

**A LA BUSQUEDA DE NUEVAS DIMENSIONES  
DE LOS PROCESOS DE CONOCIMIENTO  
DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD**

**CARLOS ERNESTO PINZON CASTAÑO\***  
**ROSA SUAREZ PRIETO\*\***  
**GLORIA GARAY ARIZA\*\*\***

- \* Antropólogo, Instituto Colombiano de Antropología. Profesor Universidad Nacional de Colombia  
\*\* Psicóloga, Directora Departamento de Psicología. UNINCCA  
\*\*\* Médica, Instituto Colombiano de Antropología. Universidad Nacional de Colombia

Recent contributions from a number of different fields of study (ethnoecology, psychology, medical and social anthropology and social medicine) shed new light on the recognition and interpretation of health and sickness. Through a research project in the Sibundoy Valley in southern Colombia, an interdisciplinary group from the Instituto Colombiano de Antropología was able to compare the new data they obtained with earlier findings in order to solve local problems arising from the interaction and, at times, collision of many traditions. New forms of interpreting these matters are revealed as well as attitudes and beliefs whose knowledge is vital for those interested in the study of concepts of health and disease.

Estudios recientes de etnoecólogos<sup>1</sup>, antropólogos médicos<sup>2</sup> y de las religiones, psicólogos<sup>3</sup>, médicos sociales y epidemiólogos<sup>4</sup> han modificado en concepto de proceso cognitivo en lo que se refiere, específicamente, a la construcción de la salud y la enfermedad. Esta transformación no ha sido escalonada, ni evolutiva, ni cuantitativa, ni acumulativa. En todos estos autores hay aportes para la construcción de un nuevo paradigma, el cual nos aproxima a las estrategias múltiples y a los también múltiples procesos que se involucran en el conocimiento de la salud y la enfermedad, tanto individual como social.

El interés del equipo de investigación en salud y cultura del Instituto Colombiano de Antropología por los procesos de conocimiento ha estado presente desde las primeras fases de la investigación, pero se ha transformado, guiado de la mano muchas veces por los informantes o las comunidades, quienes con sus estrategias desbordaban nuestros marcos de explicación y comprensión. En otras ocasiones, los cambios surgieron de las soluciones que, en forma innovadora, daban autores como los mencionados atrás a problemas de sus investigaciones, similares a los que se presentaban en las nuestras.

---

1 Parker et al. 1983, Posey 1985, Vickers 1989, Hames et al. 1983, Sponsel 1986, Rodríguez et al. 1990, G. Reichel 1990.

2 Taussig 1980, 1987; Lock 1987; Bibeau 1992; Chaumeil 1988, 1986; Pinzón 1988; Pinzón y Suárez 1992, 1991; Pinzón y Garay 1991, 1990; Laplantine 1990.

3 Brunner 1984, 1980, 1990; Bruner et al. 1990; Carretero 1992; Juan del Val 1988, 1986, 1982; Lazarus et al. 1986; Tousignant 1987; Bertucelli 1988

4 Nunes 1986; Pedersen 1991, 1987; Quevedo 1992; Franco 1987; Depetris 1993; Lock 1987.

Es en el marco de la investigación en el Valle de Sibundoy<sup>5</sup> que se anudaron estas dos fuentes, con nitidez y en forma coyuntural, para exigimos nuevas dimensiones en la comprensión de los procesos de salud-enfermedad, sin olvidar, los estudios previos, con sus respectivas categorías de conocimiento y de comprensión del proceso salud-enfermedad, ni de las implicaciones de los estudios de Taussig (1980, 1987) que, antes y después de nuestra llegada mostraban a los ingano del Valle de Sibundoy como manejadores de múltiples códigos de salud y enfermedad<sup>6</sup>.

El concepto de red de curanderos al hacer referencia a curanderos indígenas que tienen contacto con múltiples culturas, rompe paradigmas resistentes al paso del tiempo, como que una comunidad tiene una única estructura para comprender el mundo o que todo sujeto social es un calco de las "estructuras profundas" de clasificación y cognición de su cultura. Que los ingano puedan curar en múltiples contextos no implica la fórmula simplista de hallar lo común en lo diverso, sino tratar de enfrentar las estrategias locales creadas para construir puentes de significación entre chamanes venidos de la selva y poblaciones negras, mestizas, urbanas, rurales.

