

ISSN 0123-8434

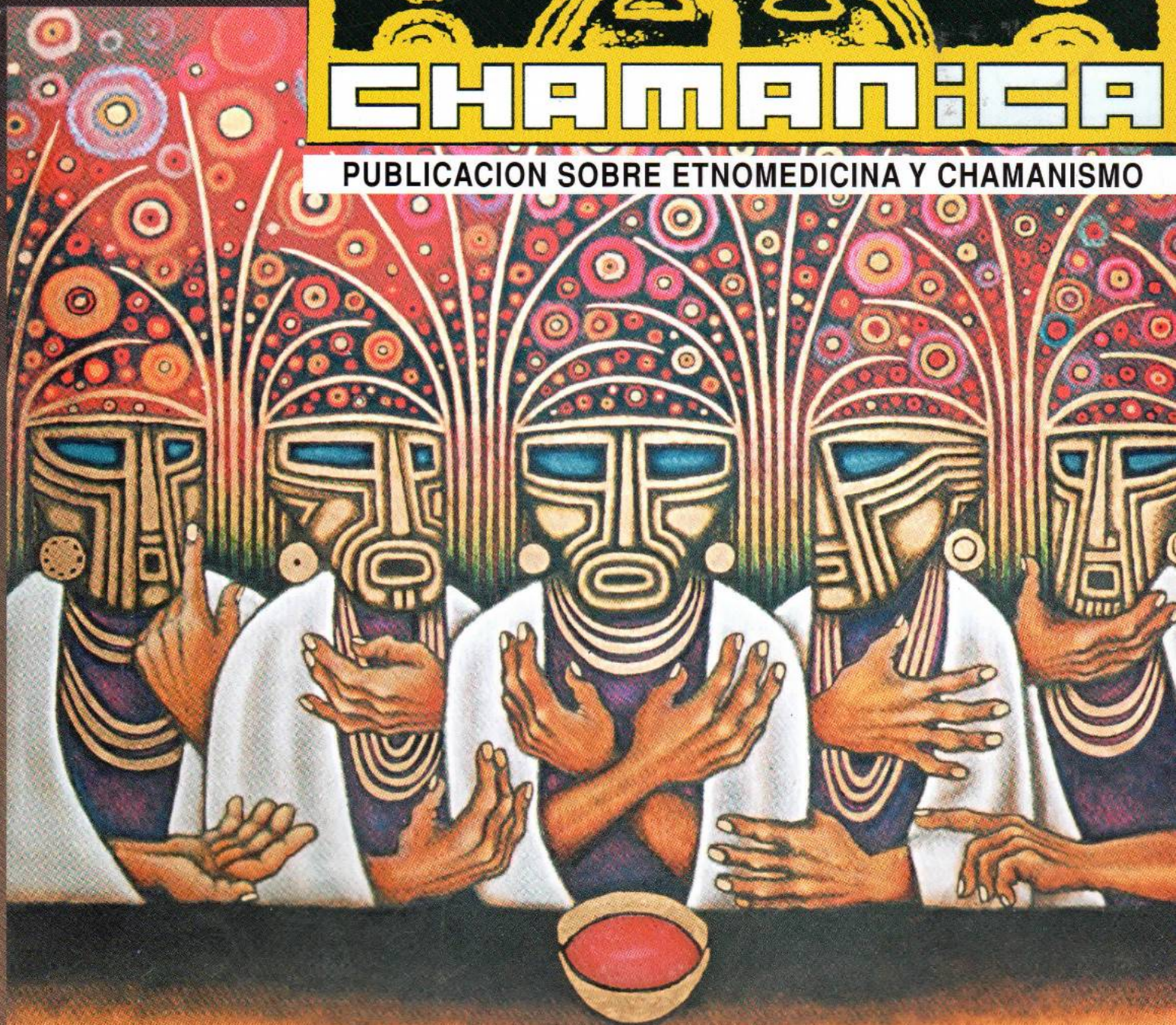
00002



9 770123 843006

VISION CHAMANICA

PUBLICACION SOBRE ETNOMEDICINA Y CHAMANISMO



- Cosmología como Análisis Ecológico
- Encuentro de Taitas en Yurayaco
- Neochamanismo actual
- Entrevista a Onésimo Ascencio
- Danzando en el Círculo Sagrado
- Chamanismo: estética de existencia
- El vuelo del Chamán
- Cuando la tierra se enoja

**Publicación sobre
Etnomedicina y Chamanismo**

ISSN 0123-8434

No.2 Febrero 2000

Tarifa Postal Reducida No.871 de Adpostal
(Vence Dic./2000)

Editor

Ricardo Díaz Mayorga

Subeditor

Iván Arana Sáenz

Colaboradores

Germán Zuluaga, Josep Ma. Fericgla, William Torres,
Fernando Urbina, Onésimo Ascencio,

Agradecimientos especiales a

UMIYAC, Dra. Alicia Dussan de Reichel, Piedad Goll, Martha
Rodríguez, Jesús E. Piñacué, Esperanza González.

Fotografías

Rubén Darío Rivera, Juan G. Buenaventura, Lucas Silva,
Fernando Urbina, Teresa Montealegre.

Artes

Diseño: Iván Arana; Finalización: Impresol Ltda.

Ilustración de carátula

Parte central del tríptico «La cena cósmica» de Heinz Goll
(obra completa se reproduce aquí a la izquierda)
Fotografía de Rubén Darío Rivera.

Producción Gráfica

**Suscripciones y Publicidad
errediciones**

Cra.66 No.76-25

Santa Fe de Bogotá D.C. – Colombia

Tel. 630 1736 Fax: 630 5437

E mail: erredici@latino.net.co

© 2000 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.

Visión Chamánica agradece a todas las personas y
entidades que han apoyado este proyecto.

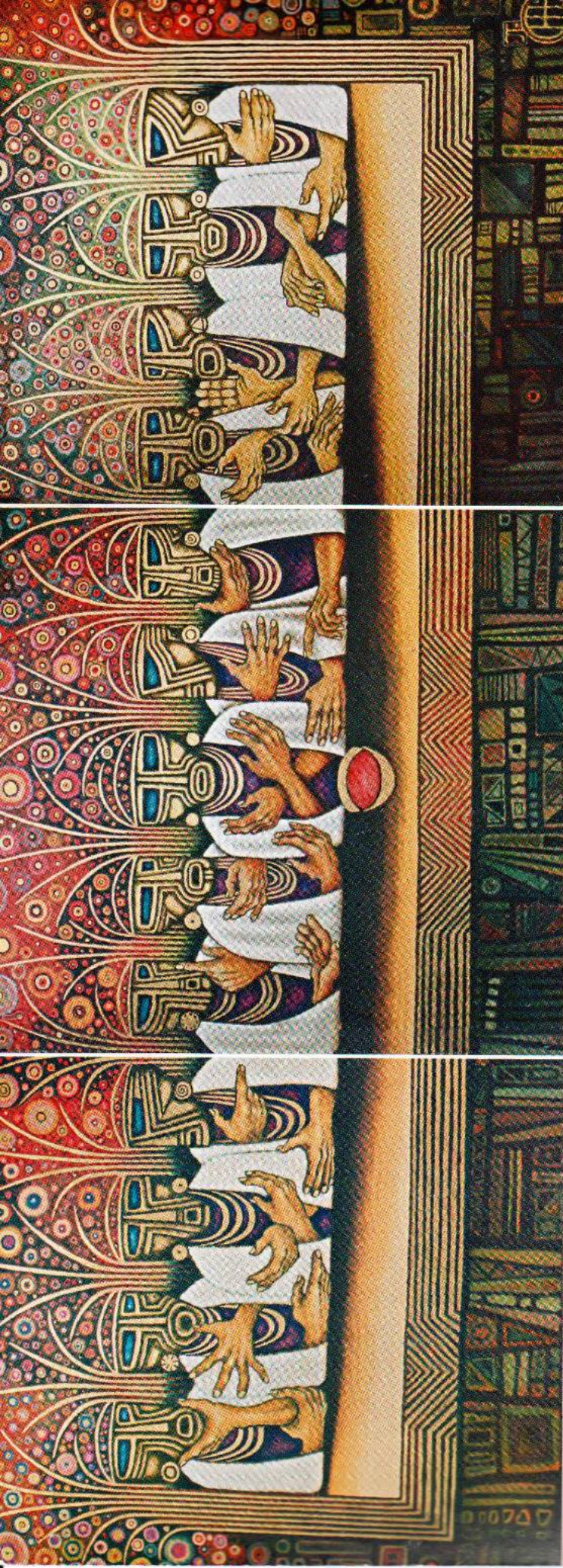
HEINZ GOLL

(Klagenfurt, Austria, 1934 – Bogotá, Colombia, 1999)

El artista Heinz Goll –autor del tríptico que ilustra la portada y el
reverso de portada de esta edición– desde los años 70 desarrolló en
Colombia parte fundamental de su obra, adoptando a nuestro país
como su segunda patria y siendo cercano amigo de los indígenas
colombianos.

«Goll pinta las imágenes de una nueva época en la que el
misticismo auténtico es el equilibrio entre razón e intuición –dice el
crítico Orlando Mejía–. En la serie de sus *últimas cenas* el Cristo
consagra la vida cotidiana como manifestación de lo sagrado. Bebe
vino rojo en medio de los senos morenos de diosas de carne
voluptuosa y comulga con granos de maíz de nuestros antepasados
precolombinos.

«Sus cuadros contienen en un mismo trazo las huellas de la
tradición artística occidental, del arte precolombino, de la estatuaría
egipcia y la simplicidad de los paisajes chinos y japoneses».



SUMARIO

Encuentro de Taitas en Yurayaco

3

36

En junio de 1999 se realizó en una población caqueteña del piedemonte amazónico, un encuentro que reunió cuarenta taitas de seis etnias, cultores de la planta sagrada del yagé. Reproducimos una crónica sobre el evento (p. 3), la Declaración del Encuentro (p. 7) y una entrevista a los comisionados por el Encuentro para actividades operativas (p. 10).



Práctica y rescate de la medicina tradicional

Entrevista con **Onésimo Ascencio Capera**, indígena pijao, médico tradicional con formación como médico occidental, quien además de atender consulta, dirige en Riosucio, Caldas, una experiencia de formación en medicina tradicional para indígenas embera-chamí, embera-catíos y pijaos.

Cosmología como análisis ecológico:

13

42

Una perspectiva desde la selva pluvial

Gerardo Reichel-Dolmatoff

El autor demuestra la relación de la cosmología y los mitos de los tukano-orientales o desanas con sus normas de conducta adaptativa.

El chamanismo y los «sistemas de pensamiento indígena» constituyen esquemas prácticos para el control y manejo de los recursos naturales.



El vuelo del chamán

Plumas y hojas para ensoñar de los uitotos y muinanes

Fernando Urbina Rangel

El autor analiza la significación de la plumaria y otros objetos chamánicos entre los uitotos y muinanes, así como la relación del mito de Diiijoma y la práctica chamánica de la transformación.

Cuando la tierra se enoja

23

49

Con base en la película documental *Los hijos del trueno* de Martha Rodríguez y Lucas Silva (1998), se presenta la interpretación de los médicos tradicionales paeces sobre la avalancha del río Páez ocasionada por el terremoto ocurrido en junio de 1994 en Tierradentro y su actitud ante la declaración oficial de sus territorios como zona de alto riesgo.



Neochamanismo y mercado actual de las creencias

27

53

Josep Ma. Fericgla

Ante la proliferación en la sociedad occidental moderna de toda suerte de neochamanismos, el autor plantea la necesidad de distinguir sus diferencias con el chamanismo propio de las sociedades ágrafas y originarias. El chamanismo puede entenderse como el conjunto de métodos encontrados por cada sociedad para asomarse a la profundidad del ser.



Danzando en el círculo sagrado

Crónica sobre un espacio de práctica y recuperación de tradiciones de danza como forma de búsqueda y contacto espiritual. Se comentan las fuentes inspiradoras y vivencias del grupo de «danzas sagradas» que en Bogotá coordina Esperanza González.

Chamanismo: estética de existencia

William Torres C.

Chamanizar es abrirse caminos por los espacios del nomadismo para conjurar la sedentarización y hacer de la vida una obra de arte y una aventura ética. El autor detalla las recomendaciones de don Juan Matus y del abuelo uitoto Oscar Román a los hombres de conocimiento.

59

V • a • R • i • A

Editorial

Ricardo Díaz

El trayecto inicial de esta publicación ha confirmado la actualidad y expectativa por el tema del chamanismo, y la necesidad de contar con información confiable sobre el mismo. Tarea en la que persistimos en contribuir con esta segunda entrega.

Pero ese interés tiene muy diversas motivaciones. El tema chamánico no es unívoco, y no puede serlo por su carácter mismo de ser vivencial, de no ser conceptual sino de requerir de la experiencia o del **conocimiento performativo**—como se dice en el lenguaje posmoderno—. Esto lleva a que existan muchas versiones sobre qué es el chamanismo o, inclusive, a que cada quien tenga un chamanismo a su medida, o según su propia experiencia.

Podría pensarse que todo esto a lo único que lleva es a la confusión. Pero precisamente pensamos que con mas razón hay que abrir espacios de debate, que se establezcan reglas de juego, puntos de referencia ciertos para poder hablar del tema.

Distinguimos en nuestra actividad dos formas generales de aproximación. Una primera, académica o erudita: conocer por vía conceptual—lo escrito por especialistas— de dónde viene el chamanismo, cómo han sido su historia y evoluciones, qué sobrevivencias existen. A este propósito de ilustración contribuyen el conocimiento acumulado y la investigación de las ciencias occidentales: la arqueología, la historia, la antropología, la etnografía, así como todos los nuevos apartados científicos especializados que estudian las culturas étnicas.

Una segunda aproximación, no excluyente con la anterior, es la de conocer el chamanismo para encontrar pistas para practicarlo, para que su visión integral pueda influir en nuestra salud y nuestra forma de vida. Desde este punto de vista, el conocimiento puede influir en la práctica y el

Estamos seguros que en los saberes y prácticas de los pueblos originarios podemos encontrar lecciones, no solo para construir formas de vida más integrales y sanas, sino para que la vida sea una aventura sorprendente y no un destino triste.

sustantivo «chamanismo» deviene en verbo: **chamanizar**.

Esta última aproximación es todavía más compleja y no exenta de riesgos, puesto que, como señala Fericgla en uno de los artículos de esta edición, de neochamanismos o propuestas para chamanizar está plagado el actual «mercado de las creencias». En todas ellas pueden haber búsquedas consistentes y válidas, pero también charlatanería y vulgares negocios.

Visión Chamánica asume entonces una doble aproximación, de conocimiento y de práctica. Como ya se ha dicho, es nuestro objetivo, nutriéndonos de la historia y la etnografía de los pueblos indígenas,

sobrevivientes o desaparecidos, encontrar vías prácticas para retroalimentar la vida—vertiginosa, en crisis, neurotizada, según los diagnósticos— de los habitantes de la urbe moderna. Estamos seguros de que en esos saberes y prácticas de los pueblos originarios podemos encontrar lecciones, no solo para construir formas de vida más integrales y sanas, sino para que la vida sea una aventura sorprendente y no un destino triste.

Una importante vía del chamanizar actual, campo abierto, amplio y fértil para la acción del hombre de hoy, es el retorno a la tierra y a la naturaleza. El hombre pertenece a la tierra y no al revés: invertir la ecuación depredadora que el “desarrollo” y el “progreso” han impuesto es tarea de quienes conciben su salud como parte de la salud de la sociedad y de la tierra. Cuidar la tierra y el agua, proteger la biodiversidad y el medio ambiente, es una tarea chamánica a la orden del día. Seguramente hay más tareas para los que quieran asumir la dimensión chamánica, para chamanizar; pero ésta es concreta y prioritaria para quienes quieran pasar de las palabras a los hechos.

La realización de un sueño

Yurayaco –vocablo que en quechua significa *aguas claras*– es un pequeño poblado que no aparece en los mapas oficiales. Con una población cercana a 3.000 habitantes, está adscrito como inspección al municipio de San José del Fragua –departamento del Caquetá–, toma su nombre del hermoso y alegre río tributario del gran Caquetá, que bajando de las estribaciones de la cordillera oriental baña este territorio habitado por los inganos desde comienzos del siglo.

Enmarcada por ese paisaje, se destacaba la aldea construida para el **Encuentro de Taitas** y constituida por un amplio salón comunitario, un kiosco con techo de palma de *wuasi panga*, seis amplias construcciones de madera para alojamiento, cocina, economato y baños, todo lo cual ha quedado como legado para el funcionamiento de la escuela de etnoeducación ingana y como sede permanente de las brigadas de medicina tradicional.

Cómo se gesta un hito

El Encuentro se puso en marcha meses atrás con su lanzamiento en el V Congreso Indígena de *Tanda Chiridu Inganokuna*, la organización que agrupa a los inganos del Caquetá, antes denominada ORINSUC. Pero la aspiración de realizar esta reunión estaba en la mente de los taitas desde hace muchos años. Una comisión preparatoria –integrada por el taita ingano Luciano Mutumbajoy, el taita cofán Cirilo Mendúa y el seguidor ingano Mario Jacanamijoy– recorrió las comunidades de las distintas etnias del piedemonte en las que se reconoce la existencia de taitas. A ellos se les explicaba la iniciativa del Encuentro, entregándoles la invitación escrita, comentando y discutiendo los objetivos y propuestas y realizando la ceremonia chamánica con la que se sellaban los compromisos y la confianza en el resultado del propósito. Dichas visitas se exten-

dieron por las comunidades cofán, inga, siona, kamsá, coreguaje, uitoto, carijona y tatuyo, en una extensa área que cubre los departamentos amazónicos de Caquetá, Putumayo y Vaupés. Un total de 55 taitas fueron visitados e invitados al Encuentro.

También durante meses, en Yurayaco, los inganos que conforman las cinco comunidades de *Tanda Chiridu Inganokuna* se dedicaron a las tareas de preparación: la construcción del poblado sede que alojaría a los taitas, las comisiones de cacería que proveerían de las carnes especiales para alimento de los taitas y las diferentes comisiones operativas para las actividades del evento: cocina, chicha, música, mensajería, aseo y vigilancia. El piedemonte amazónico es una de las regiones

Cuarenta médicos indígenas, auténticos chamanes, encabezaron la realización de uno de los eventos más importantes de la historia de sus pueblos: inganos, cofanes, sionas, kamsás, carijonas, coreguajes y tatuyos.



Foto: JUAN G. BUENAVENTURA

Encuentro de Taitas en Yurayaco

con más pluviosidad en el planeta, y por eso el Encuentro se caracterizó por un fuerte tiempo de lluvias, lo cual dificultó tanto los preparativos como la llegada de los taitas.

Con excepción de algunos taitas que enfrentaron dificultades insalvables, los invitados se hicieron presentes y se instalaron en sus respectivas casas recién construidas. En total 140 personas, incluidos los taitas, algunos con sus esposas, seguidores y aprendices, de las etnias representativas del piedemonte amazónico colombiano comenzaron las deliberaciones y ceremonias de este histórico Encuentro de Taitas.

Cuarenta médicos indígenas, auténticos chamanes, encabezaban la realización de uno de los eventos más importantes de la historia de sus pueblos: inganos de Caquetá, Bota Cauca, Mocoa y Valle de Sibundoy; cofanes del valle del Guamuez, Santa Rosa de Sucumbíos, Afilador y Yarinal; sionas del Bajo Putumayo; kamsás del Valle de Sibundoy; la anciana carijona de El Tablero; coreguajes venidos del Orteguaza en el Caquetá; y los payés tatuyos invitados del Vaupés.

Para entrar en confianza

Por petición de los propios taitas, el Encuentro se inauguró con una misa, ceremonia que mezclaba elementos de la pastoral cristiana con las profundas creencias de los indígenas. En torno a Taita Dios y la Madre Tierra, pan y casabe, vino y chicha, congregados como una sola familia, la familia de los indígenas reivindicando el carácter sagrado de la tierra: «*El hombre no es dueño de la tierra, la tierra es dueña del hombre*». La Eucaristía tuvo continuidad con la primera ceremonia de yagé. La comunión cristiana seguida de la comunión indígena. Esta primera ceremonia fue realizada por grupos de procedencia, momento para un primer contacto, para *ver*, para entender el sentido de la reunión, para entrar en confianza con la comunidad de objetivos.

En el segundo día las autoridades anfitrionas presentaron saludos a los asistentes. A nombre de *Tanda Chiridu Inganokuna*, dio la bienvenida la gobernadora Wairanina Jacanamijoy: «*Tenemos un anhelo y es de que nos unamos por una misma causa y una misma necesidad, que es rescatar nuestra medicina tradicional*». Luego presentó un saludo el gobernador del resguardo indígena de Yurayaco: «*... que todo esto que se va a hacer quede sembrado en nuestros corazones*».

En nombre de la Comisión Preparatoria, el taita Luciano Mutumbajoy, coordinador general del Encuentro, contó cómo la iniciativa de realizar el Encuentro se originó en el II Encuentro de Medicina Tradicional realizado en Mocoa en abril de 1997. «*La preocupación mía es que los mayores se están acabando; por eso el fin de este Encuentro es unirse por una sola causa: por la unidad, por la defensa, y por la salud*», agregó. También a nombre de la Comisión Preparatoria intervinieron el taita cofán Cirilo Mendúa y el seguidor Mario Jacanamijoy, quienes narraron aspectos del intenso trabajo de visitas

a los taitas realizado durante cuatro meses.

A nombre de la comunidad que ofició de anfitriona, la seguidora Natividad Mutumbajoy contó la historia del movimiento de recuperación de la medicina tradicional en la región caquetana del piedemonte por parte de la comunidad ingana. Hizo mención de los primeros taitas de la región, cuando se establecieron allí los inganos, el taita Ignacio Jacanamijoy, su hijo Apolinar y su nieto Roberto, con cuya muerte parecía extinguirse en la región una de las tradiciones chamánicas más importantes.

Fue así como los inganos, organizados en *Tanda Chiridu Inganokuna*, se dieron a la tarea de recuperar la medicina tradicional, promoviendo talleres e intercambios de conocimientos con otras comunidades, incentivando los cultivos de chagras medicinales, la construcción de casas ceremoniales de yagé y el apoyo a los taitas inganos de regiones vecinas. El programa ha alcanzado su punto culminante con la creación del programa de aprendices de la medicina tradicional y con la organización del Encuentro de Taitas.

En la presentación de los taitas asistentes, cada uno comunicó su procedencia y manifestó sus expectativas de la reunión. Un sentimiento común fue expresado por los taitas: la alegría de encontrarse reunidos y de poderse conocer y hacer amistad, el agradecimiento por la invitación y por las atenciones que recibían y la intención de contribuir al objetivo de la unión para preservar la tradición.

Habla la vida misma

Entrando en la temática propia del evento, el taita Luciano Mutumbajoy expuso los objetivos de la reunión, sintetizado en tres ideas fundamentales: Unidad-Defensa-Salud. La *unidad*, indicando que los taitas no deben competir para ver cuál sabe más o cuál menos, ni mucho menos se deben enfrentar entre sí, como ocurría en tiempos pasados; significa que a partir del

**En el Encuentro
no hubo ponencias,
ni conferencias,
ni mociones;
habló la vida misma
de las comunidades,
sus sufrimientos,
la experiencia de los
mayores expresada con
pocas palabras,
con lenguaje
metafórico o con
sentencias para
orientar la vida,
dictadas por el mundo de
lo sobrenatural
y expresadas con la
pausada sabiduría
de los taitas.**

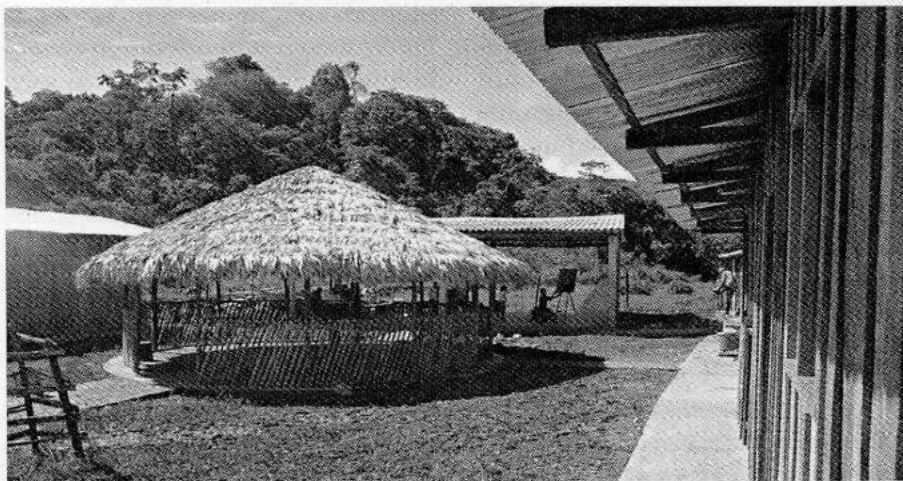
respeto a los mayores, todos los taitas buscan la unidad de pensamiento y actúan organizados para defenderse. La *defensa* implica que se acepta una identidad común en torno de la medicina tradicional, de la planta sagrada del yagé y de las demás plantas medicinales; asimismo, que se defiende a los taitas legítimos, formados en largos años de preparación y esfuerzos, de los usurpadores y charlatanes, indígenas o blancos, que usan los vestidos y símbolos de la tradición para engañar a la gente. Y la *salud*, considerada como el objetivo más importante: salud para las comunidades, salud para los seguidores y para los taitas,

Los diálogos se intensificaban en los recesos, animadas conversaciones con repentinas explosiones de risa se apreciaban en las habitaciones cuando la lluvia persistente los obligaba a recluirse. Igual ocurría en las expediciones a la zona aledaña del monte en busca de alguna planta especial, o en los encuentros en el río a la hora del baño, o en el compartir cuando lavaban la ropa y recogían piedras de colores del alegre Yurayaco, o en los amenos encuentros en la cocina compartiendo totumas de chicha de plátano, maíz o yuca, momentos amenizados por el improvisado grupo musical ingano liderado en la flauta por el tai-

Croton lechleri) y el comercio incontrolado del yagé y otras plantas medicinales. Así mismo se plantearon problemas de su quehacer chamánico, considerando las lamentables y frecuentes divisiones en las organizaciones indígenas y sus autoridades tradicionales, la pérdida de las tradiciones, la severa deforestación de sus reducidos territorios y la cada vez más fuerte presencia de charlatanes indígenas y colonos que desvirtúan la seriedad y el respeto de los auténticos taitas y su sabiduría médica.

¿Cómo hacer frente a todas estas dificultades? La pregunta surgía en las deliberaciones. Una vez más el

El kiosko fue uno de los lugares más frecuentados para el intercambio de opiniones, saberes y vivencias.



salud para la humanidad. Los objetivos superiores no son el negocio, la política, o la religión, sino la salud.

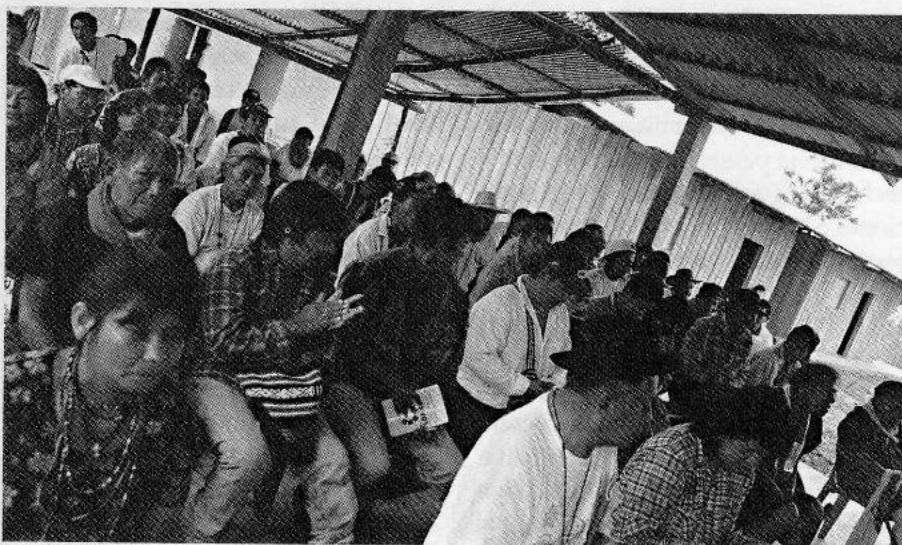
Vale señalar aquí la diferencia de carácter de esta reunión con las que se presencian en el mundo occidental: no hay ponencias, ni conferencias escritas, ni mociones con extensos parlamentos. Aquí habla la vida misma de las comunidades, sus sufrimientos, la experiencia de los mayores expresada con pocas palabras, con un hermoso lenguaje metafórico o con sentencias para orientar la vida, dictadas por el mundo de lo sobrenatural y expresadas con la pausada sabiduría de los taitas. Los taitas más ancianos hablan en sus propias lenguas y son traducidos al español por sus seguidores.

ta Peregrino. En la noche temprana, con su potente vibración, los sapos bufos —llamados «veraneros», en la región—, enmarcaban y establecían ritmos en el transcurrir del tiempo.

Las sesiones, enmarcadas por las ceremonias nocturnas de yagé, apuntaron a la reflexión sobre los problemas que enfrenta la medicina tradicional indígena del piedemonte amazónico. Se hizo claridad sobre los, para ellos, difíciles conceptos legales de derechos de propiedad intelectual y recursos genéticos, la alarmante noticia de la patente del yagé, las confusas negociaciones de laboratorios farmacéuticos internacionales para la extracción de «sangregao» o sangre de drago (resina medicinal de un árbol amazónico,

pensamiento de los taitas se orientaba en torno a los sentimientos suscitados durante las ceremonias de yagé. Y en forma paulatina fueron examinándose las distintas propuestas: consolidación de la unidad de los taitas, estrategias para poder seguir trabajando como verdaderos médicos indígenas, compromisos para divulgar los resultados del Encuentro y responsabilidades en la conservación y recuperación de sus montañas, sus jardines o chagras de plantas medicinales y sus centros ceremoniales para el ejercicio de la medicina tradicional.

Ha sido necesario dejar constancia del papel que cumplió la organización internacional *Amazon Conservation Team*, conformada por un grupo de



Momento de deliberación
en el salón principal.

personas que de manera incondicional dedica sus esfuerzos a la conservación y recuperación de la diversidad biológica y cultural en el piedemonte amazónico. Después de cinco años de apoyar el Plan de Vida del pueblo ingano, ahora se comprometen, sin vacilación alguna, a sacar adelante este enorme propósito de los taitas y la reivindicación de su medicina y su sabiduría. Así lo han entendido los taitas y por eso expresan oficialmente un homenaje de solidaridad y gratitud.

La reunión alcanzó dos momentos culminantes. Primero con el pronunciamiento de una **Declaración del Encuentro**, tarea difícil ya que fue preciso traducir el lenguaje alegórico y simbólico de los taitas a un lenguaje que, sin perder la esencia de su pensamiento, pudiera ser comprendido por los no-indígenas. Y segundo, la conformación de la Unión de Taitas a través de una instancia no jurídica que interprete una auténtica unión de sabidurías y voluntades.

La fuerza de las insignias

Si bien los pueblos indígenas amazónicos han ocupado sus territorios buscando garantizar la supervivencia en lugares que permitan la caza, la pesca, la recolección de productos alimenticios del bosque y los lugares óptimos para el levantamiento de sus aldeas y

viviendas, existe también el deseo de configurar su poblamiento en torno a la cosmovisión de sus ancestros, a los señalamientos espirituales que llegan durante sus ceremonias rituales y al descubrimiento de ciertos lugares que consideran sagrados, lugares en los que ocurre una auténtica manifestación religiosa y en los que se une el mundo visible con el invisible.

Para los inganos de la región del Fragua, estos lugares corresponden a diversas piedras de gran magnitud que rompen la monotonía del verde paisaje selvático. Algunas de ellas son los llamados «salados», misteriosas piedras de sal en las que los animales salvajes se reúnen durante ciertos períodos del año, marcando los ciclos productivos de la vida indígena. Se destaca un sitio imponente y monumental: *la piedra de Yurayaco*. Alrede-

**Ante un acontecimiento así,
solamente es posible
guardar un prudente
silencio y rendirse a la
evidencia de que en el
piedemonte amazónico
se conserva una inmensa
sabiduría que el
mundo occidental
aún está por descubrir.**

dor de ella se han tejido mitos y leyendas, siempre asociadas a la vida de los inganos y, especialmente, a la sabiduría de los médicos tradicionales.

Sabiendo los taitas, por rumores, de la existencia de dicho lugar sagrado, escucharon de Natividad Mutumbajoy la historia tradicional de los inganos sobre la piedra, y acordaron hacer una visita ritual para conocerla y percibir su «fuerza». Fue así como los taitas, engalanados con sus atuendos ceremoniales, hicieron peregrinación para visitarla: maravilla natural de piedra maciza, de forma cónica, con cerca de veinte metros de altura y cuarenta de longitud en su base. A uno de sus lados se aprecia un pozo en el que acostumbraban a abreviar los animales de monte cuando aun no había sido tumbada la vegetación por los colonos.

Después de la peregrinación, acentuada por cantos ceremoniales, toma de chicha y reunión por grupos, los taitas consideran que la piedra debe volver a manos de los indígenas y tendrá que constituirse de nuevo en un lugar ceremonial e insignia de la naciente unión de taitas.

Las ceremonias de yagé

Como resulta obvio, el Encuentro de Taitas rindió un homenaje a la planta sagrada de los indígenas del piede-

monte amazónico: el yagé. Tres solemnes noches en las que la palabra cedió su lugar al canto y el pensamiento pasó de la diurna reflexión al trance nocturno y a la comunicación con el mundo del Espíritu.

Los payés tatuyos, vestidos con sus más tradicionales atuendos, comparten su saber al ofrecer un hermoso canto ceremonial, seguido de la aspiración colectiva del sagrado rapé de tabaco, según sus palabras, «para abrir la mente a la sabiduría del mundo de los espíritus».

Tras la toma del amargo brebaje, todos los participantes se recogen en sus hamacas y guardan un imponente silencio, mientras se dedican a reflexionar sobre las tareas que les impone este Encuentro. Y al tiempo que van experimentando la profunda limpieza de sus cuerpos, empiezan la música de armónicas y flautas, los cantos y las danzas, cada uno en su propia lengua, dando lugar a una sinfonía indescriptible. Poco a poco, al ganarse la confianza y fortalecer la amistad,

los taitas intercambian entre sí curaciones y ofrendas chamánicas que sólo ellos entienden. Verdadero intercambio de mensajes y saberes, que en la sagrada ceremonia del yagé configura una genuina alianza para asumir el compromiso de la unidad de los taitas.

Nunca habrá palabras para poder describir el sobrecogedor paisaje de hamacas y cusmas, de collares y plumas de variados colores, de cantos y danzas, de cuarenta taitas unidos para escuchar la voz única de la Madre Tierra y los mensajes profundos del Espíritu. No hay recuerdo alguno de que algo así haya ocurrido antes y pasará mucho tiempo antes de que se repita. No hay forma de explicar lo difícil y milagroso que ha sido el poder presenciar la multiforme y celosa sabiduría de los taitas en una misma ceremonia sagrada. Respetando la intimidad de un acontecimiento así, solamente es posible guardar un prudente silencio y rendirse ante la evidencia de que en el piedemonte amazónico se con-

serva una inmensa sabiduría que el mundo occidental aún está por descubrir.

Transcurridos ocho días, la tarea ha terminado. Los taitas dejan constancia y firman la Declaración que será emitida al mundo. Cierta sensación de nostalgia los cobija y atrás quedan reflexiones, amistades y ceremonias. Regresan a sus casas, algunos con largas travesías de hasta dos y tres días, pero con el compromiso de compartir lo vivido con sus comunidades y con la responsabilidad de trabajar, ahora unidos, por la unidad, la defensa y la salud de los pueblos del piedemonte amazónico colombiano.

A pesar de las dificultades, se hizo posible un milagro llamado **Encuentro de Taitas**. Un sueño realizado que es sólo el comienzo de un arduo proceso de recuperación de la más esperanzadora tradición de la medicina indígena colombiana.

CRÓNICA DE
RICARDO DÍAZ Y GERMÁN ZULUAGA

Declaración del Encuentro de Taitas

En Yurayaco, Caquetá, piedemonte amazónico colombiano, territorio indígena del pueblo ingano, entre el primero y el ocho de junio de 1999, nos hemos reunido los médicos tradicionales indígenas—*taitas, sinchis, curacas y payés*—para realizar el Encuentro de Taitas.

En el evento nos hicimos presentes representantes de los pueblos inga, kofán, siona, kamsá, coreguaje, tatuyo y carijona. Esta reunión la hicimos a puerta cerrada, entre nosotros.

