre-Kinerai y Juan Alvaro Echeverri, *Tabaco frío, Coca dulce*. Bogotá: Colcultura, 1993.

3 Exactamente en el punto en el cual se cruza una línea que une en arco la parte más superior de las orejas, con otra que asciende desde la punta de la nariz hasta la coronilla.

Mámaminani
Jutsákalani
Pelímisinani
Malínawi
Kuwei. Kuwei

El abuelo José Antonio Kasulú me enseñó que con este *wají* (canto, “rezo” chamanístico) y soplando el cuerpo afectado por cualquier enfermedad, tal como fue soplado el cuerpo de *Tsamáni*, éste es curado. Independientemente de la enfermedad que sea, aún las diagnosticadas como incurables por la medicina alopática, el poder-potencia de este *wají* las cura. En el canto mismo, y en el acto de soplar el canto al cuerpo enfermo se invoca y se ponen en acción las medicinas con las cuales

Esta práctica del chamanizar curativo Sikuni también se puede realizar de otro modo. Se llena con agua limpia un recipiente igualmente limpio. Esta agua se deja al sereno para que se energetice con las fuerzas de la Noche, con la energía de Luna y de las constelaciones. En un sitio donde no le caiga mugre. Allí mismo se mantiene hasta el medio día, para que reciba la fuerza energética de Sol, potencia del jaguar. Después del medio día, colocándose delante del agua, y de espaldas al oriente, con el frente mirando hacia donde transcurre Sol, se procede a cantarle y soplarle este *wají* las siete veces. Hecho esto, se le da a beber al enfermo. De esta manera el Agua, hija de la Tierra, energetizada con los poderes-potencias de las fuerzas de la Noche y de Sol, cantada y soplada, penetra y recorre todo el cuerpo enfermo para curarlo.

Al empezar este texto, se ha dicho que soplar es un acto natural. El chamanizar la fuerza del aire, es soplar, activa con potencia el poder natural del aire, para hacer de él un arte. Y como arte, se puede acompañar con la musicalidad que vibra en objetos musicales chamánicos como la maraca, el ramo de *huaira-sacha* (hoja-viento-monte), manillas y collares de cascabeles vegetales, plumas, flautas, yapurutús, loinas (armónicas, dulzainas), tambores..., previamente sopladados y potenciados con la fuerza del aire. 

Cucha Guamuez,
septiembre 25 de 1998.



**La fuerza del
soplo del aire
sobre el cuerpo,
potenciada
con la fuerza
del humo
del tabaco,
protege
de las
enfermedades
y de cualquier
energía negativa**



"No hubo castigo pues no cometí ningún delito"

Habla el senador indígena Piñacué sobre su refrescamiento en la laguna de Juan Tama

A mediados de 1998, el país supo de la acusación de traición al indígena paez Jesús Enrique Piñacué Achicué, quien meses antes había sido electo senador de la República con una de las más altas votaciones. La acusación a Piñacué surgió por haber comprometido su respaldo al candidato Horacio Serpa en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales y provino de un sector de su movimiento político que había acordado el voto en blanco. La manera como los medios trataron este acontecimiento demostró que en materia de respeto a la cultura de nuestros pueblos indígenas el país ha avanzado más bien poco.



La traición de los medios

El desenvolvimiento de los hechos fue ampliamente divulgado por los medios, presentándose especulaciones sobre si el senador recibiría fuetazos u otros castigos propios de su comunidad. El episodio concluyó el 18 de julio en una ceremonia de limpieza en las aguas sagradas de la laguna de Juan Tama, ubicada en el páramo de Moras a 4.500 metros sobre el nivel del mar.

Los medios, en su mayoría, tomaron el camino fácil de lo exótico y folclórico para atrapar un

público ávido de sensacionalismo, sin ir al fondo de los hechos y dejando a un lado las verdaderas causas del episodio: "Piñacué lavó su traición en la mítica laguna de Juan Tama", titulaba *El País* (julio 20 de 1998, p. E-3), dándole el carácter de castigo impuesto por los tewalas o médicos tradicionales paeces.

¿A qué traición se referían los medios? En su despacho del Senado, mientras no deja de repicar el teléfono y entran y salen funcionarios y activistas de su causa, con documentos para firmar papeles del Congreso, libros, y recados, Piñacué suelta su versión: "No ha habido ningún castigo, pues no he

cometido ningún delito contra mi comunidad. Se trata de una tergiversación de los hechos que quisiera aclarar".

Una explicación política

"Ahora en el Congreso estamos sectores de la vida nacional interesados en construir una opción política distinta al bipartidismo. En este sentido, el movimiento que venimos forjando determinó realizar una convención para decidir que posición tomar en torno a la primera vuelta presidencial. Como es conocido, se determinó respaldar la candidatura de Noemí Sanín", anota.

Recuerda que la misma convención estableció que en caso de una segunda vuelta, se deberían de nuevo reunir los convencionalistas para tomar una posición: "Pero este paso no se dio, por temores, dificultades. Entonces ocurre un gran vacío, un vacío político, ya que nadie puede tomar una decisión de consenso. Un grupo pequeño opta por el voto en blanco, mientras otro sector decide apoyar a Serpa; colocándome en una posición de conciliación, acompaño las dos opciones", señala el joven senador indígena.

De esta manera, Piñacué no se coloca contra las posiciones de su pueblo. "En el momento en que estaba con los indígenas la determinación era estar de lado de ellos con el voto en blanco; cuando nos encontrábamos con los sectores del movimiento proclives a la candidatura de Serpa, respaldamos esa acción. Lejos estaba yo de provocar a uno u otro sector, era más bien una posición de respeto a las diferentes salidas en esas circunstancias", enfatiza.

El consejo de los mayores

Entonces es cuando se comienza a hablar de traición, de deslealtades. Piñacué lo tiene muy claro: "Un sector de izquierda del movimiento, y que ha venido construyendo con nosotros esta alternativa, se reunió en Bogotá y consideró de un plumazo que yo había incurrido en alta traición, término que por cierto no solemos nosotros usar

y más bien ha sido acuñado por la vieja izquierda".

"Ellos me enjuician, en nombre de todo el movimiento, siendo apenas un sector. Pero yo, antes de ocuparme de darles respuesta, voy a mi comunidad y les pido que revisen mi caso. Las autoridades indígenas estudian con toda seriedad el asunto y concluyen que no se ha cometido ningún delito, ninguna falta", indica el líder paez.

Con su sabiduría tradicional, los mayores le recomiendan al joven senador, "para evitar desenlaces o futuros inconvenientes, hacer el ejercicio de la limpieza, pero no, repito, porque hubiera cometido alguna infracción a las leyes de mi pueblo", subraya.

Tres conclusiones

Piñacué quiere sacar las conclusiones de este caso, doliéndole que aún los indígenas "no hemos conseguido hacer pensar a los colombianos de manera seria alrededor de lo que significa un nuevo país". Para él, en primer lugar, la pregunta es si los que eligen a los políticos tie-

nen la capacidad de ejercer un control sobre ellos. "Los paez estamos demostrando que ello sí es posible".

En segundo término, señala que la justicia se encuentra desvalorizada. "Aquí surge la pregunta: ¿Los colombianos tienen acaso fe en la justicia, como una instancia de respaldo de sus asuntos? En mi juicio esto no ocurre. Los paez en estas circunstancias estamos diciéndole a los colombianos que tenemos un sistema judicial conveniente, que nos da fe y convicción".

Añade una tercera conclusión que expresa la fuerza espiritual de su pueblo: "Me refiero a los símbolos de identidad. La laguna de Juan Tama es un símbolo de identidad nacional de nuestro pueblo, aun no consciente entre todos los colombianos, pero sí muy arraigado en nuestras comunidades". Entonces lanza otra pregunta para dejar todas las cosas en su puesto: "¿Acaso tienen los colombianos conciencia de identidad nacional? No hay duda que tienen que haber símbolos de identidad que aglutinen, que dirijan, que encausen preocupaciones".



Bajo la mirada atenta del tewala, el senador Piñacué al salir de la laguna de Juan Tama. (foto tomada de El País Julio 20/98)



Respetar las tradiciones

Quizás por esto es que se niega a hablar de su peregrinación aquel 18 de julio a las frías

aguas de Juan Tama, por respeto a los símbolos de su cultura tan manipulada por ese entonces. "Esto es un asunto que cae absolutamente en lo folclórico y no quiero meterme en ese marco del relato porque es algo que se vive y hace parte de nuestra cultura".

El senador retoma el legado de Juan Tama. "Es uno de los líderes de los paeces ignorado por la historia conquistadora y colonizadora que aún se enseña en las escuelas a las luces de un nuevo siglo. Juan Tama fue uno de los jefes políticos de los paeces y de los indígenas de Colombia. El diseñó trece mandatos sumamente importantes. Su intención básica fue hacer el ejercicio de la negociación con el contradictor".

Finalmente, a la pregunta sobre el significado del refres-

camiento en la laguna de Juan Tama, respecto de la situación que vive el país y en relación al sistema judicial punitivo, Piñacué señala: "Nosotros estamos construyendo un sistema jurídico que hace muchos siglos ha venido en tránsito, en curso y en evolución. Ahora nuestro papel político es conseguir que el Estado reconozca de manera efectiva que existe este otro sistema judicial. Pienso que los paeces estamos demostrando que es posible ser diferentes sin caer en el riesgo de desaparecer como pueblo. Basta con tener un principio de identidad muy claro que esté fundado en asuntos judiciales, de gobernabilidad, de administración pública y en lo que tiene que ver con nuestros territorios".



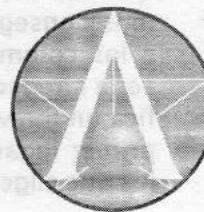
TEMAS

- Calidad de Vida
- Crecimiento
- Medio Ambiente
- Nutrición
- Salud
- Ciencias

A toda Colombia, a nuestros lectores, anunciantes y colaboradores, GRACIAS por su apoyo y su Gran Energía; por su amor y solidaridad; por el éxito de éste, el primer periódico en su género. GRACIAS! Seguimos juntos, con Ustedes, dispuestos a lograr el respeto, la tolerancia, la armonía, la salud, la prosperidad y la paz que hemos venido impulsando y generando.

PARTICIPA

Calle 70A No. 7-82 Of. 102 • Tels. (571) 6176579
Fax: (571) 5400921 • Bogotá, Colombia



AMBIENTAR

CAMPOS BIOCOMPATIBLES
CENTRO INTERNACIONAL DE
BIODISEÑO, ARMONIZACION,
GEOBIOLOGIA Y FENG SHUI
DIRECTOR: DIS. GUSTAVO GOMEZ-CASALLAS

SEMINARIOS • TALLERES • CURSOS

★
CONSULTAS EN DISEÑO Y ARMONIZACION
DE AMBIENTES, OBJETOS E IMAGENES,
COLOR, ILUMINACION, FENG SHUI
Y TERAPIA AMBIENTAL.