Pero el concepto de red de curanderos también nos conecta con un problema más amplio: la forma como los procesos cognitivos de las comunidades enlazan su construcción del sistema social a sus códigos de salud y enfermedad. En otras palabras, se trata del problema de conocer las estrategias y procesos de conocimiento generados en el Valle para armar operativamente formas de combinar o seriar o integrar, en la práctica, o de permutar o difundir los sistemas socioculturales puestos en conflicto (V. gr. sociedad capitalista vs. sociedades indígenas en el Valle de Sibundoy). En ese sentido se busca entender cómo los actores sociales construyen sistemas de explicación sobre la estructura y formas de tensión del conflicto sociocultural, a la vez que diseñan una práctica y un sistema de opciones para el uso combinado de sistemas médicos.

Este artículo se interna en la historia del abandono de los paradigmas empleados por otros investigadores del Valle de Sibundoy que el equipo de investigación se ve obligado a realizar; de las condiciones que propiciaron tal abandono y de los nuevos puntos de visibilidad que las fuentes -lecturas,

---

5 El Valle de Sibundoy (VS) está ubicado en el suroccidente de Colombia, sobre la vertiente amazónica de la cordillera de los Andes. Su parte plana es húmeda y lluviosa; de 7 x 12 km., se ubica a 2200 m.s.n.m. rodeada de picos hasta de 3500 m., donde nace el río Putumayo. Perteneció al Departamento del Putumayo y es paso obligado por carretera entre Pasto (Andes) y Mocoa (piedemonte selvático). En la actualidad hay cuatro núcleos urbanos importantes, dos en zona inga (grupo quechua-hablante, inga o ingano) - Santiago y Colón-, uno en zona kamsá (hablantes del kamsá o camentsa) -Sibundoy-, y otro donde predominan "no-indígenas" -San Francisco-.

6 Este concepto está en elaboración. Por lo pronto comprende todas las dimensiones de los procesos de conocimiento de salud y enfermedad que aparecen en este artículo.

comunidad, informantes- nos proporcionaron para proponer una nueva comprensión, aún en construcción y a prueba con las nuevas investigaciones en Nariño.

## LOS PIONEROS

La definición de un campo de investigación en antropología médica, en el Valle de Sibundoy, fue el gran aporte de los primeros investigadores: Seijás (1969), Bristol (1965), Langdon y MacLennan (1979). Los sibundoy<sup>7</sup> aparecen, en el estudio de Seijás, como una sociedad "primitiva" que hace gala de pensamiento lógico y dispone de conocimiento propio sobre el evento de enfermarse. Seijás agrupa las categorías etiológicas según el tipo de indagación que realizan los indígenas sobre el evento: "no-místicas" si se trata del *cómo* sucedió y "místicas" si se inquiriere el *por qué* sucedió (tan súbita o extrañamente). Según Seijás, los males de etiología "mística" son: el "mal aire" -producido por experiencias relacionadas con la muerte o los muertos (1969: 113), incluyendo el "espanto" de los niños, originado en sustos por accidentes, caídas súbitas, presenciar disputas, etc. - y la "brujería" -originada en un acto agresivo mediante el envenenamiento, el desearle mal a la víctima mientras come o el "cogerle el rastro".

Acorde con su posición funcionalista, para Seijás es lógico encontrar una distribución complementaria de la vulnerabilidad hacia las categorías místicas, explicable por definición cultural, interacción social y el estado de salud general de un individuo particular (1969: 161-171, 1972). Al estar los hombres adultos expuestos a más conflictos interpersonales en razón de su rol social, es decir, a la envidia y la mala voluntad que pueden originar en alguien el deseo de hacerles "brujería", de requerirse una explicación última, la "brujería" cuenta con altas probabilidades de ser escogida. Los niños, por el contrario, debido a su edad, estarían alejados de conflictos y de quienes, por definición cultural, podrían embrujar. Pero en este grupo de edad se presenta una de las más altas tasas de mortalidad por enfermedades infecciosas, que necesita, por lo tanto, de una explicación "impersonal", no relacionada con la agresividad social. Adultos de mala salud, como ciertas mujeres, pueden ser más susceptibles al "mal aire". La cultura define, además, contextos que actúan como causas "místicas" potenciales, para los cuales hay medidas preventivas (ahumar pañales "serenados" para evitar un "mal aire" a un niño, por ejemplo). Finalmente, si las enfermedades inicialmente clasificadas como de causa "no-mística" no responden al tratamiento, o siguen un curso tórpido, pueden pasar a ser consideradas como de causa "mística" y tratadas en consecuencia, simultánea o secuencialmente, con tratamientos para las causas "no-místicas".