Queremos agradecer a la organización ingana *Tanda Chiridu Inganocuna* (ORINSUC), anfitriones y promotores del Encuentro. También, a los hermanos no-indígenas de *Amazon Conservation Team*—ACT—, que se han unido a nuestra causa y sin condiciones aportaron los recursos técnicos y financieros para hacer posible este histórico Encuentro.

Después de 500 años de conquista, despojo y muerte para nuestras comunidades y nuestros saberes, por pri-

mera vez hemos podido reunirnos los médicos tradicionales indígenas yageceros de Colombia para conocernos, intercambiar conocimientos, hacer amistad y unirnos por una sola causa y un solo pensamiento.

Al cabo de ocho días, en los que hemos reflexionado sobre nuestra medicina, hemos realizado tres ceremonias de yagé y hemos visitado la piedra ancestral de Yurayaco, los taitas declaramos:

1. En esta región del piedemonte amazónico aún sobrevivimos varios pueblos indígenas, quienes recibimos como herencia de nuestros antepasados una gran sabiduría con las plantas medicinales, con el conocimiento de la selva y con el manejo del bejuco sagrado: el yagé.
2. Consideramos que el yagé, las plantas medicinales y nuestra sabiduría son un regalo de Dios y un gran beneficio para la salud de la humanidad. Este Encuentro puede ser nuestra última oportunidad

Encuentro de Taitas en Yurayaco

para unirnos y defendernos. No nos han movido intereses económicos o políticos.

Estamos en la obligación de mostrarle al mundo, con decisión y seriedad, nuestros valores. Como hijos de un mismo Padre y hermanos que vivimos en la Madre Tierra, queremos hablar a todos y ofrecer nuestro aporte para que la vida, la paz y la salud sean posibles.

3. Ahora los no-indígenas se están dando cuenta de la importancia de nuestra sabiduría y del valor de nuestras plantas medicinales y sagradas. Muchos de ellos están profanando nuestra cultura y nuestros territorios, comerciando el yagé y otras plantas, vistiéndose como indígenas y actuando como charlatanes. Vemos con preocupación que se está promoviendo una nueva forma de turismo para engañar a los extranjeros con supuestos servicios de taitas o "chamanes" en varios pueblos del piedemonte amazónico. Incluso, muchos de nuestros propios hermanos indígenas no respetan el valor de la medicina tradicional y andan por los pueblos y ciudades negociando con nuestros símbolos y engañando a la gente.
4. Algunos quieren llevarse las semillas para patentarlas y hacerse dueños de ellas. También gente del Estado quiere declarar el yagé como una planta narcótica y prohibir su uso para la humanidad. Así mismo, denunciamos que muchos antropólogos, botánicos, médicos y otros científicos están haciendo experimentaciones con el yagé y las plantas medicinales sin tener en cuenta nuestro saber ancestral y nuestros derechos de propiedad intelectual colectiva.
5. Denunciamos el atropello cometido con nuestros hermanos tatuyos procedentes de Yapú, Vaupés, quienes al venir a este Encuentro fueron despojados, por las autoridades, del yagé que traían para compartir en las ceremonias.
6. Exigimos respeto a nuestros territorios, nuestra medicina indígena y a los taitas o médicos tradicionales. Pedimos que comprendan que nuestra medicina también es ciencia, aunque no de la misma manera que la entienden los occidentales. Nosotros los taitas somos verdaderos médicos y con nuestro saber durante siglos hemos podido contribuir con eficacia a la salud de nuestros pueblos.
7. Exigimos la inmediata suspensión de la patente otorgada en Estados Unidos al señor Loren Miller. Para nosotros, esto representa un abuso y una grave profanación a nuestra planta sagrada. Declaramos que el yagé y las plantas medicinales que utilizamos son patrimonio y propiedad colectiva de los pueblos indígenas, y cualquier utilización en nombre del bien

**Como hijos de un mismo
Padre y hermanos que
vivimos en la Madre Tierra,
queremos hablar a todos y
ofrecer nuestro aporte para
que la vida, la paz y la
salud sean posibles.**

de la humanidad deberá hacerse con nuestra participación en los beneficios que de esto se deriven.

8. Pedimos el reconocimiento legal de nuestra autonomía en el manejo de la salud de nuestros pueblos, conforme con nuestros usos y costumbres.
9. Necesitamos recuperar nuestros territorios y nuestros lugares sagrados. La selva es para nosotros la fuente de nuestros recursos. Si se acaban las selvas, se acaba la medicina y la vida.
10. Solicitamos apoyo para nuestra causa. La gente no-indígena puede ayudarnos a consolidar la unidad y la defensa de nuestra medicina tradicional, porque se ha demostrado que también ellos se benefician de la sabiduría de los taitas.
11. Al término del Encuentro, los taitas nos hemos comprometido a trabajar por la unidad y defensa de la medicina tradicional y a ofrecer, con dedicación, nuestros servicios por la salud de los pueblos indígenas y de la humanidad.
12. Los taitas nos comprometemos a iniciar un proceso de certificación de los practicantes de la medicina indígena y a establecer nuestro propio código de ética médica. Así permitiremos reconocer con facilidad la diferencia entre taitas y charlatanes.
13. Así mismo, estamos en disposición de realizar brigadas de salud a los pueblos indígenas de Colombia y América que nos lo soliciten. Conscientes de que los no-indígenas requieren de nuestros servicios como médicos, proponemos construir Hospitales de Medicina Indígena, para que puedan tener un acceso más fácil y en condiciones más adecuadas a la forma como trabajamos, relacionada siempre con la naturaleza.
14. Los taitas presentes en el Encuentro hemos decidido constituirnos en la UNIÓN DE MÉDICOS INDÍGENAS YAGECEROS DE LA AMAZONIA COLOMBIANA -UMIYAC- y nombrar nuestros propios dirigentes para llevar a cabo las diferentes acciones a las que nos hemos comprometido y que nos representen ante el mundo, sus gobiernos y sus instituciones.

Para efecto de la divulgación de la presente Declaración y los resultados del Encuentro, presentamos una publicación y un registro audiovisual que queremos difundir a



Momento de la peregrinación de los taitas a la *Piedra de Yurayaco*.

través de nuestros propios representantes. Los derechos de autor de estos dos instrumentos son propiedad de la UNIÓN DE MÉDICOS INDÍGENAS YAGECEROS DE LA AMAZONIA COLOMBIANA –UMIYAC– y no será permitida ninguna utilización al margen de nuestra decisión.

Presentamos un saludo especial a nuestros hermanos taitas que por diversos motivos no pudieron acompañarnos en este Encuentro. Al pensar en ellos, hemos procurado que las decisiones también los representen y desde ya los invitamos a que integren la UNIÓN DE MÉDICOS INDÍGENAS YAGECEROS DE LA AMAZONIA COLOMBIANA –UMIYAC– y al proceso que hemos iniciado.

A nuestros hermanos indígenas, queremos aclarar que la unidad de los taitas no busca competir o reemplazar el importante papel de las organizaciones indígenas que actualmente nos representan. Por el contrario, queremos ofrecer nuestro servicio y apoyo para fortalecer sus propósitos.

Agradecemos a los hermanos que en otros países han convocado una coalición para defender nuestra tradición médica, las plantas medicinales y el yagé; esperamos que nuestra unión les permita apoyarnos de una manera más efectiva.

En este fin de siglo estamos viviendo una época dramática de violencia, odio, pobreza, injusticia y enfermedades. A las puertas del nuevo milenio vemos la oportunidad de cerrar y sanar este período triste de la humanidad.

Queremos ofrecer nuestra participación en la construcción de una época de esperanza, salud y alegría. Estamos convencidos de que el yagé y las plantas medicinales de nuestros territorios y nuestras culturas, como regalo que son del Creador, pueden ayudar a hacer realidad la curación del mundo.

Damos constancia en Yurayaco, el día 7 de junio de 1999, los taitas que aquí firmamos:¹

Laureano Becerra (i)	Francisco Piaguaaje (s)	Angel Criollo (s)	Juan Yaiguaje (s)
Peregrino Jacanamijoy (i)	Domingo Tisoy (i)	Concepción Chindoy (km)	Santiago Chicunque (km)
Luis Octavio Criollo (k)	Efraín Raúl Mejía (t)	Hermógenes Piaguaaje (s)	Paulino Mojomboy (i)
Patricio Jojoa (i)	Enrique Lucitante (k)	Eliseo Queta (k)	Agustín Mutumbajoy (i)
Hernando Criollo (k)	Liborio Criollo (s)	Cirilo Mendúa (k)	Josefina Payaguaaje (c)
Héctor Yaiguaje Coca (s)	Tarcisio Yocuro (s)	Fernando Mendúa (k)	Luciano Mutumbajoy (i)
José Alfredo Mojomboy (i)	Isaías Mavisoy (i)	Antonio Jacanamijoy (i)	Natividad Mutumbajoy (i)
Drigelio Criollo (k)	Francisco Tandioy (i)	José Becerra (i)	Santiago Mutumbajoy (i)
Plácido Lucitante (k)	Humberto Piaguaaje (s)	Tiberio Lucitante (k)	Juan Jansasoy (i)
Abraham Queta (k)	Luis Antonio Criollo (k)	Carlos Quinchoa (i)	Bernardo Suárez (t)

¹ Listado en orden de firmas, según el original, con la sigla del grupo indígena entre paréntesis: (i) ingano, (k) kofán, (s) siona, (c) carijona, (km) kamsá, (t) tatuyo y (cg) coreguaje. Firmaron 40 taitas.

Hemos soñado sembrando maíz

Entrevista con la Comisión Operativa de UMIYAC

A cuatro meses de concluido el Encuentro de Taitas en Yurayaco y de fundada la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana –UMIYAC–, **Visión Chamánica** sostuvo la conversación que a continuación se extracta con los miembros de su Comisión Operativa: Luciano Mutumbajoy, ingano, Hernando Criollo, cofán, Paulino Mojomboy, ingano, y Hermógenes Piaguaje, siona. Al momento de la entrevista, ellos, acompañados por el doctor Germán Zuluaga, su asesor, se disponían a viajar a Estados Unidos en misión de acercamiento con diversas organizaciones científicas y ambientalistas.

Visión Chamánica: *¿Qué balance ofrecen los desarrollos que ha tenido la creación de la Unión de los Taitas?*

Luciano Mutumbajoy: Bueno, el resultado ha sido favorable, ya que hemos tenido entrevistas con diferentes entidades y la respuesta ha sido positiva. Las entidades nos han recibido bien, han entendido el proceso que se ha iniciado, lo que fue el Encuentro y cuál es el motivo de habernos unido los médicos tradicionales.

Paulino Mojomboy: En las entidades quedaron satisfechos con nuestras declaraciones, parece que nos van a apoyar en todas nuestras necesidades.

Hernando Criollo: La gente ya se ha comprometido a ayudar en lo posible.

Hermógenes Piaguaje: Estamos dando un paso muy claro y transparente, sobre todo con nuestros taitas y con la comunidad. De parte del Estado también hemos visto que ha sido muy claro, la gente se está dando cuenta que estamos en la realidad del trabajo. Las entidades del Gobierno como que han sentido y les hemos tocado de verdad donde se debe tocar, nos han correspondido con claridad, nos han dicho que sí, que nos van a ayudar.

Germán Zuluaga: En las distintas entidades visitadas, en la divulgación del Encuentro, han captado que es algo profundo, serio y que realmente tiene el aprecio de los taitas. El resultado preliminar es que a alto nivel –ministe-

rios e instituciones como el Programa Plante y el Incora– se está convocando una alianza para crear un corredor biológico y cultural de todo el piedemonte amazónico. Nadie tiene recursos; la tarea nuestra es, con ese compromiso y esa voluntad política, conseguir esos recursos de la gente que puede ayudar.

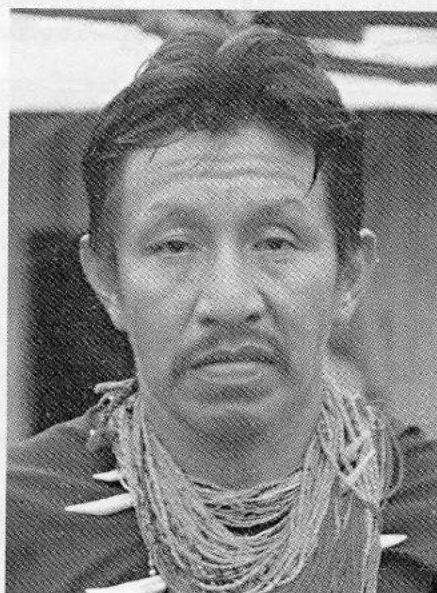
¿Qué planes y perspectivas concretas hay para la actividad de UMIYAC?

T. L. Mutumbajoy: Primero que todo, hacer conocer a las entidades el documento, la Declaración, para que se enteren y se den cuenta de que los médicos tradicionales estamos dispuestos a hacer conocer nuestras necesidades y nuestros conocimientos, con el permiso de los ancianos y el Consejo Mayor de UMIYAC.

T. H. Criollo: Por ejemplo, en Ecofondo hicimos entrega de unos proyectos para que los estudien, para que cuando nos sentemos a trabajar haya más o menos un tope de su apoyo para los huertos medicinales. Tenemos en las manos el proyecto para estudiarlo, ya es un resultado concreto. El Plante también está dispuesto para ayudar en



Luciano Mutumbajoy, ingano, del cabildo Inga-Kamsá de Mocoa, Putumayo; heredero de una antigua estirpe de chamanes y hoy uno de los más destacados líderes para la recuperación de la medicina indígena.



Hernando Criollo, cofán, del resguardo de Santa Rosa del Guamuez, Putumayo, líder de la conservación y recuperación de la naturaleza y las plantas medicinales.

el rescate de la cultura y la medicina tradicional. Eso es un avance.

H. Piaguaje: No estamos haciendo competencia a nadie, sino de verdad formándonos, sin afán, sin poner política, sin nada. Estamos confiados de que Dios nos está ayudando y vamos a conseguir lo que estamos necesitando; nosotros lo que queremos es fortalecer nuestra medicina tradicional. Y, pues, ahí mismo se trata lo de los territorios, de vivienda, de educación, bueno, todo esto va acompañado. La UMIYAC está buscando aplicación para los médicos tradicionales que están manejando yagé, de resto no nos comprometemos, porque sinceramente respetamos toda la sabiduría de los demás compañeros, pero nosotros no manejamos ese saber. Por eso estamos diciendo que nosotros únicamente nos comprometemos con los tomadores de yagé a organizar, a apoyarles. Cuando ya estemos bien organizados, con unas decisiones muy claras, ya nos toca llamar a los compañeros que están manejando otros saberes para ir unificando experiencias y conocimientos.

G. Zuluaga: La idea máxima es lograr garantizar la conservación de la diversidad cultural y biológica de la mano de los taitas. Ya se entiende la necesidad de que el ordenamiento territorial de las comunidades no se haga con base en los inventarios que hace la ciencia occidental de recursos genéticos, flora, fauna, ecosistemas, sino también con el inventario y los conocimientos que tienen los taitas: sitios sagrados, lugares estratégicos de domesticación de plantas, etc.

Algo también interesante es que no se fue a pedir permiso para trabajar como médicos tradicionales; ellos tienen derecho para trabajar, la medicina tradicional de la cultura del yagé ya está reconocida. Lo que los taitas asumen como compromiso es organizarse internamente y clarificar todo el manejo de la medicina para que la cultura no indígena pueda dialogar y pueda tener acceso si quiere. No se está pidiendo permiso a nadie para traba-

jar como médicos tradicionales, porque nadie puede certificarlos como tales sin saber qué es eso.

¿Cuáles son las expectativas de la gira por Estados Unidos?

L. Mutumbajoy: La expectativa es viajar con el fin de hacer conocer a la opinión internacional la Declaración del Encuentro, las palabras de los ancianos. Y, como se habló en el Encuentro de Médicos Tradicionales, hacer conocer al mundo entero la importancia de la medicina tradicional y el valor que tiene su práctica para los indígenas.

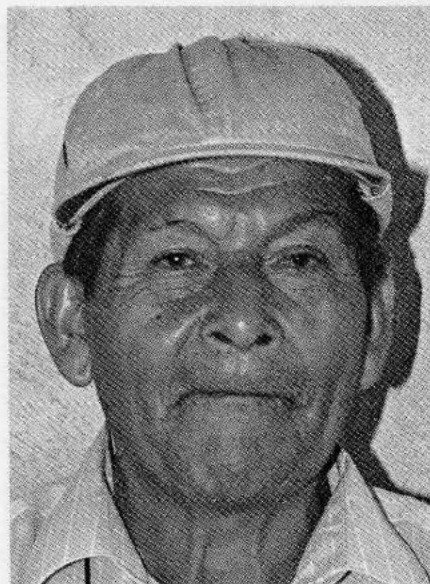
H. Piaguaje: Nosotros estamos seguros que nos va a ir bien, hemos soñado, como se dice, «sembrando maíz». Así, sembrando estos productos, es como para conseguir recursos.

G. Zuluaga: Por un lado, nos proponemos una divulgación seria del tema del yagé, creo que esto va a aclarar qué es la medicina tradicional de los indígenas del piedemonte amazónico, qué es el yagé, y eso ya es una tarea. Pero además se está buscando apoyo de tipo jurídico, apoyo de tipo científico y apoyo de tipo económico.

¿Qué orientaciones hay para el trabajo de la UMIYAC en el año 2000?

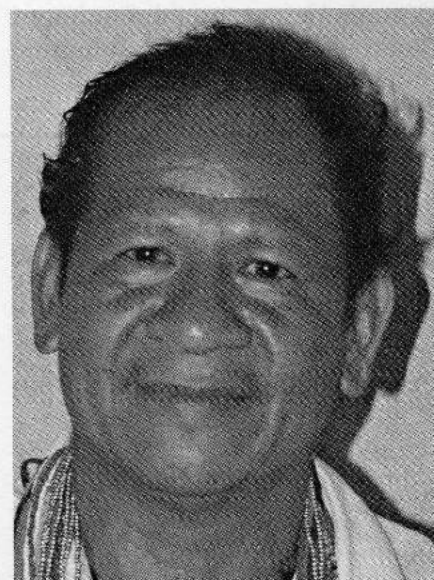
L. Mutumbajoy: Terminando esta gira, yo creo que este año cumplimos con la divulgación de la declaración. Lo que queda es regresar de nuevo a nuestras comunidades e informar los resultados de la gira. Ya tenemos un comisionado, un aprendiz de la medicina tradicional, para que vaya donde los ancianos y empiece a entregar el documental, las memorias, el libro, y todo el trabajo que se ha hecho de audiovisuales, para que los ancianos se enteren que se está cumpliendo lo que se habló en el Encuentro. Pensamos por ahí en el año 2001 volver a hacer otro encuentro para informar en general a los ancianos los resultados de todo el trabajo que se ha iniciado.

P. Mojomboy: Con las ayudas de todos, sea de Colombia o del exterior, hacer un plan de todos los médicos para



Paulino Mojomboy, ingano, del resguardo de La Floresta, municipio de Piedemonte, Cauca; merecedor de gran reconocimiento por sus habilidades médicas y conocimiento de plantas medicinales.

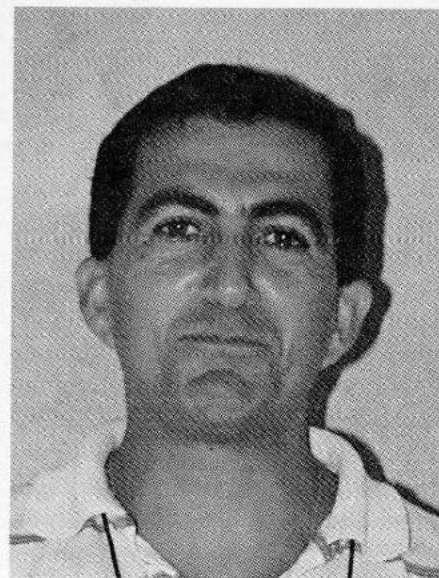
Hermógenes Piaguaje, siona, del resguardo de Buenavista, Putumayo; representante de su comunidad en la Organización Zonal Indígena del Putumayo –OZIP.





Luis Octavio Criollo, cofán, del resguardo de Santa Rosa del Guamuez, Putumayo; gobernador del cabildo en su comunidad, actualmente participa del proceso de seguimiento de la medicina tradicional.

Germán Zuluaga, asesor de los taitas y participante con ellos en todo el programa de recuperación de la medicina tradicional.



que hayan casas, hospitales, o chagras y tierras para territorios indígenas. Porque si no en qué podemos sembrar nuestras medicinas. También nos hacen mucha falta las aguas, las selvas, para buscar hierbas medicinales de las montañas. Para eso necesitamos nuestro territorio, para tener aguas limpias y selvas para todas nuestras comunidades, nuestros taitas, todo para todos.

H. Criollo: Dios mediante, ya estamos programando buscar una oficina aquí en Bogotá, para poder trabajar.

H. Piaguaje: Estamos pensando que, ahora que regresemos, ya nos toca sentar todo el Comité y lo primero que estamos pensando es que tenemos que de verdad buscar la unidad de los médicos tradicionales, con los otros com-

pañeros que no estamos ahí y visitar todos los sitios donde haya un taita de los que manejan el yagé.

G. Zuluaga: En cuanto termine la gira y tengamos las cartas y las normas de compromiso de las instituciones que hemos visitado, se va a elaborar un documento con todo lo que se ha planteado, pero con los compromisos –con el Ministerio de Salud, tal cosa; con el Ministerio de Medio Ambiente, tal cosa; con el Ministerio de la Cultura, tal cosa; con los recursos dados por tal entidad, tal cosa–. O sea, ya un documento bien centrado. De otra parte, el Comité Operativo de UMIYAC tiene unas pequeñas normas iniciales de cómo va a funcionar para empezar a poner en marcha la Unión de Taitas.

Ustedes insisten en que UMIYAC no es una organización, ¿cuál es la diferencia?

G. Zuluaga: Cada taita que conforma la UMIYAC sigue perteneciendo a su propio cabildo, a su organización. Si se obtienen recursos para apoyar a ese taita –su casa, su alimentación–, los recursos se canalizan directamente a través de la asociación o del cabildo, no pasan por UMIYAC. UMIYAC no existe como entidad jurídica, porque en el momento en que entrara a ser reconocida como institución, empezaría a entrar en competencia. La Unión de Taitas va mucho más allá, no debe entrar en conflicto.

ENTREVISTA DE RICARDO DÍAZ

DANZAS SAGRADAS
...y cada latido del corazón recuerda mi origen, y en lo más profundo de mi ser soy todas las cosas.

Danzas Circulares
Dirigidas por:
ESPERANZA GONZALEZ

Informes:
619 12 82
Cel: 033 332 09 80

Todos los Martes: 7 p.m.
Hotel Suites Jones
Calle 61 No. 5-39

FUNAMBIENTE

Fundación Salvemos el Medio Ambiente
Defensa y Desarrollo Sostenible de los Recursos Naturales

Cra. 10 No. 27-51 Of. 216
Ed. Residencias Tequendama, Bogotá.
Tels. 2867896 – 2811703 Fax 2848720

CUATRO VIENTOS

*Hortaliza orgánica,
una sana alternativa.*

Sopo – Vereda Chuscal
Finca Teusacá
Tel. 0918572362

Pedidos en Bogotá:
Tels. 6256841 – 6144937

www.angelfire.com/co3/cuatrovientos

Cosmología como análisis ecológico: Una perspectiva desde la selva pluvial

Gerardo Reichel-Dolmatoff

I

Hasta hace relativamente poco, la imagen cultural de las tribus indígenas del trópico americano era la de un conjunto de pueblos más bien primitivos y hostiles cuya contribución al pensamiento humano era insignificante y cuyo nivel de complejidad social había quedado muy por debajo del de la mayoría de las sociedades aborígenes del Viejo Mundo. En efecto, solo a las altas civilizaciones de América —los antiguos mexicanos, los Mayas y los peruanos— ocasionalmente se les daba crédito de haber creado instituciones sociales, políticas y religiosas más bien complejas, pero aun en ese caso ha habido solo raras veces una discusión explícita de los sistemas filosóficos nativos o de algo que se acercase a una cosmovisión integrada. A veces uno casi llegaba a creer que los indios de la selva tropical eran sociedades fósiles; sociedades que, en cierto sentido, eran incompletas; que no habían evolucionado y que no tenían nada para enseñarnos. Estaban «fuera de la gran corriente», al decir de algunos, y aquellos de nosotros que habíamos hecho de estas sociedades el objeto de nuestros estudios, tuvimos que luchar contra el estigma de trabajar «fuera de la gran corriente».

Recientemente, sin embargo, esta imagen ha sido sujeta a cambios notables. Las investigaciones etnológicas, adelantadas entre las tribus que aún existen en la selva pluvial tropical, han comenzado a alcanzar una profundidad y una amplitud de comprensión antes impensables; esta percepción, recién lograda, está comenzando a arrojar una luz enteramente nueva sobre los logros intelectuales de los pueblos indígenas de la hoya del Amazonas, las praderas del Orinoco, y muchas otras regiones de los trópicos americanos, en una vasta área que cubre más

Disertación al recibir la medalla
Thomas Henry Huxley, del
Royal Anthropological Institute,
en Londres, 1975.

Agradecemos a la antropóloga
Alicia Dussán, viuda del
maestro Reichel-Dolmatoff,
su autorización para la
reproducción del documento.

de seis millones de kilómetros cuadrados. Parece que los viejos estereotipos están desapareciendo por fin; en su lugar se nos presenta una imagen nueva: el Indio, no sólo como un pensador altamente pragmático y como individuo dotado de un buen sentido de la realidad, sino también, el Indio como filósofo abstracto, como constructor de

modelos cósmicos intrincados, y como planificador de vastos esquemas morales. También, en la misma época, en vista del actual interés en los recursos naturales, muchos científicos y técnicos, quienes habían prestado su atención a las áreas selváticas tropicales del mundo, se habían ocupado de los muchos problemas de adaptación ecológica

a los cuales las sociedades tradicionales habían tenido que hacer frente en aquellos medio ambientes. En el caso de la hoya amazónica se necesita una sociedad sana y enérgica para hacer frente a las rigurosas condiciones climáticas y al uso prudente de los recursos fácilmente agotables; una sociedad que haya desarrollado no sólo una serie de reglas de conducta altamente adaptativas para la supervivencia —concebidas dentro de cuerpos institucionales efectivos— sino, más importante aún, una sociedad con un sistema coherente de creencias y con una base de valores verdaderamente motivadores que haría soportables los problemas de la existencia humana, en un mundo imprevisible.

Mi propósito, en esta conferencia, es describir y examinar algunos aspectos de conducta adaptativa que he podido observar en el curso de mis contactos con algunos tipos indígenas de las tierras bajas de Colombia. Debo añadir aquí, que entiendo por **conducta adaptativa** cualquier factor que incremente la posibilidad de supervivencia indi-



Todas las ilustraciones que acompañan este texto son xilografías de **Heinz Goll**, grabadas sobre páginas de Biblias incunables.

vidual o del grupo. A continuación me referiré principalmente a los indios Tukanos del noroeste amazónico, en especial a los Desana (Tukanos Orientales), y mi interés principal es trazar algunas conexiones que existen entre los conceptos cosmológicos de estos indios y la realidad de la adaptación a un ambiente físico dado. En el curso de este empeño trataré de demostrar que las cosmologías y estructuras míticas de los aborígenes, junto con la conducta ritual derivada de ellas, representa, en todo sentido, un conjunto de principios ecológicos y que en estos principios se formula un sistema de reglas sociales y económicas de alto valor adaptativo en el esfuerzo continuo de mantener un equilibrio viable entre los recursos del medio ambiente y las necesidades de la sociedad.

II

Los indios Tukanos ocupan una amplia zona en la parte central del noroeste amazónico, principalmente sobre el río Vaupés, un afluente mayor del Río Negro. Aunque la mayoría de esta zona es plana y cubierta de densa selva, en la margen occidental se extiende un terreno de tierras montañosas elevadas, mientras que hacia el norte la selva está interrumpida por extensiones de sabanas. Aunque esta zona de selva pluvial con frecuencia ha sido descrita como una región más bien homogénea, existen en ella muchas diferencias ambientales que tienen una relación notable con la gama y el éxito de las respuestas adaptativas humanas. Animales de caza, anfibios y reptiles, frutas comestibles, nueces e insectos, y tierras propicias para la horticultura no están distribuidos de un modo uniforme y se puede decir que, dentro y entre las subregiones, existe una marcada fluctuación de recursos.

Los Tukanos están ligados a su hábitat selvático por múltiples circunstancias. En primer lugar, de acuerdo con sus mitos y tradiciones, las tierras ocupadas por ellos en la actualidad fueron pobladas por sus ancestros en épocas antiguas, heroicas, y fueron entregadas por ellos a sus descendientes como un solemne legado, encomendado en fideicomiso. Estos ancestros tribales, cuyos nombres y hazañas se recuerdan en mitos y recitaciones genealógicas, habían dado nombres apropiados a los ríos y los cerros, a rocas y raudales, y a todos los demás rasgos notables de la naturaleza. Dichas tierras, pues, continuán siendo su país, la patria de los mayores. Es de interés anotar aquí que, aunque el hábitat tukano se puede describir en gran parte como un ambiente verdaderamente «natural», ellos mismo lo perciben como un

ambiente «cultural», transformado y estructurado por el hombre en el pasado, no tanto por haber sido explotado económicamente por los ancestros, sino por haber sido infundido con significados simbólicos. Existe pues, en su comprensión del medio ambiente, una perspectiva temporal.

En segundo lugar, el territorio tukano está rodeado por tierras ocupadas por otras gentes, sean ellos indios tribales o sean colonizadores colombianos o brasileños, y ambos grupos no están nada dispuestos a recibir inmigrantes, y mucho menos, invasores. Así, los Tukanos, por necesidad, tienen que vivir dentro de las limitaciones del medio ambiente dado y hacer de esta situación lo mejor que se pueda. Tienen que contar exclusivamente con sus recursos locales y con sus habilidades tradicionales de explotarlos.

La pauta tradicional de asentamiento consiste en grandes y bien construidas malocas, distanciadas la una de la otra y ocupadas por familias extensas, cuyos miembros derivan gran parte de su alimentación básica de sus cultivos de yuca brava. Sin embargo, la caza, la pesca y la recolección, juegan, por estaciones, un papel importante en su vida económica y social. La sociedad tukano está dividida en más de veinte grupos exogámicos; la descendencia es patrilineal y la residencia es patrilocal; se dice que es preferencial el matrimonio entre primos cruzados. Las uniones matrimoniales entre estas diferentes unidades implican relaciones rígidamente estructuradas que se expresan en muchas formas de reciprocidad e intercambio. La mayoría de estas actividades, sean sociales o económicas, están estrechamente relacionadas con ceremonias dirigidas por el chamán, quien también oficia en los ritos del ciclo vital y se ocupa de curar las enfermedades. La guerra

no está institucionalizada.

He aquí un breve resumen de cómo los Tukanos se imaginan el origen y la estructura del universo y las fuerzas elementales que lo animan. El Creador fue el Padre Sol, una divinidad antropomorfa quien concibió un cosmos tripartito que consiste en un disco terrestre plano, una bóveda celeste, y una región paradisíaca situada debajo de la tierra. Luego pobló la tierra y creó los animales y plantas, dando a cada especie una serie de normas de conducta de acuerdo con las cuales debía vivir y multiplicarse. Sin embargo, el Padre Sol creó sólo un número limitado de animales y plantas, y colocó ambas categorías bajo el cuidado constante de ciertos espíritus quienes debían vigilarlas y protegerlas contra eventuales abusos. Lo que es más, el Padre Sol asignó a su creación sólo una extensión restringida de tierras,

Las cosmologías y estructuras míticas de los aborígenes, junto con la conducta ritual derivada de ellas, representa un conjunto de principios ecológicos, con un sistema de reglas sociales y económicas de alto valor adaptativo en el esfuerzo continuo de mantener un equilibrio viable entre los recursos del medio ambiente y las necesidades de la sociedad.

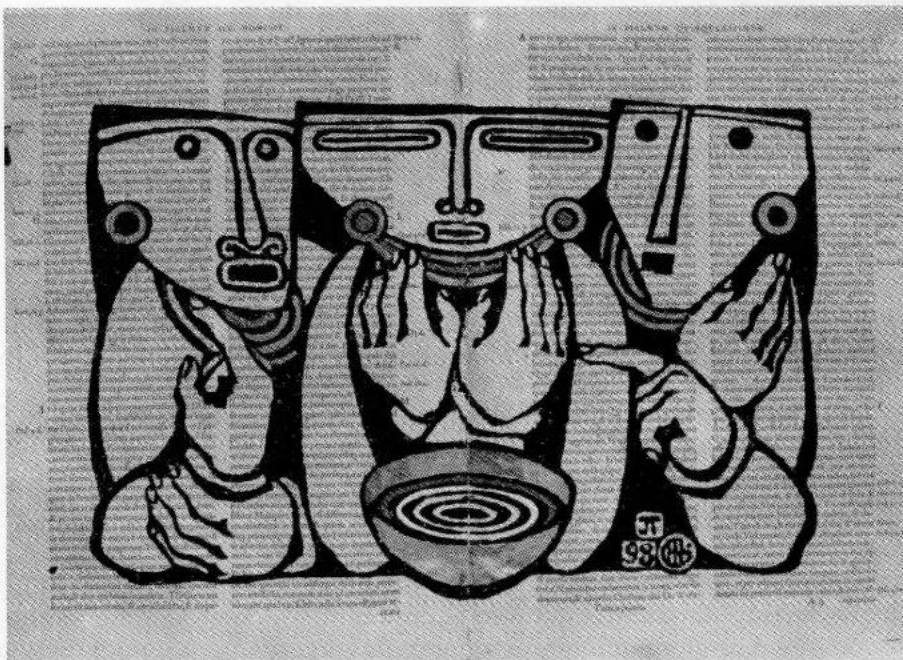
aproximadamente circular y delimitada por todos lados por rasgos topográficos permanentes. En otras palabras la creación del universo tukano no fue concebida como un sistema comprensivo y expansivo, sino que era una proposición limitada, bien definida, y con recursos finitos y restringidos. Tampoco se llevó a cabo en un acto único, limitado en el tiempo; la creación aún continúa sin interrumpir, ya que, desde su iniciación, el Padre Sol ejerce su acción fertilizadora sobre ella. Es la energía del Sol, concebida por los Tukanos en términos de luz y calor seminales, la que hace crecer las plantas, madurar las frutas, y reproducirse hombres y animales; dicha energía se concibe como creadora no solo en un sentido germinativo, biológico, sino también en el sentido de la iluminación espiritual y de la adquisición de sabiduría arcana. La esencia de esta fuerza se imagina como un poder masculino que fertiliza a un elemento femenino, representado por el mundo. En el pensamiento tukano, la biósfera tiene aspectos tanto masculinos como femeninos pero, vista en su totalidad, tiene un carácter esencialmente femenino, sujeto al poder del Sol.

La energía seminal del Sol se cree que forma un vasto circuito en el cual participa todo el cosmos. Este circuito se imagina que tiene una cantidad limitada de energía procreadora, la cual fluye continuamente entre hombre y animal, entre sociedad y naturaleza. Puesto que la cantidad de energía es restringida, el hombre puede remover lo que necesita, sólo bajo ciertas condiciones y debe convertir su *quantum* de energía «prestada», en una esencia que puede ser reincorporada en el circuito. Por ejemplo, cuando se mata un animal o cuando se recoge una cosecha se cree que esto disminuye la energía de la fauna y flora local. Sin embargo, tan pronto como la presa o la fruta se convierten en alimento, la energía queda conservada, ahora sobre el nivel de la sociedad, porque los consumidores de la comida han adquirido ahora una fuerza vital que previamente pertenecía a un animal o a una planta.

III

El aspecto sorprendente de estas ideas es que ellas tienen un parecido notable con el moderno análisis de sistemas. En términos de teoría ecológica, los Tukanos conciben el mundo como un sistema en el cual la cantidad de *output* de energía se relaciona directamente con el *input* que recibe el sistema. Según los tukanos, el sistema maneja estos *inputs* de dos maneras: la energía sexual reprimida en el

individuo regresa directamente al capital de la energía total en que participan los componentes bióticos del sistema; la mera salud y bienestar, resultantes del consumo controlado de alimentos, representan un *input* que da energía también a los componentes abióticos, como por ejemplo, los movimientos de los astros o los fenómenos meteorológicos. El individuo nunca debe causar un disturbio en este equilibrio general, es decir, nunca debe usar energía sin reintegrarla tan pronto le sea posible. El sistema total se deriva en gran parte de la fisiología sexual. La conceptualización que los Tukanos hacen de la energía solar incluye muchas cosas a las cuales se atribuye un simbolismo seminal, por su color, forma, textura u otras características; en cambio, otras cosas están asociadas con conceptos femeninos de fecundidad y gestación. Las asociaciones de imágenes y símbolos se interpretan por parte de los



Tukanos, sobre varios niveles de abstracción y eventualmente se van dissociando más y más de los hechos naturales y fisiológicos, hasta que, sobre un nivel cognitivo más elevado, llegan a constituir una teoría de sistemas de un flujo equilibrado y finito de energía.