★
PRODUCTOS ORIGINALES CON BUEN CHI
PARA ARMONIZAR, CUIDAR Y ACTIVAR.

Como una propuesta filosófica y de diseño, Ambientar se ha convertido paulatinamente en una acción dirigida a la clarificación de la bioenergía en el ambiente artificial; de esta forma ha generado un triángulo amoroso y armónico entre el espacio arquitectónico, los objetos y los usuarios, en donde cada uno es esencial. Disciplinas como psicología ergonómica, cromatología, luminoterapia, semiótica ambiental, geobiología y otras, se conjugan para generar campos biocompatibles en beneficio del hombre moderno, su mente, su espíritu y su entorno.

Calle 70A No. 7-82 Of. 102 • Tel. (571)2558906
Fax: (571)5400921 • Bogotá, Colombia

El chamanismo como una fuerza más del poder social

Entrevista con Carlos Pinzón

Visión Chamánica entrevistó al antropólogo Carlos Pinzón, profesor de la Universidad Nacional y destacado investigador sobre el tema del chamanismo en Colombia. Según él, la recuperación de los chamanes comienza por la recuperación de las culturas indígenas y las enormes posibilidades que presentan las medicinas no tradicionales donde juega un papel destacado el mundo de lo simbólico. Revela que las investigaciones sobre chamanismo en el país tienen un buen nivel de desarrollo hasta el punto que hay gran interés por abrir un posgrado o maestría sobre la materia en la Universidad.

Carlos Pinzón

Antropólogo de la Universidad Nacional. Profesor universitario e investigador en los últimos veinte años en antropología de la salud con grupos urbanos, rurales e indígenas. Autor de más de 25 ensayos en revistas a nivel nacional e internacional. Ha publicado cinco libros sobre antropología, cultura y salud y cinco libros en coedición con la Universidad de Amsterdam, El Instituto para el Desarrollo de los Pueblos, Colcultura y Cerec.

¿Por qué momento está pasando hoy el chamanismo, tema que en la antropología tuvo en otro tiempo mayor resonancia?

Yo no diría que hoy el tema del chamanismo se encuentre en un punto de decaimiento. Más bien está experimentando una transformación que implica otras formas de mirarlo, a través, por ejemplo, de la integración de elementos de la llamada *nueva era* o del esoterismo. Últimamente se han formado grandes cadenas de chamanes que se dan cita en México y Perú, guiados un poco por antropólogos que están bien sintonizados con el chamanismo, siempre en la idea de la promesa de un edén.

Pero también al chamán se le encuentra en contextos heterodoxos de curación. Es el caso de médicos bioenergéticos que usan saberes alternativos e, incluso, chamanes que

comparten la consulta con médicos o los remiten a ellos.

Empieza a verse una reconfiguración plural del mundo, que ya no se ve tan binariamente, sino que se está recogiendo todo ese *collage* de cosas que están dentro de la curación y de la profecía, y en el camino del resurgimiento de la humanidad como un nuevo modo de conciencia.

Lo que hay, entonces, ya no es tanto la idea chamanística convencional –de un chamán original o puro– sino su desarrollo como una fuerza más del poder social, que puede encaminarse hacia las metas que la sociedad está exigiendo para hacer frente a la crisis que hay en todos los órdenes. Con una resultante sorprendente: los mestizos y los blancos se transforman en chamanes o por lo menos tratan de hacerlo, los afrocolombianos comparten saberes con indígenas y con campesinos.

De pronto porque ven una posibilidad comercial o económica buena...

Ese fenómeno es ineludible. Es decir, el dinero interviene porque hay necesidad, demanda, de este tipo de poderes. Esto puede crear una



Antes la gente
no veía a un
chamán alejado
de su
comunidad,
aculturado. Hoy
no tiene ningún
inconveniente
en aceptarlo.**



relación negativa en el sentido de que se va en búsqueda del dinero, y el fin, entonces, ya no son los elevados propósitos espirituales sino el enriquecimiento. El chamán no estaba precisamente guiado por el afán del éxito económico, sin embargo se está dando otro proceso: al separarse de su grupo, su actividad sanadora no se reinvierte, dando como resultado una ganancia social económica exclusivamente para el chamán y para su staff, pero también hay casos en los que los chamanes no cobran, dejándole al paciente el modo de retribución.

**Pero también se da
el fenómeno contrario.**

Por supuesto. Hay antropólogos como Víctor Sánchez que están dedicados a una búsqueda de prácticas terapéuticas. Si Castaneda buscó los principios metafísicos, el conocimiento de "otra realidad" para interpretarla y utilizarla en este mundo, lo que hace Sánchez es plantear ejercicios que le sean útiles al cuerpo, aspecto que está en el centro del proyecto de humanización: El cuerpo moderno está construido para volverse ciudadano, así se aleja de los poderes colectivos para crear autodeterminación, autoafianzamiento.

**Entonces, ¿en qué quedan
la curación, la religión?**

La salud se convierte en un asunto netamente privado. Lo que se persigue es la parte utilitaria de esta medicina, así como por ejemplo se compra una bicicleta para mantenerse en forma, igualmente se compran grabaciones de chamanes o se asiste a conferencias de Chopra. La gente ya no tiene un concepto tan marcados, como nosotros los

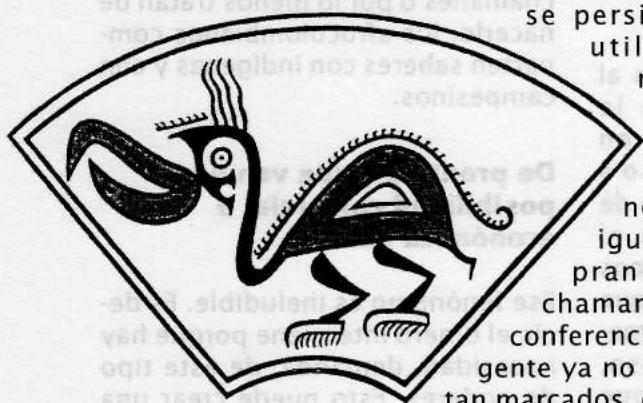
antropólogos lo pensábamos, en esa relación binaria: los que tienen el poder, los que no lo tienen; el chamán y el iniciado. Lo que hay es una tendencia mercantil que le permite a la gente combinar muchos esfuerzos sin que necesariamente esto se les vuelva un problema que los aleje de una religión, lo que hacen es reinterpretarla conforme a sus condiciones de existencia.

El rito es también una mercancía

**¿Usted quiere decir que
también lo sagrado se
convierte en una mercancía?**

Hoy está cambiando completamente ese escrúpulo, siendo posible que el individuo mismo se convierta en mercancía. Y el rito entra en esta categoría: es también una mercancía. Pongámoslo así: si no se tiene como amigo al chamán se va a tener una relación mercantil, quedando el rito mercantilizado. Hay ya una gente que está capacitada para un mercado tanto heterogéneo como heterodoxo y que comienza a sacar de su contexto las cosas que tenían una relación simbólica, para transformarla en lo que me proporciona ahora una satisfacción a "mí" personalmente. Entonces surgen toda esa clase de libros intermediarios que hablan de "la clave del éxito", "cómo conseguir amigos", cómo entender la metafísica, el esoterismo y la vida sexual.

Todo esto está dirigido a los individuos en las colectividades y así se aborda el hecho mismo, aunque la gente comparta tomas de yagé en conjuntos grandes o comparta ejercicios en talleres sobre los Huicholes, o sobre cómo respirar o cualquier otro tipo de cosas. Se trata de algo fugaz, incluida la idea simbólica: "si me sirve, rápidamente vuelvo, si no lo voy desechando". El único eje de articulación es "mi bienestar", pues no trabajo para el bienestar de otros, descon-



tando quizá la familia. Lo que resalto es que la lógica no es tan importante desde el punto de vista de la pureza o del papel que juega el chamán. Hace una década la gente no veía a un chamán alejado de su comunidad, aculturado. Hoy no tiene ningún inconveniente en aceptarlo así se encuentre desprendido de ella.

Precisamente sobre esto, una de las cosas que ha cambiado es ese purismo con que la antropología abordaba a los indígenas. Ya como que se acepta un sincretismo total.

Porque el mercado lo impone y el mercado esotérico es increíblemente grande. Yo creo que los libros sobre esta materia son los más vendidos. La gente está en una búsqueda personal, no solo en lo político, sino en lo social, lo económico y lo cultural. Fíjese usted como los canales tradicionales son reemplazados por aquellos que pueden estar sintonizados con la globalización como la televisión, la Internet, para que millones de seres se estén relacionando para crear comunidades virtuales que comporten problemas, saberes, aflicciones y modos de curación.

De ahí la proliferación de programas para promocionar conocimientos de esoterismo, y de cuñas en TV como las de Walter Mercado y Mauricio Puerta, impensables hace unos años, para no hablar de las llamadas líneas síquicas que atienden las 24 horas del día. Ya esa relación de sospecha con las medicinas no convencionales ha quedado rota. Los médicos alópatas empiezan a volverse homeópatas o acupunturistas, o simpatizan con las creencias de los indígenas, yendo a la caza de cuanto cosa puedan aprender para sanar el alma y el cuerpo. Estamos en un mundo de fronteras, aun borrosas, sin que se haya todavía podido construir un nuevo orden, pero que se orienta más bien a edi-

ficar un "hombre consumo", un hombre que pueda tomar determinaciones, como –por ejemplo– combinar alimentos de diferentes culturas, que dejan de ser sagrados y no se encuentran en el contexto de un universo cultural simbólico sino que están por fuera de él.

Estamos en un momento de transición

¿Pero se podría afirmar que ese nuevo hombre y esas nuevas comunidades que se están constituyendo, con carácter de sagrados, se encaminan a recuperar las tradiciones? ¿O que se están formando a través de un nuevo chamanismo, como comunidad urbana en búsqueda?

Estamos en un momento de transición en el cual se están desdibujando las viejas cosas, pero al mismo tiempo, ¿cómo utilizar los nuevos espacios de comunicación para la creación de renovados tipos de comunidad? Esto todavía no ha logrado afianzarse, ante todo porque el actual orden mundial es injusto y sus medios de comunicación no llegan a todo el mundo. Esto está hecho para gente que pueda entrar en redes y *software* específicos, a través de los cuales buscan el sentido de la vida.

A mi modo de ver, todos estos chamanismos se están conformando porque perviven una serie de redes sociales muy antiguas, prehispánicas, por las que corrió cualquier cosa, y por las que después corrió y corre el narcotráfico, corre el contrabando y sigue trasegando lo inimaginable. Esas redes prehispánicas se han transformado, adaptándose e incorporando todo lo informal/sagrado.



Estamos en un mundo orientado a edificar un "hombre consumo" que combina alimentos de diferentes culturas, que dejan de ser sagrados.