7 Sibundoy hace referencia en estos estudios a los hablantes del kamsá o camentsa, habitantes del corregimiento (hoy municipio) de Sibundoy.

El tratamiento administrado es consistente con la forma como se concibe la etiología de la enfermedad. El chamán es aquí uno de los *medical practitioner*, un *medicine man*, enfatizando no los aspectos religiosos o mágicos sino los médicos, como era de esperarse. Es él quien trata los "mal aire" severos y la "brujería"; los "conocedores" de la casa o algún "mayor" pueden tratar los "mal aire" leves utilizando plantas medicinales<sup>8</sup>, "sahumerio" y "succión". El primero dispone, además, de un rango más amplio de plantas y medicamentos que él mismo prepara, y del *yagé*, cuyo consumo puede ser necesario para diagnosticar y tratar la enfermedad. Como parte de los recursos indígenas utilizados, Seijás anota la consulta que hacen indígenas kamsá a los *medicine men* del grupo quechua-hablante, sin especificar para cuál tipo de enfermedades. También menciona, el uso general de recursos no-indígenas (curanderos, médicos, droguerías, tratamientos) como formas de "tratamiento empírico" para las causas inmediatas de las enfermedades "no místicas" y "místicas".

El estudio de la antropóloga Langdon y el médico MacLennan (1979, 1972) registra las dolencias prevalentes durante el período de investigación, compara los diagnósticos biomédicos con los de los sibundoy y se centra sobre las dimensiones posibles de la comparación entre los dos sistemas de medicina (Langdon et al. 1979: 211). Distingue la enfermedad, (*disease*), entendida como una entidad diferenciable, con los mismos síntomas en todos los individuos y cuya premisa básica de ordenamiento es biológica, de la dolencia (*illness*) la cual incorpora las creencias, diagnósticos y tratamientos de los eventos de mala salud, tal como son percibidos por aquellos quienes son estudiados y donde varias dimensiones pueden servir como principios ordenadores (Langdon et al. 1979: 211).

Los "primitivos" de Seijás y Bristol han dejado lugar a indígenas, con "interacciones significativas, particularmente económicas, con los ingano y los "blancos", "aculturados en varias formas" como resultado de la enseñanza escolar, las transacciones financieras y otras actividades con los "blancos" (1979: 211). Para los autores, el trato con curadores no-indígenas y el contacto con medios masivos de comunicación -que utilizan terminología de la medicina folk colombiana<sup>9</sup> para anunciar productos de venta libre- son activos agentes de cambio en las categorías, creencias, formas de tratamiento y uso de los agentes, respecto a las enfermedades de causalidad "natural". Las enfermedades por causas "sobrenaturales", sin embargo, habrían permanecido dentro de las creencias y cultura tradicional de los indígenas. Ellas requerirían del chamán -sibundoy o ingano- para su diagnóstico y tratamiento, y responden así a la expectativa despertada en la red de apoyo social (1979: 219).

8 Etnobotánica estudiada por Bristol (1965).

9 Concepto asimilable a "medicina popular" de acuerdo con los estudios que cita.

Para ambos sistemas médicos, el eje terapéutico es importante en el diagnóstico, en tanto que define la gravedad de una enfermedad y su necesidad de un tratamiento urgente, sea éste una cirugía para uno o la intervención terapéutica del chamán para el otro. Los autores no encontraron enfermedades en esta categoría (es decir, severas o amenazantes de muerte). Debido a la naturaleza descriptiva de ambas clasificaciones -localización en el cuerpo-, la comparación entre los diagnósticos médicos generales y los diagnósticos sibundoy encontrados mostró, según Langdon y MacLennan gran correspondencia, sobre todo cuando se trataba de diagnósticos "no místicos". A pesar de que la comparación sobre el eje etiológico se dificultó -por la imposibilidad de llegar a este nivel en los diagnósticos occidentales, debida a las limitaciones en la disponibilidad de posibilidades tecnológicas, tan comunes en el trópico (1979: 219)- acá es donde aparecen discrepancias importantes. La medicina sibundoy es un sistema explicativo más comprensor que el de la medicina occidental, ya que incluye como principios ordenadores lo social, lo psicológico, lo sobrenatural y lo físico-, lo cual se refleja en las categorías de las enfermedades y los diagnósticos. Según los autores, el mal del paciente es relacionado con disrupciones con el mundo social y/o cosmológico, lo cual sólo se reconoce parcialmente en estudios epidemiológicos, pero no se tiene en cuenta para nada en las categorías diagnósticas occidentales (1979: 219). Finalmente, en este estudio se enfatiza la dimensión del chamán como terapeuta, según Lagdon, debido a que factores históricos y sociales han limitado el papel del chamanismo sibundoy, resaltando su quehacer curativo (Langdon 1989: 59).