Este modelo cosmológico de un sistema que continuamente necesita ser reajustado en su equilibrio, por medio de *inputs* de energía recobrada por esfuerzos individuales, constituye una proposición religiosa que se relaciona íntimamente con la organización social y económica del grupo. De esta manera, el equilibrio general del flujo de energía se vuelve un objetivo religioso en el cual los conceptos ecológicos nativos desempeñan un papel organizador dominante. Para los Tukanos es pues una tarea vital, comprender la estructura y el funcionamiento del ecosistema.

Por consiguiente, el conocimiento etnobiológico que el indio tiene de su medio natural no es casual y no es algo que simplemente asimila a través de un proceso de familiarizarse gradualmente con las condiciones, o de estar expuesto a recurrentes experiencias sensoriales, sino que es un conocimiento estructurado y disciplinado que se basa en una larga tradición de averiguación y que se adquiere por necesidad, como parte de su equipo intelectual para la supervivencia biológica y cultural.

Entre los indios hay, por lo general, poco interés en conocimientos nuevos que podrían usarse para explotar más eficazmente el medio ambiente, y hay poca preocupación por maximizar ganancias a corto plazo o por obtener más comida o más materia prima de lo que actualmente se necesite. Pero siempre hay gran interés en acumular más conocimientos precisos sobre la realidad biológica y, ante todo, sobre lo que el mundo físico pide del hombre. Los indios creen que un tal conocimiento es esencial para la supervivencia, porque el hombre debe estar conforme con la naturaleza, si quiere existir como parte de la gran unidad de ella, y debe ajustar sus necesidades a las disponibilidades del medio.

Para los indios, el comportamiento de los animales es de enorme interés porque, con frecuencia, constituye un modelo de lo que es posible en términos de adaptación exitosa. Por un lado, los indios tienen un conocimiento detallado de aspectos tales como la variación estacional o la micro-distribución de las especies zoológicas y botánicas de su hábitat. Tienen una comprensión clara de lo que son comunidades ecológicas, del comportamiento de los insectos sociales, de bandadas de aves, la organización de cardúmenes de peces, las migraciones de estos para la ovulación, y otras formas de comportamiento colectivo. Han observado bien fenómenos tales como el parasitismo, la simbiosis, el comensalismo y otras relaciones entre especies co-existentes y los destacan como posibles modelos de adaptación. Por otro lado, los mitos y cuentos abundan en relatos sobre visitas al mundo de los animales con el fin de aprender más sobre sus costumbres, o sobre animales que enseñan a los hombres cómo usar ciertos recursos. El conocimiento chamánico frecuentemente contiene descripciones detalladas de tales contactos e intercambios, y muchos chamanes afirman haber adquirido parte de su conocimiento específico de animales que les revelaron algún recurso alimenticio, el remedio para una enfermedad o algún procedimiento práctico para resolver problemas

cotidianos. Algunos de estos conocimientos se consideran entonces como esotéricos y secretos, convirtiéndose en la propiedad privada de un chamán, pero con bastante frecuencia este conocimiento especializado del comportamiento animal se vuelve parte de ciertas normas prescritas de la actividad e interacción humanas, por razón de su obvio valor adaptativo. Además, la mitología habla enfáticamente de ciertas especies zoológicas que se extinguieron o que fueron castigadas o degradadas por no obedecer ciertas reglas prescritas que eran de significado adaptativo. La gula, la imprevisión, la agresividad y todas las formas de exceso, son castigadas por las fuerzas superiores, para

servir de escarmiento no solo a la colectividad de los animales, sino también a la sociedad humana. Los animales representan, pues, metáforas de la supervivencia. Al analizar el comportamiento de los animales, los indios tratan de descubrir un orden en el mundo físico, un orden cósmico, al cual, entonces, las actividades humanas pueden ser ajustadas.

En la cultura de los Tukanos, el individuo está consciente de que forma parte de una red compleja de interacciones que incluyen no solo a la sociedad, sino al universo entero. Dentro de este contexto de la esencial interacción de todas las cosas, el individuo debe llenar muchas funciones que van mucho más allá de su papel social y que son extensiones extra-sociales de un conjunto de normas adaptativas. Estas reglas o normas orientan entonces las relaciones, no solo con otras personas—del pasado o del presente, parientes o aliados— sino también con los animales, las plantas, en realidad, con

todos los componentes bióticos o abióticos del medio ambiente. Las reglas que el individuo debe seguir, se refieren, ante todo, a la conducta cooperativa que conduzca a la conservación del equilibrio ecológico como cualidad deseable fundamental. Así, la relación entre el hombre y su medio ambiente se formula no solo sobre un nivel cognitivo, sino claramente llega a construir una relación personal afectiva en la cual animales y plantas se tratan con respeto y cautela, individualmente.

Los Tukanos están plenamente conscientes del hecho de que, para mantener un balance estable entre *input* y *output*, se deben instituir un número de mecanismos reguladores y, lo que es más, que estos mecanismos deben ser respetados por todos los miembros de la sociedad. Estos controles sociales de por sí poseen implicaciones marcadamente adaptativas y deben hacerse cumplir, primero, en aquellos aspectos de la existencia que, en alto grado,

■■■■■■■■■■
**El conocimiento
etnobiológico que el
indio tiene de su medio
natural no es casual,
es un conocimiento
estructurado y
disciplinado que se
basa en una larga
tradición de
averiguación y que
se adquiere por
necesidad, como parte
de su equipo
intelectual para la
supervivencia biológica
y cultural.**
■■■■■■■■■■

determinan la supervivencia. Mencionaré aquí, el crecimiento de la población, la explotación del medio ambiente físico, y la agresión en las relaciones interpersonales. Para los Tukanos está muy claro que, para asegurar la supervivencia y el bienestar individual y colectivo, se deben establecer reglas para ajustar la tasa de nacimientos, la tasa de producción de cosechas, y para contrabalancear toda conducta socialmente destructora.

IV

Trataré primero del problema del crecimiento demográfico y de su regulación. Los indios emplean dos mecanismos para controlar la tasa de nacimientos: contraceptivos orales y continencia sexual. Las mujeres tukano usan porciones de hierbas que, en diferentes concentraciones, producen esterilidad temporal, y de este modo, logran programar los nacimientos sobre varios años, de tal manera que, cuando una mujer tiene su segundo bebé, el primer niño ya es lo suficientemente independiente para no constituir una molestia. El número de niños se mantiene bajo y una pareja con muchos niños se critica muy abiertamente como irresponsable hacia la sociedad. Se debe añadir aquí, que los viejos y los achacosos, tan pronto como dejan de colaborar en la consecución de alimentos para la unidad familiar, se deben eliminar, abandonándolos en la selva o en una isla en el río.

El segundo mecanismo consiste en la abstinencia. La abstención y la represión sexual se practican en muchas ocasiones y figuran entre los prerrequisitos más importantes para muchas actividades rituales. Es importante indicar aquí que, en el pensamiento tukano, la alimentación y la sexualidad están estrechamente relacionadas y son simbólicamente equivalentes. Esta idea, de una relación entre el apetito calórico y el sexual, se expresa de muchas maneras; sobre un nivel metafórico constituyen una ecuación el acto sexual y el de comer; durante los intercambios rituales, ciertos alimentos llegan a representar el intercambio de mujeres. Ya que el más importante principio organizador de la sociedad de los Tukano consiste en estrictas reglas de exogamia, el consumir o el evitar ciertos alimentos están combinados de tal modo con el concepto de la exogamia, que las restricciones dietéticas se identifican con las sexuales. El uso selectivo de ciertos



alimentos puede decirse que está sujeto a las leyes de la exofagia, las cuales determinan la permisibilidad de ciertos alimentos, bajo diversas circunstancias. Hay alimentos o preparaciones culinarias «masculinas» y «femeninas»; estas reglas se refieren no solo a alimentos de origen animal, sino también a los de origen vegetal.

Estos aspectos encuentran su mejor ilustración en las ideas que guían las actividades de un cazador. Todos los animales de presa están sujetos a un Dueño de los Animales, quien es un espíritu parecido a un enano y se caracteriza por atributos fálicos. Dicho guardabosque sobrenatural vigila con celo sus rebaños que consisten en venados, dantas, tapires, zahínos, pacas, monos y todas las demás especies que constituyen una fuente de alimento para los indios. El Dueño de los Animales es directamente su protector y procreador; todos ellos viven dentro de cerros rocosos o en profundos pozos en los ríos. Am-

bas moradas se las imaginan como grandes depósitos repletos de animales de presa y de pesca. Para obtener el permiso, de su Dueño sobrenatural, para matar un animal, el presunto cazador debe someterse a una preparación rigurosa que consiste en continencia sexual, restricciones dietéticas y ritos de purificación que garantizan la limpieza del cuerpo por medio de baños y vomitivos. Durante algunos días antes de ir a una excursión de cacería, el hombre tiene que abstenerse de toda relación sexual y aún no debe haber tenido sueños de contenido erótico. Además, es necesario que ninguna de las mujeres que viven en su casa, tengan entonces la menstruación. Otro mecanismo que restringe el excederse en la cacería es el siguiente: según los mitos cosmológicos todos los ani-

■■■■■■■■■■

**Para los tukanos
es claro que,
para asegurar la
supervivencia y el
bienestar individual y
colectivos, se deben
establecer reglas para
ajustar la tasa de
nacimientos, la tasa
de producción de
cosechas, y para
contrabalancear toda
conducta socialmente
destructora.**

males de presa están asociados con ciertas constelaciones, tal como las definen los Tukanos. Sin embargo, sólo es libre la caza de una especie después de que su constelación haya aparecido en el horizonte y se dice que los animales gritan y lloran de miedo cuando se dan cuenta de que se acerca su época. También aquí puede mencionarse que la caza en sí es algo más que una simple búsqueda de comida y se la imaginan como un cortejo en el cual la presa debe ser primero seducida para someterse luego al cazador.

Cuando estén escasos los animales de presa, el chamán debe visitar en un trance narcótico al Dueño de los Animales y tratar de obtener que éste le ceda algunos de sus animales. El chamán no solicitará presas individuales sino más bien rebaños o una estación exitosa de cacería, pero en cambio promete enviar a la morada del Dueño de los Animales las almas de personas quienes a su muerte deben ingresar a este gran depósito, con el fin de reemplazar la energía de aquellos animales que el guardabosque sobrenatural cedió a los cazadores. El Dueño de los Animales y sus múltiples personificaciones se conciben como el administrador de derechos de usufructo; puesto que los recursos respecto a animales de presa son limitados, los seres sobrenaturales instituyen derechos restrictivos y corresponde entonces al chamán actuar como mediador.

De los ejemplos que he mencionado, se desprende que la combinación de todos estos prerequisites representa en sí un cuerpo de reglas altamente adaptativas que restringen muy notablemente las actividades de cualquier cazador o pescador. Una persona no puede ir a cazar o a pescar simplemente en cualquier momento cuando necesita comida, sino solo después de haberse sometido a un período más o menos angustioso de preparación; el objetivo de esto es evitar el exceso de la cacería. La enfermedad y la mala suerte se atribuyen casi siempre a alguna negligencia de la observación de las múltiples reglas que el cazador debe seguir.

Las restricciones alimenticias se imponen no solo en conexión con las actividades económicas, sino también son de rigor con ocasión de la mayoría de ritos y en muchas otras circunstancias. Por ejemplo, un hombre cuya mujer esté esperando bebé, no debe comer carne de danta, zahíno, ni mono, porque esto podría afectar la buena salud de su prole aún no nata. Un hombre cuyo equipo de caza o pesca esté poluto por haberlo tocado inadvertidamente una mujer, debe consumir por varios días una dieta líquida. Cuando los peces migran para ovular, los que pasan por el trayecto del río perteneciente a la propia maloca no

se deben atrapar, ni tampoco es costumbre coleccionar huevos de pájaros para comerlos, y la carne de ciertos reptiles se evita durante la época de reproducción. Todas estas prohibiciones se verbalizan por parte de los indios, en términos de un peligro para la salud de consumidor. Durante la adquisición de conocimientos esotéricos rigen prohibiciones especialmente estrictas que vedan el consumo normal de alimentos y, de igual manera, todos los ritos del ciclo vital individual implican restricciones dietéticas. En resumen, la gente controla cuidadosamente su consumo de alimentos y como regla general se abstiene de comer la carne de animales de presa en las siguientes ocasiones: embarazo, parto, menstruación, durante el período de luto, o cuando se recogen hierbas medicinales, durante la *couvade*, durante la preparación de venenos y de pócimas para enamorar.

Prohibiciones similares restringen la recolección de frutos silvestres, nueces, miel e insectos comestibles. Aun la extracción de las materias primas que se usan en algunas manufacturas, está controlada por restricciones rituales. La recolección de hojas de palma para techar, de arcilla para la manufactura de cerámica, o de ciertas maderas o fibras usadas para algunos productos, está sujeta a permisos que deben obtenerse de los dueños sobrenaturales de los respectivos recursos.

Este complejo de restricciones dietéticas y sexuales está estrechamente relacionado con el control de las actitudes agresivas. El mecanismo principal que refrena la conducta socialmente disociadora consiste en la organización de grupos exogámicos, vinculados por alianzas y que se encuentran en una relación de intercambio recíproco. Aparte de intercambiar mujeres, estas unidades complementarias dan y reciben alimentos, materias primas o artefactos manufacturados; en estas ocasiones periódicas, las cuales constituyen rituales altamente formalizados, los bailes, cantos y diálogos ceremoniales enfatizan los vínculos apareados que unifican la sociedad de los Tukano.

De lo expuesto hasta ahora, aparece que la definición tukano de lo que constituye la capacidad de carga se refiere principalmente a cierto balance de recursos ricos en proteínas, tales como animales de presa, peces y frutos silvestres. La degradación ambiental no es interpretada en términos de un agotamiento de los suelos, sino en términos de la eventual depleción de la fauna, y en aumento de distancia para llegar al lugar de caza. La relativa escasez de las fuentes de proteínas impone la institucionalización de derechos restrictivos para su utilización, con el fin de evitar la frecuente

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■

Durante la adquisición de conocimientos esotéricos rigen prohibiciones especialmente estrictas que vedan el consumo normal de alimentos. De igual manera, todos los ritos del ciclo vital individual implican restricciones dietéticas.

reubicación de las viviendas. Condiciones propicias para las actividades hortícolas tal vez no son abundantes, pero sí hay tierras disponibles para cultivos productivos; sin embargo, el contenido nutricional de casi todos los alimentos vegetales de la selva pluvial es muy bajo y por eso la capacidad de carga está determinada por la existencia de los recursos proteicos; el tamaño y la densidad de los asentamientos son entonces funciones de tales existencias.

Los tres aspectos que he mencionado —el crecimiento de la población, la explotación del medio ambiente físico y el control de la agresión— pueden reducirse a un solo problema, a saber, la conservación de un ecosistema equilibrado. Los indios saben que su vida diaria depende del funcionamiento adecuado de estas interacciones adaptativas. Surge entonces el interrogante de ¿cómo se puede conseguir que la gente obedezca a tales prescripciones y reglas que imponen limitaciones tan severas a su conducta social o a sus necesidades biológicas?

V

Los mecanismos que hacen cumplir las reglas entre los indígenas en cuestión, están íntimamente relacionados con la teoría aborígen de la enfermedad. En primer lugar, las condiciones específicas físicas y mentales, las cuales según los Tukanos constituyen la enfermedad y que se manifiestan por un gran número de signos y síntomas, siempre se creen causadas por un agente externo. Los agentes patógenos caen en tres categorías:

1. La venganza de los animales de presa;
2. la malquerencia de otras gentes, y
3. la malevolencia de espíritus sobrenaturales tales como el Dueño de los Animales y otros.

Esta malevolencia de personas y animales no es una fuerza arbitraria que ciegamente le cae inadvertida a su víctima. Por el contrario, la enfermedad se interpreta siempre como una consecuencia del todo natural, debida a una infracción o al no haber observado las normas culturales. Aparte de ser perturbadora, social y emotivamente, la enfermedad, según los Tukanos, no es sino una reacción a la conducta ecológicamente inapropiada del paciente, a una reacción a su conducta desadaptativa. Es el paciente quien



causa su enfermedad al hacerse vulnerable a ella. El diagnóstico que establece el chamán, tiene por consiguiente, dos aspectos diferentes: el uno se refiere a las quejas del paciente, es decir, a los síntomas que ha desarrollado; el otro aspecto se refiere a la pregunta de por qué la persona fue víctima de su enfermedad. En esto podemos reconocer otro aspecto importante en las funciones del chamán, que se relacionan muy de cerca con el problema de la adaptación ecológica.

En la práctica chamanística, la enfermedad se toma como la consecuencia de que la persona haya perturbado cierto aspecto del equilibrio ecológico. La caza incontrolada es una causa frecuente de enfermedades, lo mismo que las actividades de recolección durante las cuales se malgasta algún recurso natural que sea relativamente escaso. El delicado equilibrio que existe dentro del medio ambiente natural, como también entre la naturaleza y la sociedad y dentro de la sociedad misma,

constituye una serie de sistemas en que cualquier disturbio, por leve que sea, necesariamente afecta el todo. Por ejemplo, amoríos inoportunos con ciertas mujeres, los cuales deberían evitarse, constituyen una afrenta parecida a la constituida por comer ciertos peces que no deberían consumirse. Obviamente, matar demasiados animales de cierta especie es siempre una conducta condenable. Durante el proceso del diagnóstico, que con frecuencia está acompañado por prácticas adivinatorias, el chamán se preocupa por la enfermedad de su paciente, no tanto como una función biológica, sino más bien como síntoma de un desorden en el flujo de energía. Su preocupación principal se refiere a la interrelación entre la sociedad y los Dueños sobrenaturales de los animales de presa, los peces y los frutos silvestres, de todos los cuales depende, pues, el éxito en caza, pesca y recolección, y quienes también disponen sobre muchos

.....
La enfermedad se interpreta siempre como una consecuencia del todo natural, debida a una infracción o al no haber observado las normas culturales. Es el paciente quien la causa al hacerse vulnerable a ella.

agentes patógenos. Por consiguiente, es esencial para el chamán poder diagnosticar correctamente las causas de la enfermedad; identificar la naturaleza precisa de la relación inadecuada (sea el adulterio, el exceso de cacería, o cualquier otra lenidad o malgasto); luego de restablecer el equilibrio, el chamán entra en comunicación con los espíritus y hace contactos conciliatorios con los animales de presa.

Mencionaré un solo ejemplo para ilustrar cómo se establece el diagnóstico: un hombre que haya matado demasiados animales de cierta especie aparecerá en los sueños o trances del chamán bajo la forma de ese animal y dicha imagen estará acompañada por cierta luminosidad, por cierta intensidad de luz. Es digno de tener en cuenta que las diferencias en intensidad luminosa alta o baja, se considera que son muy importantes en el flujo de la energía solar, tal como la comprenden los Tukanos, y que los chamanes mencionan en sus ensalmos y encantamientos, hasta siete tonalidades de «luz amarilla», que dan la energía a la biósfera.

Al resumir este aspecto, quiero poner énfasis en que el chamán como curandero de enfermedades no interfiere tanto sobre el papel individual, sino que opera sobre el nivel de aquellas estructuras supra-individuales perturbadas por la persona. Para ser efectivo, debe aplicar su tratamiento a la parte perturbada del ecosistema. Se podría decir entonces, que un chamán tukano no tiene pacientes individuales; su tarea consiste en curar una disfunción social. El organismo del paciente se vuelve de importancia secundaria y será tratado eventualmente, tanto empíricamente como ritualmente, pero lo que cuenta en verdad es el restablecimiento de las reglas, las cuales evitarán los excesos en la caza, el agotamiento de ciertos recursos vegetales, y el crecimiento incontrolado de la población. El chamán se convierte pues en un factor muy poderoso en el control y administración de los recursos.

Así, el chamán interfiere muy directamente en la caza, la pesca, la recolección y la mayoría de las actividades de cosechar. Por ejemplo, un chamán controla en persona la cantidad y concentración del veneno que se usa para pescar en cierto sector del río; determinará el número de animales que se podrán matar cuando se anuncia una manada de zahínos; él decidirá la estrategia más adecuada para la recolección de frutos silvestres. Es él quien determina

qué peces deben botarse otra vez al agua después de una redada y ocasionalmente aun prohíbe por completo el matar ciertos animales en determinada zona de la selva. El chamán también controla actividades tecnológicas tales como la construcción de una maloca, la manufactura de una canoa, o la abertura de una trocha. Obviamente, todas estas actividades afectan el medio ambiente natural ya que se hace necesario derribar árboles y muchas plantas se destruirán o se usarán durante el proceso. El papel del chamán como protector de la vida de animales y plantas explica entonces por qué éstos figuran tan prominentemente como sus espíritus auxiliares. Debo subrayar aquí, que no se trata de especulaciones mías: los indios son muy

explícitos en estos asuntos y explican que no se debe enojar a los Dueños sobrenaturales de la naturaleza y que incumbe al chamán reconciliarse con ellos.

El muy amplio vocabulario denotativo de un chamán demuestra su gran preocupación por establecer el inventario completo del ecosistema. Para poder administrar este inmenso depósito, el chamán tiene que conocer, denominar y categorizar todo su contenido. Dicho conocimiento lo provee entonces con los criterios necesarios para la planificación ecológica y eso, naturalmente, no es otra cosa que poder resolver problemas anticipadamente. El hecho de que muchas actividades diarias, tales como cazar, pescar, recolectar, desmontar un nuevo campo de cultivo o curar una enfermedad, estén sujetas a prácticas adivinatorias para acertar el lugar o el tiempo más propicio, o para encontrar el procedimiento más eficaz para hacer frente a ésta u otra contingencia, ofre-

al chamán una amplísima oportunidad para proteger la fauna, al fijar a la ventura el tiempo de excursiones de cacería, todas las veces que él crea que cierta especie esté en peligro; o de canalizar cualquier otra actividad explotadora en direcciones que él considera como adecuadas. Conozco varios casos en que fueron los chamanes quienes iniciaron movimientos migratorios limitados, pidiendo a la gente que abandonase sus viviendas, para escapar de una epidemia que se estaba acercando o para evitar la agresión de espíritus malévolos. Ambas calamidades les habían sido reveladas a los chamanes en un estado de trance. La verdadera razón, sin embargo, parece haber sido la avanzada degradación de los recursos de proteínas. En vista de varios de estos casos, parece probable que las prác-

El chamán
como curandero de
enfermedades no interfiere
tanto sobre el papel
individual, sino que
opera sobre el nivel de
aquellas estructuras
supra-individuales
perturbadas por la persona.
Para ser efectivo, debe
aplicar su tratamiento a la
parte perturbada del
ecosistema. Se podría decir
que un chamán tukano
no tiene pacientes
individuales; su tarea
consiste en curar una
disfunción social.

ticas chamanísticas de adivinación de los tukanos operan con modelos y que de esta manera los chamanes pueden introducir muchos cambios adaptativos.

Se podría preguntar aquí: ¿hasta qué punto está consciente el chamán de su papel de cambista ecológico? ¿Actúa siempre racionalmente y con una comprensión adecuada de los principios ecológicos?

Como es apenas natural, existen diferencias. Algunos chamanes, notablemente los más jóvenes y menos experimentados, tienden a verbalizar sus conceptualizaciones en términos muy simplistas, diciendo que los excesos de cacería o de recolección necesariamente enojan tanto a los espíritus como a los animales, y que el castigo consistirá en enfermedades. Muy a propósito llamará la atención sobre ciertos cambios en la frecuencia de animales, y atribuirán el empobrecimiento biótico, observable en ciertas zo-

sistema general. En realidad, la mayoría de las actividades chamanísticas tales como los ritos de curación, el hacer llover, la reafirmación periódica de alianzas o el intercambio de comida entre grupos exogámicos, podrían ser vistas como ritos referentes a la administración de los recursos y el equilibrio biótico. Este hecho ha sido muchas veces obscurecido por la tendencia de tomar a los chamanes indígenas como meros brujos o como fanáticos religiosos.

VI

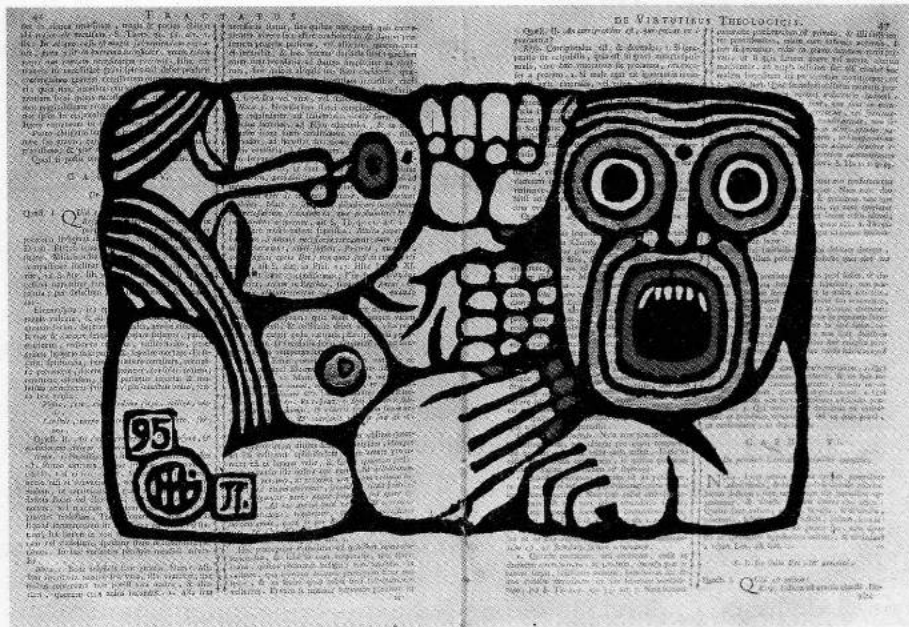
Los Tukanos y muchas otras tribus de Colombia creen que el universo se está lentamente deteriorando. Así, se piensa que en tiempos pasados la gente era más sana, más fuerte y más inteligente que en la actualidad; que los animales y frutas eran más grandes y más abundantes que ahora. Los indios señalarán extensiones de las selvas, de los ríos o de

las lagunas, diciendo que en otros tiempos había allí muchísimos animales. Es cierto que, en la actualidad, esta sensación de destrucción inminente se justifica en parte; en muchas partes del mundo los nativos de la selva pluvial están en vía de extinción. Pero el sentido de entropía del indio, de la tendencia al desorden y al caos, no parecen ser la consecuencia de su actual condición, sino más bien representan una angustia existencial que forma parte de la cosmología y la filosofía indígena, y que se basa en la íntima y diaria observación de los ciclos biológicos del crecimiento y de la declinación.

El punto importante es que esta idea de un desorden creciente siempre está seguida por la resolución institucionalizada de recrear el mundo y de restablecer su orden y su propósito, tal como

constan en la tradición cosmológica. Este ciclo continuo de creación, destrucción y re-creación ritual se encuentra en muchas sociedades de la selva tropical y es, en verdad, un mecanismo importante para la supervivencia cultural y biológica.

En el curso de estas ocasiones ceremoniales, cuando se renuevan el universo y todos sus componentes, una meta se vuelve de importancia central: la reafirmación de los vínculos con generaciones pasadas y futuras, junto con la expresión de gran preocupación por el futuro bienestar de la sociedad. El énfasis del ritual está puesto en la unidad del grupo social, en la continuidad, en los estrechos vínculos de identidad que unen la sociedad con el pasado y hacen de ella la base del porvenir. Parece que este sentido de unión ofrece valores hondamente motivadores, así como fuertes incentivos para la responsabilidad ecológica. Las



nas restringidas, a la acción de espíritus vengativos. Otros, sin embargo, no suelen hacer uso de tales interpretaciones místicas, sino culpan la codicia y la ignorancia por la depleción de los recursos proteicos. Ellos atribuirán algunas —si no todas— las enfermedades a deficiencias nutricionales y constatarán llanamente que los recursos de proteínas escasean y deben ser protegidos.

Por cierto, el hecho de que la mayoría de las actividades económicas estén acompañadas por ritos, no significa que el chamán simplemente solicite que las fuerzas sobrenaturales den en abundancia, que produzcan mucho, que den el máximo que el ambiente pueda producir; sino más bien estas situaciones ofrecen la ocasión para inventariar, para reflexionar sobre costos y beneficios, y para la eventual redistribución de recursos. En estos momentos la contabilidad de un chamán muestra los *inputs* y *outputs* del

largas recitaciones genealógicas y los diálogos rituales tienen una poderosa función cohesiva, y en muchos de estos rituales se cree que estén participando los espíritus de animales y plantas, expresando con su presencia su interrelación e interdependencia. Hay que anotar aquí que la recreación ritual del universo generalmente está acompañada por el uso de drogas narcóticas de origen vegetal. Durante estos estados de trance inducidos por las drogas, los participantes establecen contactos con el pasado mítico; en efecto se ven a sí mismos regresar a la época de la creación divina y así participan en ella. De nuevo queda del todo claro que el chamán, quien preside el ritual, puede orientar adaptativamente la interpretación de las visiones, que la gente proyecta sobre el vívido telón de sus alucinaciones.

Durante la mayoría de estos rituales, que se puede decir que están en esencia orientados al equilibrio ecológico, la recitación de mitos y genealogías es de gran importancia. Estos mitos explican la naturaleza humana y trazan el destino del hombre desde el nacimiento y la infancia, a través de la madurez, hasta la muerte; desde el pecado del incesto hasta el caos y la amenaza de la destrucción, y de allí hacia un nuevo orden y la institución de la Ley. Estos mitos y narraciones –lo quiero enfatizar aquí– no son una mera «literatura», ellos representan un esfuerzo verdaderamente asombroso de interpretación intelectual para proveer la vida con una matriz cognitiva; constituyen una guía para la supervivencia, porque establecen reglas de conducta no solo para las ocasiones rituales, sino para la vida diaria. Este hecho pasa a veces desapercibido hasta que no se descubre el código metafórico en que se transmiten estos mitos.

Los mitos cosmológicos, en los cuales se expresa la cosmovisión de los Tukanos, no describen el lugar del hombre en la Naturaleza en términos de dominación, de dominio sobre un ambiente subordinado, ni tampoco expresan la noción de lo que algunos de nosotros llamaría un sentido de «armonía con la naturaleza». Esta, en su opinión, no es una entidad física que existe aparte del hombre y, por consiguiente, no puede confrontarla, oponerse a ella, ni armonizar con ella como si fuese una entidad separada. Ocasionalmente el hombre puede desequilibrarla con su mal funcionamiento personal, como componente de ella, pero él nunca está aparte de la naturaleza. El hombre se considera formar parte de un conjunto de sistemas supraindividuales que –sean ellos de naturaleza biológica o cultural– trascienden nuestras vidas individuales y

dentro de los cuales la supervivencia y la conservación de cierta calidad de la vida solo son posibles si a todas las demás formas de vida también se les permite evolucionar, de acuerdo con sus necesidades específicas, tal como está expresado en mito y tradición.

Al terminar, quisiera anotar lo siguiente: hasta hace muy poco, los etnólogos y arqueólogos han tratado de explicar la evolución y el cambio cultural en términos de modelos lineales de causa y efecto, y este enfoque se usa aún por parte de la mayoría de los especialistas en estos campos. Gregory Bateson fue el primer etnógrafo en sentir la necesidad de un modelo de teoría de sistemas, para dar cuenta de sus datos etnográficos, aunque su monografía

–ahora ya clásica– sobre Nueva Guinea fue escrita mucho antes de que hubieran sido desarrollados los aspectos formales de la teoría de sistemas.

Los arqueólogos en particular han sido propensos a explicaciones de tipo «causa y efecto», y de modelos contruidos sobre los principios de la causalidad lineal; estas tendencias han sido enfatizadas en el movimiento intelectual designado como la «Nueva Arqueología». Sólo recientemente Kent Flannery anotó que la «Nueva Arqueología» estaba empleando dos clases diferentes de modelos explicatorios; una de estas escuelas es explícita en su adhesión a la causalidad lineal; Flannery ha dado el nombre de «Arqueología de Ley y Orden», a esta escuela. La otra tendencia –menos popular– consiste en la aplicación de la teoría de sistemas, para explicar los cambios culturales, atribuyendo su dinámica a las

desviaciones muy lentas que se originan en parte del sistema y que luego se convierten en modificaciones mayores. Parece que este enfoque tiene mucho más probabilidad de producir modelos significantes, que la llamada arqueología de «Ley y Orden».

Es notable pues que, en la última década, tanto etnógrafos como arqueólogos están llegando a aceptar –como única forma de un modelo explicativo que pueda usarse para manejar las relaciones ecológicas– aquel tipo de modelo de sistemas generales que había sido adoptado por los indios «primitivos» tiempo atrás.

GERARDO REICHEL-DOLMATOFF

(SALZBURGO, 1912 – BOGOTÁ, 1994)

ANTROPÓLOGO, REALIZÓ GRAN CANTIDAD DE ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS, ARQUEOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS EN ESTRECHO CONTACTO CON LAS COMUNIDADES INDÍGENAS.

■■■■■■■■■■
**Tanto etnógrafos
como arqueólogos
están llegando a
aceptar –como única
forma de un modelo
explicativo que pueda
usarse para manejar
las relaciones
ecológicas– aquel tipo
de modelo de sistemas
generales que había
sido adoptado por los
indios «primitivos»
tiempo atrás.**
■■■■■■■■■■

Cuando la tierra se enoja



Foto: LUCAS SILVA

Los hijos del trueno, la reciente película documental realizada por Martha Rodríguez y Lucas Silva, nos presenta, entre otros, un interesante tema de reflexión: la respuesta de los *tewas* o médicos y autoridades tradicionales de la comunidad paez a lo que los medios de información calificaron como un desastre natural.

Como se recuerda, el 6 de junio de 1994 un terremoto azotó gran parte de los departamentos de Cauca y Huila, en especial en la región de Tierradentro, territorio de alta población indígena, con predominio de la comunidad paez. El sismo desató la avalancha del río Páez, la cual arrasó 12 resguardos y 9 cabildos indígenas; se registraron 1.500 personas muertas, cientos de desaparecidos e incalculables pérdidas materiales.

En desarrollo de la atención gubernamental a la zona del desastre, una comisión oficial de geólogos consideró zona roja, de alto riesgo, los terrenos en los que se sitúa el pueblo de Vitoncó y una amplia área a su alrededor, y recomendó su evacuación. Solo que, para la comunidad paez, aceptar una determinación de este tipo —abandonar sus territorios, eje fundamental de su cultura y motivo de centenarias luchas¹— no es un asunto sencillo.

La película de Rodríguez y Silva registra cómo, dada su preocupación, la comunidad y los médicos decidieron convocar a un ritual para saber si era verdad o engaño lo que les habían comunicado los geólogos. Al respecto, se escucha el testimonio de un hombre indígena:

Nos quedamos pensativos. ¿Los geólogos nos están asustando o nos están mintiendo? ¿Ellos nos dicen eso para que nos asustemos y abandonemos el territorio? Tenemos que recurrir a nuestros sabios, nuestro conocimiento. Si consultamos a nuestros médicos tradicionales, ellos no responden según su antojo. Todo depende de una sabiduría. Así hablaban los ancianos, los abuelos, y eso es lo que tenemos que respetar. Tenemos que pensar en cómo enmendar la historia y solo así podremos convertirlo (el territorio) en zona habitable, en color verde, que no siga en color rojo.

Los quebrantos de la tierra

La región de Tierradentro se localiza en la vertiente oriental de la cordillera Central de Los Andes colombianos y pertenece a la hoya hidrográfica del río Magdalena. Con una extensión aproximada de 200.000 hectáreas, está conformada en su mayor parte por terrenos quebrados, cañones profundos de difícil acceso y cimas escarpadas, siendo su límite norte el nevado del Huila (5.756 m).

Estas características —que desde los tiempos de la Conquista han servido de refugio y muralla a las comunidades indígenas—, desde mediados de los años ochenta fueron detectadas por la industria del narcotráfico como propicias para el cultivo de la amapola. De la amapola se extrae el látex necesario para la elaboración de la heroína, cuya rentabilidad se calcula cuatro veces mayor que la de la cocaína en el mercado internacional de drogas. A propósito, un indígena nativo dice:

Para nosotros los indígenas, la amapola no era una planta ilícita, porque desde que yo era niño esa planta existía en las huertas. Nosotros no sabíamos nada de lo que hoy en día le dicen «la mancha» o «la goma» que sacan de la amapola. En ese tiempo, no. Es más,

¹ Pedro Cieza de León, en sus *Crónicas del Perú*, hace referencia al enfrentamiento ya en 1538 de los paez con las tropas del conquistador Sebastián de Belalcázar: «... la muy porfiada provincia de los Paez que tanto daño en los españoles han hecho, la cual tendrá seis o siete mil indios de guerra. (...) Han muerto tantos y tan esforzados y valientes españoles, así capitanes como soldados, que pone muy gran lástima y no poco espanto ver que estos indios, siendo tan pocos, hayan hecho tanto mal...». Citado por Mauricio Puerta Restrepo en *Valores culturales de Tierradentro* (Cuadernos de Tierradentro N. 1). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Instituto Colombiano de Cultura, 1987. p. 41.

para nosotros, así como le digo, es una planta medicinal, lo mismo que la coca.