Todos estos cambios han modificado las representaciones sociales de lo que la gente popular antes llamaba la mala vida o el sufrimiento. Comienza a observarse que las personas del común ya no catalogan las enfermedades como algo puramente local, sino que todo hace parte de lo que ven en su vida y lo que sienten en el ejercicio de su vida de hoy. Y sienten que la forma de vida es lo que está mal. De ahí que hay que buscarle solución a esos modos de vida y crear para ese anhelo de unidad y armonía propio una respuesta igualmente organizada y propia.

**Los enteógenos,
como
adaptógenos
inespecíficos,
resuelven
problemas que
las instituciones
no pueden
resolver**

Los enteógenos o Dios en mí

**Por qué no hablamos un poco
del uso de enteógenos
en la cultura indígena y cómo
lo está abordando hoy
la antropología**

La antropología tiene hoy en Josep Fericgla a uno de los más serios investigadores de este fenómeno. El está cumpliendo un papel bien interesante con respecto a la teoría de los alucinógenos, tratándole de quitar esa connotación negativa que se le ha endilgado a los pueblos indígenas por hacer uso de tales sustancias. De hecho, el significado de alucinación es problemático. ¿Qué es alucinación? Por ejemplo, en el mundo Shuar un sueño es algo que tiene una potencialidad muy alta de volverse una realidad. Poder cambiar esa realidad se logra mediante otro tipo de sueños. El viene cambiando esa

concepción satanizadora de que son productos para suplir necesidades, en un momento, de gente desviada o desubicada. Los reportes arqueológicos muestran que los usos de la *amanita muscaria* están fechados 5000 a 6000 años atrás. Que el chamanismo siberiano la utilizó por muchísimo tiempo y que el 95% de las comunidades, como dice Shultes, ha consumido enteógenos, que para este investigador es *Dios en mí*. Igualmente, el 95% del tiempo histórico ha estado acompañado del uso ritual de enteógenos.

¿Cuál es la función de los enteógenos en las comunidades?

El uso de los enteógenos se explica, como primera gran función, en la necesidad de adaptarse, tanto las comunidades como las personas, a las condiciones más difíciles y extremas en un momento determinado; pero también a la necesidad de volver a pensar la cultura y que la cultura se piense a sí misma, esto se logra utilizando precisamente los enteógenos. En otras palabras, la función de los enteógenos es más bien un adaptógeno inespecífico, entendiéndolo como aquel que resuelve problemas que las instituciones, digámoslo de una vez, no pueden resolver.

Por otro lado, su uso está creado con el fin de posicionar dentro de la cultura y poder definir con mucha claridad cuáles son los caminos que hay que seguir. Es decir, hay una gran preocupación de la persona acerca de sí misma, de cómo va, de reexaminar ese "cómo va" en la propia vida. Tenemos, pues, esa segunda función de reorientar "mi" destino.

Y finalmente, una tercera función que estaría relacionada con la constitución misma del concepto de persona. De hecho, no se consumen

alucinógenos o enteógenos como la gente se imagina. No es que el chamán tome *brugmancia*, o lo que sea, todos los días, sino que por el contrario el espacio enteogénico es extracotidiano y permite las relaciones de las sensaciones y de las emociones con los conceptos. Entonces esto es un puente supremamente importante que integra al individuo en su mismidad. Se trata de una epistemología novedosa a la vez que arcaica. Por eso tiene una aplicación no esotérica, en el sentido que vemos en Occidente, donde funciona normalmente hacia fines metafísicos, más bien funciona para fines muy concretos de la realidad: de ser uno mejor como hombre –preocupación que asiste hoy a todo el mundo–. Y cómo me hago yo mejor, cómo hago, en términos populares “para que mi corazón y mi cabeza se entiendan”, puedan hablar manteniendo un diálogo provechoso que implique una reformulación del poder de la palabra y el poder del sentimiento, en un poder y en una acción nueva en la vida de uno.

¿Porque no seguir con el uso de los enteógenos?

Cabe perfectamente, entonces, la pregunta de si los enteógenos los usaban las comunidades indígenas por qué no seguir hoy con su uso?

Fericgla precisamente responde esto anotando que si por tanto tiempo la humanidad ha utilizado y sigue utilizando los enteógenos, por qué no seguir utilizándolos, ya no como una contracultura, como se hizo en un momento determinando, sino más bien como un método terapéutico específico. De ahí el renacer en la antropología de campos como etnoscología, sicología transcultural. En un evento antropológico reciente en España, varios terapeutas mostraron los efectos que tienen en sus propios pacientes el uso de la ayahuasca. A través de estos enteógenos crean nuevos rituales.

¿Cómo el de la muerte, que tiene otra connotación en Occidente?

Afrontar la muerte es el principal problema del occidental y donde está más perdido: no vive por el temor a morir. Se vive culpando de lo que hace por temor a morir, porque eso escatológicamente significa que somos una sociedad de resultados y con una visión muy simplista de la vida; somos como niños que al final de la vida nos toman unas calificaciones y nos rajamos o pasamos. Entonces está irrumpiendo esa visión: que se puede pedir que la muerte no sea una presencia funesta, sino que sea algo de lo que se pueden sacar enseñanzas muy valiosas. De hecho, los chamanes tienen muertes iniciáticas y muertes simbólicas para investirse de capacidad y de los poderes necesarios para lograr manipular elementos que de alguna manera se mantienen como elementos sagrados.

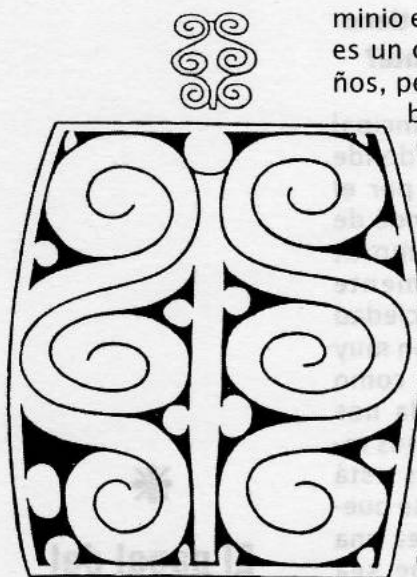
Pero estos rituales, en el fondo, ¿hacia dónde van encaminados?

Estos rituales comienzan a replantear el sentido de la sanación, que no va solamente de lo hegemónico hacia lo subalterno o hacia lo popular, sino que también va de lo popular hacia las clases altas, el mundo moderno aparece como un conjunto de *collages* borrosos, abigarrados. Lo que se pone en evidencia es que el hombre es un sujeto que tiene contradicciones, que posee diferentes “yos”, es un sujeto plural, fragmentado. Y que esto no es un problema, es una realidad que hay que saber abordar con los medios que tenemos a la mano. Lo que pasa es que los neurólogos quizá han querido darle al cerebro un pred-



El papel del chamán como individuo que maneja los ecosistemas ha sido clave





minio en la ambigüedad: por un lado es un creador de símbolos, de sueños, pero si se quiere intervenir sobre el cuerpo habría que tocar o introducir aparatos o admi-nículos de tipo tecnológico para poder entrar en el mundo neuroquímico regulado por determinadas sustancias. En lugar de que determinadas prácticas como, por ejemplo, los ejercicios o la meditación, o toda una gama de recursos que nos proporciona la vida cotidiana –el menú del almuerzo, la relación con la naturaleza, con el aire–, se vuelvan un asunto de ecopolítica que busca que uno se reconozca en su diversidad y en su pluralidad y en la relación que los humanos tienen con la naturaleza.

Médicos y Chamanes

¿Qué estatus tiene el estudio del chamanismo y de las etnomedicinas hoy en día en la antropología?

Creo que han cesado un poco los estudios sobre etnomedicina ya que los médicos se han dedicado más a esas investigaciones que los antropólogos. Médicos que hacen su rural y se relacionan con el chamán y aprenden de ellos. Están los casos de Germán Zuluaga y Camilo Arbeláez, entre otros, que están metidos en el asunto de aprender de los chamanes. Les llevan medicinas en caso de que necesiten, antibióticos, por ejemplo, pero por lo general van más a aprender que a ejercer, o a ejercer aprendiendo.

Pero la parte ecológica si está siendo muy estudiada. Es decir, el papel del chamán como individuo que maneja los ecosistemas si ha sido clave. Ha surgido la etnoecología, en cuyo espacio comienzan a relacionarse los grandes rituales terapéuticos que realiza el chamán con

la relación de cadenas animal-hombre-planta. El observa ciclos en movimiento y busca su regulación; crea representaciones para ver esos movimientos a través de adaptógenos, es fundamentalmente un etnoecólogo que mantiene las relaciones entre humanos y naturaleza, porque para ellos todo hace parte de ciclos, ellos mismos se mueven dentro de esos ciclos: nacen como cualquiera de las otras especies, disminuyen por muertes, tienen enfermedades, calamidades, pestes, etc., y hay que tratar que ese sea el conjunto global de interacciones, el que no se afecte. Entonces los rituales son vistos como un quehacer en el que la sociedad sella sus compromisos filosóficos y ecosóficos con el medio en que están insertos. Entonces se quita el énfasis en el chamán médico, el chamán sanador, que cura; sin que eso no sea asimilado por gente que los está utilizando para cualquier tipo de saneamiento personal.

¿Digamos que esta corriente que usted señala de médicos estudiando a los chamanes es lo que podría denominarse la antropología médica o ese es otro apartado?

No, yo diría que sí es parte de esa antropología médica. Es ese encuentro de fronteras, en donde después de guerrear 30 ó 40 años para que reconocieran a los chamanes, los médicos por fin deponen su barrera frente a esto.

Estamos en un punto transdisciplinario donde empezamos a mirar en la curación cómo funcionan los sistemas simbólicos. Todos los trabajos que están haciéndose ahora en las etnociencias nos están mostrando cómo se conoce, cómo es el conocimiento y hay también, pues, los conocimientos alternativos.

Y por el otro lado, una antropología que se une con la medicina, pero para

En el espacio de la recién surgida etnoecología empiezan a relacionarse los grandes rituales que realiza el chamán con las cadenas animal-hombre-planta.

promocionar la salud en el sentido amplio del bienestar, de la calidad de vida de la gente; no para actuar sobre sistemas médicos asistenciales, sino para poner el énfasis en la prevención de la enfermedad y en la promoción de los mecanismos sanos que tiene la sociedad. Así hay muchos grupos trabajando en el mundo en los cuales los médicos empiezan a aceptar el universo simbólico de sus pacientes.

El chamanismo y la antropología colombiana

Dentro de la investigación actual de la antropología colombiana, ¿qué casos y trabajos se pueden destacar en el tema del chamanismo?