Una nueva dimensión aparece en el contexto del suroccidente de Colombia cuando Taussig expone cómo las múltiples contradicciones que conforman la realidad de la cultura popular (Dios-demonio, ciudad-campo, capital-reciprocidad, "razas") son interpretadas por la acción de fuerzas que pueden ser afectadas por poderes mágicos, siendo los curanderos quienes son consultados para manipular estas fuerzas. Dentro de la jerarquía de la cultura popular, los ingano y los indígenas de la Amazonía, son los más poderosos, los más salvajes.

Según Taussig, para la hegemonía española, lo inatrapable por las estrategias de Conquista y Colonia se convierte en lo salvaje, imagen que casa con una construcción prehispánica de poder construida entre los indígenas del piedemonte selvático y el incanato que nunca los pudo absorber. En esta imagen, los españoles proyectan su anti-sí y, posteriormente, durante el capitalismo, se invierte "lo mágico inherente a las leyes de mercado", otorgándole el poder de fuente de salvación y alivio a los problemas de dominadores y dominados. Los ingano se apropian de esta imagen y, junto con su habilidad para interpretarla de acuerdo con los poderes locales, han podido mediar con éxito las mil y una contradicciones de la cultura popular. La práctica del curandero no es más que el desarrollo de un discurso social transmitido a través de relaciones informales

de aprendizaje y protección con otros curanderos, en una red que es a la vez “una expresión material de un sistema de ideas”, una fuerza que integra -al mismo tiempo que es creada por la diversidad cultural y económica- y “la fuente de las categorías básicas sobre la cual se apoya la cultura popular” (Taussig 1980: 233). La eficacia de la curación yace en la explotación de las ambivalencias, ahora patrones centrales en esa estructura de ideas y sentimientos creada por la conquista española del Nuevo Mundo y fuerza activa (1980: 221), materializada en una topología moral. A los curanderos se les exige una enorme creatividad para organizar y sintetizar el complejo cognitivo de la cultura, en el contexto de un proceso de cambio, a fin de proveer interpretaciones válidas en la curación.

Sin embargo, al convertir el ritual de curación del yagé en una herramienta esencial en las estrategias de mediación de los ingano, éste actúa como un agente que al transformar los regalos/dones en bienes, agudiza las contradicciones y tensiones sociales. Es indudable que el aporte de Taussig nos introduce en lo que podríamos llamar algunas condiciones macroestructurantes de los conflictos creados por la Conquista y su pervivencia en el capitalismo, en la medida en que están implicados el poder de las percepciones y la estructuración de una topología moral. Hay un gran mérito en la puesta en escena de esa mirada de una red que funciona sobre grandes ecozonas a través de la cual fluyen saberes, poderes y bienes culturales, ya que despierta a la antropología de su sueño colonialista de estudiar comunidades puras, aisladas, con contornos definidos y con arquetipos holísticos. Estas miradas son tan evangelizantes como la del conquistador o el misionero, quienes no cesan de encontrar en el indio la pureza del cristiano primitivo o el endiablado e indomable guerrero, al cual rehuyen los antropólogos tratando de escapar de aquello que rompe con su salvaje ingenuo o su sabio naturalista. La contribución de este autor continúa años más tarde, explorando y ampliando su perspectiva.