De tiempo atrás, las partes bajas de Tierradentro –donde la presencia del indio es minoritaria– venían sintiendo el efecto de su trato inadecuado. Como sostiene Puerta Restrepo, «... se caracterizan por la ausencia de flora nativa y el predominio de los pastos, debido a la tala inmisericorde de los bosques, que hoy están siendo reemplazados por pinos, en los alrededores de Ricaurte, Belalcázar y El Pedregal»².

A su vez, los cultivos extensivos de amapola alteraron el equilibrio natural de las zonas de páramo en detrimento de las fuentes hídricas. En forma paralela, la economía del narcotráfico afectó las culturas indígenas al introducir antivalores como el dinero fácil, el armamentismo, el consumismo, el desconocimiento de las autoridades

El impacto ecológico generado por los cultivos de amapola se multiplicó con el efecto devastador de la fumigación indiscriminada con herbicidas de alta toxicidad.

tradicionales y la explotación intensiva de la tierra. La población indígena resultaba susceptible a esta influencia por su carácter de mano de obra barata, su desconocimiento de la gravedad y los riesgos de los cultivos ilícitos y, adicionalmente, las consecuencias de la internacionalización de la economía, que provocó una grave crisis, entre otros, en mercados como el del café y el fique, la mayor fuente de ingresos para el indígena.

El impacto ecológico generado por los cultivos de amapola se multiplicó

con el efecto devastador de la fumigación indiscriminada con herbicidas de alta toxicidad; estrategia de erradicación de cultivos promovida por el Departamento Antidrogas de Estados Unidos y adoptada como política oficial en Colombia, pese al clamor de las autoridades indígenas en contrario, algunas de cuyas voces intervienen en el documental de Rodríguez y Silva.

Dice Jesús Piñacué, líder paez, senador de la República:

A propósito de la erradicación de los cultivos ilícitos, los indios dijimos que era falta de inteligencia considerar que el problema eran los indios sembrando amapola con vocación de narcotraficantes, cuando en últimas la causa que genera estos cultivos es la hambruna y la miseria en la que están. Así que lo que entonces hay que combatir es la desesperación de la hambruna. Razón ésta muy clara que nos permitió suscribir un convenio que no se nos ha cumplido hasta ahora.

² Puerta Restrepo, *op. cit.*, p. 19.

Los hijos del trueno, a su manera, se inscribe dentro de la trayectoria cinematográfica de los realizadores colombianos Martha Rodríguez y Jorge Silva (q.e.p.d.), quienes tal vez han obtenido más reconocimiento en el ámbito internacional que en el país.

En vida de Jorge Silva, fallecido el 27 de enero de 1987, la pareja de cinematografistas consolidó una importante filmografía de profundo contenido social⁽¹⁾. *Chircales*, sin desdeñar el carácter documental permanente en la obra de sus realizadores, refleja con sensibilidad poética la vida de los niños tempranamente vinculados al trabajo en la fabricación artesanal de ladrillos. *Campesinos* es el comienzo de una frustrada trilogía que, en palabras de Jorge Silva, «Buscaba responder a un interrogante: ¿Por qué y en qué forma el campesino y el indio pasan de la sumisión a la conciencia y a la organización a través de la práctica social»⁽²⁾. *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro*, realizada en estrecha interacción con las comunidades indígenas del Cauca, promueve una singular lectura de la lucha por la tierra, enriqueciendo el trabajo documental con tratamientos de puesta en escena de la mitología y la cosmovisión de las comunidades.

Los hijos del trueno es la segunda película realizada por Martha Rodríguez con su hijo Lucas Silva⁽³⁾.

Los hijos del trueno (1998), 52 min.

Realización/Producción: Martha Rodríguez y Lucas Silva.

© La 8 – FCD – CTV 1998.

⁽¹⁾ *Chircales*, 1971, 42 min. Entre varios reconocimientos obtenidos, se destacan: Premio Paloma de Oro, mejor film Festival Internacional de Cine de Leipzig, Alemania (1972); Grand Prix, Festival Internacional de Tampere, Finlandia (1973). *Planas, testimonio de un etnocidio*, 1972, 37 min. *Campesinos*, 1975, 60 min. Entre los reconocimientos obtenidos, se destacan: Primer Premio, Festival Internacional de Cine de Oberhausen, Alemania (1976); Premio Novais Teixeira, mejor film Festival de Grenoble, Francia (1977). *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro*, 1982, 90 min. Entre otros reconocimientos, se destacan: Premio Fipresci de la Federación de la Crítica Cinematográfica Europea y Premio OCIC de la International Catholic Film Organization, Festival Internacional de Cine de Berlín (1982); Premio a la mejor dirección de largo metraje colombiano, Festival de Cartagena, Colombia (1982); Premio al mejor film latinoamericano, Festival Iberoamericano de Huelva, España (1982). *Amor, mujeres y flores*, 1989, 52 min.

⁽²⁾ Entrevista realizada por Augusto Bernal y Gilberto Bello, en *Arcadia va al cine* No. 3. Bogotá: octubre de 1982. p. 6.

⁽³⁾ De la filmografía de Martha Rodríguez hacen parte también las siguientes realizaciones: *Nacer de nuevo*, dirigida por Martha Rodríguez, 1987; *Memoria viva*, dirigida por Martha Rodríguez e Iván Sanjinez, 1994, 29 min; *Amapola, la flor maldita*, dirigida por Martha Rodríguez y Lucas Silva, 1996, 30 min.

Y complementa Lorenzo Muelas, líder guambiano, miembro de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 y ex senador de la República:

Tenemos la mala imagen de que todos los indígenas nos habíamos convertido en cultivadores ilícitos... ¿Por qué no miran ese gran consumo en el exterior, en América, en Europa, todo eso?... Nosotros no tenemos la culpa de que hayan llegado todos esos vicios habidos y por haber en las comunidades. Nos han llegado desde el mundo exterior... Por eso trabajamos contra eso, para que la dignidad del hombre indígena volvamos a retomar, para que la dignidad del hombre indígena no sea tan violentada, tan pisoteada, tan maltratada.



Foto: LUCAS SILVA

La tierra es este cuerpo mismo

Un terremoto es una de las tantas demostraciones de vida de la tierra. Pero, para la cultura de los paeces—o nasas—el sismo de 1994 fue ante todo una expresión del descontento de la madre tierra con sus hijos. Así lo expresa Manuel Sisco, otro de los líderes indígenas que aparece en la película:

Los antiguos tenían la concepción muy clara de que la tierra es este cuerpo mismo... tiene corazón, tiene una cabeza, tiene dos manos y tiene pies... entonces, es una tierra que piensa, que siente, y como tiene corazón es una persona que exige, que está pendiente de nosotros.

Llamando la atención de los suyos hacia el respeto a la tierra y la urgencia de retomar el sentido de su cultura, se pregunta:

¿No será que nos hemos aislado de ese pensamiento? ¿No será que necesitamos de que alguien nos recoja los pulsos y nos arrime a la realidad?

Y aun en otro aparte de la película, recrea con mayor precisión la visión de los paeces sobre el terremoto:

Decía un compañero médico tradicional de Vitoncó: «La tierra empezó por ahí como a brincar un poquito». Entonces él iba huyendo pa' la parte alta. Entonces él dizque se cansó y se quedó

dormido... En sueños dice que llegó una abuelita... Entonces decía: «Ustedes ya no parecen mis hijos. Ustedes están al pie mío, ya no son mis hijos. Entonces, como ustedes me han abandonado, pa' que se acuerden de mí, voy a voltear la espalda un poquito». Y se movió.

El ritual de «los hijos del trueno»

Los grandes rituales de los paeces tienen lugar en la laguna sagrada de Juan Tama. El nombre de la laguna es un homenaje a uno de los grandes caciques ancestrales—comienzos del siglo XVIII—, considerado profeta de los paeces y creador de la nación Paez y de sus principales leyes:

El territorio paez no pasará a manos de extraños.

Los paeces no podrán ser vencidos.

Los paeces no pelearán entre sí mismos.

Los paeces se defenderán de las agresiones.

La película de Rodríguez y Silva refleja cómo los médicos tradicionales y los líderes de los cabildos sumergieron sus bastones de mando—símbolo de su autoridad—en la laguna de Juan Tama, demostrando el propósi-

Paeces de Tierradentro.

to de evitar los conflictos dentro de la comunidad. Los bastones relacionan a los médicos—también conocidos como «los hijos del trueno»—con el cielo y con el rayo, en una ceremonia que les comunica con el mundo cósmico, para restablecer así el equilibrio entre las energías positivas y negativas.

En desarrollo del ritual, un médico tradicional paez declara:

Una noche nosotros recogimos coca e hicimos el ritual de amarrar la tierra y preguntamos a Juan Tama cuál fue el origen del desastre. Y él dijo: «Sí, ustedes me deben». Pensamos también en el nevado y preguntamos, pero el nevado estaba más furioso todavía. Pero existe una posibilidad de reconciliación con la tierra; si no, nos tocaría irnos de aquí, evacuar el pueblo. Las señas dicen que nos podemos quedar.

Para la cultura de los paeces el terremoto de 1994 fue ante todo una expresión del descontento de la madre tierra con sus hijos.

La tierra está muy floja, está herida. Por eso la vemos así, como roja. Eso es lo que está indicando la zona de riesgo. Pero, ¿no será que lentamente se cura, se cicatriza? Es posible que cicatrice y podamos seguir viviendo aquí. Eso decimos los médicos. Si no tenemos fe en los rituales, entonces sí vamos a estar con miedo.

A su vez, apuntando a develar las causas del desastre, otro de los médicos tradicionales que oficiaron el ritual de reconciliación con la tierra dice:

Los jóvenes de hoy en día suben a la laguna de Juan Tama y antes de iniciar el ritual comienzan a tomar aguardiente. Eso antes no se hacía y era prohibido. Se hacían hasta ayunos antes de ir a la laguna y ahora ese sitio sagrado es como un juguete, lo estamos profanando... Antes el cabildo se preocupaba, visitaba casa por casa, refrescando los bastones de mando, entonces sí había armonía. Ahora ya no es lo mismo. Por eso estamos en este momento llevando la culpabilidad por miedo a

A partir del ritual de reconciliación con la tierra, las comunidades indígenas de Tierradentro han emprendido acciones para fortalecer la estabilidad de la tierra y preservar su supervivencia humana, étnica y cultural.

la tragedia. Y eso es culpa nuestra, por abandonar las creencias, por no enseñárselas a los jóvenes. Sostengamos este proceso de ritual por todas partes y así podremos pensar en una armonía.

Resultado del ritual, que a su manera constituía una consulta al espíritu de sus ancestros, al origen de su cultura y a la madre tierra, uno de los médicos explica cuál fue la solución adoptada para no tener que abandonar sus tierras y evitar posibles derrumbes:

Para uno poder amarrar la tierra, donde está cuartiado y todo, toca coger unas

plantas muy especiales, reunir tres o cuatro médicos, ir hasta el bordito de la quebrada y hay que jalar todo de pa'arriba, menos de pa'abajo... La penca de cabuya tiene mucha raíz en la tierra, si nosotros sembramos en una loma una cantidad de puro penca de cabuya, no se derrumba por así no más tampoco.

De este modo, a partir del ritual de reconciliación con la tierra, las comunidades indígenas de Tierradentro han emprendido acciones concretas orientadas a fortalecer la estabilidad de la tierra como un compromiso con su mismo cuerpo, el que ha de preservar su supervivencia humana, étnica y cultural. Como lo expresa una mujer indígena:

Ellos dicen: «La tierra está delicada, salgan, evacúen». Pero no pensamos salir. Si la tierra es madre, todo lo que sembremos se da.

CRÓNICA DE IVÁN ARANA



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**
- **Glanoderma lucidum**
- **Phellinus linteus**

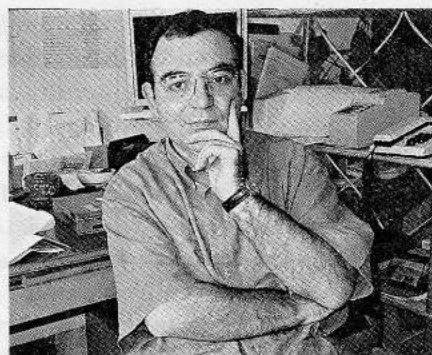
Además hemos desarrollado:

- **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

El presente texto es una adaptación de la segunda parte del libro *El chamanismo a revisión*, publicado por la editorial Abya-Yala de Ecuador a finales de 1998.

El doctor Fericgla es director de la Sociedad de Etnopsicología Aplicada y Estudios Cognitivos de Barcelona, y profesor de postgrado en la Universidad de Barcelona.



Neochamanismo y mercado actual de las creencias

Josep Ma. Fericgla

*No se debe creer nada
que no hayamos comprobado por nosotros mismos*
G. Gurdjieff

La múltiple difusión y oferta literaria en el mercado cuyo contenido hace referencia al fenómeno chamánico, permiten constatar la existencia, por lo menos desde los años ochenta, de un «neochamanismo occidental» que se manifiesta en forma de una cierta filosofía e idiosincrasia de inspiración etno, aunque perceptiblemente alejada del mundo indígena y de los pueblos animistas y chamánicos. Bastaría recordar el rentabilísimo *best-seller* «*El Chamán*», de Noa Gordon, famoso novelista cuyo conocimiento empírico sobre el tema se redujo a un fin de semana en una reserva india norteamericana, como él mismo comentó con total tranquilidad al autor de este artículo.

Algunos occidentales buscan un asesoramiento chamánico para sus vidas. Otros hablan de la democratización del chamanismo para que cada persona pueda tener la oportunidad de convertirse en su propio hechicero, como si tuviera algo que ver el chamanismo con la democracia. Algunos jóvenes lo consideran la forma definitiva de libertad individual, alcanzable por medio del baile *trance*, siguiendo los compases de música elaborada por grupos «chamánicos». También se entiende el fenómeno como una forma no dogmática de espiritualidad. Hay quien ve en el chamanismo el modelo perfecto para tomar enteógenos, siguiendo así las milenarias tradiciones desarrolladas por la humanidad para alcanzar una experiencia extática. Algunos terapeutas y oportunistas organizan viajes curativos a México, Brasil o Perú que denominan «trans-

personales» como quien va en peregrinación a Lourdes, a Fátima o al Monte de los Olivos. En resumen, hoy se da un chamanismo de consumo que forma parte del supermercado de creencias en que se ha convertido el mundo.

Este neochamanismo está formalmente inspirado en el tradicional, a pesar de que en la mayoría de casos hay una enorme ignorancia de los hechos etnológicos, cognitivos o históricos reales. También se aprovechan de ello los autodenominados «brujos» que viajan desde América o Asia contratados por grupos occidentales para dirigir pretendidas sesiones curativas. La mayoría de estos chamanes exóticos —no todos— son simples, cuando no peligrosos, explotadores de la credulidad de la *Nueva Era*, ofreciendo su «sabiduría ancestral» a buenos precios de mercado y usando métodos intensivos de mercadotecnia.

De otra parte, hay escasos trabajos antropológicos o etnopsicológicos críticos que permitan, como mínimo, distinguir el fenómeno chamánico del neochamánico. Al contrario. En la mayoría de los casos, los investigadores académicos y docentes universitarios, o bien se sitúan en el más simplón de los materialismos, llegando incluso a negar la existencia del fenómeno cognitivo chamánico, o bien se da una asombrosa credulidad que tal vez sería mejor entenderla como factor relacionado con un estado social de anomia o con una epidemia de carencias afectivas.

Puestas así las cosas, se hace necesaria una revisión analítica y crítica del tema, y la primera pregunta a formular es: ¿De qué se habla cuando se cita al chamanismo como modelo de psicoterapia, de toma de enteógenos o de la *Nueva Era*?

Aquí se tratará de realizar un análisis sobre las diferencias existentes entre el chamanismo tradicional y el neochamanismo occidental, las posibilidades de una conexión –a pesar del abismo cultural que los separa–, y se intentará establecer una posibilidad de traducción real del fenómeno chamánico a nuestras sociedades, sin que se trate de una nueva forma de maravilloso elixir crecepelo –como el que vendían los charlatanes en las ferias del *far west*, anunciando que lo obtenían de los misteriosos indios entre los que no existe la calvicie–. No nos engañemos, el chamán o brujo es depositario de prácticas ancestrales, pero también es obvio que entre los habitantes de la selva hay tantas o más enfermedades que entre los habitantes de la civilización tecnológica.

Chamanes camaleónicos

El primer aspecto a destacar en referencia al chamanismo clásico y el uso de enteógenos es que se trata de un fenómeno en extremo camaleónico. Aparece a lo largo de la historia de la humanidad en el seno de las más diversas tradiciones culturales. Varía tanto, que podemos hablar de chamanismo de acuerdo a las formas que toma entre los aborígenes americanos –el modelo más estudiado y al que muchos creen, erróneamente, un modelo universal–, entre los brujos del África subsahariana, entre los hechiceros del próximo y el lejano Oriente, y así, en escenarios políticos y religiosos tan variados que abarcan desde cualquier ciudad europea o norteamericana actual, hasta los grupos tribales y ágrafos perdidos en remotas selvas y bosques húmedos de Asia, África o América.¹

Por todo ello, el sentido común aconseja que, más que buscar alguna institución con una forma social determinada a la que podamos denominar chamanismo, lo adecuado es que la atención se centre en la propia figura del brujo, a pesar de que –paradojas de la vida– esta figura no aparece sino en sociedades chamánicas.

Tampoco es posible mantener la extendida imagen romántica del chamán como alguien capaz de saltarse todos los condicionamientos culturales y penetrar en pretendidos mundos animistas y alternativos, habitados por seres todopoderosos. Todo hechicero está sumergido en un contexto social y político determinado que condiciona su construcción de la realidad, de igual modo que sucede con cualquier otro producto del pensamiento humano.

Puede afirmarse que el hechicero, usando su propio mapa interno de la dimensión invisible de la realidad, conduce al paciente de una metáfora de la realidad a otra. Estos lugares alternativos del imaginario humano que el

**Es un error
producido por
los prejuicios
etnocéntricos de
algunos
académicos
juzgar la acción
chamánica solo
a partir de su
factor teatral o
placebo, en
especial cuando
en nuestra
misma medicina
el factor placebo
disfruta de un
peso cada día
mayor.**

chamán verbaliza por medio de metáforas –«ando por el mundo de los tigres», «mi aliado es el espíritu de la cascada de agua»– son vividos en forma de **estados mentales dialógicos**.² Son recuerdos de las profundas experiencias que el chamán vivió durante su propia iniciación y que comparte con los demás miembros de su sociedad por medio de un mismo sistema simbólico que constituye su particular construcción y expresión del mundo.

El fenómeno del chamanismo se escurre como el agua por entre los dedos cada vez que se le intenta atrapar en conceptos válidos de carácter universal. A consecuencia de ello, el pensamiento científico ha negado durante años la existencia de un contenido propio del chamanismo que fuera más allá de la pura fenomenología. Incluso en diversas universidades americanas y europeas hay profesores de antropología que solo reconocen, en el mejor de los casos, la parte teatral de la actuación del brujo, el convenio social que hay en ello.

En cierta forma, se debe aceptar que no están faltos de razón en su estricta actitud negativa, ya que para llegar al estado de trance o de consciencia dialógica que caracteriza la esencia del chamanismo debe haber una fuerte predisposición individual inicial. No todos los presentes, por ejemplo, caen en estado de catarsis cuando se ejecutan los rituales y músicas hechizantes.³ Es decir, aunque pueda resultar algo tremendamente sospechoso para un primer análisis científico, los oyentes también deben realizar su propia contribución psíquica para sumergirse en tales estados dialógicos de la mente.

El factor teatral en la actuación del chamán clásico se ve reforzado por otros hechos también verificables. Así,

¹ También constituían una forma específica de chamanismo la cosmovisión, técnicas y uso de enteógenos de las *meigas* gallegas (españolas) y de las brujas medievales europeas, quemadas durante más de cinco siglos por el Tribunal de la Santa Inquisición en nombre del amor a Dios y más tarde acorraladas por la presión del progreso industrial con su construcción racional de la realidad.

² Ver: Fericgla, Josep Ma. *Al trasluz de la ayahuasca. Cognición, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona, Libros de la Liebre de Marzo, 1997. O, Quito: Abya Yala, 1997.

³ Así por ejemplo, Michael Harner y su movimiento neochamánico norteamericano afirma que el sonido grave del tambor golpeado a un ritmo de unos 200 golpes por minuto permite entrar en profundos estados modificados de la consciencia; no obstante, si bien es cierto que el chamán siberiano decide entrar en estado de trance bajo este impulso sonoro, no sucede lo mismo con las personas que hay a su alrededor, a menos que no sea esto lo que se espera de ellas.

por ejemplo, los brujos de todas las culturas animistas reafirman constantemente su identidad social de forma espectacular: las letras de las canciones que cantan durante sus trances o para inducirlos, casi siempre enfatizan lo poderoso que es el propio brujo frente a los espíritus enemigos, su temible fuerza y su eficacia chamánica. El anciano P. Juank, mi instructor en las formas y secretos del chamanismo tradicional de su pueblo –los Shuar de la Alta Amazonia–, ante mis solicitudes de convertirme en su aprendiz y antes de iniciar ningún otro paso, me enumeró al detalle todas sus potestades, su fuerza, sus luchas victoriosas con otros brujos, sus largos viajes para adquirir poderes de pueblos lejanos y su capacidad tanto para curar como para causar terribles daños a distancia. Ello indica una fuerte necesidad de generar expectativas en el propio sujeto y en su entorno social respecto de las capacidades del brujo, y también señala una urgencia por consolidar constantemente la construcción mental de la realidad propia de estas sociedades animistas.

En forma interesante, sucede lo mismo en la profesión médica de nuestras sociedades. Los médicos y cirujanos, en general, constituyen el único cuerpo profesional que yo conozca que llena la sala de espera de sus consultas con todos sus títulos universitarios y certificados de asistencia a congresos y seminarios, a menudo sin mayor importancia. Todos los científicos de cualquier rama vamos a congresos regularmente, pero no por ello forramos nuestras salas de estar con los certificados de asistencia. Sin duda, esta es la forma de autoalabarse de nuestros médicos, aunque obviamente no se trata de un producto de su egolatría corporativista sino que tales demostraciones de poder se relacionan con una escenografía que favorece el resultado positivo de la terapia. Con ello, no quiero atacar a nuestros profesionales de la medicina, ni a los brujos indígenas, solo pretendo hacer notar que el fenómeno de la predisposición del paciente es un factor universal que favorece el éxito de la terapia, sea ésta cual fuere y al margen de otras variables más materialistas. Por tanto, es un error producido por los prejuicios etnocéntricos de algunos académicos juzgar la acción

chamánica solo a partir de su factor teatral o placebo, en especial cuando en nuestra misma medicina el factor placebo disfruta de un peso cada día mayor.⁴

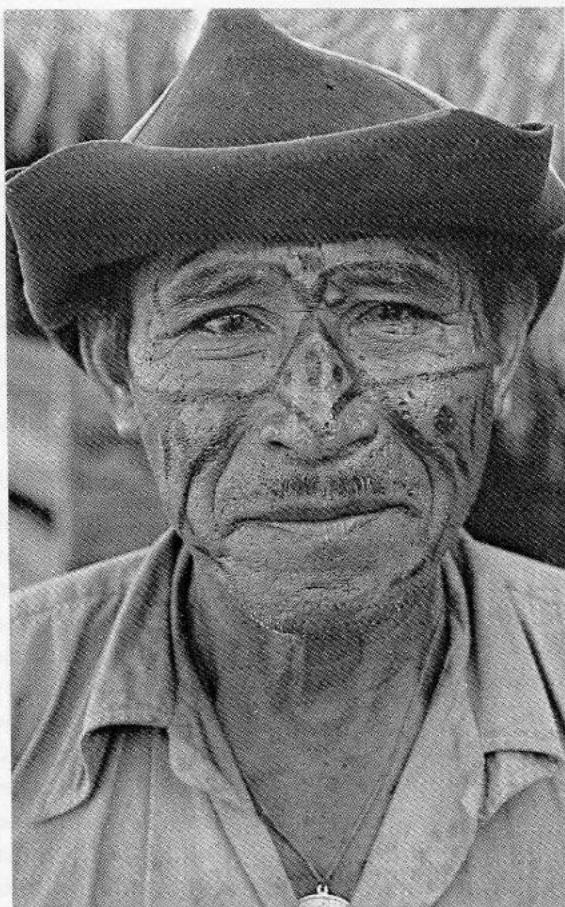
La moderna subjetividad

Se da un grave error de base al considerar el chamanismo como una fuente de sabiduría ancestral cognoscible y asi-

milable por cualquier sujeto que vaya a tomar enteógenos a un lugar exótico poblado por brujos indígenas. Ello es lo que se denomina **seudoconocimiento**. Es tan pueril pretender que se puede entender el mundo del chamán aislándolo de su contexto cultural como suponer que un yanomami amazónico o un montañero tibetano pueden asistir a una universidad occidental y entender los recovecos de la química orgánica en un fin de semana vacacional. Una cosa es aprender a usar enteógenos de acuerdo a nuestra gran metáfora cultural y otra muy distinta es pretender hacerlo de acuerdo a una cosmovisión exótica, como si esto no tuviera más problema que el idioma.

Lo que está sucediendo en la actualidad occidental es que cada nuevo y autodenominado «chamán», provenga de donde sea, recrea una imagen del chamanismo a su gusto y capricho, o de acuerdo a la demanda existente en el mercado terapéuti-

co, ilusionista, de la Nueva Era, político o psicológico. Tal realidad sociocultural confirma lo tremendamente escu-



Mendejake –chamán– sikuani del río Vichada.

⁴ Para citar solo algunas cifras que ilustren la importancia del factor placebo en la medicina alopática: B. Materson, del **Veterans Affairs Medical Center** de Miami, verificó que un 20% aproximado de los ancianos de Florida (EEUU) regulan su hipertensión con un fármaco placebo que ellos creen eficaz; H. Beecher, de la **Harvard University**, demostró que con el uso de placebos podía erradicar la tos nerviosa y el asma a un 40% de sus pacientes; J. Camí, director del **Institut Municipal d'Investigacions Mèdiques**, de Barcelona, especializado en investigación de fármacos psicoactivos, verificó que más del 70% de los sujetos de una muestra a quienes se comunicó que habían consumido algún embriagante –siendo una sustancia placebo declarada– se comportaban como si, efectivamente, hubieran consumido algún psicotrope (comunicación personal).

rridiza que es la naturaleza y definición del fenómeno chamánico, hasta el punto de que el observador crítico puede llegar a preguntarse incluso si existe algo intrínseco y esencial al chamanismo o si solo se trata de una imagen fantasma que cada sociedad proyecta según sus carencias y fantasías.

Así, por ejemplo, la hechicería que se observa en las sociedades tradicionales tiene una absoluta relación con la caza cruenta de animales como forma de subsistencia, con la creencia ciega en la existencia de entidades invisibles que producen enfermedades, muertes y beneficios, y también está relacionada con la prestancia e importancia de la propia figura del brujo. De aquí que el chamán indígena sea a la vez respetado pero también temido y odiado, ya que con sus artes se entiende que tanto cura como mata. Entre los shuar, como entre la mayoría de pueblos animistas, mueren más brujos a manos de sus propios convecinos que a manos de enemigos exteriores. Y todo ello no tiene nada que ver con la idea occidental actual del chamanismo, romántica e idealizada, que quiere relacionar este fenómeno con terapias psiquiátricas perfectas, con el vegetarianismo, el feminismo o con etéreos valores de solidaridad espiritual, denominados de la Nueva Era. ¡Incluso es lo opuesto! No se puede estudiar el chamanismo clásico, sea cual fuere su fenomenología, sin tener en cuenta esta doble actividad.

El principal argumento con pretensiones científicas que usan los defensores del neochamanismo para apoyar su visión romántica del fenómeno, lo sacan de la defensa que, en las últimas décadas, hace la ciencia de la subjetividad en tanto que sistema de elaboración de verdades consensuadas. La idea de que existen ciertos **conocimientos revelados** va tomando cuerpo incluso entre los científicos más mecanicistas⁵. No son pocos los científicos prestigiosos que afirman haber visto la resolución a algún problema que les preocupaba durante los sueños nocturnos, por medio de enteógenos o mediante técnicas de meditación trascendental. No obstante, la aceptación del camino de la revelación subjetiva como fuente de conocimientos objetivamente válidos no es fácil, y la corriente del postmodernismo en ciencias sociales constituye una buena muestra de la crisis que ello ha conllevado. Las fantasías y proyecciones de nuestra propia *psique* son justo el principal enemigo del pensamiento científico... y están a la vuelta de la esquina.

No se puede hablar con desparpajo de conocimiento revelado, usándolo como argumento con pretensiones de validez científica para explicar las revelaciones tenidas por los chamanes bajo el efecto de enteógenos o sin ellos.

**Lo que está
sucediendo en la
actualidad
occidental es que
cada nuevo y
autodenominado
«chamán»,
proviene de
donde sea, recrea
una imagen del
chamanismo a su
gusto y capricho,
o de acuerdo a la
demanda
existente.**

Estas posturas simplistas y crédulas en exceso, pero muy extendidas hoy, ignoran que la cosmovisión de la **mentalidad oral** de los pueblos sin tradición escrita y la **moderna subjetividad** como forma de generar valores del mundo, son realidades y perspectivas sobre la vida en extremo distintas; se trata de cosmovisiones difícilmente equiparables.

Es cierto que ambas formas de construir el universo pueden llegar a coexistir en una misma persona pero, eso sí, generándole continuos conflictos interiores. Esto se pone de relieve, por ejemplo, en el elevadísimo índice de trastornos de personalidad que se registra entre los indígenas de reciente aculturación de cualquier ámbito regional⁶. Por ello, pues, se hace muy necesario exponer diferencias esenciales que hay entre las **culturas orales** donde aparece la figura del chamán y donde se da un consumo tradicional de enteógenos y las **culturas con tradición escrita**.

Oralidad y chamanismo

Una característica básica de las culturas chamánicas es su oralidad: los conocimientos de toda índole se transmiten por vía oral. Lo mismo puede afirmarse en cierta forma en referencia al consumo de enteógenos y a las nuevas religiones que usan sustancias visionarias como elemento de comunión en sus ritos.⁷

En las sociedades de tradición oral, los conocimientos se transmiten por medio de la palabra hablada y en la presencia inmediata de uno y otro interlocutor. Este estilo de difusión de los conocimientos adquiridos y acumulados modela estilos cognitivos y mentalidades radicalmente distintas de la nuestra. La oralidad de los pueblos chamánicos determina una manera específica y muy alejada de la formalidad occidental de construir y entender el mundo y la vida, y esta visión puede ser tan profunda como el idealismo platónico, el diseño de un esquema digital o cualquier sistema filosófico contemporáneo.

⁵ WAGENSBERG, J. «Sobre la transmisión del conocimiento científico y otras pedagogías». En: *Substratum* 1-2. Barcelona, 1993. pp. 87-95.

⁶ En el estudio piloto de etnosiquiatría realizado en la Alta Amazonia por los siquiátras Dr. J. Obiols y J. Atala, la psicóloga M. Recasens y por el autor, apareció que el 60% de la muestra entrevistada sufría un elevado nivel de malestar síquico o neurosis, relacionado con su contacto con el mundo civilizado. Más detalle de este estudio en FERICGLA, *op. cit.*, pp. 95-97.

⁷ El Santo Daime, la União do Vegetal o las Iglesias peyoterías norteamericanas transmiten toda su doctrina por medio de la palabra hablada.

Para acercarnos al tema, veamos cuatro características propias del discurso oral.

1. Discurso directo

En las culturas orales, el hablante puede interpretar todos los papeles del coloquio por medio de un estilo dialógico con una fuerte tendencia a las expresiones directas. Este estilo narrativo y cognitivo induce o provoca incluso la identificación imaginaria del narrador con los distintos sujetos que aparecen en sus exposiciones. Justamente, todo lo contrario de lo que sucede con el discurso indirecto propio de nuestras culturas, cuyo efecto inmediato es el de objetivar las frases y contenidos expuestos.

Igualmente, a través del consumo chamánico de enteógenos, los sujetos enculturados en sociedades de tradición oral tienden a ver fuera lo que, en realidad, sucede dentro de su mente; se refieren a seres exteriores cuando en realidad se están refiriendo a imagería endógena.⁸

2. Identificación emocional

La identificación emocional es la segunda característica importante de las tradiciones orales propias de las sociedades chamánicas. Es muy frecuente observar a los narradores identificarse emocionalmente hasta el punto, por ejemplo, de llorar hablando de algo ajeno a ellos mismos. Igual que sucede a menudo bajo el efecto de ciertos enteógenos que actúan, entre otras cosas, como amplificadores emocionales y perceptuales; es habitual que el sujeto que está bajo los efectos de algún enteógeno se sienta partícipe de las emociones del entorno con una intensidad des acostumbrada.

3. Elevado grado de automatismo repetitivo

Tadashi Yanai incluso habla de una cierta autohipnosis causada por la recitación monótona de los relatos rememorados. No obstante, ello no significa que tal automatismo implique una reproducción exacta de las narraciones orales. En el caso de las tradiciones orales se puede afirmar que el texto original, en el sentido de lo que debe ser reproducido con exactitud, simplemente no existe. Lo

mismo sucedía en la poesía griega antigua⁹ o entre los viejos juglares europeos: a nivel oral no existe criterio alguno para decir cuál es la recitación más correcta y exacta de un relato.

4. Las conversaciones pocas veces tienen por finalidad real transmitir conocimientos o noticias nuevas

Contrario a lo que se suele creer, en general se repite lo que ya es por todos sabido. Poca información nueva real puede intercambiarse entre personas que se pasan la vida uno al lado del otro y cuando el entorno suele ser muy pobre en novedades.

Yanai apunta que una situación similar se vive en los conciertos musicales actuales: las piezas musicales interpretadas a menudo son ya muy conocidas por el auditorio.¹⁰ La repetición de la información oral o musical es un mecanismo de reafirmación de la propia construcción emocional e idiosincrática del mundo.

Esas características, comunes a las culturas orales,¹¹ forman parte del chamanismo y de las tradiciones relacionadas con el consumo de enteógenos. Es necesario no olvidarlo para abordar el tema de la posibilidad o imposibilidad de hablar de un chamanismo occidental hoy.

Cuando un antropólogo quiere estudiar el mensaje de un informante oral o cuando un seguidor de la Nueva Era busca los beneficios de la acción del chamán exótico, se

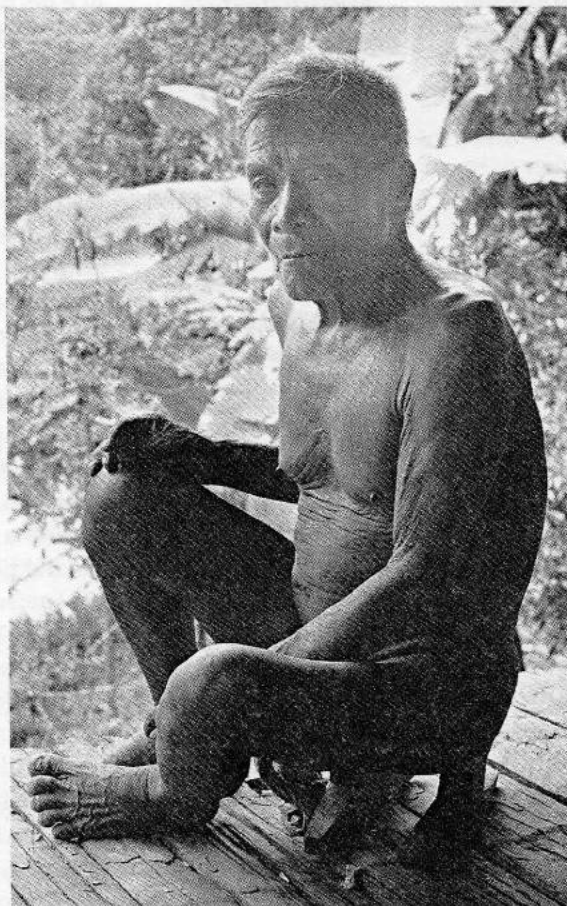


Foto: FERNANDO URBINA

Jaibaná —chamán— embera del río Catrú.