Habría que hablar, por ejemplo, de Alvaro Echeverry, que ha realizado una buena investigación entre los huitotos. O de los trabajos de María Clara Van der Hammen, y el estudio de Elizabeth Reichel. También sería necesario citar los trabajos que ha hecho María Galvis, en Antioquia. Otro caso bien interesante es el de Hugo Portela, en el Cauca. Lo mismo lo de Fernando Urrea que todavía sigue trabajando en religión y medicina en el Valle. Hay varios investigadores en esto, hasta el punto que pienso que hay posibilidades de abrir un posgrado sobre estos temas. Estamos pensando qué clase de posgrado o maestría, o si valdría la pena una especialización en este campo: Ya se ha avanzado bastante y es cuestión de contar con el

apoyo a nivel de entidades de la rectoría de la Universidad Nacional.

¿Usted cree que es válido el planteamiento, digamos desde la antropología, de la recuperación tanto de las medicinas tradicionales como del chamán?

Yo creo que el papel de la recuperación de los chamanes comienza por la recuperación de la cultura, pues si recuperamos sus culturas los estamos salvando. De pronto el medicamento puede perderse si no está dentro de una lógica específica que se mantenga. Lo que hay es que abordar los espacios para que los taitas puedan tener sus propios programas de trabajo, en donde logren recrear sus chagras y sus conocimientos. Muchos de ellos se están reuniendo, como los Cofanes para crear "jardines botánicos", que no son los jardines botánicos de Alemania, pues nuestros indígenas los montan en sus relaciones con el entorno y con las plantas que ellos mantienen.

Y preferiblemente en selva no intervenida...

Sí, y además tienen un espacio enorme para trabajar la agricultura ecológica. Es decir, pueden también crear formas de autosubsistencia y exportación de productos ecológicamente puros, en el sentido que no han sido pasados por 60 mil tipos de abonos y que dañan la tierra. América tiene un potencial de alimentos ecológicamente puros. 🐸



NGD
NUEVA GRAFICA DIGITAL

Diseño gráfico • Multimedia e Internet

Servicios creativos de Publicidad y Comunicación

Impresión litográfica y Digital

Servicios de producción editorial

Carrera 19 No. 63-90 • Telefax: 212 1072 - 249 8127 - 249 7908 • Santa Fe de Bogotá, D.C. Colombia • e-mail: ngd@andinet.com

Conocimiento Tradicional y Biodiversidad

FABIO YEPES

Fabio Yepes Pérez
(Sogamoso, Boyacá, 1959)
Médico veterinario y zootecnista, y máster en planificación y manejo ambiental de cuencas hidrográficas de la Universidad del Tolima. Veinte años vinculado con grupos ecológicos en el Tolima, Boyacá y Risaralda. Consultor del PNUD y la Agencia Española de Cooperación Internacional -AECI-. Director ejecutivo de la Corporación Ambiente y Desarrollo de Ibagué. Presidente del Consejo Regional Ecofondo Tolima.

La vida sobre la tierra adopta diversos rostros. Las diferencias dentro de ecosistemas, especies y genes tardaron millones de años en producirse, fueron el resultado de incalculables mutaciones y episodios de selección natural a lo largo de los aproximadamente 4.500 millones de años de presencia de la vida en el planeta. La diversidad de la vida se constituye en la base de la existencia humana; una gran cantidad de especies ayuda a sostener las condiciones ambientales que nos permiten vivir sobre la tierra ya que limpian el aire, el agua y la tierra, descomponen residuos, equilibran el clima. La biodiversidad es clave para la seguridad ambiental de los seres humanos en el largo plazo.

Si observamos un mapa de la localización de la biodiversidad en el planeta, pareciera como si la evolución fuera una fuerza caprichosa, mientras las naciones económicamente más poderosas del mundo se ubican en el hemisferio norte: EEUU, Japón, Gran Bretaña, Alemania, Francia, Canadá e Italia, las siete naciones biológicamente más ricas del mundo, aquellas que poseen entre el 70 y el 80% de todas las especies de la tierra, se ubican en el hemisferio sur, alrededor del cinturón tropical del planeta: Brasil, Indonesia, Colombia, México, Zaire, Australia y Madagascar. Todos, a excepción de Australia, son geopolíticamente hablando países del Tercer Mundo.

La mayor parte de las especies está concentrada en el hemisferio sur, y no solo eso, sino que el porcentaje más alto se ubicó en América Latina y el Caribe. La región es así la más privilegiada en el reparto de la riqueza biológica.¹

Pero la diversidad biológica no se refiere solamente a la suma de ecosistemas, especies y genes y la variabilidad entre y dentro de ellos; también se relaciona con la diversidad de culturas que los hombres han desarrollado a través de la historia. Miles de variedades diferentes y genéticamente singulares de cultivos y razas de animales deben su existencia actual a la atenta selección y cría de agricultores y pastores antepasados nuestros. La diversidad genética cultivada, domesticada, utilizada o conocida como utilizable, es en su mayoría un producto cultural de las comunidades indígenas y de los agricultores tradicionales.

La característica más interesante del fin de siglo es la constatación de que por primera vez la humanidad enfrenta un problema de carácter absolutamente global, con capacidad de afectar tanto a la biosfera como a la sociedad humana en su conjunto: es el llamado "problema ambiental" del cual la pérdida de biodiversidad es una de sus manifestaciones más alarmantes. La diversidad de la vida está siendo deteriorada con mayor rapidez que en ningún momento de la historia, el eje de la extinción está en los bosques tropicales, los cuales pueden albergar entre el 50 y el 90% del total de especies que viven sobre la tierra². Unas 17 millones de hectáreas de bosque tropical se desmontan al año, mientras la riqueza biológica de los

¹ Ver: LEVEQUE, Francois; GLAUCHANT, Matthieu. 1992. «Diversité Génétique». (Dossier). En Revista *La Recherche*. No. 239. Volume 23. Janvier 1992. Francia; y, TOLEDO, Victor. 1995. «Los caprichos de la evolución. El reparto de la riqueza biológica». En: Revista *Tierramérica*. PNUMA. México.

² Ver: *Estrategia global para la Biodiversidad*, WRI, PNUMA y UICN, 1992.

mares y sistemas de aguas dulces sufren un importante deterioro tanto por introducción de sustancias que generan graves cambios ecológicos como por la extinción de especies producto de la pesca intensiva e indiscriminada.

La erosión de la diversidad biológica estimula también el deterioro de la diversidad cultural. La pérdida de determinado cultivo, el reemplazo de cultivos tradicionales por cultivos de exportación, la extinción de especies arraigadas en los mitos y el folclore, y la degradación de las tierras de comunidades tradicionales constituyen pérdidas culturales además de biológicas. A partir de 1900 ha desaparecido aproximadamente una tribu de indígenas brasileños por año. Casi la mitad de los seis mil idiomas del mundo pueden extinguirse en los próximos cien años³.

Por su relación con las diferentes manifestaciones de la vida y los ecosistemas las sociedades humanas podrían dividirse en dos grandes grupos: aquellas sociedades capaces de abarcar, a través del comercio y el poder económico, grandes porciones de la base natural del planeta, denominadas Sociedades Biosféricas y aquellos grupos humanos que están estrechamente vinculados a ecosistemas y biomas más localizados, denominados Sociedades Ecosistémicas. Para cada grupo las consecuencias de la pérdida de biodiversidad son diferentes, pero el problema es particularmente grave en el caso de las comunidades tradicionales, íntimamente ligadas a los ecosistemas.

En este tipo de comunidades el territorio es construido culturalmente de tal modo que no es posible separar el conocimiento mítico del conocimiento práctico de la misma manera que lo hace la cultura occidental. Si las comunidades locales se relacionan de modo diferente con la naturaleza es por que poseen distintos significados de ella. Estos significados no existen necesariamente en términos de conocimientos abstractos, como a veces se cree, sino que están incorporados en prácticas y relaciones sociales concretas⁴.

La chagra amazónica es una unidad física y espiritual en la cual convergen la milenaria experiencia en el manejo de ecosistemas boscosos y el conocimiento acumulado sobre el manejo de los cultivos. Es un espacio humanizado donde la mujer cultiva y mantiene el poder de hacer germinar la vegetación, en la chagra existe una división sexual del trabajo y del manejo de los espacios según los roles sociales de hombres y mujeres. Es un espacio cultural donde se condensa un conocimiento y una colección de germoplasma único.

Para un visitante desprevenido en la selva, un caño es una corriente de

*
 Hoy la
 diversidad de la
 vida está siendo
 destruida con
 mayor rapidez
 que en ningún
 momento de la
 historia.

³ Ibid.

⁴ Ver: ESCOBAR, Arturo. 1996. «Viejas y nuevas formas de capital». En: *Pacífico: ¿Desarrollo o Diversidad?* CEREC - ECOFONDO. Editorial Gente Nueva. Bogotá





Hoy la diversidad de la vida está siendo deteriorada con mayor rapidez que en ningún momento de la historia.



agua menor que puede desembocar en un río, pero para una etnia en particular ese caño puede ser el origen mítico de su cultura: no es cualquier caño, constituye sangre y semilla de un pueblo. El conocimiento tradicional indígena como construcción cultural está absolutamente relacionado con su base natural y con la manera como es transmitido. Ahí es donde aparece el chamanismo, cuya importancia no está dada solamente por la capacidad de abordar la dimensión «espiritual» de los humanos sino también porque introduce conocimientos paradójicos sobre el uso de la base natural de la que dispone el pueblo.

El conocimiento indígena no es científico en términos de la lógica occidental moderna, pero también tiene validez. No es tan sistemáticamente organizado, pero cumple las mismas funciones y es tanto o más sofisticado: por ejemplo, reconoce las propiedades terapéuticas de una planta, la manera de obtenerla o cultivarla y la forma de procesarla para el consumo. «Manuales» orales con procedimientos muy elaborados y muy precisos se han transmitido a través de generaciones y han sido desarrollados por las comunidades en su devenir histórico de adaptación al medio en el cual viven.

Intervención humana y biodiversidad

La intervención humana no implica necesariamente la destrucción de la biodiversidad. Sin embargo, la cultura, las tecnologías y las formas de intervención predominantes en la actualidad son el producto de la visión del mundo generada por la modernidad europea, aquel período histórico que se inicia a finales del siglo XVIII en Europa occidental, basado en la conquista técnica de la naturaleza, la vida social y las culturas.