## **RED, TERROR Y ESTRES**

### **La Red, espacio de la muerte, y la historia como bujería**

Desde el comienzo, Taussig (1987) hace un intento de deconstrucción del terror generado por lo que él llama “la economía política del terror”. En ésta el choque de las economías políticas en el Nuevo Mundo y, específicamente, en el complejo cauchero del Putumayo, encantan, reifican, fetichizan los discursos de los actores y portagonistas. Ninguno de éstos<sup>10</sup> puede escapar a la

---

10 Ni los grupos étnicos amazónicos, ni los mestizos, ni los negros de Barbados, ni los blancos ingleses representantes de las empresas, ni los lores, ni Casement, ni los antropólogos que en ese momento se interesan por el problema como Whiffen o Foubichon, o los jueces nombrados para el proceso seguido contra la casa Arana (Taussig 1987).

construcción del terror y a sus imágenes, porque ninguno posee la capacidad de explicar la naturaleza de los conflictos económico-políticos puestos en juego. Las economías son endiabladas al punto que los intercambios, producciones, distribuciones, consumos que incluyen a los esclavos y sus familias, no pueden ser atrapados cada uno por separado o en conjunto, en el esplendor de la realidad, por una racionalidad que se deja fetichizar o encantar por el terror que instaaura el capital.

Los discursos se producen en espirales de terror. Allí, en esas espirales, la sedición, el canibalismo, los ritos diabólicos se mueven de un lado a otro de los discursos creando nuevas imágenes, nuevos protagonistas y estrategias: "cazadores de indios", "gastos de conquista" que se anotan en contabilidades enloquecidas, marcas simbólico-mercantiles en cuerpos indios -cuidadosamente hechas para hacerlos más valiosos-, cabezas de mestizos en las puntas de los techos de las malocas de los indios, indios comiéndose sus propios genitales, chamanes que se transforman en jaguares, formando un gran cuadro dadaísta de fragmentos resignificados y pincelados por el terror. Son como una mezcla postmoderna.

De examinar los discursos puestos en juego que desembocan en una construcción enloquecida de la realidad, Taussig pasa a ver cómo los discursos, con sus montajes, llegan a los chamanes y penetran el espacio de la curación. Allí son reificados por una dialéctica que se mueve entre la caída y la redención, compulsiva y reiterada, de quienes están presos en esa red de chamanismo fetichizado y contrarreplicado por un paganismo más salvaje que el capital mismo, que captura todos los valores y el vaho de la putrefacción de todos los indígenas de la preconquista muertos sin ser bautizados, zumbando sobre el Valle de Sibundoy como permanente amenaza, creando espacios de muerte y transformando la historia en brujería.

El espacio de la muerte generado por la colonización, que permitió someter a los llamados indígenas, también es una zona privilegiada de transformación y metamorfosis, de resignificación, de la cual surgió el poder mágico que llega a los actuales salvajes.

La cura chamánica tiene un doble movimiento que cruza dos dimensiones, el ver y el oír. El primer movimiento se da sobre el paciente quien, en sus imágenes en las noches de yagé, de verse a sí mismo como infortunado, empobrecido, atacado por sus envidiosos vecinos que soportan su buena fortuna pasa a una imagen de redención celestial, en la cual llora de felicidad al ser rescatado. El segundo movimiento, ocurre en el espacio del chamán, quien pasa de ser ángel guardián a transformarse en jaguar-demonio. Es una doble dialéctica entre chamán y paciente que se entrecruza y cuyo marco de referencia está dado por los conflictos interétnicos raciales, de clase, etc., de los cuales el chamán continuamente astilla significados curativos. Pero, también, ese marco de referencia está atravesado por un conocimiento social implícito.



## **Relaciones interétnicas, chamanismo y estrés social**

Langdon, en un reciente trabajo referente al Valle de Sibundoy (1991), muestra el papel que pueden jugar los roles chamánicos en el contexto de relaciones interétnicas, atravesadas por una veloz dinámica de cambio social originada en la interacción de las comunidades y sus chamanes con la sociedad blanca. Destaca a sí mismo el papel actual del chamán como resultado de un proceso de reorganización colectiva e individual, en un contexto de cambio cultural.

Esta visión del chamán dentro de campos sociales nos introduce, sin duda, en un punto interesante para la ampliación de la comprensión de los procesos de conocimiento en salud y enfermedad: el estrés social. Hay sociedades que están mejor preparadas que otras para flexibilizar su campo social y establecer cambios culturales cuyos efectos, por esta misma razón, no se vuelven devastadores, ni llevan a la extinción cultural del grupo. Y los mecanismos para ello no radican solamente en lo que puede hacer el chamán para actualizar y concretar la cosmovisión del grupo en el contexto de las cambiantes relaciones interétnicas. De ahí que, aunque entre los siona haya desaparecido, hasta donde la autora sabe, el chamán-maestro, el espacio de las narrativas que circulan entre la gente común mantiene un sentido interpretativo que contribuye a hacer manejable el estrés social dentro de la cosmología del grupo, la cual es reactualizada en el mismo proceso (Langdon 1993). Aunque los contextos cotidianos de expresión de estas narrativas -la madrugada en la casa comunal, la comida- se han visto afectados por el cambio social, cuando se presentan eventos tales como enfermedades que no se curan o hechos extraños o inusuales, los siona recurren a ellas en tanto que pueden “organizar las experiencias actuales”, en un proceso especulativo e inquisitivo similar al descrito por Taussig cuando se refiere al “conocimiento social implícito”. En la misma forma que con el uso del yagé o a través de los sueños, mediante el uso de las narrativas se busca guiar y organizar la interpretación de la vida cotidiana.