⁸ A mi juicio, es muy probable que este fuera el gran ardid de los famosos textos de C. Castaneda: se trata de escritos que reflejan un mundo oral y, al no aclararlo, el lector se ve engañosamente inducido a pensar que el relato es exógeno al propio relator y objetivo en nuestro sentido habitual, cuando en realidad se trata de metáforas referidas a vivencias subjetivas.

⁹ HAVELOCK, Erick A. *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor Distribuciones, 1994. p. 155. (Boston: Harvard University Press, 1963).

¹⁰ YANAI, Tadashi. «Oralidad mapuche o ¿Qué aprendemos de este otro modo de pensar y de ser?». 1998. (Artículo inédito).

¹¹ ONG, Walter. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE, 1987. (Londres: Methuen & Co., 1982).

suele repetir involuntariamente el mismo error: examinar el discurso oral palabra por palabra, intentando sacar una información objetiva. En definitiva, se suele tratar de convertir el discurso directo en indirecto. Se nos dificulta aceptar su automatismo en el relato porque no forma parte de nuestra metáfora cultural.

Para manejar los recursos del inconsciente que se despiertan durante las prácticas chamánicas y también bajo el efecto de los enteógenos –intuición, capacidad visionaria, percepción sensorial amplificada, etc.–, y armonizarlos con la conciencia, el primer paso debe ser el de adormecer la capacidad analítico–racional posibilitando que actúen otras funciones síquicas como el sentir o el intuir. Pensar de acuerdo al modo chamánico implica que lo consciente y lo inconsciente actúen unidos, pero ello no se consigue de forma ciega, ni creyendo literalmente en dioses y figuras simbólicas que provienen de otros mundos culturales con miles de años de historia diferencial detrás de ellos.

En todo caso, una cuestión es la adopción de extrañas formas simbólicas sobre las que proyectar nuestros personajes inconscientes cuando, como sucede en la actualidad, bajo la óptica racionalista nuestro simbolismo ha sido despojado del valor sugerente; y otra cuestión muy distinta es adoptar formas exóticas sin realizar adaptación alguna a nuestra cosmovisión. En este sentido, por ejemplo, tanto los espíritus ayudantes como los hostiles de que hablan los chamanes tradicionales deben ser interpretados como factores correspondientes a la propia *psique* del brujo; el mundo subterráneo y sus habitantes deben ser interpretados como pulsiones y arquetipos que habitan el inconsciente del propio chamán. Es así como la distinción entre entidades mágicas buenas y malas nunca es tan definida en el chamanismo como en el cristianismo, ya que, al igual que en la naturaleza, las mismas pulsiones del inconsciente pueden ser útiles o destructivas, dependiendo del entorno y del momento.¹²

El chamán, genio y figura...

Si olvidamos ahora las diversas formas de manifestación de todo aquello que se denomina chamanismo y nos centramos en la función del brujo dentro de su propia sociedad, lo primero en observarse es que su interpretación también es abierta y variable en extremo.

Centrarse en la función terapéutica del hechicero, como hace la mayoría de neochamanes, es un reduccionismo en extremo erróneo. Incluso es muy probable que para el chamanismo original la tarea de conseguir animales para el

**La cosmovisión
de la
mentalidad oral
de los pueblos sin
tradición escrita
y la moderna
subjetividad
como forma de
generar valores
del mundo,
son realidades
y perspectivas
sobre la vida
en extremo
distintas.**

sustento humano sea un fin mucho más importante que curar enfermos. A mi juicio, es nuestro propio interés y obsesión por la sicoterapia –y por una cierta idea casi teológica de salud– lo que nos hace valorar de forma especial tal dimensión del chamanismo, pero confrontando la realidad etnográfica se percibe que nuestra visión popular no se ajusta a las fuentes: la terapia es solo una de las actividades del hechicero tradicional.

Llegados a este punto, es momento de recoger la pregunta más importante que a menudo flota en el ambiente: ¿en realidad, los chamanes curan o no? ¿Hacen algo más que teatralizar y experimentar un estado extático cuando toman enteógenos o cuando tocan el tambor? La respuesta a estas preguntas es una de las claves que ha de permitirnos aclarar la esencia del chamanismo, si es que existe tal cosa.

En primer lugar, según mi experiencia y observaciones de campo, los brujos no curan enfermedades víricas ni bacterianas. Entre los miembros de las etnias jibaroanas, cuando un chamán se halla ante un paciente e intuye algo referido a ello le sugiere que vaya a hacerse auscultar por un médico blanco: «...estas son enfermedades de blancos», suelen afirmar.

En segundo lugar, debe insistirse que la construcción de la realidad de los pueblos chamánicos diverge considerablemente de la nuestra, y dentro de cada forma específica de entender y vivir el mundo hay un concepto muy importante: el de salud. Por tanto, para responder si curan o no, lo primero consiste en entender cuál es su idea de este complejo concepto que denominamos salud y cuál su idea de la disfunción o enfermedad a curar.

En general, en las sociedades orales se tiene poco desarrollada la individualidad –lo que solemos entender por ego–, de ahí que a muchos de nosotros nos maraville el gran desapego de estos pueblos, justamente porque para nosotros, el egoísmo y el individualismo suelen resultar una fuente inagotable de problemas personales, aunque también tengan sus grandes ventajas evolutivas. Por otro lado, nuestro desarrollo del ego como centro del cosmos síquico es completamente opuesto al dialogismo mental del mundo chamánico, ya que durante el éxtasis el brujo se disuelve en sus diversos personajes interiores. Su construcción del mundo y, dentro de él, la idea de salud están

¹² En este sentido y como apunta P. Vitebski, las películas basadas en viajes a través del cielo y en batallas contra poderosos enemigos sirven como moderna continuación de los antiguos temas chamánicos. VITEBSKI, Piers. *El chamán. Rituales, visiones y curaciones desde el Amazonas hasta Siberia*. Madrid: Debate, 1996. p. 76.

muy ligados a la comunidad, al bienestar colectivo y al equilibrio con el ecosistema. Es muy habitual, pues, que el brujo prescriba una curación grupal a una dolencia individual —«toda la familia debe hacer ayuno», «si no haces tal o cual cosa la desgracia caerá sobre los tuyos»—.

De ahí, insisto, que sea un error pensar en la figura del chamán como algo aislado de su contexto cultural y cognitivo: tal figura no existe en parte alguna de la Tierra. Lo que sí existe son los sistemas culturales chamánicos. Es imposible ignorar que el brujo cumple con un papel social específico, positivo y negativo a la vez, culturalmente construido. Las manifestaciones chamánicas forman parte de un patrón de representaciones y de símbolos con una lógica interna que depende del propio marco cultural en el cual la vocación de cada persona se orienta: a ningún huaorani se le ocurriría ser químico, porque en el mundo huaorani no existe la idea de que los materiales están hechos de moléculas invisibles pero manipulables.

El chamán no es un místico privado, existe para servir a la comunidad, se identifica con ella, forma parte de ella. Su papel principal consiste en regular y ayudar a la conservación del alma de la comunidad, los valores explícitos y los inefables, y eso implica una moralidad neutra desde el punto de vista universal. Los espíritus que para unos pueden ser amistosos para otros son hostiles, de ahí que el nexo entre el chamán y la violencia sea más evidente cuando dos comunidades están en guerra¹³.

Por otro lado, contrario a lo que a veces parece creerse, los estudios realizados sobre la forma de actuar de los chamanes en sociedades no occidentales ponen de relieve que sus prácticas no son secretas, ni se llevan a cabo para fines estrictamente individuales. El chamán está intrínsecamente relacionado con los conflictos de su propia sociedad y la búsqueda de una resolución eficaz. Para ello, no sigue un modelo fijo de realidad, sino que gracias a los estados de trance y al uso de enteógenos, actúa de acuerdo a distintos modelos de realidad, lo que implica un gran dinamismo cognitivo puesto de relieve por la antropología simbólica¹⁴. En este sentido podríamos entender que los modelos de realidad que cada cultura elabora —qué es cierto y qué no lo es, lo deseable y lo indeseable, la idea del

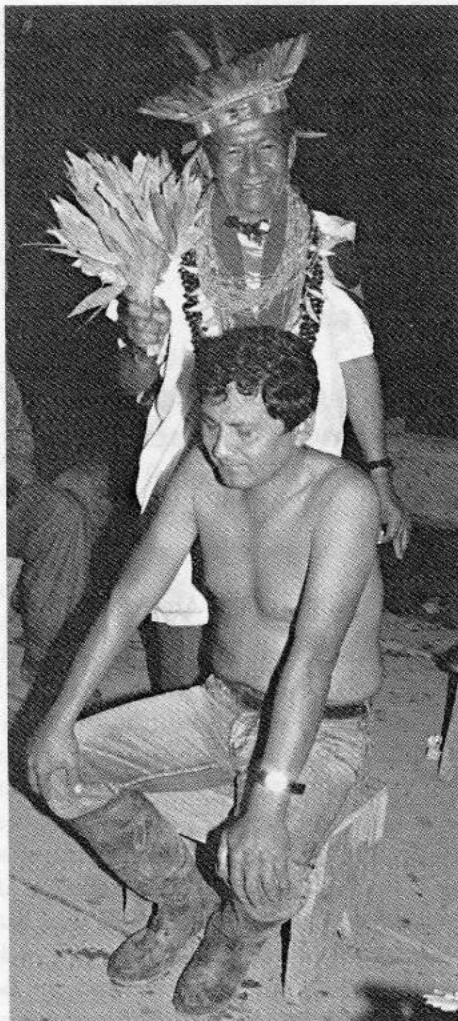
tiempo y del espacio, etc.— le sirven para organizarla y moverse por ella, pero también para evocar y crear disposiciones en las personas de acuerdo a aquel modelo: en

nuestras sociedades postindustrializadas existe la fantástica y cinematográfica figura del brujo exótico y del chamán poderoso, pero en realidad ésta responde a modelos y a disposiciones distintas de las existentes en las sociedades orales. Como conclusión, el chamanismo debe ser entendido dentro de su mundo cultural, en relación con la eficacia que tiene para generar realidades y, a la vez, para responder y generar expectativas en las personas.¹⁵

Hacia lo profundo del ser

A mi juicio, la universal esquivez que hallamos en el intento de definir el chamanismo radica en que **es el método por el que cada sociedad ha conseguido hallar el camino o grieta hacia lo inefable, hacia lo profundo del ser humano**. Para hablar de ello se hace obligatoria una referencia filosófica y existencial a la vez, una referencia a lo que podríamos concebir como una cierta esencia del ser humano. Es la misma dimensión de la realidad a la que permiten acceder los enteógenos —cuando son experimentados por personas preparadas— y, justo por ello, también deviene escurridizo definir sus efectos de forma incuestionable. Cuando se concibe a las sustancias sico-

trotras en tanto que inductoras de sicosis modelo como en los trabajos clínicos de los años cincuenta y sesenta, los enteógenos han actuado como tal; cuando se los ha entendido como sustancias que disuel-



Taíta—chamán—inga del Putumayo, en práctica de sanación.

Foto: Archivo ERREDICIONES

¹³ De hecho, las sociedades que hacen mayor uso de la agresión y de la sanación por medio de los espíritus que manipulan los chamanes suelen ser pequeñas y faltas de una estructura social muy formalizada o carentes de una jefatura central fuerte.

¹⁴ GEERTZ, Clifort. «A religião como sistema cultural». En: *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar 1978: 101-142. (Versión castellana, Barcelona: Gedisa).

¹⁵ La eficacia del chamanismo debe ser pensada en un doble sentido: eficacia instrumental por ejemplo, para cambiar el mundo, y eficacia experimental por ejemplo, para incentivar transformaciones a nivel sicosomático. Ver: DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

ven el ego—de ahí el término «psiquedélicos»—también han respondido como tal; cuando se los ha considerado inductores de vivencias trascendentes—de ahí el término «enteógenos»—, tampoco han defraudado al observador. Viene a ser como que su efecto responde a las expectativas del experimentador, refleja su esencia.

El problema más complejo, desde luego, radica en definir **en qué consiste la esencia del ser humano**, si es que existe algo de tal naturaleza. Nuestra filosofía lucha con ello desde hace más de 2.500 años. Se podría proponer que la esencia humana es de carácter sistémico y abierta; se resume, concreta y se puede incluso observar en el sentido que cada uno da a su vida. ¿Qué quieres hacer con tu vida? ¿Para qué vives? Son preguntas clave para entender la racionalidad subyacente a cada pueblo, la esencia de cada cultura.

Sin lugar a dudas, los psiconautas a menudo tienen experiencias—llámense extáticas, de amplificación emocional, de aumento del campo de la conciencia o experiencias «cumbre»—que comparten un mismo factor: son vividas como un viaje a la esencia del ser, al origen de los condicionantes de la propia vida y del universo, a la esencia de uno mismo; un viaje a las grandes verdades reveladas que en cada sujeto y en cada pueblo adoptan formas distintas, pero reconocibles entre ellas como parte de la expresión de una totalidad inefable.

Esta falta de concreción puede observarse incluso en el efecto fisiológico de las propias sustancias visionarias. Los enteógenos ponen de manifiesto, más allá de cualquier duda, que existe una base neuroquímica para los estados modificados y extáticos de conciencia, pero la incertidumbre se presenta al verificar que estos mismos estados de conciencia o equivalentes también se consiguen por medio del ayuno, del sonido del tambor o de la privación sensorial. Solo cabe concluir que la causa material de los trances, en sí misma, no explica el contenido ni el tono emocional de tales estados mentales que operan facilitando la adaptación del ser humano a los cambios y sufrimientos de la vida.

La esencia como sistema abierto

Para comprender el fenómeno chamánico, es un camino erróneo buscar una forma institucional que pueda dar pistas de lo esencial de tal actuar del ser humano. Ese procedimiento es adecuado para estudiar las formas políticas o las estructuras de parentesco, pero no para el chamanismo. El esfuerzo del investigador debe concentrarse en comprender la figura del brujo y los procesos cognitivos que lo definen. El chamán, en su actuación, unifica áreas que en

**La universal
esquivez que
hallamos en el
intento de
definir el
chamanismo
radica en que es
el método por el
que cada
sociedad ha
conseguido hallar
el camino o
grieta hacia lo
inefable, hacia lo
profundo del ser
humano.**

nuestras sociedades aparecen divididas tales como sicología, religión, medicina, teología y política. Su forma de actuar tiene como referencia central sus extraordinarias experiencias psiconáuticas personales, pero sus fines son de interés colectivo. Y viceversa, no puede haber un estado mental alternativo sin una historia y sin unas estructuras sociales que den cuerpo a todas las experiencias, creencias y contradicciones del brujo.

Al término de mi aprendizaje con el *iwishín*, brujo shuar, P. Juanka, éste me anunció pomposamente que ya podía atender a los demás, curarlos o lo que me solicitaran. Quedé estupefacto, ya que a lo largo de los ritos y ceremonias iniciáticas que yo había seguido nunca me había enseñado ni mostrado cómo se debe hacer para curar o para chupar las saetas mágicas que, según él, causan enfermedades. Tan solo me había anunciado en alguna ocasión que bajo el efecto de la ayahuasca yo sería capaz de ver las bri-

llantes flechas incrustadas en el cuerpo de los enfermos.

Cuando Juanka dio por acabado el proceso de aprendizaje me anunció que ya podía comenzar a chamanizar. Muy sorprendido, le pregunté cómo debía hacerlo. El me miró, aún más pasmado, y respondió: «Tú sabrás cómo lo haces. Tienes estudios distintos a los míos, eres de otro pueblo. ¡Tú sabrás cómo debes hacer de *iwishín*!».

Esta situación de lo que podríamos denominar **una interpretación abierta de la acción del chamán** se consolidó dos años más tarde cuando, al día siguiente de una sesión curativa de ayahuasca a la que me invitó, se acercó a decirme que se notaba que había seguido tomando el enteógeno, que ya tenía mucha soltura en moverme por tales estados mentales y que mis espíritus ayudantes trabajaban bien. Le respondí que tal vez así era, pero que... nunca había visto los famosos *tséntsak* o saetas mágicas clavadas en el cuerpo de los enfermos. Sin inmutarse, el chamán afirmó que no debía preocuparme, que nunca se ven; que él nunca las había visto, ni conocía de ningún otro brujo que las hubiera visto jamás.

¿Había mentido durante tanto tiempo? ¿Era su estilo pedagógico? ¿Pretendía esconderme algo importante desviando mi atención hacia unas saetas que él sabía inexistentes? En absoluto. Esa es su **metáfora de la esencia del mundo**, imagen que comparte con su pueblo. Es su metáfora para construir una realidad con sentido. Este punto es de importancia central: **el chamán trabaja creando y remodelando las metáforas que usa su pueblo con el fin de construir y reedificar permanentemente la realidad**. De ahí lo esquivo de la definición de chamanismo y lo esquivo del efecto de los enteógenos.

Si nos trasladamos ahora a nuestras sociedades, a nuestros valores y cosmovisión, debemos realizar el mismo proceso de análisis. ¿Cuál es la esencia del ser humano en nosotros? ¿Concebimos algo que pueda ser denominado así?

A mi juicio, se trata de algo cambiante con la historia. Por un lado podríamos pensar que aquello que concebimos como nuestra esencia consiste en la experiencia primordial de la realidad. Expresado de otra manera, nuestra esencia actual consistiría en la propia búsqueda de la esencia, en la construcción de la metáfora que nos debe llevar a entenderla, aunque se trate de un auténtico juego de espejos: **la esencia es la búsqueda de la esencia**. En definitiva, el principio último del Ser para nosotros tal vez consista... en buscarnos. En este sentido, propongo entender las psicopatologías y los trastornos de personalidad en tanto que formas desviadas y compulsivas de buscarse a uno mismo, de buscar el sentido de la propia vida, de perseguir la inefable esencia humana que, en forma de abismal interrogante, llevamos dentro.

Cuando los adultos huicholes dan peyote a sus adolescentes para que lo consuman en sus ritos iniciáticos, les dicen: «...come peyote, así es como uno descubre qué es ser huichol». Durante el tiempo que el joven está bajo el efecto del enteógeno, los adultos le explican la metáfora que da forma a su excursión síquica y sentido, a su experiencia; le hacen partícipe de la metáfora cultural que luego le permitirá compartir el mundo simbólico y emocional de los adultos y, llegado el momento, traspasarla a sus propios descendientes explicándoles que el sentido de ser huichol es ... ser huichol.

Puede parecer un simple juego de palabras, pero no lo es. La metáfora de cada pueblo se cierra en sí misma y, a la vez, es abierta. El pensamiento científico es nuestro ejemplo de ello.

¿Qué es necesario para que un neurótico o un toxicómano, presuntos objetivos de la terapia chamánica en nuestras sociedades, recobren ese complejo equilibrio que llamamos salud mental? Al margen de escuelas teóricas y tendencias terapéuticas, es necesario que recobren el sentido profundo de la vida, y para ello es preciso que el sujeto de dos pasos básicos:

- 1) sentirse, recordarse de su existencia, ser capaz de verse a sí mismo y descubrir qué está sucediendo en su interior, qué alberga de bueno y de doloroso; y
- 2) dotarle de una metáfora creíble y bien construida del mundo y de la vida, que se sobreponga a la que está usando de forma patológica.

**En definitiva,
la acción
chamánica
consistiría en
redescubrir
al paciente
el camino
que le permita
hallar
por sí mismo
el sentido
profundo
de su propia
existencia
en el
mundo.**

Ahí aparece de nuevo el tremendo problema de las limitaciones que impone el lenguaje común, barrera contra la que deben luchar constantemente el psicoterapeuta y el chamán buscando caminos alternativos de expresión: música, dibujos, baile.

En definitiva, la acción chamánica consistiría en **redescubrir al paciente el camino que le permita hallar por sí mismo el sentido profundo de su propia existencia en el mundo**. Este camino está construido con elementos provenientes de la cultura de cada uno, de aquí la inmensa dificultad –o tal vez, incluso, imposibilidad– de realizar los saltos cualitativos que implica el que un brujo de una sociedad oral pretenda ser eficaz en un mundo ordenado por una compleja metáfora altamente formalizada y que no es la suya. Justo por ello, en las terapias experimentales que estamos realizando con ayahuasca para curar a politoxicómanos de sus adicciones, las sesiones con enteógenos y la sicoterapia

de apoyo y elaboración previa y posterior, se han despojado de todo ingrediente exótico y folclórico. Se pide a los pacientes que traigan fotografías y películas de su vida, imágenes previamente seleccionadas a partir de unas sesiones de análisis psicológico. Bajo el efecto del enteógeno amplificador de las emociones y de la propia conciencia, se pide a los pacientes que hablen de lo que descubren de sí mismos o de la relación con sus familiares a partir del estímulo que representan las fotografías o videos escogidos. El terapeuta conductor de la sesión, cuya formación exige, al igual que la iniciación chamánica, conocer profundamente tales excursiones síquicas por propia experiencia, ofrece a los pacientes una nueva metáfora en forma de valores sociales, de imágenes y de pautas abiertas para la reconstrucción de sus emociones, de manera que los sujetos puedan seguir, con ella, la inacabable búsqueda de sí mismos y organizar la integración de sus personajes interiores.¹⁶ Pero, obviamente, el propio terapeuta psiconáutico debe haber hallado antes su propia metáfora, y adecuarla para que se trate de una propuesta válida para sus pacientes y para su colectivo social.

¹⁶ Esos personajes son los que el chamanismo primitivo concibe como espíritus externos, algunos aliados y otros enemigos.

DR. JOSEP MARÍA FERICGLA

(BARCELONA, ESPAÑA, 1955)

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA Y PROFESOR EN LA MISMA DEL MÁSTER EN GERONTOLOGÍA.

Práctica y rescate de la medicina tradicional

Entrevista con Onésimo Ascencio Capera

Onésimo, ¿cómo fue su formación como médico tradicional?

Ancestralmente, a nosotros desde la edad de seis años se nos comienza a dar una formación para llegar a la edad de 17 o 18 años y ya ser médico tradicional consagrado. Esa es la forma de aprender la medicina tradicional entre nosotros. En nuestras etnias no se nos da teoría, porque el niño nuestro a la edad de 6 años todavía no sabe leer; nuestros maestros nos llevan directamente a la práctica, a conocer el sistema vegetal, los animales, los minerales y el manejo espiritual. En la tradición no manejamos una sola cosa, manejamos muchas partes para el equilibrio de la naturaleza y del mismo hombre; de ahí que nosotros los pijaos para poder consagrarnos como médicos tradicionales hacemos un proceso, cumpliendo con un tipo de ayunos, un tipo de pagos. Ya allí, se nos lleva al río a hacernos el baño de purificación para, ahí sí, ya dar los pasos para hacer un pacto con el dios del agua, que en nuestra etnia se denomina «Mohan». La formación que vamos desarrollando para poder enriquecer nuestro conocimiento será con la ayuda de este dios, de ahí que quedamos comprometidos con este dios hasta el último momento de nuestra vida, para acudir a El en cualquier momento que sea necesario, por un

En el marco del Foro Nacional Indígena realizado en marzo de 1999, sostuvimos la presente conversación con Onésimo Ascencio, indígena pijao, médico tradicional, quien también recibió formación como médico occidental en la Escuela Libre de Medicina de México.

Onésimo Ascencio tiene en la actualidad 42 años, nació en la comunidad Bocas de Tetuán en Ortega, Tolima. Hablamos sobre su trabajo, su experiencia, y sobre un proyecto que actualmente dirige: la Escuela de Medicina Tradicional Indígena en Riosucio, Caldas, en la cual participan indígenas de varias etnias.

Nuestra intención es ampliar el espectro de conocimiento sobre las comunidades indígenas y sobre la medicina tradicional, conocimiento valioso que se está perdiendo. Se están perdiendo prácticas medicinales, técnicas de curación, las culturas y las comunidades mismas. Esto viene ocurriendo desde hace bastante tiempo y parece que nadie se percatara.

problema de nuestra comunidad, a nivel de enemigos, de enfermedad y de otras situaciones que a veces se nos han presentado.

Onésimo, ¿cómo fue el proceso para ir a México y hacer la carrera de medicina en una facultad occidental?

Fuimos a conocer otro tipo de manejo de terapia. Medicina uno escucha que se habla de varias, pero nosotros tenemos bien claro que medicina es una sola, las que son varias son las terapias que el médico aplica.

Nosotros veíamos cómo en nuestras comunidades la medicina occidental perseguía al médico tradicional que encontramos en la comunidad, hasta el hecho de llevarlo a la cárcel o desterrarlo. Desde el momento en que nos invaden en 1492 —no nos descubren—, comienza una transformación cultural que fue el acabo en muchas etnias de su propia identidad —su lenguaje, religión, su sistema político, económico y social—. Desde ese punto, todavía notamos la apatía en el médico occidental —no todos, pero si unos—, donde uno escucha: «Claro, se fue para donde el tegua, se fue para donde el brujo, se fue para donde el yerbatero». Entonces, él no tiene ni la culpa y, pues, también fue invadido.

Nosotros, al tener esas dificultades, quisimos saber su esencia. Pero

Onésimo Ascencio, en ceremonia de curación a un paciente.

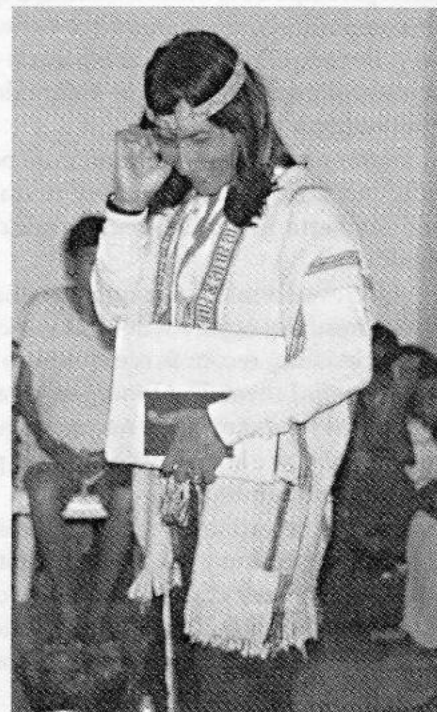


Foto: Archivo ERRECCIONES

nosotros siempre tenemos falta de recursos, porque venimos de familias humildes; generalmente las comunidades indígenas no cuentan con recursos económicos. Entonces, fuimos patrocinados por una organización particular y así tuve la oportunidad de ir a una escuela en Ciudad de México. Allí estuve un periodo de 6 años y regresé a trabajar para mi gente y a comenzar a indicar a los compañeros qué era este occidentalismo, qué era lo bueno que tenía y qué era lo malo que consideraban que tenía el conocimiento de nosotros.

Llegamos a la conclusión que no era tan bueno lo de allá, porque a la escuela de medicina se va a hacer y aprender lo que otros ya han hecho, no vamos a hacer cosas distintas, vamos a repetir lo que otros ya hicieron. Desde ese punto nosotros ya vimos que no era mejor que la de nosotros, porque allí se tenía que acudir a manejos que a veces son fallidos. Es necesario, pero no es el todo, entonces se nos da a entender que lo que nosotros tenemos a través de nuestras etnias es muy valioso y de ello se han servido para el enriquecimiento a nivel científico, porque si no fuera por los empíricos que están dentro de esas comunidades, como a nivel del trapecio amazónico, seguramente que el científico no pudiera hacer su trabajo. De ahí que nosotros no desconocemos lo occidental, pero tampoco aceptamos que sea menospreciado el conocimiento que tienen nuestros ancestros como son los *tewalas*, los *payés*, los *curacas*, los *jais*, los *mohanes* y los mayores, como son los compañeros *mamos* que están en la cabeza del mundo, en la Sierra Nevada de Santa Marta.

De esa experiencia en México, ¿cómo fue la adaptación a la vida de estudiante de medicina occidental en México?

La experiencia en México para nosotros no fue algo difícil, porque logramos estar con otros grupos de compañeros indígenas que iban también de Suramérica: de Perú, Bolivia, Ecuador

No desconocemos lo occidental, pero tampoco aceptamos que sea menospreciado el conocimiento que tienen nuestros ancestros: los tewalas, los payés, los curacas, los jais, los mohanes y los mayores, los mamos de la sierra nevada de Santa Marta.

y Brasil. También tuvimos vínculos con otras comunidades de México. Para nosotros no fue extraña la estadía, porque siempre estuvimos integrados con lo que habíamos nacido y con lo que queríamos estar. No nos fue difícil la adaptación.

Allí tuvimos mucho acogimiento con aquel grupo de compañeros porque nosotros llevábamos un entendimiento muy bien formado en lo que era ancestral.

Haciendo ya un balance, ¿cómo evalúas los conocimientos adquiridos y de qué manera desarrolla la práctica como médico y como sanador?

Llegamos aquí a iniciar el trabajo, porque uno en la universidad no ha terminado, solamente ha ido a formarse más. Empieza lo duro que es la práctica, es lo real, lo que uno va a vivir con el paciente. Tratar problemas de salud no es fácil, más en un país como el de nosotros y en nuestras comunidades que desafortunadamente son mal manejadas por el Estado. Por eso hemos tenido la necesidad de seguirnos preparando, en el país y en Europa también tenemos compañeros preparándose para no seguir esperando del

Los pijaos, para poder consagrarnos como médicos tradicionales, cumplimos un proceso con un tipo de ayunos y pagamentos.

Estado que nos mire con el sentido de lástima. Porque siempre el Estado dice: «Pobrecitos, vamos a mandarles una brigada de salud». La brigada de salud es una desparasitación y hay que firmar una papelería que vale un poco de millones, pero el problema sigue.

De ahí que para nosotros, como conocedores del problema real que hay en nuestras comunidades, no es fácil. En la escuela de medicina usted no se puede salir del área en la cual se formó; si se sale, el mismo Ministerio de Salud lo puede sancionar por hacer otra práctica ajena. Cuando vimos que eso siempre dificultaba, tratamos de integrar nuestro trabajo más hacia lo tradicional; sin desconocer lo occidental, porque eso es vital para cualquier proceso de salud. Nosotros consideramos que si un médico occidental llega a hacer un trabajo en nuestras comunidades, debe integrarse para que se apoye con el compañero médico tradicional que está allá, que no lo mire con desprecio porque no tiene una primaria; en nuestras comunidades encontramos taitas que de pronto no saben ni leer ni escribir. El trabajo que se haga deber ser en conjunto, para que no haya esa indiferencia que siempre habíamos tenido y porque nosotros esperamos que esos compañeros médicos puedan aprender, identificar, para que no haya un complejo en uno como médico; a veces un tratamiento no nos da un buen resultado y no sabemos si es el medicamento que no responde, es el organismo o si como médico mi habilidad se está perdiendo.

Con la experiencia que tiene, ¿qué aspectos positivos o negativos encontraría en los dos sistemas médicos?

Ninguno de los dos está para descalificarlo, porque si en un problema traumático no acudimos al médico occidental, hacerle una reconstrucción al paciente no sería posible. Aunque a nivel tradicional tenemos un manejo que denominamos «soplador», no movemos al paciente para nada, solamente damos unos pasos y se ordena a un

dios sanador que comience a hacer el sellamiento de las fracturas que se haya hecho.

Una gran diferencia entre la medicina alopática occidental y las medicinas tradicionales es la visión del paciente en su aspecto espiritual. ¿Cómo se puede complementar una medicina que descuida la dimensión espiritual con una medicina que parte precisamente de ese principio?

Cuando uno se dedica a sanar debe pensar que aquel individuo que está frente a uno en la consulta es íntegro y que en ningún momento debo tratarlo pedazo por pedazo. Hoy en día vemos que la medicina occidental está fallando porque para cada área hay un médico. Eso ha hecho que se pierda la confianza del paciente hacia el médico. El paciente se vuelve apático, dice: «Yo no voy a esa consulta médica, porque me mandan un cartapacio de exámenes; para los ojos me mandan uno, para las uñas me mandan otro». Todo eso es respetable, desde el punto de vista de la cultura occidental; en lo de nosotros, el paciente se considera íntegro de pies a cabeza. A veces el médico no le pone atención a mirar que el dolor del paciente está reflejando algo afectivo; por ejemplo, se va su hijo, su compañera, perdió algo querido, algo que no podemos ver ordenando un poco de exámenes. Entonces decimos que el paciente no tiene nada y como no tiene nada, remitámoslo al siquiátra. En ese orden, para nosotros, si usted tiene un dolor, tenemos que primero mirar si es porque no tiene plata –claro que ahorita estamos pasando por una situación difícil–. En fin, es vital que el médico de ahora comience a evaluar a su paciente íntegro.

¿Cómo hace usted en la práctica un diagnóstico y cómo vincula las dos medicinas en el tratamiento de la enfermedad de un paciente?

Para hacer un diagnóstico lo primero que yo hago es una evaluación histórica como la hace otro médico, veo los

Cada etnia tiene un manejo distinto en la formación de sus médicos. Por ejemplo, los compañeros del piedemonte amazónico en su medicina utilizan el consumo del yagé. Algunas etnias no lo consumimos.

exámenes que se han practicado, esa es una información que sirve mucho. El diagnóstico se hace partiendo de una muestra de orina que se recoge en ayunas y en un frasco transparente de cristal.

Si al paciente ya se le manejó con antibióticos u otro proceso, busco la forma de drenar el organismo para que expulse –por medio de su orina, su materia fecal, su sudor, su misma saliva, sus mismas lágrimas– aquel componente de medicamento que está allá. Si no drenara, estaría echándole agua sucia al mismo mugre. Desde ese punto yo comienzo a liberar el organismo del paciente para de ahí darle un diagnóstico.

Y, ¿cómo es el tratamiento?

Si ya uno sabe que un medicamento no le sirvió al paciente, seguirlo aplicando solamente le serviría como un paliativo no más, pero combatir la raíz no lo conseguiría. Entonces si tengo necesidad de aplicar un medicamento de homeopatía, lo aplico. Si tengo necesidad de aplicar un vegetal, lo aplico. Y así sucesivamente, si hay la necesidad de aplicar un soplo o ya otra terapia tradicional, lo hago. Pero voy mirando sus razones, ese es el manejo.

¿Aceptan ustedes el manejo de laboratorio y rayos X?

Sí, porque no podemos desligar una medicina de la otra, las dos deben ir cogidas de la mano, porque lo que persigo yo como tradicional igualmente lo persigue el compañero occidental: darle salud al paciente. Pero si yo ataca a mi compañero o él me ataca a mí,

¿qué pasaría entonces? Se genera dificultad y eso no es lo que nosotros buscamos.

Nosotros, en nuestras organizaciones, también mandamos a jóvenes a que se preparen en universidades, pero les exigimos que vengan a trabajar con nosotros y se vinculen con el proceso de nuestros médicos tradicionales.

En la ciudad se tiende a homogenizar la percepción de las etnias y culturas.

¿Cómo se diferencian las prácticas terapéuticas de las distintas etnias?

Cada etnia tiene un manejo distinto, cada etnia tiene una formación para sus médicos. Por ejemplo, los compañeros del piedemonte amazónico en su medicina utilizan el consumo del yagé. Algunas etnias no lo consumimos. Así nos invitaran, no lo consumiríamos, porque sabemos que eso tiene una razón y un fin; no es porque de pronto nos vaya a matar o nos vaya a generar un trastorno, es que para nosotros eso es respetable y es sagrado.

Los compañeros paeces y guambianos le dan otro manejo a la medicina. Allí se trabaja sea con el trastorno del aire, el trastorno del arco iris, el trastorno del frío y el calor; entonces, vea qué gran diferencia hay. Si nos saltamos del Cauca hacia Antioquia, vamos a encontrar allí en la etnia embera catío o embera chami, ya no encontramos un taita o un tewala, sino ya éste es un jaibaná. El nombre «jaibaná» es porque *jai* es el dios, por los animales que le ayudan a ese médico a curar los problemas de salud que presenta su comunidad. El proceso de formación de este jaibaná es distinto al de los compañeros del Caquetá o el Amazonas, y también distinto al compañero tewala. Así, sucesivamente, si vamos a cada etnia a hacer el recorrido, vamos a ver la gran diferencia en el manejo que se da para solucionar el trastorno de salud que encuentre en su hermano.

¿Hay algún trabajo de las organizaciones indígenas hacia una recuperación de

la medicina tradicional y del papel de los mayores dentro de la organización y el manejo de las comunidades?

Sí se está haciendo un trabajo organizativo, no solamente a nivel nacional —anteriormente se nos había dicho que indios solamente éramos los de Colombia, pero resulta que en Estados Unidos vamos a encontrar también indios—. Nuestras organizaciones están preocupadas por buscar el rescate completo. No sólo de la medicina, en lo lingüístico también estamos trabajando. Ahora nos está invadiendo un virus, están entrando los científicos a robarse nuestro conocimiento y a llevarse aquello que nosotros tenemos. ¿Para qué? En este momento estamos entendiendo que si nosotros les permitimos a estos invasores hacer eso, en un momento estarían dispuestos a que el indio desapareciera.