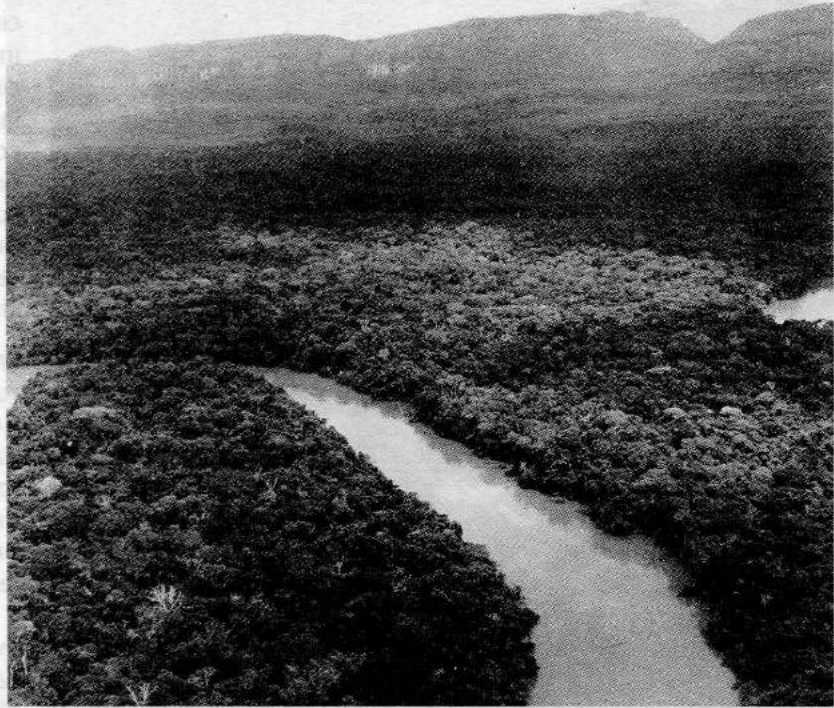


La modernidad ha considerado a la ciencia como un conjunto de verdades objetivas independientes del contexto histórico; separa radicalmente el orden humano del orden natural, permitiendo percibir la naturaleza como algo externo a lo humano. Esta percepción es acentuada por la separación sujeto-objeto mantenida por la epistemología positivista de la ciencia, que a la postre se traduce en la apropiación sin límites de la naturaleza.

Esta manera de relacionarse con la naturaleza se extendió por todo el planeta a través del proceso de colonización llevado a cabo por las potencias europeas y, posteriormente, con el discurso del desarrollo impuesto desde fines de la Segunda Guerra Mundial. Pero la invasión europea del resto del planeta no se hizo simplemente en términos militares, los europeos portaron consigo parte de su mundo natural –su trigo, sus vacas, sus enfermedades, sus malas hierbas– y colonizaron también ecológicamente los territorios. Crearon nuevas «Europas» en lugares con condiciones climáticas

muy parecidas: Norteamérica, Argentina, Australia, Sudáfrica⁵.

A su vez, la influencia del modelo dominante ha generado más daños que beneficios en el cinturón tropical, donde se están perdiendo las adaptaciones tradicionales que por lo regular dependen de la diversidad biológica para subsistir. La «revolución verde» –modelo de homogeneización a gran escala que se empezó a aplicar a mediados de siglo– desarrolló una cantidad de variedades «milagrosas» para producir arroz, maíz, trigo y otros productos agrícolas, bajo el supuesto de salvar al mundo de la hambruna; pero se olvidó que estas variedades eran desarrolladas en condiciones ajenas al trópico y muy exigentes. Se dice que en India y Filipinas la introducción de variedades milagrosas causó la pérdida de más de 11.000 variedades tradicionales de arroz.



Las variedades milagrosas normalmente son de alta selección, pero su cultivo exige particulares sistemas de riego, uso de pesticidas y maquinaria especial. Las variedades tradicionales producen menos, pero no requieren tantas condiciones y enferman menos. Los pueblos tenían la tendencia de sembrar variedades diferentes: si la plaga dañaba una, otra no; unas resistían más las sequías que otras. Es decir, tenían una estrategia basada en la biodiversidad y fue reemplazada por una estrategia adaptada de monocultivo que ha significado enorme pérdida de diversidad biológica.

A pesar de que se han utilizado varios millares de especies vegetales para la alimentación humana en el curso de la historia, actualmente sólo se cultivan unas 150, y no más de tres proporcionan casi el 60% de las calorías y proteínas que se obtienen de las plantas. Esta pérdida de diversidad biológica es alarmante no sólo por su magnitud sino por las implicaciones para las especies, los ecosistemas y la seguridad alimentaria de las sociedades humanas.

Los modelos de desarrollo impuestos a las comunidades tradicionales con la intención de “modernizarlas” han generado una gran erosión genética y ha puesto en peligro su seguridad alimentaria. La pérdida de especies y variedades tradicionales y del conocimiento a ellas asociado, pone en peligro la supervivencia de muchos pueblos indígenas y su integridad cultural. ¿Qué sería de un sabedor sin la selva que le sirve de fuente de conocimientos y materiales para conservar, enriquecer y transmitir la tradición?

Visiones encontradas

El concepto de biodiversidad aparece en la década del 80⁶ y con él se empieza a asumir que los problemas ambientales deben ser objeto de acción política y de políticas de Estado. Pero siempre se ha partido de una relación con la natura-

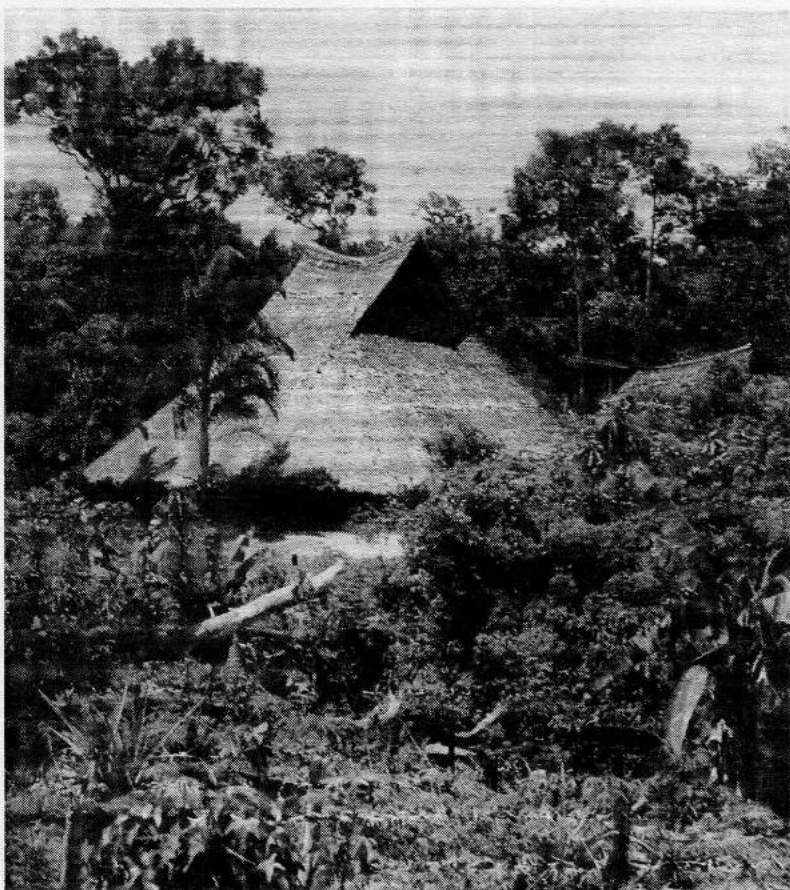


**No es justo
descargar
sólo en las
comunidades
indígenas la
defensa del
conocimiento
tradicional y la
biodiversidad.**



⁵ CROSBY, Alfred. 1988. *Imperialismo Ecológico. La expansión biológica de Europa, 900 – 1900*. Editorial Crítica, S.A. Barcelona.

⁶ La biodiversidad alcanza su más alta concreción en dos documentos claves: *Estrategia Global para la Biodiversidad* del WRI, PNUMA y UICN, 1992; y, *Convenio sobre Diversidad Biológica*, firmado en Río de Janeiro en 1992.



leza en términos utilitarios, desde una lógica que excluye todo lo que no sea científico. Eso excluye a los sabedores indígenas, discriminando una enorme cantidad de conocimientos. Se impone la cultura occidental y su cosmovisión como si fuera la única posible, desconociendo que la biodiversidad ha sido sostenida y enriquecida por miles de pueblos y comunidades que se han integrado de manera armónica a sus ecosistemas.

En las culturas tradicionales no hay ruptura entre la naturaleza y el hombre, no se concibe esa desacralización; no por eso los conocimientos dejan de ser eficientes, ni dejan de cumplir sus funciones. Aquí no se pretende que las culturas tradicionales se encierren en su conocimiento y se aislen del mundo, se trata de evitar que dichas culturas sean arrasadas, porque no sólo se acabaría con ellas sino con un importante patrimonio de la humanidad. Tampoco se afirma que el conocimiento indígena es absolutamente sabio, infalible, simplemente que ofrece maneras espirituales y alternativas de adaptación de

la especie humana a la naturaleza, diferentes a la manera técnica-instrumental del pensamiento occidental.

El problema se presenta cuando sólo esta última es considerada válida y las demás se consideran supercherías, formas atrasadas de entender el mundo, sin medir las implicaciones de una y otras para la supervivencia de la humanidad.

Influencia de la economía de mercado

Los avances en ingeniería genética conforman una plataforma tecnológica que ha insertado la vida de una nueva manera al circuito de producción. Con el estudio y manipulación de los genes, una serie de connotaciones éticas tienden a ser removidas; estamos hablando de lo más íntimo de la vida expuesto a las reglas del mercado.

De otro lado, los lugares que previamente eran inhóspitos y poco interesantes para el desarrollo—las selvas y los territorios ricos en biodiversidad—ahora se convirtieron en áreas promisorias. De repente, al Choco biogeográfico, al Amazonas, a las selvas del África ecuatorial, a las selvas de toda la zona tropical de Asia, están llegando intereses gigantescos. Paradójicamente, de lugares marginales se convirtieron en nuevas cuencas del desarrollo. Ya no se trata de arrasar las selvas para extraer sus recursos, ahora se trata de conservarlas como fuente de genes para la industria biotecnológica, pero sin preocuparse por las comunidades que están ahí, que antes eran los desheredados y que ahora probablemente tampoco van a ser los herederos.

Con el nuevo paradigma de la biodiversidad, se busca integrar forzosa-mente los conocimientos tradicionales a la producción industrial. Si los "cazadores de genes" son orientados por habitantes del bosque pueden reducir el universo de especies a someter a bioensayos, ahorrándose millones de dólares en el desarrollo de nuevos productos. Pero esta colaboración no es reconocida como aporte al conocimiento, o al desarrollo del producto, y por lo tanto no existen posibilidades de que las comunidades se beneficien de las ganancias que puedan producir.

Esta nueva fase de saqueo ha generado respuestas como la de Lorenzo Muelas –indígena Guambiano, ex senador de la República de Colombia– quien propone la absoluta moratoria de investigaciones con recursos genéticos, por lo menos en territorios indígenas y esencialmente en países ricos en biodiversidad, hasta no clarificar a qué se está jugando.