## **DEL CHAMANISMO A LOS CHAMANES**

Como ya hemos visto, una variedad de investigadores han forjado campos de problematización sobre el chamanismo o el chamán del valle de Sibundoy y, en general, sobre el sistema médico sibundoy, antes y durante nuestro proceso de investigación. Desde este punto en adelante, expondremos las conclusiones que hasta ahora hemos derivado sobre el proceso de conocimiento de salud y enfermedad en el Valle de Sibundoy a partir de nuestro encuentro con los chamanes, con los conflictos hacen indígenas y blancos, con las estrategias de distribución de esos conflictos en las comunidades del Valle, las familias y los individuos y, finalmente, el aprendizaje que de este panorama hacen los niños indígenas y colonos. Se trata más de mostrar los cambios, los giros, las nuevas

construcciones resultantes en nuevas dimensiones, que de reproducir el proceso mismo. Para cada nueva dimensión explicitaremos, las interacciones que contribuyeron más decisivamente a formularla: en algunos casos fueron los chamanes, en otros las familias, también los investigadores a través de sus escritos o autores que investigando en otras comunidades han obtenido resultados pertinentes para ésta.

## Cuerpo y chagra

Comenzaremos por la dimensión que nos obligó a replantear los conceptos sobre conocimiento con los cuales abordamos la investigación. Resumiremos los hallazgos pertinentes para mantener la coherencia de la exposición, ya que las dimensiones descritas a continuación se fundamentan en ellos. Esta dimensión se definió al hacerse evidente que las preguntas que los chamanes del Valle de Sibundoy se formulan respecto a us aprendizaje ritual conforman campos de problematización, cada uno de los cuales ofrece posibilidades de respuestas que cada chamán registra en sí-mismo<sup>11</sup> y en su chagra "sagrada". Por decirlo así, cada chagra es una línea de acción viviente, un problema en parte resuelto y en parte por resolver. Aceptar esas problematizaciones como campos de indagación de la investigación implicó en los investigadores un proceso de apertura a formas de producción del conocimiento y la verdad diferentes a las que define al implícito vivencial de nuestra cultura. De ahí que sólo después de agotar intentos de comprender, con nuestra racionalidad, las categorías utilizadas por los chamanes sobre plantas, enfermedades y su poder, nos dejamos llevar por el hilo conductor de lo que para ellos era conocer y construir poder (Pinzón y Garay 1990).

Entonces, se hacen visibles para nosotros los trayectos de interioridad en los cuales la chagra y el sí-mismo del chamán adquieren sentido como producción y registro, a la vez, del conocimiento y poder ganados en el proceso de aprendizaje. En tanto que propuestas, cada chagra y sí-mismo del chamán se imbrican con los procesos de validación social, para ser aceptados como alternativas viables de la cultura. Son trayectos de interioridad por cuanto el chamán y la chagra obedecen a reglas de producción y validación de lo real, en la comunidad y en la red de chamanes, que generan campos de problemáticas, de experimentación y que seleccionan las propuestas aceptadas como conocimiento y su grado de poder.

Un chamán en formación enfrenta, en las "pintas" del yagé, unidades discretas de significación que, por sus diseños o imágenes específicas, colores, intensidad y -si hay otros aditivos o enteógenos<sup>12</sup> presentes- por su música y

11 Si-mismo; entramado de códigos que le permiten al sujeto reconocerse como tal.

12 Sustancias con acción sobre el sistema nervioso central incorporadas culturalmente en la construcción de la realidad.

hasta su perfume, forman un conjunto estético además de afectivo que se le ha enseñado a identificar como "gentes" particulares: "gente" coreguaje, "gente" vinán, "gente" del río, etc. En el caso de la primera, una vez que su experiencia con los coreguaje se condensa en las "pintas" de la "gente" coreguaje -ya que el chamán ha cazado, ha sembrado, ha convivido e interactuado con ellos y con sus poderes a través del consumo ritual del yagé, en otras palabras ha hecho etnoetnografía- ese chamán incorpora en su cuerpo en su sangre, bajo paradigmas energéticos, la trama de relaciones entre plantas, animales y hombres que produce a esa "gente". En igual forma, cada "pinta" expresa en códigos visuales, auditivos, estéticos, y afectivos la vivencia energética de la trama de relaciones de identidad de una "gente" particular (Pinzón y Garay 1991).