Hay una gran preocupación. No solamente en nuestra organización, la ONIC, sino a nivel también del Estado, con los señores senadores, se debe desempeñar un papel para defender los derechos que se nos estaban desconociendo, como era el incluirnos al sistema de planeación para el desarrollo social. Entonces, sí se está trabajando fuertemente. En las regionales estamos haciendo unos trabajos bastante completos; no solamente talleres y charlas, sino formación de médicos con cada conocimiento de su etnia. También, en las etnias que han perdido su lenguaje se busca rescatarlo; porque tenemos unas ocho etnias que perdieron su lenguaje.

Algunos médicos indígenas han llegado a las ciudades y ejercen un poco como a escondidas. Pero hay también charlatanes que a nombre de los indígenas ofrecen diferentes tipos de servicios «médicos». ¿De qué manera las comunidades y sus autoridades luchan contra este problema que afecta la imagen de las comunidades y sus medicinas?

Para nosotros es algo grave, porque yo como médico tradicional no debo salir de mi etnia y, si salgo, debe ser por

Onésimo Ascensio,
con un grupo de
estudiantes de la
Escuela de Medicina
Tradicional de
Riosucio, Caldas.

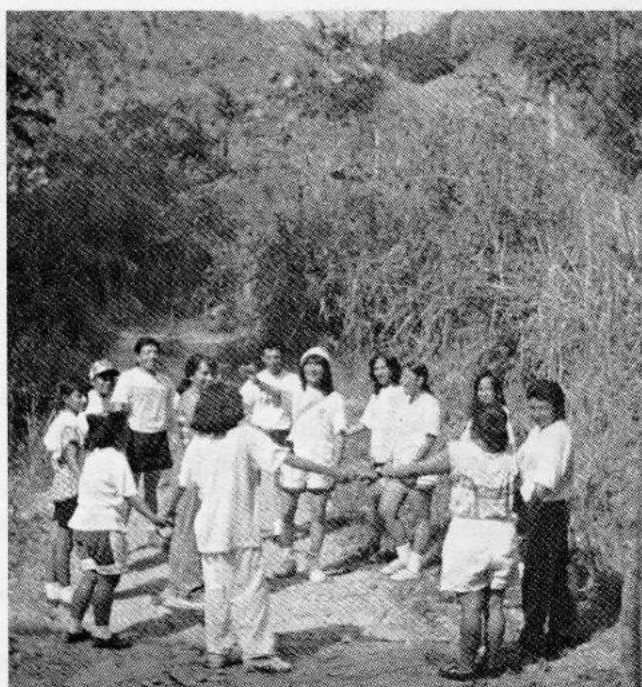


Foto: Archivo ERREDICIONES

apoyar cualquier tratamiento, para poder hacer el aporte a aquellas comunidades que tenemos allá con sus necesidades. Pero eso es preocupante, porque nosotros escuchamos o vemos en la radio, la prensa, la televisión, programas que están dando y que el mismo Estado los permite. Entonces, si el Estado mismo permite que al pueblo se le engañe, ya eso se nos saldría de las manos.

Nosotros hacemos claridad de que estas personas no son fiables, están desprestigiando un conocimiento que aquellos ancianos verdaderamente tienen. Ya queda a conciencia de cada persona, si en algún momento los estafan; ya eso no es responsabilidad de nosotros, porque quizás esos han sido expulsados de la misma comunidad. Para pertenecer a nuestras comunidades como médicos tradicionales se tie-

**Cuando uno se dedica
a sanar, debe pensar
que aquel individuo
que está en la consulta
es íntegro y que en ningún
momento se debe tratar
pedazo por pedazo.**

nen que acoger a unas leyes. Nosotros tenemos nuestras propias leyes entre nuestro resguardo, tenemos nuestra autoridades tradicionales que son los gobernadores, los capitanes, los mismos alcaldes. Entonces, como a veces en las universidades también va una persona y no termina su carrera, también para ser médico tradicional tiene que consagrarse y tener una disciplina y acogerse a las leyes tradicionales que nosotros tenemos.

¿Consideran ustedes que el servicio de la medicina tradicional indígena puede también prestarse a la gente de las ciudades?

Sí se podría, siempre y cuando hubiera una coordinación. Se puede hacer porque el médico, el jai, el payé, el curaca, el mamo, no solamente se han formado para prestar atención a su comunidad; no faltaría que siendo un hermano de nosotros le fuéramos a negar atención. Pero para mejor claridad yo considero que debería ser coordinado, para que haya una fuente de credibilidad, para que a la gente no se le engañe. Los buenos médicos tradicionales no los encontramos en la ciudad, tienen que desplazarse.

Acerca de la experiencia con la escuela de medicina tradicional que tiene desarrollo actualmente en Riosucio, Caldas, ¿cómo se generó esta idea y qué tipo de programas han desarrollado?

En 1994, para un encuentro nacional de médicos tradicionales se nos invitó a varias etnias, tuve la oportunidad de participar y al término de ese encuentro sacamos la conclusión de que debíamos darle un fortalecimiento real al conocimiento de los mayores, que se nos están muriendo y se lo están llevando. Si nosotros permitimos que ese conocimiento se nos vaya, los indios nos acabamos.

Si no hay una política del Estado bien clara, nos van a matar a nosotros los problemas de salud. Tenemos un tipo de alimento contaminado, ya lo que consumimos no está sano, ya todo viene con insecticida. Por medio de componentes orgánicos se puede hacer que la tierra produzca un buen fruto o un buen alimento. De ahí que, viendo este problema, decidimos iniciar un trabajo de rescate de la medicina tradicional con los compañeros de San Lorenzo –uno de los cuatro resguardos que están alrededor del municipio de Riosucio, Caldas–. Allí se da el inicio de la escuela el 4 de abril del año 95. Este proceso ahora está en pleno desarrollo, decidimos trasladarnos para que a las otras etnias les quedara mucho más cerca. Para ese proceso no teníamos en el momento apoyo ni a nivel del Estado, ni de otra organización; siempre hemos visto que al Estado parece que no le importara lo que es del indio.

Entonces se nos presenta la oportunidad de un francés que venía en representación de una organización que se llama *Tradiciones para el Mañana*, que tiene sede en París, Francia. Le habían mandado a cumplir una misión cultural y se dio cuenta que allí estábamos nosotros iniciando este proceso. Como los trabajos que hacen estas fundaciones son orientadas al fortalecimiento cultural, tuvimos una charla y se nos dice que hagamos un

proyecto. Hicimos un proyecto y como a los cinco meses ya aparece la partida para poderle dar inicio. Comienza a integrarse personal de las otras etnias hasta llegar a un grupo de 33 alumnos, empezando con niños de 7 años y, de ahí, hasta personas de 50 años; porque en nosotros hay algo claro, que el hecho que yo sea médico no da para que yo no pueda aprender lo que trae otra etnia: entre más conocimiento cogamos de otras etnias mucho mejor para nosotros.

¿Cómo son los programas, las materias? ¿Cómo son las clases? ¿Quiénes son los profesores?

Los estudiantes están apostados en sus resguardos. Ellos trabajan todos los fines de semana; cuando hay que hacer prácticas tradicionales como las ceremonias o procesos con pacientes, nos quedamos allí en la escuela porque está acondicionada para que pueda tener alojamiento y alimentación. El programa tiene un trabajo. Primero tiene que ser muy fácil para el alumno entender, porque hay alumnos que no tienen toda la primaria. Tenemos un niño que tiene 7 años y otros que oscilan entre 12 y 14 años, el resto son adultos. De ahí que nos ajustamos a la capacidad educativa que tienen los compañeros. Se hace un trabajo cada

8 días y se puede quedar 2 ó 3 días, depende del ejercicio que en el momento se quiera manejar. Las áreas están asociadas en todo lo que tiene que ver como es anatomía, biología, botánica, zoología y otras que debe conocer el alumno para el avance de ellos.

¿Cuántas etnias están vinculadas a esta escuela y cómo manejan los conocimientos específicos de cada una?

En el momento hay integradas tres etnias. Estamos los pijaos, los embera chamí, los embera catíos; de ahí que hay intercambio con los jaibaná. Vimos la necesidad de que estos compañeros pudieran aprender a manejar su propio lenguaje, porque para ser jaibaná, los soplos o rezos que se aplican se deben hacer en su lengua, no en castellano. Entonces hay profesores que se desplazan a donde estamos o nosotros nos desplazamos a los resguardos para hacer estos trabajos en conjunto.

Para establecer una comparación con el sistema de formación occidental, ¿cómo son las evaluaciones, los exámenes, las graduaciones?

A ellos se les hace evaluación, porque si no estaríamos en un grave error. Nosotros también vamos probando si han avanzado o no, pues necesitamos

Onésimo Ascensio, con algunos elementos utilizados en medicina tradicional: concha de gurre, uña de danta, cuerno de venado, extracto de serpiente, cabalonga y agua preparada, con soplo.

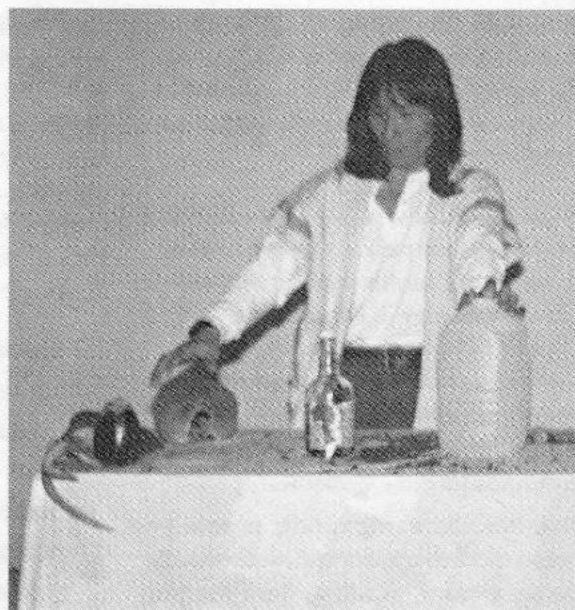


Foto: Archivo ERREDICIONES

que el rendimiento no sea del 50, ni 70, sino del 100%. Esas notas son estímulos que comienzan con un escalafón, un **bastón** que se le da al alumno, haciendo que él vaya cogiendo mucho amor a lo que está adquiriendo. Ya para dar el valor completo de este trabajo nosotros no entregamos diplomas, sino **bastones** que es el tipo de grado que recibe el médico tradicional.

Hubo un escándalo en la prensa hace un tiempo, cuando se presentó entre la comunidad embera una epidemia de paludismo, se hablaba de que murieron 500 personas. Los diarios inclusive acusaron a los jaibanás emberas por no permitir que las comunidades indígenas se vacunaran y tampoco dar solución al problema. ¿Qué opinión tienes de esta acusación que se hizo en la prensa?

Bueno, se supone que la salud de los pueblos indígenas está en manos del Estado. El hecho de que allí se tenga un *jaibaná*, un *payé*, un *nele*, un *curaca*, no quiere decir que la responsabilidad la tengan las autoridades tradicionales. Nosotros con el Estado tenemos unos convenios, a través de la OIT, para que la salud esté de la mano de lo tradicional. En este momento no se entiende que pasó allí. Si fue que la autoridad tradicional no le permitió al cuerpo médico del Estado entrar a hacer un trabajo allí. ¿Por qué? Porque hay unas coordinaciones muy claras, tanto para el Estado como para nosotros. Cuando hay que hacer un trabajo

epidemiológico en cualquier etnia, primero se debe hablar con la autoridad tradicional para que eso sea acordado. Seguramente, eso no se hizo. De ahí que por eso se hizo esa acusación, pero de pronto demeritando la capacidad de los compañeros que en el momento estaban allí. Porque hay que tener en claro que en lo tradicional, para un problema de malaria, p. e., no se cuenta con los recursos para hacer una evaluación de plasma. Por cultura, una enfermedad de estas se asocia como un castigo de un dios. Ahí faltó seguramente mayor comunicación para que esto no se hubiera dado.

Hay una queja generalizada sobre cómo el Estado se descarga de sus obligaciones con las comunidades indígenas. ¿Cómo se puede construir un sistema de salud para los indígenas?

En el plan de desarrollo y en los programas de salubridad, el Estado debe mirar que la cultura de nosotros se asocia con algo muy tradicional y religioso. Si el Estado lleva su sistema político de salud como lo maneja en general, no es viable; porque nosotros queremos cosas concretas, serias y claras. Los problemas de salud que se generan en nuestras comunidades se asocian con la desnutrición. ¿Qué ganaría el Estado con enviarnos médicos, clínicas, hospitales, si no tiene claro que el problema se asocia con la cuestión alimenticia? Para nuestras comunidades, las tierras que hemos tenido

¿Qué gana el Estado con enviarnos médicos, clínicas, hospitales, si no tiene claro que la raíz del problema se asocia con la cuestión alimenticia? Mientras el Estado no tenga una política para tratar la raíz del problema, no vamos a tener salud buena para el pueblo indígena, ni tampoco para el pueblo colombiano.

que pelear están en manos de poca gente. No es verdad que hay poca tierra, tierra hay mucha, lo que pasa es que está en manos de unos pocos; por eso hay hacinamiento y en las comunidades pueden haber 50 familias en 3 hectáreas. El Estado, entonces, debe mirar bien claro y de ahí que nosotros peleamos al Estado; pero no con armas, las armas de nosotros los indios son nuestra cabeza, nuestro pensamiento. Entonces necesitamos que la salud de nuestros pueblos indígenas empiece a verse desde su matriz real: la desnutrición. Mientras el Estado no tenga una política para tratar la raíz del problema, no vamos a tener salud buena para el pueblo indígena, ni tampoco para el pueblo colombiano.

ENTREVISTA DE RICARDO DÍAZ

NECESITA REENCONTRARSE A SÍ MISMO Y SER GUIADO CON AMOR?

Para calmar su mente y su corazón:



INTERIORIZACIÓN
María de la Luz Giraldo de Puech

Yoga-Psicoterapia Bioenergética
para adultos y adolescentes

Calle 92 No. 10-21 (202) Tel.: 257 4864
611 2250
218 9647
Celular: 234 9242



AMBIENTAR

CAMPOS BIOCOMPATIBLES
CENTRO INTERNACIONAL DE
BIODISEÑO, ARMONIZACIÓN,
GEOBIOLOGÍA Y FENG SHUI
DIRECTOR: DR. GUSTAVO GÓMEZ-CASALLAS

SEMINARIOS • TALLERES • CURSOS



CONSULTAS EN DISEÑO Y ARMONIZACIÓN
DE AMBIENTES, OBJETOS E IMÁGENES,
COLOR, ILUMINACIÓN, FENG SHUI
Y TERAPIA AMBIENTAL.



PRODUCTOS ORIGINALES CON BUEN CHI PARA
ARMONIZAR, PROTEGER Y ACTIVAR LA BIOENERGÍA.



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. 3177484
Fax: 5400921 • Bogotá, Colombia

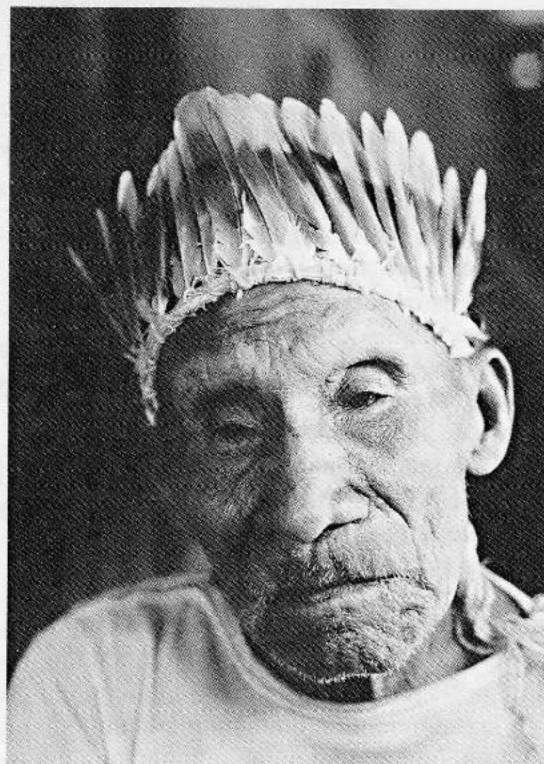


Foto: FERNANDO URBINA

Pablo Bigidima,
abuelo uitoto
del río Caraparaná.

Los uitotos y muinanes, como muchos otros pueblos amazónicos, domesticaban numerosas especies de aves, si bien en un estadio intermedio por cuanto no han logrado su reproducción en cautiverio.

Paujiles, tentes, pericos, tucanes, loros, guacamayas... Estos tres últimos han sido altamente apreciados en razón de los muy variados objetos rituales que se confeccionan con sus plumas. En el pasado se prefirió el recurso de domesticarlos y desplumarlos periódicamente, en lugar de cazarlos cuando se requería para alguna ceremonia, y esto no sólo por la relativa comodidad que implicaba la operación, sino porque el animal domesticado (*humanizado*) contiene una fuerza mayor y más manejable para los fines de los hombres.

Los uitotos y muinanes no son en la actualidad artifices notables de plumería, como sí lo son los grupos tukanos, por ejemplo. Sin embargo, antiguamente estos adornos, unidos a los de dientes de tigre y a muchos otros, sirvieron incluso como objeto de comercio.

Conviene, no obstante, anotar que el pasaje mítico en que figura expresamente el intercambio de hachas por collares y coronas (*Historia de la traída del hacha*¹) es algo que debe ser tomado con *malicia*, porque es bien conocida la práctica antigua de pagar con seres humanos la mercancía, ya fuera ésta la más arcaica —hachas de piedra—, o la más reciente —hachas y machetes metálicos. En el primer

El vuelo del chamán

Plumas y hojas para ensoñar de los uitotos y muinanes

Fernando Urbina Rangel

caso es bien posible suponer que las personas objeto de comercio fueran entregadas con muchos adornos, por cuanto iban destinadas al sacrificio ritual, que lejos de considerarse una afrenta, era visto como algo muy honroso, debido a que el sacrificado se convertía en mensajero de los hombres a los dioses. Este complejo de creencias ha podido ser reseñado en muchas épocas y en diferentes partes del mundo. En los grupos amazónicos el sacrificio ritual iba acompañado, generalmente, de la acción caníbal. Además, hay mitos, entre los uitotos y muinanes, en que el sacrificado es expuesto al Dios-de-la-violencia, el sanguinario *Juzinamui*, simbolizado por el sol rojo del amanecer, para que lo devore. Igual ocurre con el ritual encubierto que figura en el mito de *Dijjoma* (ver recuadro), en que la doncella lujosamente adornada es engullida por la Serpiente-madre-del-agua, práctica similar a la observada en la región maya².

Cuando la acción comercial europea y criolla llega a las regiones amazónicas, se extiende la práctica de intercambiar utilería metálica por seres humanos con destino,

¹ En F. URBINA, *Amazonia. Naturaleza y cultura*. Banco de Occidente, Bogotá, 1986. La consecución del hacha hace parte del mito *El árbol de los alimentos* (pgs. 62-70), narrado en uitoto por don José Octavio, hijo del gran Sabedor muinane don José García.

² Tal el caso de las doncellas sacrificadas y cuyas osamentas se han encontrado en el cenote de Chichén Itzá.

los mismos indígenas en guerras intertribales. De todos modos, los «civilizados» europeos y criollos utilizaron el sistema ya existente del intercambio de gente por manufacturas allí donde no pudieron adelantar sus acostumbradas correrías de pillaje.

Es bien difícil establecer una generalización en cuanto al uso y comercio de la plumaria. De darse este comercio debió de hacerse sobre las condiciones impuestas por una ritualización que hacía del acto no un simple intercambio sino una alianza. Y esto porque hay grupos como los barasanas y kofanes en los que, mientras permaneció en vigencia su cultura, nada podía ser más contrario al espíritu de sus creencias que intercambiar adornos rituales por objetos o dinero. Aún recuerdo un episodio de mi viaje (1965) entre los kofanes del río Guamués, el primero que hacía entre comunidades indígenas: taita Anselmo se llenó de angustia cuando Susana León, una de las integrantes de la expedición (curso de etnohistoria de la Universidad Nacional de Colombia, a cargo del profesor Manuel Lucena), alargó la mano para tocar la **corona de yagé**. Después, el anciano nos explicaba que, por tratarse de una mujer, de haberla tocado, la **fuerza** residente en el atuendo hubiese sufrido grave merma. Además, por ningún dinero u objeto habría cedido esta corona, pues el

En grupos como los barasanas y kofanes, mientras permaneció en vigencia su cultura, nada podía ser más contrario al espíritu de sus creencias que intercambiar adornos rituales por objetos o dinero.

■ ■ ■ ■ ■

sentido de su existencia como chamán estaba compenetrado con ella. Pude obtener a cambio de mi machete, hamaca y cuchillo, algunos objetos que eran «simples adornos», es decir, no estaban consagrados; en sentido estricto no contenían poder ni identificaban a nadie, eran «cosas de muchachos», eran «cosas de juego». Muchos años después, cuando el profesor Lucena—director de esa expedición—retorna a la comunidad para medir el impacto causado por la explotación petrolera en la zona, encuentra al mismo anciano ataviado con toda su magnífica parafernalia, recorriendo a pie la carretera con la esperanza de que se presentase un comprador ocasional de su atuendo. ¿Sería también un juego? ¿O ya la deculturación había hincado de tal manera el diente que ya nada importaba? Sin embargo, los recursos que el indígena tiene en ese campo parecen casi infinitos. No es raro que ante los requerimientos de la sociedad de consumo que demanda «típicos», adopte el indígena una estrategia tal de ocultamiento que termina por reducir lo propio a lo que el «civilizado» quiere, persistiendo no obstante en su tradición fundamental, íntima, mediante la adopción de íconos que no llaman la atención.

En otro momento de mis viajes, entre los orgullosos y espléndidos emberás del río Catrú, a don Angelino Tapi

El animal inicia un largo recorrido hasta llegar al mar. En este pasaje devora muchas gentes que viajan con sus respectivos productos hortícolas y bebe de todas las aguas con la intención de ahogar a su verdugo; del mar regresa agonizante; del mar del oriente; llega al sitio de partida donde el vengador concluye su labor dándole muerte para luego salir por el costado roto, calvo como corresponde a un recién nacido. Muchos de los episodios de este largo viaje sirven para nominar ríos y lugares, codificando el territorio y fijando los límites tribales. La hija superviviente

convence al padre para repartir segmentos del ofidio, y así su poder queda entre los hombres y no sea usufructuado por otro sector del cosmos; las gentes al recibirlos obtienen de paso sus nombres como naciones: serán los mirañás, los boras, los andokes, los yukunas, los inganos, los uitotos, los diversos grupos muinanes, los brasileños, los peruanos, los alemanes, los japoneses, los colombianos, los gringos, los enanos bambuti, los islandeses, los ingleses... todos los pueblos^(*).

El vindicador siembra la yuca cuyos esquejes había almacenado la boa

en su panza, y continúa planeando venganzas. La infidelidad de su mujer durante tan larga ausencia (ciclo anual) lo impulsa a la siguiente metamorfosis, esta vez sí lograda a cabalidad; se convertirá en águila con el concurso de la paloma, quien le confecciona las alas utilizando principalmente tres tipos de hojas: las de yuca, las de coca y finalmente las del tabaco; la avecilla lo instruye luego en los secretos del vuelo. Empolla un huevo, hecho con el almidón de la yuca que la anaconda llevaba en su panza. El esqueje que ha plantado da lugar a una gran ceiba;



El vuelo del chamán conjuga el arriba y el abajo, reuniendo en un haz el juego infinito de los complementarios.

A la izquierda, glifo básico que representa a la serpiente, madre de los ríos. Al centro, glifo que representa al hombre. A la derecha, glifo que representa al ave.

—máximo chamán en la zona— al +final de la estadía le regalé mi machetilla, una pieza artesanal no corriente por su hermoso acabado. A su turno, don Angelino me obsequió su bastón más antiguo, aquel con el que aprendió a dominar sus primeros espíritus servidores (*jais*). Esto ocurría en 1973, y yo ya no era un buscador de exotismos sino alguien respetuoso del mundo indígena, ante cuya sabiduría y humanidad me inclinaba y me inclino reverente. De inmediato le dije que, si bien me halagaba su generosidad, prefería que él conservara ese tesoro. Me replicó diciendo que me lo daba para recordarlo y como pago (alianza) por la machetilla. Me dijo, también, que no me afanara (seguramente supuso que mi rechazo se debía a temor), que ya todos los miles de espíritus que obedecían a ese *patrón* (bastón) los había transferido a la machetilla, la que desde ese momento imperaba sobre inúmeros *jais*, así yo no corría el riesgo de enfermar por falta de pericia en su manejo; y que, además, era mejor de esa manera, porque dondequiera que él iba, si llevaba el bastón, la gente caía en cuenta que él era el brujo (*zángano*), en cambio, nadie sospecharía al ver la herramienta. Añadía que le resultaba más útil para amenazar a la Madredeagua —espíritu negativo— y defenderse de ella, debido a su doble función de patrón de espíritus y arma cortante. Después de dar esas explicacio-



nes y volviéndose hacia su nuera, dijo: «Cuando yo muera, debes poner mi machetilla al pie mío, y si no sus *jais* se volverán contra ustedes».

Creo conveniente consignar estos episodios para llamar la atención sobre algo que pasa muy a menudo

desapercibido no sólo al común de los mortales tan llenos de prejuicios, sino a muchos etnólogos: la extraordinaria capacidad de nuestros indígenas para perpetuar su tradición básica, camuflándola. Esto les ha permitido persistir y aun renacer a pesar de la bárbara acción de la sociedad dominante, cuya característica estructural ha sido un narcisismo extremo que le impide respetar todo lo que no se le asemeje.

Dijjoma: una «historia de castigo» de los uitotos y muinanes

Es en el relato mitológico donde, indudablemente, se constelan las experiencias significativas de una cultura y donde el sentido del objeto se hace diáfano en las metáforas del discurso.

El mito de Dijjoma, del que se encuentran numerosas variantes entre los uitotos y muinanes, cae dentro del grupo de las «historias de castigo» (*iigaiiai*), nombre con que se designan aquellos relatos que narran acciones fallidas, fracasos, intervenciones negativas que atentaron contra lo

en la horqueta principal confecciona el nido. Al nacer la cría, la alimenta con presas humanas, comenzando por su cuñado —hermano de su mujer— y continuando con casi todas las gentes de la tribu de ésta, para luego extender la vindicta a los miembros de la propia comunidad y, posteriormente, a otras naciones.

Reunidos los sobrevivientes y poseídos algunos de ellos por el espíritu

avizor del yajé, descubren la causa de los males y planean y logran la captura de la cría del comegente. Dijjoma, al tratar de rescatarla, pierde una de sus patas, la que dan las gentes al pollo, quien la devora. Al cabo de unos días el aguilucho termina por transformarse en el almidón de yuca que es su origen. Los sobrevivientes traman la definitiva destrucción de Dijjoma. Vencido al fin con la ayuda de su hija,

despedazan su cuerpo y, siguiendo las instrucciones de la propia gran águila arpía^(*), con los miembros fabrican los instrumentos y atuendos utilizados en la ceremonia del *yadiko*, cuyo ícono central es la gruesa y larga viga acanalada símbolo de la Canoa-serpiente, el tronco de la yuca, el principio serpentino de la creación, el origen de las tribus, el asiento de todos^(**).

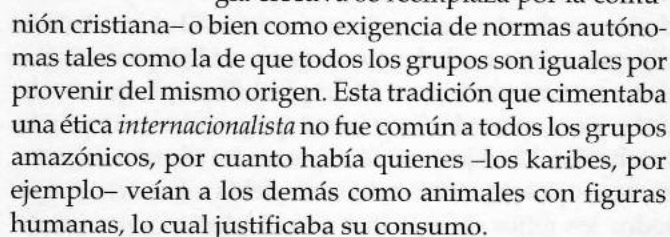
(*) En el mito de *Añiraima*, otra variante uitota del mitema *Origen serpentino de la humanidad*, a los hombres primigenios tan pronto salen del *Hueco-del-origen* —un terroso útero cósmico—, les son cortados sus cordones umbilicales que van a parar a la laguna primordial donde se bañan estos recién nacidos. Dichos ombligos se juntan y dan forma a la Anaconda Ancestral. Las gentes se alejan y dispersan, pero han de regresar pues se sienten incompletas sin sus nombres. Un gavián las ayuda a atrapar la Gran Víbora. La cortan inicialmente en cuatro grandes trozos, origen de los cuatro ancestros que se van a poblar la tierra hacia los puntos cardinales. Luego de obtener sus nombres los grupos habrán de regresar nuevamente pues se han ido sin coca y sin tabaco (las plantas rituales), sin las historias del origen y sin banco donde sentarse para recrear mediante la palabra. Los cuatro ancestros son representados en los cuatro postes que soportan la estructura de la maloca, la gran casa comunal, microcosmos, mitograma síntesis de la realidad en su doble dimensión de naturaleza y cultura. De esta manera la anaconda resulta para los uitotos y muinanes el más polisémico de los símbolos.

(**) Simbólicamente el espíritu del águila es *domesticado* y su fuerza destructora es dirigida hacia presas no humanas que serán, desde entonces, los animales objeto de predación habitual de esta gran rapaz.

(***) Uso dado a la gran viga dentro de la maloca durante la cotidianidad. En tiempos pretéritos, luego de efectuarse el baile, el largo y acanalado madero era despedazado guardando así una mayor fidelidad del rito con el relato.

La anaconda (güío negro, boa de agua) es un animal polifacético. Su vida discurre preferentemente en el mundo acuático donde construye túneles que la emparentan con el inframundo: el Ser por excelencia, la noche más eterna y fundamental, el tenebroso y fecundo caos, origen de todos los orígenes. Pero también trepa a los árboles y por esas sendas termina en el arriba, y se torna el reguero de estrellas, ése que los griegos en otra constelación mítica denominaron Vía Láctea. Y cómo si fuera poco para su polimórfica existencia, reptar por la tierra, el mundo intermedio donde los hombres se agitan en su efímera vida. Transformarse en ella, en la gran anaconda, es la pretensión de Diijoma; con ello persigue dominar el tiempo⁵ y disolverse en los orígenes, ámbito en que se cosechan las fuerzas más potentes.

**Muy a menudo
pasa desapercibida la
extraordinaria capacidad
de nuestros indígenas
para perpetuar su
tradición básica,
camuflándola.**



ser en tanto que domina la acción del comegente. No tiene la función de apropiarse de su fuerza o virtud, sino de neutralizar su poder con la acción comunitaria del baile. Como acción individual sí se puede adoptar la personalidad del comegente. Claro está que entre los grupos uitotos y muinanes se utilizan atuendos que buscan expresamente identificar al oficiante con los poderes benéficos simbolizados por algunos animales: el guacamayo, por ejemplo, o el loro, figuras solares que representan el sol limpio, dador de vida, contrapuesto al sol sanguinolento de los bordes del día, o el gavilán, que en otro mito aparece simbolizando la fuerza de los muinanes; gavilán que asciende hasta el sol claro para beber su

Hago alusión a otras particularidades del mito. Detengámonos en la acción de la paloma. Por ser habitante permanente de la chagra (huerto) o del linde mismo de la selva, establece con el hombre una cercanía que le permite servir de intermediaria entre lo humano y lo *otro*; el Sol

⁵ La serpiente es dueña de la temporalidad que es un desenroscarse; su periódico cambio de piel da cuenta de su dominio sobre el devenir.

caníbal. La paloma cumple este papel en una doble dimensión: en cuanto al plano horizontal, dado que la avecilla vive más cerca de la maloca, y al plano vertical, puesto que vuela a una altura menor que la habitual del águila, símbolo de Juzñamui. La



presencia de esta categoría de la intermediación es en extremo preeminente dentro de la sistemática de los uitotos y muinanes. Tal parece que el cosmos no fuera otra cosa que la suma de mediaciones en todos los planos: la tribu en relación con las otras, mediatizadas por la donación de la mujer que se entrega como esposa para ser consumida (sexualmente), o del huérfano⁶ (*jaieniki*) que se intercambia para ser consumido dentro del sacrificio... Ellos siempre tendrán las propiedades de todo intermediario: ser y no ser parte. El hombre y el animal se mediatizan a su vez por el atuendo ritual; el hombre y los dioses se unen por la intermediación de la planta sagrada, don de las Fuerzas, y por el gesto (rito) y la palabra (mito) que reencarnan al demiurgo. Al fin de cuentas la intermediación y el rodeo constituyen la esencia de la cultura frente a la inmediatez del instinto.

El sistema chamanístico

En los mitos se esconden elementos que son resultado de antiquísimas experiencias fascinantes que, a pesar de estar refundidas y elaboradas de acuerdo con necesidades culturales posteriores, quedan allí fosilizadas y permiten al analizarlas asomarse a etapas muy antiguas de la aventura humana. El mito, en su maravilloso ocultar y desocultar, está siempre lleno de sendas, como toda elaboración simbólica.

Es ya lugar común considerar que los sistemas de creencias abyayalenses⁷ (amerindios) tienen como esencia el

chamanismo.⁸ Lo que no es claro es si las estructuras fundamentales de la ideología que les es propia vinieron a Abya-Yala (América) o nacieron en ella al ritmo de circunstancias similares. El punto medio que integra estas dos direcciones parece el camino apropiado y permitiría dar razón, con mayor cabalidad, acerca de las muy grandes similitudes existentes entre el chamanismo de los pueblos uralo-altaicos y los abyayalenses; similitudes que no se pueden reducir a influencias recientes, sino

.....
**Transformarse
 en la gran
 anaconda, es la
 pretensión de
 Diijoma;
 con ello persigue
 dominar el tiempo
 y disolverse en
 los orígenes,
 ámbito en que
 se cosechan
 las «fuerzas»
 más potentes.**

que encuentran un remoto antecedente en las etapas paleolíticas del viejo mundo.

El sistema chamanístico ha sido uno de los más afortunados y hasta es tentador pretender reducir a sus formas la variedad de la experiencia

religiosa; tentación a la que no se ha de sucumbir, por cuanto toda reducción termina por empobrecer la vida, falseándola. Sí es evidente el extraordinario alcance de la experiencia chamánica que se puede rastrear hasta en filosofías tan elaboradas como la platónica que resulta, en una buena parte, su quintaesencia. Si algo han tenido de fundantes para Occidente las doctrinas de El Griego es por su arraigo en los viejos arquetipos cuya presencia es la clave de lo humano.

Si ponemos entre paréntesis la dimensión etnohistórica en que se da el mito que vengo comentando, encontraremos en él los aspectos fundamentales que tipifican el chamanismo, al menos, tal como lo caracteriza Eliade: «éxtasis provocado por la ascensión al cielo o por el descenso a los infiernos»⁹, con el aditamento muy desarrollado, por cierto, del vuelo. Es pertinente, de todas maneras, decir al menos de pasada que la fórmula del famoso autor de *El chamanismo* bien puede ser invertida, máxime si se tiene en cuenta el papel que desempeñan los enteógenos¹⁰, tanto

⁶ *Jaieniki*, en uitoto. El término hace alusión particularmente a las personas que han quedado sin grupo de pertenencia y que terminan acogidos a la protección de un Dueño de maloca.

⁷ Basado en la expresión *Abya-Yala*, palabras que en idioma tule (Kuna) significan *Tierra-en-plena madurez*. Este contenido contrasta con el vacío de sentido del término *América*, nombre enteramente referencial que, al indagar su historia, tan sólo alude a un hecho aleatorio: el nombre de un cartógrafo que por algo netamente accidental resultó apadrinando al «Nuevo Mundo». Esta expresión también conlleva una falacia. ¿*Nuevo* para quién? ¿Para quienes veían y siguen viendo en él un vacío propicio para apropiárselo y llenarlo con contenidos foráneos? Nada más contrastante a la expresión «Nuevo Mundo» que *Abya-Yala*, la tierra en plena madurez que no necesita para ser del reconocimiento de quienes se han autonombrado como los representantes de la única civilización que merece ser tenida como tal.

⁸ Ver especialmente: FURST. *Alucinógenos y cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

⁹ Definición tomada de su obra *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

¹⁰ Neologismo construido con base en palabras griegas para reemplazar el término *alucinógeno* y muchos otros que se han transformado en peyorativos; fue propuesto en 1979 por WASSON, RUCK *et al.* (véase *El camino a Eleusis*, México: Fondo de Cultura Económica, 1980; especialmente el Apéndice, pp. 231 ss.). Significa literalmente «adentro» (*en*), «dios» (*theos*) y «generar» (*gen*): *generar un dios dentro de sí*. Describe la sensación que comunican ciertas sustancias de estar invadido por lo otro fascinante, o estar en ello. Véase el artículo de FERICGLA en *Visión Chamánica* N° 1.

exógenos como endógenos, que al provocar estados alternos de conciencia, permiten el ascenso o el descenso mentados. El éxtasis se produce por la invasión de «lo otro», de lo insólito. Su grado menor es la admiración. El hallazgo que se logra al final de este estado es el sí mismo, pero en un ámbito en el que se totaliza, en el que se globaliza, ubicándose. Se da con la identidad (siempre dinámica) cuando el hombre se experimenta como hermano de lo absolutamente «otro».