Realmente el problema en términos éticos es muy serio, pero como es un problema global, no se puede solucionar ni desde países aislados, ni desde grupos humanos muy pequeños. ¿Qué ganaría Colombia con establecer la moratoria si gran parte de los mismos conocimientos y recursos se pueden encontrar en Ecuador? Simplemente saldríamos del mercado, según el pensar de los tecnócratas. Igualmente, de nada serviría que la comunidad Shuar de Ecuador decida que sus conocimientos de ayahuasca están absolutamente vedados, si una comunidad de Brasil los entrega.

De hecho, hay que empezar a definir qué del conocimiento tradicional vital para los pueblos no puede ser objeto de comunicación a los agentes del mercado, por decirlo de alguna manera. Lo que no quiere decir que ese conocimiento deje de ser comunicado entre los indígenas, porque no se trataría de guardarlo de tal manera que no le sirva ni siquiera a los dueños. También habría que estudiar alternativas que permitan que los pueblos indígenas puedan preservar y continuar con su conocimiento tradicional sin ser parte del mercado.

Acción política

No es justo ni procedente descargar sólo en las comunidades indígenas la defensa del conocimiento tradicional y la biodiversidad. Es necesario cambiar la lógica de consumo de las sociedades donde estas culturas están inmersas; es decir, promover el tan mentado desarrollo sostenible. Actualmente, hay gran cantidad de jurisprudencia mundial que respalda estos planteamientos, el problema es que no hay voluntad política para aplicarla.

En el Convenio sobre Diversidad Biológica se dice que los países y las culturas tradicionales que han vivido de la biodiversidad tienen soberanía y derechos sobre esos recursos, pero al mismo tiempo se dice que es obligación de tales países y culturas permitir el acceso a los recursos genéticos a otros países y otras culturas. Después de suscrito el texto original del Convenio, se han realizado cuatro reuniones de las partes del Convenio, en las cuales se ha favorecido mucho a los países industrializados y no se ha desarrollado prácticamente nada relativo a los derechos de las comunidades locales y los países del Tercer Mundo.



**La importancia
del chamanismo
no está dada
solamente
por su
capacidad
de abordar
la dimensión
de los humanos,
sino porque
introduce
conocimientos
sobre el uso de
la base natural
de la que
dispone
el pueblo**



La importancia
del chamanismo
no está dada
solamente
por su
capacidad
de abordar
la dimensión
de los humanos



**Los modelos
de desarrollo
impuestos a las
comunidades
tradicionales
con la
intención de
“modernizarlas”,
han generado
una gran
erosión genética
y han puesto en
peligro su
seguridad
alimentaria.**



Lo real y concreto es que los pueblos tradicionales no podrán subsistir si desaparece la base natural de la cual no solo obtienen sus recursos, sino su conocimiento y su vida. En particular, las organizaciones indígenas deben poner mucha atención a la dimensión ambiental de sus territorios, en el sentido de garantizar que sean estables ecosistémicamente, porque imponerle a una comunidad indígena un plan de desarrollo o un plan de ordenamiento territorial que no contemple la supervivencia a largo plazo de los ecosistemas es condenarla a su extinción en el mediano plazo.

Los acercamientos al conocimiento tradicional

El vacío espiritual que ha generado Occidente en sus sociedades se manifiesta en una creciente aproximación al saber tradicional de los pueblos indígenas y de sus chamanes justamente por no estar fragmentado en términos de su relación con la naturaleza. Pero en ese contexto no todo es honestidad. Hay también una cantidad de personas que reelaboran ese discurso y pretenden encontrar en los chamanes los truquitos para convertirse en brujos de fin de semana. Viven del cuento, engatusando a muchas personas que sienten ese vacío espiritual y que pagan dinero a quien les diga qué hacer con su vida. Emerge una visión comercializadora de lo espiritual.

De igual forma, como ya se mencionó, el conocimiento tradicional ha despertado el interés de los laboratorios multinacionales. Muchos investigadores son enviados a recabar el conocimiento de las comunidades sobre las propiedades medicinales de las plantas y sus maneras de procesarlas, lo cual en el proceso de prospección y de búsqueda de ingredientes activos favorables les ahorra millones de dólares a los laboratorios, beneficio que sin embargo no comparten con las comunidades que entregan su saber.

A manera de ilustración, el Instituto Nacional de Cáncer de EEUU realizó un trabajo con la comunidad AWA de Colombia y Ecuador –sin intervención de los gobiernos respectivos, ni de las organizaciones indígenas–. Las comunidades transmitieron su conocimiento tradicional farmacológico y ayudaron a conseguir las muestras. El contrato firmado con la Federación AWA del Ecuador se pasa por la faja el Convenio sobre la Diversidad Biológica, el Convenio 169 de la OIT y excluye la participación de los Estados (Colombia y Ecuador). A cambio, el Instituto les ofrece una pista de aterrizaje, la construcción de algunas escuelas, y propone invitar a algunos indígenas a un centro de investigación biotecnológica a mirar. Con un serio agravante: si algún día un investigador colombiano o ecuatoriano estudia muestras similares y quiere desarrollar una tecnología local, puede estar obligado a pagar derechos al Instituto Nacional del Cáncer o al Jardín Botánico de Nueva York.

El Grupo Ad hoc

A partir de la coincidencia de criterios en una serie de aspectos sobre la biodiversidad, en Colombia se conformó el Grupo Ad-hoc sobre Diversidad Biológica, del que participan dirigentes y organizaciones indígenas, comunidades negras, ONGs, representantes del Estado colombiano y personalidades del Brasil, Ecuador y Venezuela. El grupo ha desarrollado un interesante trabajo de consulta y discusión sobre la problemática de la biodiversidad y los derechos de las comunidades y los países del llamado

Tercer Mundo, e impulsado propuestas de legislación sobre biodiversidad y acceso a los recursos genéticos.

El tema tiene muchos ángulos: se incluyen asuntos filosóficos, el conocimiento tradicional, las políticas de Estado, el comercio internacional. En esencia se ha planteado que todos los recursos genéticos a los cuales el país de origen permita acceso y que involucren conocimiento tradicional tienen que ser manejados de manera diferente a recursos genéticos hallados por investigadores sin conocimiento tradicional incorporado.

Al respecto hay todo un problema de armonización de normas. El Grupo Ad-hoc, sin estructura jerárquica, ha contribuido con propuestas para ser incorporadas a la legislación del Pacto Andino y de algunos países latinoamericanos. Esa debe ser la orientación del Estado: procurar construir regímenes especiales para las comunidades tradicionales y los territorios indígenas.

Finalmente, es importante insistir a las organizaciones indígenas, a las comunidades y a los grupos de sabedores tradicionales, que no pierdan de vista el desarrollo de estas temáticas –aunque parezcan secundarias al lado de problemas como el de la recuperación de sus tierras o la guerra que desgarró al país–, pues sus efectos pueden ser muy graves para la supervivencia de las culturas y los territorios en los cuales tradicionalmente han vivido.

Noviembre 10 de 1998



Biotecnología para la Medicina Moderna

Desde su fundación en 1984, BIOTECNI se ha preocupado por investigar y presentar productos naturales obtenidos a partir de procesos biotecnológicos, lo que garantiza una alta calidad y efectividad en sus propiedades medicinales y alimenticias

Presentamos cuatro especies de Hongos que poseen grandes propiedades alimenticias y medicinales, comprobadas por diferentes grupos de investigadores científicos:

- **Pleorotus ostreatus**
- **Lentinus edodes**
- **Ganoderma lucidum**
- **Phellinus linteus**

Además hemos desarrollado:

- **Extracto inmunoestimulante.**
Obtenido a partir de los polisacáridos de los hongos.
- **Aromaterapia:** antiestrés, bergamota, autocontrol, clavel, autoestima y rosa de Ucrania.
- **Embriones de pato:** regenerador celular; microfiltrados celulares

Más información: Calle 66 No. 16-34 Tels: 249 6513 - 345 4104, Fax: 345 6272
Santa Fe de Bogotá - Colombia

Ya no se trata
de arrasar
las selvas ,
ahora se trata
de conservarlas
como fuente
de genes
para la industria
biotecnológica.**

V A R I A

Declaración de amistad entre los pueblos indígenas de Costa Rica y Colombia

(Río Piro, 26 de julio de 1998)

Nosotros, representantes de los pueblos guaymí, malecu y cabécar de Costa Rica y los pueblos indígenas ingano y embera de Colombia nos hemos reunido en la Península de Osa en Costa Rica, tierra de los guaymíes, entre el 21 y 26 de Julio de 1998.

Queremos agradecer a las personas y organizaciones que nos han apoyado para hacer posible este encuentro entre hermanos indígenas.

Durante estos cuatro días hemos podido compartir nuestros anhelos, nuestra lucha, nuestro dolor y nuestra esperanza. Sobre todo hemos compartido nuestras sabidurías acerca de la medicina tradicional y las plantas medicinales que usamos para la salud física y espiritual de nuestros pueblos. Como gesto de amistad hemos caminado por las montañas para intercambio de plantas, hemos tomado el cacao *-ka-* planta sagrada de los guaymíes y regalo para el mundo y hemos participado en una ceremonia curativa de yagé *-ambiwaska-* planta sagrada de los inganos y otros pueblos del piedemonte amazónico.

Al final de esta reunión de hermanos indígenas queremos hacer la siguiente Declaración de Amistad en Río Piro, hoy 26 de Julio de 1998:

1. Los pueblos indígenas de Costa Rica y Colombia sellamos desde hoy un pacto de amistad y unión para seguir caminando juntos.
2. Compartimos la certeza de que somos hijos de un mismo Dios, padre de todos los pueblos indígenas y de todos los hombres y seres vivos.
3. También compartimos la creencia de que somos hijos de una sola madre, la Madre Tierra, la cual queremos y debemos amar y cuidar.
4. Expresamos que en nuestro caminar por la vida encontramos sufrimientos y enfermedades; sabemos que el Señor de la Vida nos ha dado el regalo de las plantas medicinales y la sabiduría de nuestros médicos tradicionales indígenas, como ayuda para vivir y tener alegría y salud.
5. Denunciamos la injusta persecución de los pueblos blancos contra nuestras costumbres, nuestros recursos naturales y nuestras medicinas. Reclamamos el derecho a hacer uso de nuestras plantas y remedios y acudir a nuestros médicos indígenas, sukias, curacas y jaibanás.
6. Afirmamos que para nosotros el cuerpo humano es sagrado y pedimos que en ningún caso, en vida o en muerte, sea profanado; sobre todo pedimos que cesen las autopsias y exhumaciones indiscriminadas; en caso de ser necesarias por asuntos médico-legales exigimos que se nos pida autorización a través de la debida solicitud judicial y que el cuerpo nos sea devuelto sin mutilación alguna, para nosotros poder darle santa sepultura y veneración, según nuestros usos y costumbres.
7. Respetamos y apreciamos los beneficios de la medicina occidental y solicitamos el apoyo para poder tener acceso a los sistemas oficiales de salud. Asimismo ofrecemos a los pueblos blancos las bondades y conocimientos de nuestros médicos indígenas y plantas medicinales, cuando así lo quieran, siempre y cuando haya confianza y respeto.
8. Nos comprometemos a seguir participando en Encuentros que fortalezcan nuestra amistad y formalmente aceptamos la invitación de ir a la casa de los hermanos inganos de Colombia.
9. Denunciamos los procesos de patentes y propiedad intelectual sobre nuestros recursos y nuestros conocimientos. Establecemos que tenemos las plantas y la sabiduría como propiedad colectiva de los pueblos indígenas. Asimismo rechazamos el tráfico de sangre, órganos, células y partes del cuerpo humano de nuestros hermanos indígenas.
10. Reclamamos el cumplimiento de las leyes de autonomía de los pueblos indígenas con base en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, exhortamos la implementación del

artículo 8j de la Convención de la Biodiversidad y urgimos a que se apruebe la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas.