Ese punto de plenitud comunica un poder tal que ya hace posible retornar a la situación cotidiana y resolver los problemas de la partija. No se ha de perder de vista que la mayoría de los problemas se empiezan a resolver cuando el caso (factor problemático) es ubicado con relación al conjunto de los otros factores. En los *rafueüaii*, palabras míticas por excelencia entre los uitotos y mui-nanes, el mundo con sus problemas se torna pequeño y manejable para el chamán que lo mira desde una doble perspectiva: la visión que permite el vuelo más allá de lo inmediato y la comprensión que se logra al ubicarse en un conjunto: en El Conjunto.

La plenitud del sí mismo que se alcanza en el encuentro con «lo otro» está, sin embargo, condicionada por la finalidad de la acción. No se trata de encontrarse por encontrarse, ni mucho menos dar con «lo otro» para derivar de ello una fuerza que se ha de utilizar en beneficio personal, individualista. Es en la dimensión del beneficio comunitario donde el acto del chamán adquiere su plena razón de ser. La acción de Dījoma no busca otra cosa que una venganza extralimitada. Su acción es solitaria, aislada; se realiza en el secreto de la chagra sin más testigo que el animal guía. En cambio, el bebedor de yagé orienta su indagación en función de los otros. Hace su vuelo para buscar la solución de un problema que afecta a todo el grupo: encontrar la fórmula que permita aniquilar al comegente. Si bien la acción en sí misma es individual, se realiza con el apoyo de la concurrencia, en la casa comunal.

El vuelo del chamán y los enteógenos

La maestra de vuelos, la sabedora de distancias es la paloma. Ella es quien le confecciona a Diijoma el plumaje. Lo construye con hojas. Son muchas las variedades que emplea en el arreglo, pero son tres las que permiten en definitiva fabricar el vuelo: hojas de coca, hojas de yuca y hojas de tabaco. Lentamente se las va adosando al cuerpo, que resulta cada vez más enjuto y liviano a causa del prolongado ayuno. Agita sobre el iniciado sus alas, para conferirle los misterios y poderes del aire, y lo hace corretear y sacudir los brazos en una danza que prefigura vuelos altos.

Es evidente el extraordinario alcance de la experiencia chamánica que se puede rastrear hasta en filosofías tan elaboradas como la platónica, que resulta, en una buena parte, su quintaesencia.

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■

Coca. Yuca. Tabaco. La planta que abre la inteligencia, que ahuyenta el sueño para permitir que el ensueño del despierto sea luminoso. La planta que alimenta, que da fuerza, que sostiene lo terrígeno del hombre. Y, finalmente, la planta que permite el vuelo largo al país infinito que se entreabre en los estados alternos de conciencia.

Así, Diijoma puede volar. Pero su obra es nefasta. Es un caníbal rompedor de alianzas. Es un ser que devora su propia carne: la carne de su aliado y de su propia tribu. Debe morir. Y muere. Pero el mal que ha hecho debe ser reparado; al menos, algo ha de quedar como recuerdo y advertencia de su acción inicua para que los hombres no vuelvan a intentar recorrer los caminos solitarios que no benefi-

cien a la comunidad. Sus despojos serán repartidos, apropiados, humanizados, domesticados, transformados en cosa buena. De su plumón se harán apliques para el cuerpo del danzante; de sus penas de cañón más grueso se construirá el capador para el baile; de los huesos de las canillas, la flauta que recuerde su grito de venganza; con sus grandes plumas caudales se confeccionará la corona que lucirá el bailarín en la fiesta del Yadiko, la gran ceremonia comunal en la que el Dueño-de-la-maloca sella ese camino de desgracias que inauguró Diijoma, el solitario.

Así, así quedó la historia
de Diijoma el cacique:
quien dio origen al güío
buscador de las Fuerzas del abajo,
tragador de doncellas;
el que aprendió a volar
para tomar venganza,
y al morir
fue repartido entre la gente
para hacer la corona de plumajes,
el capador del baile,
la flauta y el adorno.

FERNANDO URBINA RANGEL.

GRUPO DE ESTUDIOS *PENSAMIENTO ABYAYALENSE*
(AMERINDIO), DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD
NACIONAL DE COLOMBIA.

FILÓSOFO, DOCENTE DESDE 1963. SUS CÁTEDRAS VERSAN SOBRE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS, PLATÓN, FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS Y PENSAMIENTO ABYAYALENSE. DESTACA EN SU INVESTIGACIÓN EL ESTUDIO DE LAS MITOLOGÍAS DE UITOTOS Y MUINANES Y DEL ARTE RUPESTRE AMAZÓNICO. AUTOR DE MÚLTIPLES ARTÍCULOS Y DE CUATRO LIBROS. CUENTA AMPLIA PRODUCCIÓN POÉTICA Y FOTOGRÁFICA. ILUSTRAN EL TEXTO ANTERIOR RECONSTRUCCIONES SUYAS DE PETROGLIFOS.



Danzando en el círculo sagrado

Todos los martes, un poco antes de las siete de la noche, comienzan a desfilar por el lobby de un hotel bogotano unas personas procedentes de diversas actividades; de edades entre 30 y 50 años, no tan jóvenes ni tan maduras, de aspecto informal pero no llamativo. Personas comunes y corrientes, como tú, como yo.

Congregados en una de las salas del hotel, luego de ejercicios de respiración, concentración y conexión —¡conecta tu cuerpo!—, orientados por Esperanza González —la líder de esta experiencia—, se inicia la práctica de diferentes danzas realizadas en círculo, alrededor de la luz de un velón.

Durante dos horas los participantes —a veces 15, a veces 20, ó 30, ó 40, ya demasiados para el espacio disponible— tomados de la mano, en ronda, con variaciones en parejas, cantando a veces; ejecutan un ritual que retoma tradiciones y prácticas antiguas de diferentes religiones y corrientes espirituales.

Y es que la danza fue sagrada desde sus orígenes. Las ceremonias y rituales, primero los mágicos o chamánicos y luego los propiamente religiosos, tenían como componente fundamental la danza: de invocación, de

celebración, de sanación... Siempre la danza contribuyó a ligar las dimensiones física y espiritual del ser humano, siempre fue un recurso para convocar lo sobrenatural, siempre fue un lenguaje expresivo que sin palabras comunica ideas y sentimientos.

Y esta experiencia antigua renace hoy, recordándonos que danzar en círculo es una de las más antiguas y simples modalidades de comunión grupal: el círculo iguala a todos, permite que todos se vean y alcancen una misma vibración conjunta, un mismo ritmo en armonía y unidad, exterior e interior.

Esperanza, la facilitadora de las danzas sagradas en Bogotá, comenzó esta experiencia hace unos cinco años. Profesionalmente adiestrada en las técnicas económicas y administrativas, no tiene formación especial en danza, su formación ha sido básicamente autodidacta, complementada con la participación en cursos y talleres de especialistas venidos de otros países. También acredita un extenso recorrido en biodanza, meditación, *tai chi*, como parte de su búsqueda personal. «Después de 14 años en que he hecho meditación, me encuentro con que danzar y cantar son formas de me-

ditar, son formas de orar, de entrar en comunión para celebrar la vida», nos cuenta.

La tradición de Findhorn

En el espacio creado en Bogotá se practican danzas de muy diversa procedencia: hindúes, esclavas, sufis, escocesas, navajos, inclusive una danza de los indígenas embera de nuestro país. También en los cantos que acompañan algunas de las danzas, se escuchan expresiones en latín —*ubi caritas et amor, Deus ibi est* (donde hay caridad y amor, Dios está ahí)—, o en hindú —*Gopalá, Gopalá, devakiananda nagopalá* (canto gozoso y celebratorio de la madre de Krisna)—, o en ruso, o en arameo. El sincretismo y la multiplicidad de fuentes es una característica de esta propuesta.

Para el caso de las danzas sagradas en Bogotá, Esperanza nos explica el doble origen de esta iniciativa, que en todo caso se puede rastrear en tendencias y experiencias de la revolución cultural de los años 60.

Se ha tomado, de una parte, la tradición de Findhorn, comunidad rural de Escocia, que desde comienzos de los años 70 inició un proceso de inter-

cambio entre sus integrantes, de saberes y prácticas en meditación, en artes plásticas, en música y danza. Dicha inquietud y labor de recuperación, investigando músicas y danzas de muy diversas tradiciones, se fue desarrollando simultáneamente como instrumento de sanación de las personas y del medio ambiente.

La región de Findhorn, para este tiempo, era de unas tierras muy pobres y desgastadas, casi desérticas; entonces se comenzaron a hacer danzas de conexión con la tierra, danzas de siembra, de pesca, de celebración del nacimiento. Y en ese proceso, esa tierra que estaba prácticamente muerta comienza a tomar vida, y las siembras y labranzas comienzan a crecer y florecer... lo que no se había conseguido ni con abonos ni con fertilizantes. Esta experiencia validó el poder sanador de estas danzas y aseguró su permanencia como práctica en la comunidad.

Desde Findhorn esta práctica se ha irradiado hacia otros países. A Colombia y otros países de América Latina, es traída por Charles Petersen, quien convivió por más de quince años con la comunidad de Findhorn y quien desde comienzos de los años 90, siendo hablante del español, ha difundido por estos países la ejecución de las Danzas Circulares. Luego, otros maestros provenientes de Escocia han continuado esta labor de difusión de la experiencia de Findhorn.

Los danzantes de la paz

La otra fuente de inspiración y conocimiento sobre las danzas sagradas procede de experiencias desarrolladas en EEUU, particularmente por Samuel Lewis, seguidor *sufi* –corriente mística musulmana– y estudioso de las religiones y de diversas corrientes espirituales. Lewis, quien se hizo muy popular entre los *hippies* de los años 60, contó con la ayuda y asesoría de la bailarina Ruth St. Denis, reconocida como innovadora de la danza clásica y comprometida con Lewis en esta di-

mensión espiritual de la danza. En esa prodigiosa década, desde San Francisco, California, Lewis enseña personalmente a los jóvenes de la naciente contracultura, ávidos por experiencias de paz en una época en que su país se encontraba envuelto en una guerra absurda e injusta en el sudeste asiático. Después del fallecimiento de Samuel Lewis en 1971, las danzas creadas por él continuaron difundándose, y en 1982, para mantener su forma original y desarrollar su difusión dentro del espíritu de su creador, se funda el Centro Internacional de las Danzas de Paz Universal, con la misión de hacer realidad el sueño de Lewis de que las danzas se esparcieran por el mundo entero y tuvieran un papel efectivo en la búsqueda de la paz mundial.

Algunas diferencias pueden señalarse entre estas dos fuentes de inspiración. La propuesta de Findhorn es más sincrética e informal y se interesa más por el entorno folclórico de las tradiciones de danza. La búsqueda de las Danzas de Paz Universal enfatiza más su carácter espiritual, siempre se acompañan del canto y utilizan las expresiones o frases sagradas –a manera de *mantrams*– de las diversas tradiciones espirituales del mundo. Según ellos, el trabajo del «danzante de la paz» es sentir la fusión de las tradiciones dentro de sí mismo, creando paz interior mediante la afirmación del espíritu de las diferentes lenguas humanas.

Un ejemplo a este respecto del trabajo de los líderes de las Danzas de Paz Universal es la investigación de (Soadi) Neil Douglas-Klotz, quien por años ha trabajado sobre las versiones originales en arameo de las palabras de Jesús, que en las diferentes traducciones han ido perdiendo su carácter

metafórico y multisémico original. Dicha exégesis ha sido acompañada de una labor muy delicada, particularmente en lo referente al *Padrenuestro* –o *Aboum* en arameo–, para hacer el acompañamiento musical y definir la coreografía más adecuada para su ejecución en grupos, trabajo que el grupo

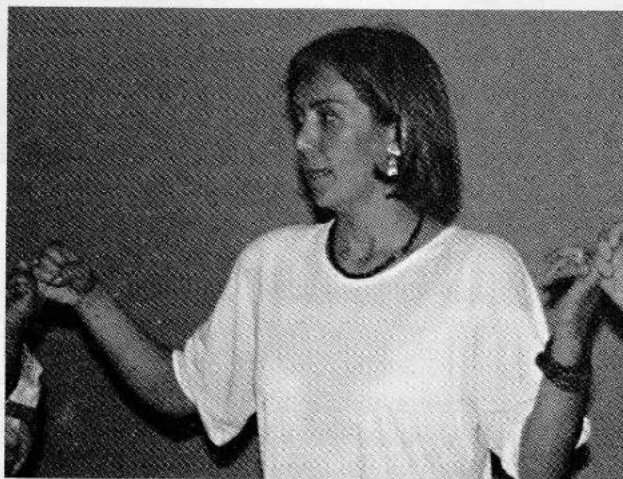


Foto: TERESA MONTEALEGRE

Esperanza González, facilitadora de las danzas sagradas en Bogotá.

de danzantes de Bogotá tuvo oportunidad de conocer en la reciente visita de los instructores Darvesha McDonald, Tara Brunjes y Jimmy Docker, del Movimiento de Danzas de Paz Universal. Ellos insisten en la necesidad de retomar esta oración dentro de un linaje espiritual y con una adecuada preparación, evitando su vulgarización. Pronto se conocerá en español una versión del trabajo exegético que ha desarrollado Douglas-Klotz con las palabras de Jesús, que revelan tanto su riqueza simbólica, como el esquematismo y simpleza de las versiones en uso.

Búsquedas y resultados de los danzantes

Los practicantes de danzas sagradas son por lo general personas con recorridos intensos y extensos en la búsqueda de su propio conocimiento y de su relación con Dios –cualquiera que sea la forma cómo se lo conciba–.

Veamos las opiniones de varios participantes sobre su motivación para integrarse a las «dancitas», como cariñosamente las llaman:

«Podría decir que es como un ambiente, como una práctica meditativa muy interiorizante. Pero hay algo más de fondo, difícil de poner en palabras: como que se despiertan realidades a las que se podría llegar por caminos más arduos, pero que con danzas se recorren de una manera más expedita, más grata», nos dice Fernando, un ingeniero próximo a los cincuenta.

«Es como continuar una experiencia de camino afianzándose más en el colectivo. El colectivo genera una emoción o vibración que no se puede sentir solo», en palabras de Jairo, un diseñador gráfico que anda en los 40.

«Para mí lo más importante es el contacto conmigo misma, con la música, con la gente, es como un encuentro con todo. Y por todos esos elementos, es acercarse a Dios», es la opinión de Sonia, una educadora con algo más de treinta años.

«Es algo muy especial, es fortificante, me ayuda; inyecta nueva sangre a mi organismo y nuevas energías para

La danza fue sagrada desde sus orígenes.

Ceremonias y rituales, primero los mágicos o chamánicos y luego los propiamente religiosos, tenían como componente fundamental la danza: de invocación, de celebración, de sanación...

progresar en mi camino. Me da polo a tierra, me da aire y fuerza para seguir adelante.» Así opina César, un constructor que ronda los 40 años.

¿Y qué resultados obtienen los danzantes? ¿Para qué les sirve participar en ese espacio de las danzas sagradas? Veamos sus respuestas:

«Ha sido como un paso más en la exploración interior a la vez que una toma de conciencia de cosas muy simples: reconocer otra

vez la tierra que pisamos, invocar el aire que en todo momento estamos respirando, darle un espacio al fuego, oír el agua con la que nos bañamos todos los días. Ha sido una forma de volver a ritualizar todo eso, un camino de retorno a mí mismo y a mí conciencia de estar integrado», dice Fernando.

«Me ha conectado conmigo mismo y me ha despertado un amor a la tierra, un amor al universo, una conciencia de que no estoy aislado sino que soy una conexión: que como ser viviente hago parte del todo y yo participo para que eso se produzca», opina Jairo.

«Ha sido un espacio de reencuentro. Es una forma de orar danzando.

Yo habitualmente no rezo ni practico ninguna religión y las danzas me han ayudado a alimentar mi parte espiritual. Además me ha ayudado a compartir con otros grupos, en mi trabajo como docente me ha ayudado a abrir espacios en otros lugares», dice Sonia.

«Me han cambiado en un ciento por ciento. Antes yo no practicaba ningún camino espiritual y con las danzas he tenido una hermosa bendición para mi propio progreso», expresa César.

Podría decirse que la práctica de las danzas sagradas es una búsqueda nueva de la espiritualidad. Ante cultos religiosos y liturgias repetitivas y pasivas, ante iglesias y funcionarios del culto más comprometidos a veces con los poderes terrenales y las metas materiales, espacios como el de las danzas sagradas ofrecen una posibilidad de exploración directa del mundo espiritual, sin intermediarios, experimentada por el practicante que junta sus manos con las de otros y eleva su corazón, su canto y sus movimientos para tener un contacto consigo mismo y con los misterios profundos del universo.

La recuperación de la sacralidad

Cabría preguntarse si puede haber hoy en día una dimensión de lo sagrado para los habitantes urbanos de la sociedad actual. Los mitos de la modernidad —el dinero, la ciencia, el consumismo, etc.— desacralizaron la relación



Foto: TERESA MONTEALEGRE

Foto: TERESA MONTEALEGRE



de lo sagrado, de los ciclos vitales, del eterno retorno, de la referencia a un eje. De otra parte, el movimiento, que expresa con el lenguaje del cuerpo una disposición a la sincronía y al contacto con lo profundo. Y también la música y el canto, otro lenguaje que dispone al contacto espiritual y que invoca y convoca las fuerzas del Misterio.

Podría parecer que los practicantes de las Danzas Sagradas son miembros de una secta que ejecutan un culto exquisito y complejo. Por el contrario, la búsqueda de los danzantes y de su líder es universal, un espacio abierto que retoma tradiciones espirituales muy diversas. Y sin prerequisites: no se necesita saber danzar, solo la voluntad de unir nuestra intención a otras para participar en la búsqueda de caminos espirituales nuevos.

de los humanos entre sí, con su entorno y consigo mismos. La cotidianidad, la soberbia del hombre moderno como «dominador de la naturaleza», nos han hecho olvidar la dimensión sagrada de la vida y del universo, o sea la conexión de todas las cosas con el UNO, con la Divinidad –o con alguna idea de «centralidad» o «totalidad», si se quiere ser más genérico–.

La recuperación de la dimensión sagrada puede ser una cuestión de actitud y de sentimiento, –veneración, respeto–, pero también de conexión, o mejor «de entrar en conexión con...», de percibir el sentido de lo profundo, de lo trascendente.

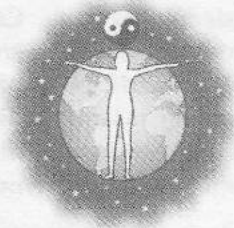
A todo ese propósito contribuye la manera como se practican las danzas. Primero que todo el círculo, simbología

CRÓNICA DE RICARDO DÍAZ

FUNDACIÓN DE EDUCACIÓN SUPERIOR EN MEDICINA HOLÍSTICA FESEMHO

Ciencia y arte de sanar

**Formación y transformación
del arte terapéutico**



Ofrece cursos anuales de:

Medicina energética

Medicina tradicional china, Auriculoterapia, Sanación por chakras, Terapia floral, Terapia neural, Oligoterapia, Quiropraxia.

Homeopatía Holística

Filosofía homeopática, Farmacoprxia, Materia médica, Técnica repertorial, Semiología, Integración de la homeopatía a la medicina tradicional china, Práctica clínica.

Duración: 2 semestres
Dirigido a: Profesionales de la salud
Informes: Transversal 29 No. 39 B-61
Teléfonos 268 2052 – 269 7673
Fax 244 2316
Bogotá – Colombia

CENTRO AGROFORESTAL DE GUAYUYACO, JARDÍN BOTÁNICO MEDICINAL DE GUASCAYACO Y CASA DE YAGÉ PAULINO MOJOMBOY

PIAMONTE, CAUCA

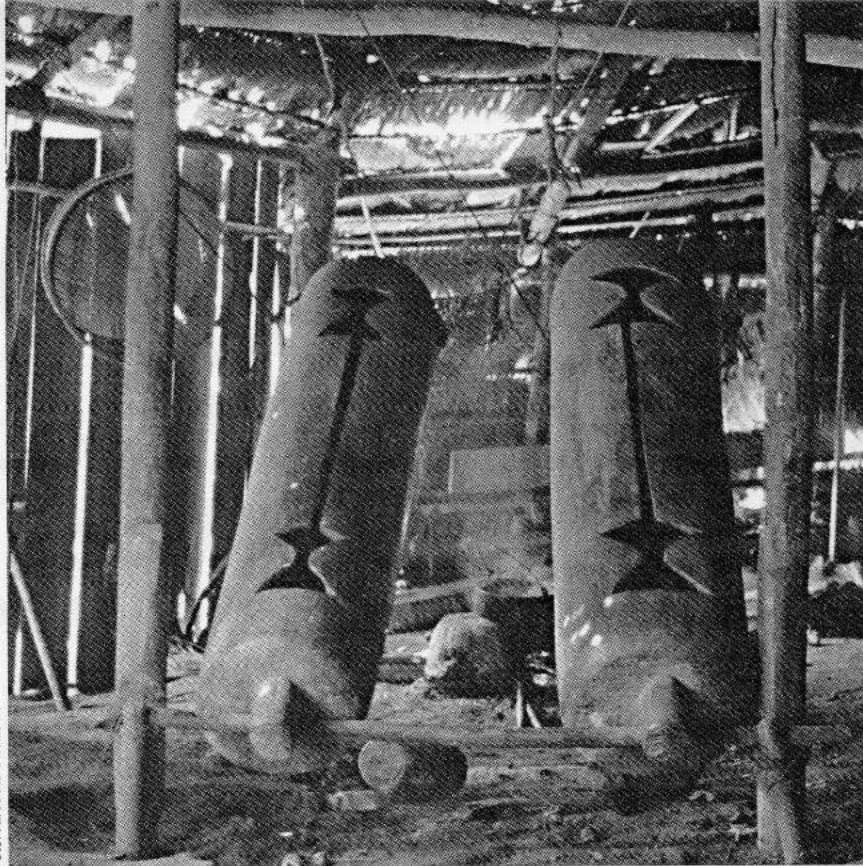


*Trabajando por la educación
y el conocimiento
de la cultura indígena*

**Km. 4
Vía Río Caquetá –
Municipio de Piamonte**



Un aporte del
Cabildo Indígena
La Floresta Española,
Argosy,
ECOPETROL
y Funambiente



Chamanismo: estética de existencia

William Torres C.

Homenaje a Michel Foucault

Arriba:
Maguaré en la maloka de
los indígenas muinanes
Monochoa, río Caquetá.

Hoy la vida se encuentra deshilvanada, estuprada por el drama y la ironía. El chamanismo, ese arte de saber protogónico, se encuentra lanzando destellos desde lejanos espacios para invitar a vivir. Su modo de acción es una estética de existencia en la plenitud de embriagarse de universo, de caosmos. Es una senda de seducción plena de humor. Tomar su senda, es abrirse caminos por los espacios del nomadismo para conjurar la sedentarización, y en él, hacer de la vida una obra de arte: una aventura ética. El chamanismo es *éthos*, es práctica etológica de un modo de existencia en el que se hilvanan la crueldad y la tragedia de experimentar el vivir. Hoy es preciso chamanizar la vida.

El texto que a continuación se presenta es un sencillo homenaje a la memoria de un hombre de conocimiento: Michel Foucault. Su vida se activó en el filosofar, en el pensar nuestra cultura y nuestro modo de existencia para gestar una onto-

logía del presente. Realizar un homenaje a un hombre de conocimiento, a un filósofo, no puede ser ni repetirlo, ni interpretarlo. El mejor homenaje que se le puede donar es dar continuidad a su investigación, así solo sea un breve paso en las posibilidades investigativas que él nos brindó. Partiré de dos fragmentos de su texto *Tecnologías del yo* (1988) para presentar algunas consideraciones respecto al saber chamanístico con relación al tema del «cuidado de sí».

1. El precepto *epimelesthai sautou*¹ –«ocuparse de uno mismo»– era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto más bien oscura y desdibujada. Cuando se pregunta cuál es el principio moral más importante en la filosofía antigua, la respuesta inmediata no es «cuidarse de sí mismo», sino el principio delfico *gnothi sauton* –«conócete a ti mismo»–. (...) «Conócete a ti mismo» quería decir: «No supongas que eres un dios».

2. Existen varias razones por las cuales el «conócete a ti mismo» ha oscurecido el «cuidate a ti mismo». En primer lugar, ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo².

Este renunciar al cuidado de sí estaba preceptuado por el oráculo apolíneo de

¹ *Epimelesthai sautou*: «El cuidado de sí», «la preocupación por sí», «el sentirse preocupado, inquieto por sí».

² Michel Foucault. *Tecnologías del yo*, pp. 50 y 54. Traducción del inglés por Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 1990.



Sello, representación de una serpiente, *coatl*, procedente de Piedras Negras, Veracruz, México.

Delfos. La Pitia saludaba a los consultantes diciéndoles: «Conócete a ti mismo». «Conócete a ti mismo» era una inscripción del templo de Apolo en Delfos, que los antiguos atribuyeron a alguno de los «siete sabios». «No demasiado», era otra inscripción en el mismo templo. Cuando se preguntó al oráculo de Delfos: «¿Quién es el hombre más sabio?»; respondió sin vacilar: «Sócrates». Sócrates descifró la consigna del oráculo Apolíneo, «conócete a ti mismo» quiere decir: «conocer el límite del ser humano y aplicarse a él sin sobrepasarlo», «no suponer que eres un dios», «no te atrevas a sobrepasar los límites de tu propia naturaleza». Por esto, Nietzsche afirma: «Apolo, en cuanto divinidad ética, exige medida a los suyos y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo. Y así, la exigencia del “conócete a ti mismo” y “no demasiado” marcha paralela a la necesidad estética de la belleza, mientras que la autopresunción y la desmesura fueron reputadas como los demonios propiamente hostiles, peculiares de la esfera no-apolínea, y por ello como cualidades propias de la época pre-apolínea, la edad de los Titanes, y del mundo extra-apolíneo, es decir, el mundo de los bárbaros (...) “Titánico” y “bárbaro” parecían al griego apolíneo también el efecto producido por lo *dionisiaco*». Lo dionisiaco es la desmesura. «La *desmesura* se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí desde el corazón de la naturaleza»³.

Hablar acerca de sí desde el corazón de la naturaleza es la traza del «cuidado

de sí». La del «conócete a ti mismo» es la traza que prescribe el primado del *yo*, del «yo pienso», del principio de identidad. El «conócete a ti mismo» dará lugar al drama enunciativo del teatro y a la ironía filosófico-pedagógica de Sócrates. La traza del «cuidado de sí» es una estética de existencia que no se activa en el cuidado de la bella apariencia, no activa la primacía del *yo*, del «yo pienso», del principio de identidad. La traza del «cuidado de sí» activa el olvido, el olvido del *yo*, el olvido de la historia personal, tal como lo recomienda Don Juan Matus —el brujo yaqui-tolteca—. La traza del «cuidado de sí» activa una estética de la existencia en transcurso de la crueldad y lo trágico: es *éthos*, es práctica etológica en la experimentación del vivir.

El precepto del «cuidado de sí» se activa en el *éthos*, en la práctica etológica del chamanismo. Don Juan Matus prescribe cuatro *enemigos* de los cuales ha de cuidarse un hombre de conocimiento: el miedo, la claridad, el poder y la vejez. El abuelo Oscar Román, chamán uitoto de la Amazonia colombiana, prescribe cinco *enfermedades* de las cuales ha de cuidarse un hombre de saber: la tristeza, el miedo, la rabia, la pereza y la envidia. En estas dos series de prescripciones se puede precisar el *éthos* del arte de la vida. Las dos series configuran una etología del chamanismo como un modo de existencia, una estética del vivir por fuera de la bella apariencia del «conócete a ti mismo». Conjurar los enemigos y las enfermedades de un hombre de conocimiento es potenciarse en un devenir-guerrero.

³ Federico Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. 4, pp. 58-59. Traducción del alemán por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1973.

El abuelo Oscar Román, chamán uitoto de la gente *enókayi* —«mafafa roja»—, quien habita en la comunidad de Araracuara, en el curso medio del río Caquetá, enseña la importancia de guerrear contra las enfermedades que impiden aprender el saber y que impiden aprender a vivir. Cinco son las enfermedades más tenebrosas que pueden afectar la existencia de un chamán: el miedo, la rabia, la pereza, la tristeza y la envidia. Su poder de afección impregna de anormalidades al espíritu del chamán, atrapándolo en una identidad maléfica en la cual no solo se es afectado por esas fuerzas negativas, puesto que al poseer al cuerpo, éste afectará por contagio a otros, involuntaria o voluntariamente, al desearles las mismas afecciones a otros. Estas fuerzas de anormalidad existen en el universo y pueden afectar al cuerpo en cualquier momento. Por ello, el abuelo Oscar recomienda la actitud guerrera de «no-dormir». No-dormir, ni en el sueño ni en la vigilia, es una de las principales potencias que se deben activar en el cuerpo para el aprendizaje chamanístico. No-dormir es así mismo un concepto fundamental del chamanismo. Quien se duerme, tanto en el sueño como en la vigilia, propicia el descuido de su modo de existencia y permite que su voluntad de potencia se debilite y acabe. Dormirse es la fuerza negativa que destruye el cuidado de sí. Quien anda dormido, descuida su *éthos* y puede ser poseído por alguna de las cinco enfermedades o por todas.

La más antigua de todas las enfermedades es la tristeza. Es más antigua que el universo. Cuando *Kai Mo*⁴, el Padre Creador, aún no había creado el universo y existía solo rodeado de vacío, lo agobió una profunda tristeza producto de la soledad absoluta. Esta fue la primera enfermedad que existió aun antes de existir el mundo. *Mooma*⁵ se curó de esta enfermedad al crear el universo. El abuelo Oscar enseña cómo *Mooma Buinaima*, el Padre Celestial, al verse en la absoluta soledad fue poseído por la tristeza y cómo encontró su conjuración creando el universo. «A veces —dice el abuelo— creemos que estamos completamente solos, que no tenemos a nadie, nos agobia la tristeza y nos abandonamos a

ella. Pero eso es mentira. No estamos solos. Estamos en el universo. El universo es el regalo que nos dio el Padre Creador y nosotros, la gente, somos las mascotas del universo. Nunca estamos solos. *Kai Mo* nos acompaña y nos dio el universo para vivir en él como sus mascotas preferidas. Nosotros, las mascotas, somos *kuyodo*, las guacamayas que alegran el universo con sus colores y alegría. Las mujeres son *kuraya*, loras, por eso ellas alegran el universo con sus colores y alegría. No hay que estar tristes, hay que alegrar el universo. La tristeza entristece el universo. No solo nos enferma, con ella enfermamos al universo. *Kai Mo* nos regaló el universo a las mascotas. Nuestra tarea es cuidarlo con alegría. Esto es lo que llamamos *no-dormir*».

La pereza es la segunda enfermedad: «No hay que ser perezosos y estar durmiendo todo el tiempo. El universo hay que cuidarlo y trabajar por él. Si no trabajamos, si no aprendemos del universo, lo descuidamos y se acaba. Si no trabajamos no tenemos mala, no tenemos comida, no tenemos mujer, no tenemos hijos, no los podemos cuidar y nos enfermamos. La pereza no deja aprender del universo; es otra manera de estar dormidos. Con pereza no hay manera de aprender la sabiduría. Un perezoso mantiene con rabia porque las cosas no le salen bien. Se la pasa peleando con su mujer, con sus hijos, con los vecinos. La rabia no le da vida tranquila y lo posee la envidia. Alguien con envidia le desea la misma suerte a los demás y procede a hacerles maleficios. Quien practica el maleficio encuentra la muerte».

El miedo es la quinta enfermedad: «El miedo no deja aprender, no deja experimentar. Quien no experimenta no aprende el saber y no puede cuidar el universo.

Representación de una mariposa, *paplotl*, sello procedente de Azcapotzalco, México.



⁴ *Kai*: «nuestro», *Mo*: «padre»; «nuestro padre», designación en lengua uitoto del demiurgo.

⁵ *Mooma*, otra designación de *Kai Mo*.

**«El conocimiento
no es nunca lo que
uno espera.
Cada paso del
aprendizaje
es un atolladero,
y el miedo que el
hombre experimenta
empieza a crecer sin
misericordia.
Su propósito
se convierte en un
campo de batalla».
Don Juan Matus**

El miedo atrae la muerte. Cuando nosotros decimos: *“hay que cuidarse”*, estamos diciendo hay que cuidarse de estas enfermedades».

El combate se activa en uno mismo. Asumir la actitud guerrera es un cuidado de sí: cuidarse de las cinco enfermedades primordiales. Combatir consigo mismo. Sin embargo este no es el único aspecto del combate. Hay otro, que es su complemento, y es tan decisivo como aquel. Se trata de cuatro enemigos que deben derrotarse para asumir la senda del conocimiento. Don Juan Matus, el brujo yaquí-tolteca, se los describió a Carlos Castaneda como una cruenta batalla contra las ilusiones complacientes de la identidad adquirida en la historia personal y en la satisfacción de haber aprendido algo.

El miedo es el primer enemigo que se yergue, para aterrorizar a quien se inicia en el aprendizaje chamánico: «Uno aprende así, poquito a poquito al comienzo, luego

más y más. Y sus pensamientos se dan de topetones y se hunden en la nada. Lo que se aprende no es nunca lo que uno creía. Y así empieza a tener miedo. El conocimiento no es nunca lo que uno espera. Cada paso del aprendizaje es un atolladero, y el miedo que el hombre experimenta empieza a crecer sin misericordia. Su propósito se convierte en un campo de batalla». La regla es no detenerse ante el miedo, no dejarse atrapar por él. En medio del miedo: avanzar, experimentar; continuar hasta sentirse seguro de sí. Lograr convertir el aprendizaje en algo que se coloque en el afuera de lo aterrador: «Cuando llega ese momento gozoso, el hombre puede decir sin duda que ha vencido a su primer enemigo natural... Una vez que ha conquistado el miedo, está libre de él por el resto de su vida, porque a cambio del miedo ha adquirido la claridad: una claridad de mente que borra el miedo. Para entonces, un hombre conoce sus deseos; sabe como satisfacer sus deseos. Puede prever los nuevos pasos del aprendizaje y una claridad nítida lo rodea todo. El hombre siente que nada está oculto... y así ha encontrado a su segundo enemigo: ¡La claridad! Esa claridad de mente, tan difícil de obtener; dispersa el miedo, pero también ciega».

Es la claridad del engruimiento del *sapiens*: la ilusión óptica y mental de que todo es tan claro como el agua. Allí se enraíza el principio de razón suficiente que gesta la confianza y la autocomplacencia, hasta quedar engeguado por ella. Al afianzarse en ella, quedará atrapado en una nueva identidad que lo enmaraña en la torpeza del clarividente: predecir el futuro desde su interpretación subjetiva para actuar y aconsejar actuar en lo fallido. Quien comprenda que su claridad es «solo un punto delante de sus ojos» que lo obnubila «habrá vencido a su segundo enemigo, y llegará a una posición donde nada puede ya dañarlo. Esto no será un error ni tampoco será una ilusión. No será solamente un punto delante de sus ojos. Este será el verdadero poder... Sabrá entonces que el poder tanto tiempo perseguido es suyo por fin. Puede hacer con él lo que se le antoje. Su aliado está a sus órdenes. Su deseo es la regla. Ve claro



Representación de un
hombre con máscara
de coyote, sello
procedente de México.

y parejo todo cuanto hay a su alrededor. Pero también ha tropezado con su tercer enemigo: el poder».

Al menor descuido una nueva identidad, nefasta, lo captura; la omnipotencia. Incontrolable, inmanejable, caprichosa. Cree que puede hacerlo todo, manejar las fuerzas negativas y usarlas indiscriminadamente contra otros. Pero cuando descubre que se vuelven contra él, será demasiado tarde. «Tiene que desafiar el poder, con toda intención. Tiene que llegar a darse cuenta que el poder que aparentemente ha conquistado no es nunca suyo de verdad. Debe tenerse a raya a todas horas, manejando con tiento y con fe todo lo que ha aprendido. Si puede ver que, sin control sobre sí mismo, la claridad y el poder son peores que los errores, llegará a un punto en el que todo se domina. Entonces sabrá cómo y cuándo usar su poder. Y así habrá vencido a su tercer enemigo».