11. Nos comprometemos con el amable apoyo de personas e instituciones amigas a trabajar juntos para defender, recuperar y promover nuestra medicina tradicional; a sembrar, conservar e intercambiar nuestras plantas medicinales y a facilitar el aprendizaje de nuestra ciencia a nuestros hijos.
12. Queremos que esta Declaración sea divulgada y anunciada en nuestras comunidades así como también en los medios de comunicación pública para que nuestros hermanos de todo el mundo apoyen y se unan a nuestra causa: la de hacer posible la vida en esta tierra.

Como signo de aceptación firmamos los aquí participantes.

Damaris Hurtado
Montezuma
Gustavino Montezuma
Montezuma
Luis Quiros Palacios
Miguel Andrade Rodríguez
Adelia Pedrol Tigri
Juanita Bejarano Santos
Yadira Marín
Laurencio Mecha Pacheco
Ireno Carrera Pedron
Hilario Bejarano Bejarano
Pedro Bejarano Palacios
Rigoberto Carrera
Lorenzo Mendoza Jiménez
Eugenio Hurtado Bejarano
Luis Atencio Pineda
Natividad Mutumbajoy
Luciano Mutumbajoy
Miguel López Salazar

V A R I A

V Congreso de la Organización de Inganos del Sur de Colombia

Los indígenas inganos constituyen uno de los 85 grupos étnicos que aún sobreviven en el territorio colombiano y el único perteneciente a la familia lingüística quechua. Actualmente hay 35.000 inganos repartidos en distintas regiones de Colombia –según el último censo–. Son ellos el resultado de la amalgama de descendientes de los indígenas mocho, de grupos migratorios del piedemonte amazónico peruano y ecuatoriano, y del extinguido grupo étnico de los andakies. Junto con las etnias vecinas comparten la conocida «cultura del yagé» y han sido reconocidos como expertos en medicina tradicional, chamanismo y plantas medicinales.

Desde 1988 los inganos que habitan la región del Caquetá se han organizado políticamente, creando la Organización de Inganos del Sur de Colombia –Orinsuc– con miras a la recuperación cultural y el fortalecimiento social de sus comunidades. La Orinsuc está conformada por seis cabildos indígenas: Niñeras, Cosumbe, Yurayaco, San Miguel del Fragua, Brisas y San Antonio del Fragua; la mayoría de sus territorios han sido reconocidos legalmente como resguardos.

Orinsuc adelanta desde 1994 un proyecto de recuperación territorial, ambiental y cultural, con el apoyo de la Fundación Herencia Verde y Amazon Conservation Team. Del

primero al ocho de diciembre de 1998, se realizó el V Congreso de Orinsuc en el resguardo indígena de Yurayaco, Caquetá. Participaron 130 indígenas provenientes de las seis comunidades inganas y asistieron como invitados representantes de otras comunidades de Caquetá, Cauca y Putumayo.

En conformidad con los avances de la legislación indígena colombiana, los inganos de la Orinsuc desarrollaron su Plan Integral de Vida –PIV–, con miras a la defensa de los cinco derechos fundamentales de los pueblos indígenas: identidad, autonomía, participación, territorio y desarrollo. El PIV busca continuar la recuperación cultural de los inganos a través de un programa para la conservación de la diversidad cultural y ambiental en el piedemonte amazónico colombiano. El Plan contempla el fortalecimiento de la medicina tradicional; el rescate de los valores lingüísticos, artesanales, musicales y culturales; la legalización de los territorios y el desarrollo de proyectos de producción sostenible, en convenio con Amazon Conservation Team y con la asesoría general del doctor Germán Zuluaga.

En su declaración final, con el compromiso de desarrollar su PIV, los inganos renuevan su deseo de continuar siendo indígenas y reconocen la autoridad tradicional de sus taitas o curacas. «Los inganos somos como un árbol. Las raíces son nuestros antepasados, nuestra historia y nuestra tierra. El tallo está hecho por nuestros taitas, su sabiduría y nuestras fa-

milias. Las hojas son nuestra cultura, nuestra lengua y nuestra forma de vivir. Y los frutos son nuestros hijos y nuestro futuro».

El ejemplo de los U'wa

Roberto Cobaría, o Berito KuwarU'wa, en lengua nativa, gobernador del cabildo mayor de los U'wa, fue designado en 1998 por la Fundación Goldman acreedor al premio anual para gestores ambientales en los cinco continentes, considerado por los especialistas como el «premio Nobel» de ecología.

Igualmente, la comunidad U'wa, a través del mismo Cobaría, su vocero y conductor, recibió el 15 de abril de 1998 de manos del Rey de España el premio Bartolomé de las Casas por la defensa de sus territorios, sus formas de vida y el ecosistema.

Ya es ampliamente conocida la lucha de los U'wa en defensa de su sagrado territorio y su derecho a preservar intacta la tierra y los recursos naturales que en ella se encuentran. De los 16 clanes o asentamientos U'wa de los que se ha tenido noticia, solo seis sobreviven en difíciles condiciones, en territorios de Casanare, Arauca, Norte de Santander y Boyacá, en Colombia. Su territorio ha sido confiscado paulatinamente por procesos de colonización y titulación de «baldíos», sin haberseles tenido en cuenta, a pesar de ser sus dueños por el que para ellos es el único título con validez: el Creador Sira les entregó la misión de cuidar a la madre celestial Raira, la tierra, y solo les queda una porción

de ella que es y seguirá siendo sagrada.

Desde 1992, cuando la Occidental Petroleum Company, en asociación con Copeco y Shell, firmara un contrato con la petrolera estatal colombiana Ecopetrol que les permitía la exploración y explotación de posibles yacimientos petroleros en el Bloque Sísmico Samoré, que incluye territorio importante del resguardo indígena, cerca de cinco mil colombianos de la etnia U'wa –o Tunebos– se han enfrentado al Estado colombiano, a sus máximas autoridades jurídicas, a tres de sus ministerios, a Ecopetrol, a los dos más fuertes grupos guerrilleros, a la poderosa multinacional Occidental, a alcaldes y gobernadores locales y a muchos colombianos que no aceptan que existan otros colombianos con el derecho de pensar distinto, de concebir la vida de un modo diferente, y con tenacidad para hacer respetar su cosmovisión conservando de manera inflexible una estrategia pacífica.



V A R I A

bía sido registrada por el norteamericano Loren Miller la ayahuasca o yagé bajo el número 5.751.

De entrar en vigor dicha patente, el supuesto «inventor» podría impedir que otros usen, fabriquen o vendan «su» producto. Esto impediría que las comunidades indígenas utilizaran el yagé, al tiempo que Miller, o su empresa de bioterapia International Plant Medicine Corporation, se invertiría de todos los derechos para comercializar y cobrar regalías por el uso del mismo. Los indígenas amazónicos han considerado este hecho como un verdadero insulto y afirman que es como patentar la hostia o el vino usado en la liturgia católica. A su vez, el Consejo de Coordinación de COICA ha declarado al señor Loren Miller como enemigo de los pueblos indígenas en los nueve países de la cuenca amazónica, prohibiendo su entrada y la de cualquier funcionario de su empresa.

Lo de Miller no es aislado, se sabe también del caso de la Fundación Yeja, la cual ofrece a través de Internet *workshops* por el Amazonas ecuatoriano, exóticas expediciones en que se recogen ilegalmente muestras de plantas tradicionales para estudiarlas, patentarlas o venderlas a las multinacionales farmacéuticas que las convierten en «nuevos medicamentos» y las comercializan en el mundo. Por su arte, el convenio de Diversidad Biológica firmado en la cumbre de Río de Janeiro en 1992 establece que la facultad de regular el acceso a los recursos genéticos

depende de cada gobierno y de su legislación. Además, reitera que se respetará, preservará y mantendrán los conocimientos, las innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas locales que entrañen estilos tradicionales de vida, pertinentes para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad.

Revitalización del idioma cofán

En mayo de 1998 salió publicada la cartilla de lecto-escritura *Hige Teweñe Tiswpa Ayafa'ma* (*Vamos a escribir nuestra propia lengua*), resultado de más de seis años de estudio del cofán para su transcripción de lengua oral a escrita. Para Colombia es la primera vez que se hace este trabajo, existiendo sólo un antecedente realizado entre los cofanes de Ecuador por el Instituto Lingüístico de Verano.

La labor fue adelantada conjuntamente por la comunidad cofán y sus autoridades, y la antropóloga y lingüista payanesa María Elena Tobar Gutiérrez, contando con el apoyo de la Fundación Zio Ai, el Instituto Francés de Estudios Andinos -IFEA- y el Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes -CCELA- de la Universidad de los Andes.

La publicación, orientada al aprendizaje del cofán entre los niños de las escuelas de las diferentes comunidades, tiene 46 páginas, fue impresa a color y reproduce nu-

meros dibujos realizados por los propios niños de esta etnia. La edición contó con el apoyo de la Unicef y la producción gráfica fue realizada por Errediciones.

Rescatando el idioma mapuche

Gran parte de la población de las provincias patagónicas es de origen mapuche, sin embargo su lengua corre serios peligros de extinción. Meses atrás la Universidad de La Patagonia puso en marcha un curso que busca recuperar la cultura mapuche a través de la historia oral y la lengua.

A este programa académico se suma ahora el esfuerzo de la propia comunidad mapuche. El Consejo Asesor Indígena -CAI- viene promoviendo la transmisión de los conocimientos de la lengua a los más jóvenes, en el marco de la recuperación de los valores culturales, considerando que sin el rescate del aspecto cultural será mucho más difícil sostener la lucha por sus derechos territoriales.

Los interesados en la lengua mapuche pueden encontrar mayor información, diccionario, historia y vínculos a páginas mapuches en:

<http://www.linguistics.stanford.edu/~arnold/mapuche/mapuche-span.html>

Interactúan la medicina occidental y la mapuche

Lograr una positiva interacción entre la medicina occidental y la medicina tradicional mapuche, mejorando las condiciones de salud de la población mapuche rural con la participación de las comunidades en la identificación y solución de sus problemas son los principales objetivos del programa Mapuche del servicio de salud Araucanía Sur.