El cuarto enemigo ya ronda para una nueva captura identificatoria. En este recorrido de combate en combate contra la sedentarización del espíritu y la existencia, empieza a brotar por doquier el cansancio, el agotamiento. Desea, agotado, acostarse a dormir: abandonar el combate, descansar. «El hombre estará para entonces, al fin de la travesía por el camino del conocimiento, y casi sin advertencia tropezará con su último enemigo: ¡la vejez! Este enemigo es el más cruel de todos, el único al que no se puede vencer por completo; el enemigo al que solamente podrá ahuyentar por un instante... Este es el tiempo en que un hombre ya no tiene miedos, ya no tiene claridad impaciente; un tiempo en que todo su poder está bajo control, pero también el tiempo en el que se siente un deseo constante de descansar. Si se rinde por entero a su deseo de acostarse y olvidar, si se arrulla en la fatiga, habrá perdido el último asalto, y su enemigo lo reducirá a una débil criatura vieja. Su deseo de retirarse vencerá toda su claridad, su poder y conocimiento... Pero si el hombre se sacude del cansancio y vive su destino hasta el final, puede entonces ser llamado un hombre de conocimiento, aunque sea tan solo por esos momentitos en que logra ahuyentar al último enemigo, el enemigo

invencible. Esos momentos de claridad, poder y conocimiento son suficientes».⁶

Se potencia así un modo de existencia en el transcurso de guerrear con el yo, de «cuidarse de sí mismo» para no quedar atrapado en ninguna identidad: tristeza, pereza, rabia, envidia, miedo, claridad, poder, vejez. Afecciones de la existencia que pueden transcribirse bajo una bella apariencia para representar un drama irónico atrapado en la memoria de una historia personal.

En el transcurso de guerrear en el «cuidado de sí» se potencia el vivir en el instante presente para permanecer en un presente infinitivo en el que no cuenta el pasado y en el que no existe el porvenir futuro porque el porvenir ya está presente. Es el transcurso agónico de lo trágico en el que se danza abrazado a la muerte, en el encanto de la crueldad: «apetito de vida» para transformar «los planos de lo creado» (Artaud).

En el transcurso de guerrear en el «cuidado de sí» se potencia el vivir para devenir en multiplicidad, para devenir en lo imposible. Activa los acontecimientos del vivir para hacer resonar los enunciados



Representación de una garza, *aztatl*, sello procedente de México.

⁶ Carlos Castaneda. *Las Enseñanzas de Don Juan*, pp. 108-112. Traducción del inglés por Juan Tovar. México: F.C.E., 1974.



Sello, representación de Quetzacoatl, procedente de Texcoco, México.

plenos de humor: «El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte».⁷ Este es el humor de la carcajada filosófica de una salud mayor, de la gran salud adquirida al combatir las enfermedades y los enemigos que afectan la existencia.

La estética del vivir chamanística es el modo de existencia que abjura del conocerse a sí mismo atrapado en la sedentarización de las enfermedades y los enemigos del vivir, del saber, del conocimiento. Guerrear es combatir la atadura a los límites de la propia naturaleza. Los límites que atan y sedentarizan a una identidad enemiga y enfermiza de la vida. Amar la vida es nomadizarla más allá de sus límites, en los que se gestan el drama y la ironía de la identidad y de la historia personal, en el espacio y el tiempo de la memoria logocéntrica de la bella apariencia. El gran humor es lo trágico y cruel de su conjura.

El «conócete a ti mismo» se reconoce como drama irónico en la medida que pos-

tula una moral limitada al consenso del deber-ser: representar un guión establecido por los directores de conciencia, para que el actuar sea reducido a la enunciaci3n de la norma que adormece el cuerpo y sus potencias, a lo aceptable de un alma bella. La vida de cada uno no es ya un «cuídate a ti mismo». Es más bien complá-cete en representar el papel que te corresponde del gran texto dramático que la moral y la cultura han trazado para ti como copia de una naturaleza estable.

La crueldad trágica es la fuerza y potencia que se burla de la complacencia. Activa la aventura más descarnada: el sacrificio. La víctima propiciatoria es la complacencia del yo, de la norma cultural. El yo es la identidad que se construye a partir de representar la norma, el hábito del culto al consenso. La crueldad es la potencia destructora de la organicidad de la costumbre. Lo trágico es la danza del cuerpo lenguaje que enuncia con sus actos las posibilidades de un cuerpo sin 3rganos. Los 3rganos est3n engramados al consenso, se complacen en 3l. Se consumen en la complacencia del dormir en el hábito y la costumbre. Un organismo configurado así, cuando reflexiona, concluye por aceptarse en esos límites y se complace en el padecimiento de las enfermedades y de los enemigos de la existencia. La crueldad trágica no será aceptarlos con ironía para convivirlos y alimentarlos. La crueldad trágica consistirá en observarlos con humor y conjurarlos.

WILLIAM TORRES CARVAJAL

(PUERTO SALGAR, CUNDINAMARCA, 1955) ANTROPÓLOGO, INVESTIGADOR DEL CHAMANISMO EN EL AMAZONAS Y EL ORINOCO DESDE 1980. PROFESOR DE LA MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA DE LA UNIVERSIDAD DE NARIÑO. HA PUBLICADO EL LIBRO *CHAMANISMO, UN ARTE DEL SABER* (BOGOTÁ: ANACONDA, 1989) Y NUMEROSOS ARTÍCULOS. PRONTO SE PUBLICARÁ SU LIBRO *YAGÉ: NOMADISMO DEL PENSAMIENTO*.

Ilustraciones tomadas de: ENCISO, Jorge. *Design motifs of ancient Mexico*. Nueva York: Dover Publications, 1953.

⁷ Federico Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*, 1, p. 45.

Anulada patente del yagé

El 4 de noviembre de 1999, en un hecho sin precedentes, la oficina de Patentes y Marcas Registradas de los Estados Unidos -PTO- anuló la patente que sobre el yagé -planta sagrada de los indígenas amazónicos- había concedido en 1986 al norteamericano Loren Miller.

Miller argumentaba ante la PTO haber descubierto una nueva variedad de yagé que tenía flores rosadas, variedad conocida y cultivada durante siglos por los indígenas sionas y secoyas. Diez años después de concedida la patente, los indígenas del Ecuador se enteraron por un artículo periodístico del patentamiento. De inmediato las organizaciones de más de 400 pueblos indígenas encabezados por la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica -COICA- iniciaron el rechazo. El V Congreso de COICA, celebrado en Mayo de 1996 en Georgetown capital de Guyana, con participación de más de cien delegados indígenas de Brasil, Ecuador, Surinam, Bolivia, Guyana, Guayana Francesa, Venezuela, Perú y Colombia, denunció dicha patente. Luego de tres años de intenso trabajo de denuncia ante organizaciones internacionales, una delegación de COICA encabezada por los taitas Querubín Queta, Antonio Jacanamijoy y el presidente de la misma, Antonio Jacanamijoy hijo, solicitó en marzo

de 1999 ante la PTO la revocatoria de la patente. También en octubre de 1999, la Comisión Operativa de la Unión de Médicos Indígenas UMIYAC, encabezada por los taitas Luciano Mutumbajoy y Paulino Mojomboy, visitó la sede de la PTO en Washington, reiterando la denuncia sobre la patente. El triunfo se logró finalizando el año.

«Esta noticia reverdece las selvas amazónicas y los guacamayos vuelan, cantan y embellecen con sus colores a nuestra madre naturaleza», fueron las palabras del taita Querubín al conocer la decisión de la PTO. «Ha vuelto la vida», señala en la misiva de felicitación a Antonio Jacanamijoy, presidente de la COICA. Y es que no solo era escandaloso que se pudiera patentar una planta que 400 pueblos han conocido y utilizado durante muchos años, sino que era ofensivo para ellos que alguien pudiera apropiarse de su símbolo sagrado. La anulación de la patente del yagé es no solo un triunfo de los pueblos indígenas, sino un importante precedente de que los recursos bióticos y el conocimiento ancestral asociado a ellos no puede ser usurpado mediante procedimientos de "biopiratería", ni utilizado sin el consentimiento y el beneficio de los pueblos que lo han desarrollado como conocimiento colectivo.

«S»

Introdúceme en tu cuerpo desde allí yo te hablaré
Introdúceme en tu mente desde allí te alumbraré
Introdúceme en tu corazón desde allí te daré calor.

Oirás mi voz de serpiente deslizarse en tu oído
Verás mi luz sin verla a través de los sentidos y mi calor te seguirá más allá del frío frío
Y seré parte de ti tierra lanzada al infinito

Mi voz te susurrará
Cosas que crees no saber
Dentro de ti vas a encontrar
La respuesta a tu ser
Ocho (8), doble círculo fecundo
Dos serpientes enroscadas
Que te hablan sin decir
Que te dicen sin hablar
Nada

Soy la energía en ti dormida
Despiértame ya
Quiero ascender, reptar de una vez
Cruzar el cero (0) ya
Cerrar el círculo aquel
Donde la flor duerme en la cruz

Cuando el azul llegue a tu cara
Y la luna a tu cabeza
A su encuentro yo iré
Serpiente roja desde la base
A fundirme con el sol...
Y mi voz te guiará a través del agua
Con el color del amor

Icaro -canto ritual-
recibido en ceremonias de ayahuasca. Tomado de revista *Takiwasi* No. 2, Tarapoto, Perú.

En el lanzamiento de *Visión Chamánica*

Con la asistencia de más de 300 personas que coparon el auditorio del Planetario Distrital de Bogotá, el 24 de febrero de 1999 tuvo lugar el lanzamiento de la revista *Visión Chamánica*.

Como anotó su director Ricardo Díaz, la publicación tendrá como misión principal contribuir al rescate del enorme tesoro ancestral de nuestras etnias, por todo lo que representa para el desarrollo cultural y social, especialmente en lo relacionado con la salud, campo en el que los pueblos indígenas siguen dando notables aportes.

El senador indígena paez Jesús Piñacué, invitado especial del acto, desta-

có en su disertación el esfuerzo de los gestores de la nueva publicación cultural, «por sintonizarse con ese otro país, representado en 64 pueblos indígenas que deben hacer parte de cualquier proyecto que apunte a la construcción de una nueva Nación».

Igualmente, convocó al compromiso de las organizaciones indígenas, sociales y culturales para contribuir al impulso de *Visión Chamánica*, «para no tener que ver apagada esta llama que abre nuevos horizontes de divulgación de las culturas indígenas, en un país que parece cada vez más destinado al avasallamiento de nuestro pasado».

En el lanzamiento de *Visión Chamánica*

Como parte del evento, el grupo musical *Madre Tierra*, con atuendos tradicionales, hizo sonar cuernos y caracoles con mensajes a los tres rumbos: al cielo, a la madre tierra y al corazón del hombre. En su recital el grupo

interpretó diversos instrumentos de procedencia ritual, en una secuencia de evocaciones de sonidos de la naturaleza, de tonadas andinas y de música ancestral de los pueblos indígenas colombianos.

La producción agrícola es vida

A comienzos de 1999 salió publicado en primera edición el libro *Agriculturas de no violencia: hacia modelos de armonía*, octava obra de Mario Mejía Gutiérrez en la temática de las agriculturas alternativas, la cual aporta elementos para la formulación de una política campesinista y para la realización de proyectos de vida orientados al retorno al campo.

Ante el fracaso de la revolución verde –instrumento químico del modelo industrial de desarrollo–, la amenaza de la **nueva revolución verde** –basada en ingeniería genética–, el derrumbe de la rentabilidad en la agricultura empresarial –mantenida otrora con subsidios en los países desarrollados, y en tránsito ahora al dominio de las multinacionales–, el libro de Mario Mejía reivindica algunas perspectivas que plantean el disfrute armónico de la tierra en manos del propio agricultor. El autor profundiza los conceptos de proyectos de vida sustentados por escuelas de

agriculturas alternativas y señala herramientas y procedimientos para construir en el campo relaciones armoniosas sociedad-naturaleza.

Evocando a Arguedas, el libro busca afinidades con aquellos que pueden ver en el maizal un campo de juego de la Virgen con el Niño para que éste se haga Hombre, y con aquellos que pueden entender que la producción agrícola es vida.

Mejía Gutiérrez inició en la década de los años setenta su reflexión alternativa a partir de trabajos en la Amazonia que ha continuado desde entonces. Ha reafirmado su vocación alternativa en contacto con intelectuales de compromiso social, campesinos e indígenas. Después de haber sido viajero por diversos países de Asia y América, actualmente intenta vivir como agricultor manual en un área de la cordillera occidental colombiana. MEJÍA GUTIÉRREZ, Mario. *Agriculturas de no violencia: hacia modelos de armonía*. Cali, 1999.

A propósito del día de la raza y de los cinco años del *Do Wābura*

Cuando los embera katio del Alto Sinú aparecimos por Córdoba en el *Do Wābura* –Despedida del Río– en noviembre de 1994, nos dimos cuenta que muchos cordobeses no sabían que existíamos indios en «estado casi salvaje» en las montañas altas y húmedas donde nace como niño y se forma como hombre el río Sinú. Nos acordamos con alegría de lo que los habitantes de Lorica decían de nosotros: «Mira, es que tienen su propia lengua y sus propios caciques. ¡Egda! El mundo se va acabar: los indios están bajando como golondrinas».

Creíamos que esa era la oportunidad para empezar a abrir las puertas de la solidaridad del pueblo cordobés y del pueblo colombiano con nuestros esfuerzos y nuestros principios. Queríamos que se abrieran las puertas a todos y no solo a ambientalistas, antropólogos, políticos, periodistas, sociólogos, y demás –ólogos e –istas. Ahora, cinco años después, reconocemos que se han podido abrir puertas, sobre todo afuera, pero a mucho costo y esfuerzo. En cambio, no hemos cerrado las heridas de la intolerancia, el desconocimiento, el manoseo y desprecio por nuestra cultura, el abandono y la negligencia, el señalamiento y el hostigamiento.

Seguiremos insistiendo en abrir puertas, porque los embera nos sentimos parte de la identidad de nuestra región y por eso nuestros hermanos embera de Antioquia y Chocó nos llaman indios sinuanos. Somos parte de la tierra del zapote costero y del níspero, del atoya buey, del momgomongo, de la viuda de pescado y el guiso de hicoitea, de la chicha de maíz, del sombrero vuel-tiao, de las abarcas trepuntas, de la aventura de Pablito Flórez, de María Varilla y sus fandangos, de Gómez Jattin y muchos grandes hombres. Estamos en la región de las impresionantes obras de ingeniería prehispánica del San Jorge, del oro y de la cerámica y orfebrería zenú, de la cerámica de San Sebastián y del valle que tiene la tierra que no da lo que no le siembren. Estamos en el paisaje del río y de las montañas que alimentan las llanuras y colorean los recodos del río. Por eso también, los embera no hemos renunciado a nuestro territorio y jamás lo haremos, pues el paraíso, que dicen los cristianos, está para nosotros en el Alto Sinú y allí están nuestros ombligos enterrados y también esperamos que nuestros huesos queden allí.

Allí está el aire que limpia y el agua fresca que no hay que comprar; está la bagabaga o mariposa azul que anuncia agua,



montaña fresca y cielo; el canto de la guarana, ave que advierte el peligro al embera; el horizonte que muestra de donde llegaron los ancianos y sus abuelos. Allí está la planta que cura y a la que hay que pedir permiso para tomarla y la planta que hace que el jaibaná vea y controle los espíritus. Está el río que Karagabi dio al embera para que la hormiga Jenze- ra no mezquinara el agua. Están allí las casas que hacemos sin un clavo, sin

cemento, sin plástico. Los niños que, felices, no conocen ropa y las mujeres que no prestan atención a los brasieres. Está nuestra lengua, el embera bedea, que nos permite arrullar con íntimas canciones a nuestros críos y escuchar de nuestros viejos historias cantadas. Estamos los Domico y está también la obra y los inventos del hombre blanco, que hasta ha sido capaz de llegar a la luna. Ese apego primario a la tierra, al pescado

que subía y tenía sus casas de espíritu o jaide, al canto de Jai –rito del médico tradicional–, a los animales y al bosque, a la lengua, al Jenene –árbol que identifica nuestra fortaleza–, a nuestros mitos, cantos y danzas, no tiene precio y por eso no renunciaremos a nuestros principios.

Entender qué es lo que defendemos es empezar a derribar las fronteras que no nos dejan acercarse al otro. Por eso, cuando nos preguntan que por qué peleamos y nos oponemos al desarrollo ciego, tenemos claro que un desarrollo sin alternativas, que no piensa en la gente, no sirve. El desarrollo debe servir al hombre y a todos.

Los hombres y mujeres de Córdoba estamos llama-

dos a sentir que el paraíso está aquí –preguntémosle a paisas y turcos a ver si no– y que nosotros somos parte de él, y que nuestra región, al tener uno de los valles más fértiles del mundo, debe tener a sus generaciones y a todos los que lo hacen grande en una situación de fertilidad también. Entender, que abrir puertas es asumir que Córdoba está construida de tradiciones fuertes, de raíces indias zenúes y embera que las encontraremos al mirarnos en la calle, al enorgullecernos de nuestra región y al darle la vuelta al espejo.

**Neburuby Chamarra
Dokiduama Domico**
Tierralta, Córdoba.
12 de octubre de 1999

SWIMMER★

Todo para natación

Vestidos de baño

SWIMMER LTDA

Calle 77 No. 50 – 15

Tels.: 310 8516 – 310 8107

Fax: 310 8005

E-mail: swimmer@impsat.net.co

Santa Fe de Bogotá, D.C., COLOMBIA

CEFINT

中國針灸

CORPORACIÓN PARA EL ESTUDIO, FORMACIÓN E INVESTIGACIÓN EN TERAPÉUTICAS TRADICIONALES

ESTAR SANO ES VIBRAR CON LAS LEYES DE LA NATURALEZA

**Curso de
Medicina Tradicional China
(M.T.Ch.) Acupuntura–Moxibustión**



Modalidad:	Semipresencial
1er. Nivel–Básico:	150 horas–Teórico
2do. Nivel–Profundización:	150 horas–Teórico práctico
3er. Nivel–Avanzado:	150 horas–Integración práctica terapéutica (clínica)
Fecha de iniciación:	Febrero 5 de 2000
Ritmo del Encuentro:	Un sábado cada 15 días
Informes e Inscripciones:	Calle 53 B No. 27–24 C. 705 Tels: 310 4823 – 222 6417 Bogotá, D.C – Colombia



M.T.Ch.

Memoria del Encuentro de Taitas en Yurayaco

Producto del Encuentro de Taitas realizado en Yurayaco, Caquetá, entre el primero y el 8 de junio de 1999, fue editado un libro memoria que contiene importante información relacionada con el evento.

El texto, desarrollado por Germán Zuluaga y Ricardo Díaz, incluye interesante información de contexto, reflexiones, crónicas, la declaración oficial de los taitas y una presentación en fichas biográficas de los mismos.

El libro, profusamente ilustrado con fotografías en color de Aldo Brando y Juan G. Buenaventura, ha sido publicado en español e inglés, con traducción de Charles J. Becker, en tirajes

de mil ejemplares cada edición. La coordinación editorial estuvo a cargo de Ricardo Díaz. El diseño, la producción editorial y la impresión fueron realizadas por Errediciones.

También se editó un video-memoria del evento, a cargo de Aldo Brando.

Los derechos de ambas realizaciones corresponden a la Unión de Médicos Indígenas Yagaceros de la Amazonia Colombiana – UMIYAC–, entidad encargada de su difusión y distribución.

Encuentro de Taitas en la Amazonia Colombiana. Ceremonias y reflexiones. Bogotá: UMIYAC, 1999. 144 p.

Josep Ma. Fericgla en Manizales

En septiembre de 1999, por segunda vez estuvo en Manizales, Colombia, el antropólogo catalán Josep María Fericgla.

Invitado por el Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas, dirigió dos eventos académicos: el seminario *Estados modificados de conciencia, ritualística, chamanismo y psicoterapia*; y el taller *Integración vivencial de la propia muerte*.

El programa fue coordinado por el sociólogo Jorge Ronderos V., director de la línea de investigación Cultura y Droga, contando con el apoyo de la rectoría y las vicerrectorías Académica y

de Investigaciones y Postgrados de la Universidad de Caldas. Participaron investigadores, profesores, estudiantes y profesionales relacionados con el área de Cultura y Droga.

Se tiene prevista una nueva realización de estos eventos en el año 2000, los interesados pueden comunicarse con el Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas, directamente con el profesor Jorge Ronderos:

Telefax 8810729.

E-mail:

jronderos@cumanday. ucaldas.edu.co

Encuentro de Salud y Medicina Tradicional

Del 25 al 29 de junio de 1999, se llevó a cabo en el Resguardo Indígena de Cota, Cundinamarca, un encuentro de promotores de salud y medicina tradicional bajo el título *Visiones de la salud para una cultura de la vida*.

En palabras del gobernador del resguardo, Julio Hernando Balcero, «Para los descendientes de la nación Muisca que habitamos esta región en la que se ubica el Resguardo Indígena de Cota es vital la reconstrucción histórico-cultural del legado de nuestros antepasados. Por eso, ese objetivo

enmarca nuestro actual Plan de Vida.

«Dentro de los aspectos que nos hemos propuesto recuperar están los que hacen relación a la medicina tradicional que ejercieron nuestros ancestros y que hoy por hoy, debido al proceso de aculturación a que hemos sido sometidos, está prácticamente extinguida. Más importante es esa recuperación si tenemos en cuenta que la medicina alopática actual no resuelve gran parte de los problemas de salud que se nos presentan.

«El Encuentro de Medicina Tradicional celebrado en territorio del Resguar-

do, reviste una gran importancia para el plan de actividades que desarrollamos. Particularmente por las experiencias que nos comparten nuestros hermanos indígenas ingas y cofanes, así como los amigos de la costa del Pacífico, quienes han tenido que desplazarse cientos de kilómetros, utilizando los más diversos medios de transporte y superando diversas dificultades, para venir a compartir su sabiduría con estos descendientes muisca que se niegan a desaparecer. Pero también, porque nos ha permitido presenciar un diálogo de saberes entre la medicina

tradicional y la medicina occidental, compartiendo experiencias muy enriquecedoras para nuestro Plan de Vida y para el fortalecimiento de nuestro proyecto de salud».

Como producto del evento fue publicado un folleto-memoria que contiene las más destacadas experiencias, ponencias y propuestas de los promotores de salud, médicos e indígenas participantes.

Más información: Resguardo Indígena, vereda El Abra, Cota, Cundinamarca, Colombia. Tel. (091) 8641050.

Instituto Andino de Etnofarmacognosia

En el marco de la asistencia de Josep Ma. Fericgla a los seminarios y talleres recientemente realizados en Manizales, y con su actuación como socio fundador, fue creada la Fundación Instituto Andino de Etnofarmacognosia -IADE-, cuya sede provisional será la Universidad de Caldas, Departamento de Antropología y Sociología.

Constituida formalmente como organización autónoma y civil, sin ánimo de lucro, con carácter científico, la Fundación desarrollará actividades de investigación, formación y divulgación sobre fuentes y aplicaciones farmacognitivas de sustancias sicoactivas y enteógenos. Igualmente, entre otros objetivos, se propone establecer un centro de tratamiento para toxicomanías y crear y sostener un centro de documentación sobre etnofarmacognosia.

Entre las actividades inmediatas previstas, para abril de 2000 se ha confir-

mado la presencia del investigador Jonathan Ott, quien realizará un seminario sobre plantas enteógenas. Ott es un eminente químico, etnobotánico y humanista norteamericano; de su más reciente producción se destacan los libros *Pharmacophilia or The Natural Paradise* (1997) y *The Age of Entheogens & the Angels' Dictionary* (1995). Es coeditor de la revista *Eleusis: Journal of Psychoactive Plants & Compounds*; dirige además el Jardín Botánico Nezahualcōyotl, destacada colección de plantas sicotrópicas.

Información adicional sobre este seminario a través de E-mail: jronderos@cumanday.ucaldas.edu.co. Para correspondencia con el IADE: A.A. 1772, Manizales, Colombia.



Estudios sobre la proyección creativa de la cultura popular

Al cierre de 1999 entraron en circulación dos libros de Carlos Ernesto Pinzón –antropólogo, Universidad Nacional de Colombia– y Gloria Garay –médica, Universidad Nacional de Colombia.

Las nuevas construcciones simbólicas en América Latina – Entre lo local y lo global, parte de la premisa de que América Latina ha sido pensada desde teorías y modelos ajenos, que le han impedido conocerse, pensarse y gestionarse con autonomía; efecto agravado en las dos últimas décadas con el nuevo auge de la transnacionalización –«el capitalismo mundial integrado» que denomina Guattari.

Proponen los autores explorar las dimensiones creativas de lo popular en la posibilidad de generar paradigmas de desarrollo, a partir de las relaciones con el ambiente que proponen las culturas populares, y analizar la constitución de los nuevos proyectos de hegemonía,

las teorías que sobre ellos han surgido, las consecuencias de la globalización para América Latina, tanto en la vida cotidiana como en las teorías generadas sobre la cultura popular. Explorar su historia, sus posibilidades e imposibilidades frente a la modernidad y considerar la posibilidad de que las culturas populares constituyan una fuente esclarecedora de la capacidad de reinventar América.

A su vez, *Violencia, cuerpo y persona – Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular* proyecta una serie de elementos constitutivos de las culturas populares colombianas –tiempos, espacios, dramas y sujetos. Se incluye una aproximación a las redes de chamanes y curanderos como un modo específico de producción de conocimiento, que se genera desde un saber social implícito, una sensibilidad atenta al movimiento de las emociones y una capacidad interpreta-

Si no le funciona la **brujería**
jálele a la
tecnología

AM Tecnología
8623361 - Chía

Software - Hardware - Redes

Estudios sobre ...

tiva del mundo en términos experienciales.

¿Qué motiva al libro? En términos de los autores, «nos inquieta comprender la interacción local de las fuerzas presentes en el texto contemporáneo (...), sin perder de vista el horizonte de los procesos transnacionales cuyos modos de subjetivación desembocan ya en la extrema individualización posmoderna, ya en el marginamiento de una multitud de sujetos (...) A primera vista, aparece un caos inatrapable, cuando como sujetos no constituimos masas sólidas permanentes sino que nos vemos más bien como el resultado de flujos que se entrecruzan materializándonos por momentos en identidades que a continuación se evanescent (...) Nos interesa seguir las posibilidades de resolución a los conflictos que surgen en estos entramados, los huecos negros o puntos ciegos de las redes, aquellos donde nos podemos estrellar y que es mejor eludir. A esto denominamos pensamiento-red».

Carlos Ernesto Pinzón y Gloria Garay. *Las nuevas construcciones simbólicas en América Latina. Entre lo local y lo global*. Bogotá: Equipo de Cultura y Salud -ECSA, 1997. 188 p.

_____. *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multi-subjetividad y cultura popular*. Bogotá: ECSA, 1997. 230 p.

El pasado 14 de diciembre cayó asesinado en Florencia, Caquetá, el joven indígena Pablo Carrera Mutumbajoy, seguidor y aprendiz de la medicina tradicional indígena.

Nieto del taita Santiago Mutumbajoy de Mocoa, Pablo, nacido en Puerto Umbría, Caquetá, había cumplido 27 años. Culminada su primaria y no pudiendo continuar los estudios de bachillerato, se dedicó al cultivo de chontaduro durante varios años. Viajó por un tiempo a Bogotá en donde no pudo conseguir trabajo y regresó a Mocoa. Su tía Natividad lo animó a radicarse en Yurayaco en donde se afilió como miembro del Cabildo Indígena y allí se vinculó desde 1997 al programa de aprendices de la medicina tradicional orientado por la asociación de resguardos inganos *Tanda Chiridu Inganokuna*. Al morir estaba comprometido con el cultivo de yagé y otras plantas medicinales.

Al respecto de esta pérdida, la redacción de

Pablo Carrera Mutumbajoy (qepd)

Visión Chamánica ha recibido las siguientes palabras de Germán Zuluaga que aquí compartimos:

«Es grande el dolor que nos embarga con la muerte de Pablo. Esa rabia de saber que perdimos el rumbo y que las conciencias están adormecidas por la violencia. No es solo la guerrilla, o los paras, o el narcotráfico; es la violencia que se adueñó de las almas. La vida no vale nada. Vivimos la idolatría del dinero, las consecuencias de la injusticia y la miseria y de ese gusano de la corrupción que atrapó la honestidad.

«Tengo el sentimiento de que me han matado un hijo. No solo por ser parte de un proyecto, como aprendiz del programa de recuperación, sino que fueron casi tres años de andar con él, de compartir las tomas y los afanes de cada paso. De ver crecer en sus ojos el entusiasmo por la madre tierra, por el bejuco sagrado, por los taitas, por las plantas medicinales y por Dios. Cuando llegó era como

una cabra salvaje y fue hermoso verlo progresar, a la luz de la vela y bajo el concierto de pintas y wairasacha de los taitas, sus verdaderos padres.

«Nos queda grabada su imagen recibiendo la curación, precisamente de su propio abuelo. Y al tiempo que sentimos la rabia, creemos que su muerte brutal nos invita a un compromiso más íntimo con este pueblo indígena que no se cansa de sufrir y levantarse. El fue el mas entusiasta en sembrar yagé y otras plantas medicinales; tenía casi una hectárea cultivada y no escatimaba momento para cuidarla. Nos deja ese pequeño legado, simbólico y real al mismo tiempo, para que sigamos enarbolando la bandera de la cultura de la vida.

«Una donación ha permitido adquirir en Yurayaco un terreno anexo a la Escuela de Formación Ingana, que se utilizará para reforestación y cultivo de plantas medicinales y que llevará el nombre y la memoria de nuestro Pablo».

IX Congreso de Antropología en Colombia

Entre el 19 y el 22 de julio de 2000 se realizará en Popayán el IX Congreso de Antropología en Colombia.

A los interesados en presentar ponencias o en inscribirse en los simposios del Congreso comunicamos estas fechas: recepción de propuestas hasta enero 31 de 2000; comunicación de

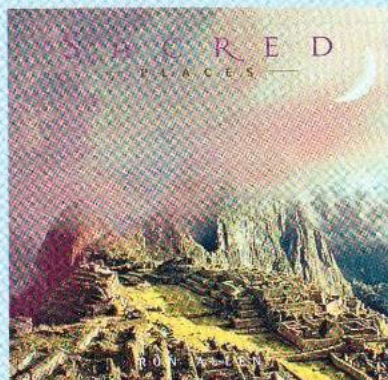
aceptación, feb. 27 de 2000; información definitiva sobre el Congreso, abril de 2000.

Uno de los temas o simposios previstos es el de «Antropología y nuevas tecnologías de la información» o, denominado de otras formas: «ciberantropología», «antropología

virtual» o «metodologías de campo en el ciberespacio». Los interesados en presentar propuestas a este simposio pueden comunicarse por e-mail a:

felaa@uniandes.edu.co

Mayor información sobre el congreso se puede solicitar a: IXconant@atenea.ucauca.edu.co



Consígalos en

LA ERA AZUL

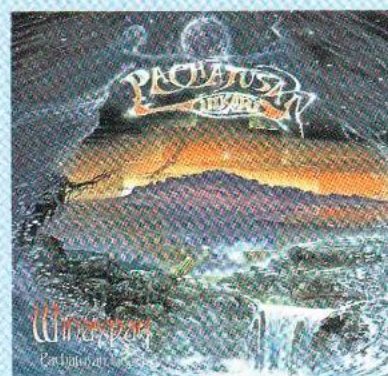
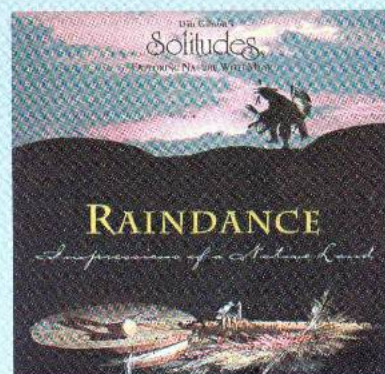
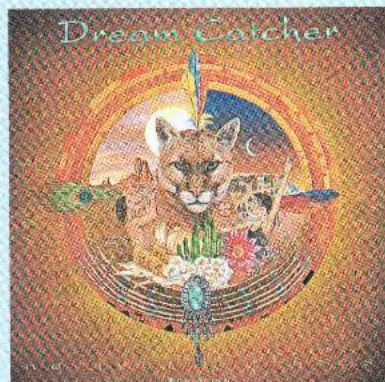
Librería Especializada

Hacienda Santa Bárbara
Cra. 6 No. 115-65 Local F-106
Tels. 213 00 40 – 213 12 28

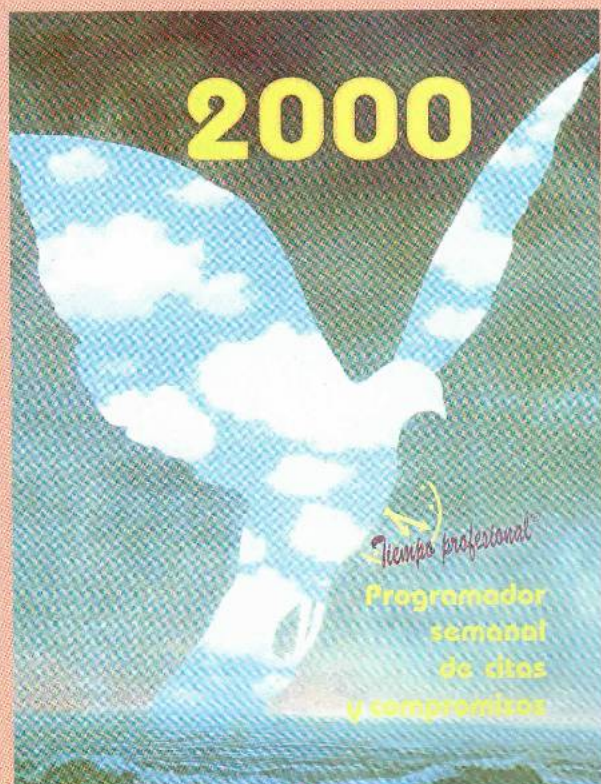
Centro Andino
Cra. 11 No. 82-51 Local 305
Tels. 616 87 20 – 616 87 23

Centro Comercial Iserra 100
Calle 100 – Av. Suba Local 241
Tels. 636 54 71 – 636 53 27

Sin moverse de su casa
Búsquenos en Internet
www.la-era-azul.com



PARA MANEJAR EL TIEMPO



El programador semanal de citas **Tiempo Profesional®** comprueba en su tercera edición su eficacia como instrumento para el **manejo del tiempo**.

El ejercicio de casi todas las profesiones y algunos niveles técnicos requieren del manejo del tiempo: el poder atender actividades y objetivos distintos en diferentes momentos: cumplir citas y compromisos, hacer llamadas, atender personas, etc.

Tiempo Profesional® tiene un tamaño de 21 x 28 cms. y un total de 160 páginas –con espacios diarios, desde el lunes 27 de diciembre de 1999 hasta el miércoles 21 de febrero de 2001–, e incluye un práctico directorio para el registro de nombres, direcciones y teléfonos. Abierto, el programador muestra una semana completa de lunes a domingo. Las páginas interiores están impresas a una tinta en papel WC de 70 gs y la carátula, en cartulina de 320 grs, lleva impresa en policromía una obra del pintor surrealista René Magritte. La encuadernación está hecha en anillo metálico doble-O. También disponible en encuadernación de tapa dura.

Pídalo en papelerías o librerías, o directamente a **errediciones**.
Cra. 66 No. 76-25, Bogotá, D.C., Colombia
Teléfono 630 1736 Telefax 630 54 37
E-mail: erredici@latino.net.co

TALLERES 2000 danzar la vida

INICIAL

MARZO	MAYO	JULIO	SEPTIEMBRE	DICIEMBRE
4-5	6-7	15-16	9-10	2-3

CRECIMIENTO

FEBRERO	ABRIL	MAYO	AGOSTO	SEPT.-OCT.
5-6	8-9	27-28	12-13	30-1

MARATON

Junio	Noviembre
23-24-25-26	10-11-12-13

Conferencias

Calle 61 N° 5 - 39
SUITES JONES

	FEBRERO 2
MIÉRCOLES	MARZO 1
7 P.M.	ABRIL 5
ENTRADA	MAYO 3 - 24
LIBRE	JULIO 12
	AGOSTO 9
	SEPT. 6 - 27
	NOV. 29

Informes Inscripciones

CONSULTORIO

Carrera 16-A N° 85 - 72
Tels: 257 24 00 - 257 57 43

EL ARCANO

Calle 56 N° 15 - 32
Tel: 211 90 32

COORDINA

Martha Isabel
Tel: 570 31 62
Cel: 033 2 34 50 / 0
Beepor 345 02 55 cod. 13 420



*Invocando con la música,
el movimiento y el encuentro,
a nuestros Espíritus maestros:
el Fuego, el Aire, el Agua, la Tierra.*

*Para llegar a integrar
nuestro Ser en sus dimensiones
física, emocional,
existencial y espiritual*