El programa se cumple a través de oficinas de información y orientación al paciente mapuche, para implementar las cuales fue necesario capacitar a los equipos de salud en las áreas de cultura, historia, tradición, costumbres, sistema médico y lengua mapuche, mediante talleres diseñados en coordinación con las universidades de Temuco y La Frontera. En el marco del programa se han capacitado promotores mapuches de la iniciativa en cada una de las comunas adscritas y se han realizado programas radiales de educación bilingüe en salud.

En el mismo sentido de contribuir a la elaboración de una política intercultural en salud para Chile, en la comuna de Puerto Saavedra se realizó el Primer Encuentro Nacional de Salud y Pueblos Indígenas. Iniciativas como ésta recuerdan que la diversidad étnica constituye una riqueza de primer orden y que es necesario crear nexos que favorezcan una respetuosa convivencia.

Hidroeléctrica de Urrá afecta culturas y biodiversidad

Con la construcción de la represa de Urrá, cuatrocientas sesenta mil hectáreas de bosque húmedo tropical están siendo afectadas en el Nudo de Paramillo, considerado por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza-UICN- entre los diez parques naturales con mayor riqueza ecológica en el mundo. Allí nacen al menos siete importantes ríos, entre ellos el San Jorge y el Sinú, además de centenares de quebradas.

El río Sinú, en un curso de 370 kilómetros, es uno de los pocos en el mundo que une a cuatro de los más importantes biomas: páramo, selva húmeda, humedales y estuarios. Esta riqueza se encuentra en grave riesgo de desaparecer con la represa de Urrá, dado que las aguas reguladas impedirán que el río irrigue normalmente a la Ciénaga de Lorica, en el bajo Sinú, cuyo valle perderá el nivel freático y sus tierras se volverán salinas.

La hidroeléctrica de Urrá, que sólo producirá 340 megavatios de energía, afectará también a múltiples especies fluviales, entre ellas el bocachico, que brindaban alimento a tres mil indígenas emberakátios de los resguardos de Karagabí e Iwagadó, y a más de diez mil familias de pescadores y zenúes que habitan la cuenca baja del río. La Organización Nacional Indígena logró congelar las actividades de llenado de la presa a través de

una acción de tutela proferida el 29 de julio de 1998 por la Corte Constitucional, que busca proteger los derechos fundamentales de los aborígenes de los resguardos antes mencionados.

La hidroeléctrica es un megaproyecto que se construyó sin un estudio serio y profundo de impacto ambiental. No tiene licencia ambiental de llenado y operación del Ministerio del Medio Ambiente, ni se realizaron las consultas previas a las comunidades antes de construirse. En el mundo, esta forma de producir energía ha sido cuestionada por el daño irreversible que ocasiona a los ecosistemas vírgenes y a las comunidades. Cabe anotar que en la región amazónica, sólo cinco grandes hidroeléctricas han destruido 5.335 kilómetros cuadrados de bosque. En los países desarrollados la construcción de hidroeléctricas está prohibida, incluso se han empezado a romper diques para que los ríos vuelvan a fertilizar sus valles. Sin embargo, en el Tercer Mundo se siguen construyendo estos megaproyectos, financiados en su mayoría por el Banco Mundial y, en el caso de Urrá, con una importante participación del Nordie International Bank de Noruega.

Los ambientalistas y el proceso de paz

El día 28 de enero de 1999, en las instalaciones del Centro Cristiano de Justicia, Paz y Acción No Violenta, en Bogotá, se reunieron las organizaciones

ambientalistas que vienen trabajando dentro de los escenarios convocados en el proceso de paz. Trataron en especial los siguientes puntos:

1. Profundizar las temáticas de la agenda a tratar en las mesas de trabajo programadas en la zona de despeje y el proceso de la Convención Nacional, escenarios de interlocución con la insurgencia.

2. Definir estrategias de interlocución del ambientalismo dentro de estos procesos de diálogo.

Informes:

Red de Ambientalistas por la Paz. Tel. 2456860.

Fax 2458906. E-mail:

censat@colnodo.apc.org

Unesco reconoce sabiduría paez

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-Unesco-, diplomó en septiembre de 1997 como maestros en sabiduría a los líderes comunitarios paez Ezequiel Vitonas, Guillermo Tenorio Vitonas y Cristóbal Secue.

Vitonas ha sido creador y líder de la microempresa de minería de la comunidad paez que, superando diversas dificultades, ha logrado consolidarse y producir sesenta toneladas diarias de mármol. Vitonas también alcanzó un éxito similar con otra microempresa de lechería que permitió mejorar la nutrición de los niños paez. Tenorio, gran conocedor de la medicina tradicional, ha sido varias veces gobernador indígena, orientando a su

comunidad y liderando programas de salud. A su vez, Secue se caracteriza por un amplio conocimiento sobre derecho constitucional en relación con el derecho indígena, ha sido presidente de la Asociación de Cabildos del norte y dirigente del Consejo Regional Indígena del Cauca.

Sin cursar estudios académicos de nivel superior, los tres han transmitido sus conocimientos en sus resguardos y con frecuencia han sido invitados a exponer sus experiencias y capacidades en diversas universidades. Este tipo de reconocimiento alienta a los líderes comunitarios indígenas a conservar su sabiduría tradicional, siguiendo y, en lo posible, compartiendo su capacidad de autogestión y organización con procesos similares a los que lideran Rigoberta Menchú en Guatemala, Mirna Cuniham en Nicaragua y Nina Pacari en Ecuador.

«Al trasluz de la ayahuasca»

Primer libro multidisciplinario que se publica sobre los efectos del yagé en la mente humana. Compendio de trabajos teóricos realizados dentro del ámbito de la antropología cognitiva y psicológica que vienen a llenar un vacío en las investigaciones sobre psicótopos. Esta obra de Josep María Fericgla se centra especialmente en el análisis del efecto sicoactivo y visionario de la ayahuasca y sus formas de interacción, tanto a nivel psicológico como cultural, con el quehacer humano, con las formas de toma de decisiones y con ciertos procesos evolutivos de la

La primera edición de *Al trasluz de la ayahuasca* fue realizada por la editorial Abya-Yala de Quito, Ecuador (1997). Una segunda edición fue realizada por la editorial española Los Libros de la Liebre de Marzo (1997).

Los talleres y conferencias se llevarán a cabo en Suites Jones, calle 61 No. 5-39. Más información con Mirta Contreras en el teléfono 2 15 34 24 de Bogotá.

Tels. (34) 934244540 Fax
(34) 934238676 E-mail:
fericqla@pangea.org.

Entre otros temas de gran interés, se incluyen en el programa: Estados modificados de conciencia (EMC) y cultura: del chamanismo estricto al denominado neo-chamanismo; Dietas alimentarias y EMC; Métodos para inducir EMC

Nina S. de Friedemann (gepd)

Nina S. de Friedemann publicó más de una docena de libros, entre ellos: *De sol a sol*; *Minería, descendencia y orfebrería*; *Tierra, poder y tradición en Colombia*; *Chocó, magia y leyenda*; *Herederos del jaguar y la anaconda*; *Presencia africana en Colombia, la saga del negro*; *Fiestas, celebraciones y ritos en Colombia*.

V A R I A

I Congreso Colombiano de Botánica

El Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de Colombia convoca a la comunidad botánica nacional e internacional a participar en el Primer Congreso Colombiano de Botánica que se realizará en Santa Fe de Bogotá del 26 al 30 de abril de 1999.

El programa científico contará con la participación de destacados investigadores en los diferentes campos de la botánica y busca estrechar vínculos de comunicación académicos e investigativos.

Se trabajarán, entre otros temas: Ecosistemas, biodiversidad y conservación; Taxonomía-sistemática y evolución; Biología celular y molecular; Botánica económica y etnobotánica; Fisiología-ecofisiología; y, Botánica estructural. El tema de etnobiología será coordinado por Olga Lucía Sanabria.

Se realizarán también actividades paralelas como cursos, excursiones y simposios. Está programado un curso de botánica económica y etnobotánica, a cargo de Sonia Lagos.

Informes:
Instituto de Ciencias Naturales, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

E-mail:
congreso@ciencias.ciencias.unal.edu.colCNcongreso.html



Una obra de gran actualidad que plantea alternativas a la agricultura química, para la producción de alimentos sin contaminantes, para la conservación de la biodiversidad y para la práctica de modelos de producción agrícola propios y sustentables.

FICHA TECNICA:

Contenido desarrollado en 45 capítulos agrupados en cuatro partes, además de una bibliografía con 75 referencias.

Volumen encuadernado en rústica; carátula impresa en policromía, plastificada, con solapas; 264 páginas impresas a 1 tinta sobre papel bond de 75 gms.; formato: 16.5 X 21.5 cms., cerrado.

CONTENIDO

Primera parte: Agriculturas intensivas y agriculturas extensivas.

Segunda parte: Veinte movimientos alternativos frente a la agricultura de revolución verde.

Tercera parte: Políticas globales sobre recursos genéticos.

Cuarta parte: El hacer en las agriculturas alternativas.

EL AUTOR

Mario Mejía Gutiérrez es ingeniero agrónomo de la Universidad Nacional. Investigador y profesor universitario. Promotor del movimiento ecológico. Ha sido consultor internacional en el campo de las agriculturas naturales. Es candidato al Premio Nacional de Agricultura

PEDIDOS A:

Martha García: Carrera 43 No. 10-50
Oficina 502 Edificio Marelli. Cali Colombia.
Teléfonos: (0923) 368531 y 368527
E-mail: mariomejiag@hotmail.com



1999

Programador semanal de citas y compromisos

Primera agenda especializada para el control del tiempo de profesionales cuya actividad lo requiere: cuerpo médico, odontólogos, abogados, fuerza de ventas, administradores y ejecutivos en general.

Diseño funcional y exclusivo.

Su publicidad será vista durante todo el año, a través de un regalo muy apreciado y constantemente utilizado por sus clientes.

Si tiene interés en este novedoso producto, llámenos. Lo visitaremos, le daremos a conocer muestras y le ofreceremos un negocio efectivo.

ISSN: 0123-269X

FICHA TÉCNICA

Tamaño: 21 x 28 cms.

Páginas: 160, impresas en color sepia sobre papel bond beige de 70 grs.

Según interés podemos incluir un cuadernillo adicional (12 ó 16 páginas) con literatura alusiva a su empresa.

Encuadernación, dos alternativas:

- Tapa dura con pliegos cosidos al hilo
- Anillado doble O con carátula personalizada.

Desde ya aceptando pedidos para la agenda del 2000

Edita: **errediciones**

Cra. 66 No. 76-25

Tel. : 630 17 36

Telefax: 630 54 37

E-Mail:

erredici@latino.net.co

Bogotá, D.C. - Colombia



1 Guía de actividades para la educación ambiental