Pero sólo cuando el chamán del valle de Sibundoy siembra su jardín comienza a verse la posibilidad de que la construcción que ha elaborado del mundo sea viable en la realidad. Dependerá de cómo en el proceso de codificación-decodificación de las "pintas" que lleva en él, sepa seleccionar las mejores semillas o los esquejes más adecuados y hacer que las plantas crezcan; las agrupe convenientemente para que no entorpezcan mutuamente su crecimiento y las ubique en las condiciones de humedad, luz y suelos que les son más favorables; genere variedades, híbridos o clones de plantas mediante manipulación de vectores biológicos; aclimate especies no nativas provenientes de Andes y selva y traídas por los chamanes en sus viajes o por otros chamanes; produzca efectos farmacológicos en el sistema nervioso central a partir de estas plantas o sus preparados (Bristol 1965, Idrobo 1977, Ramírez y Pinzón 1986, Pinzón y Garay 1990). Cuando logra lo anterior, la energía del sistema armónico de relaciones que ha creado fluye por estas plantas fuertes, al punto de resplandecer en la misma forma como brilla en la frente del chamán el *yachai*, por la fuerza de las pintas con las que ha fortalecido su sangre. En el mismo acto, está validando ese conocimiento de la producción de lo real que ha sembrado en su sí-mismo (Pinzón y Garay 1990).

Los logros representados por las chagras de los chamanes del Valle de Sibundoy, son viables gracias a la especialización de las étnias que allí habitan (Ramírez y Pinzón 1986). Si los inga son comerciantes itinerantes, relacionados con étnias del bajo Putumayo y de los Andes, y fueron los primeros en hacer recorridos de curación por el país, los kamsá son agricultores, viajeros menos frecuentes desde hace 20 años, profundos conocedores de su ecología, como lo testimonian las terrazas aún visibles en las laderas de montañas que rodean el Valle (Bristol 1965). Sin lugar a dudas, se trataba de un especial laboratorio de experimentación en el cual trabajaban comunidades enteras. Y las chagras de los chamanes sintetizan, en lo que parecen sencillas huertas de 20 a 30 metros cuadrados rodeadas por empalizadas de bambú, la complejidad del manejo de ecologías andinas y selváticas (Pinzón y Garay 1990).

Al introducir una planta en la chagra, además de considerar las implicaciones que ella tiene para las relaciones ecológicas y energéticas ya presente, el chamán tiene una cuenta de conocimiento y poder que el proceso de domesticación ha ensamblado en ella, ya sea por las comunidades del Valle o por los grupos con los cuales el chamán ha interactuado, si la planta proviene de esa experiencia. Esto define prácticas éticas y dietarias del chamán para manejarlas o relacionarse con ellas. Con las plantas que están en su chagra, emblemas colectivos de las relaciones que produce una comunidad - animales con plantas, hombres con plantas, hombres con animales, y las relaciones intracomunitarias (con la gama de posibilidades de relación entre géneros y edades) e intercomunitarias- el chamán puede tener frente a él el mundo entero sin que ese mundo esté ahí y dar cuenta de lo que es el proceso de humanización de su comunidad y su proyección posible. En esta forma dispone de las combinaciones y secuencias adecuadas de plantas para manipular las fuerzas del mundo (producirá sentido cultural) con el fin de enfrentar los conflictos que le plantean la consulta de un enfermo, el ganado que no medra, los problemas en una familia o las disputas con la gente blanca. Se constituye así otro plano de validación de su producción como chamán (Pinzón y Garay 1990). El chamán puede seleccionar aquello que le parece muestra su máximo conocimiento y poder y llevarlo a otros planos de confrontación, donde junto con las propuestas de otros chamanes disputará la mejor capacidad de humanización. Así sucedía, por ejemplo, en la casa ceremonial del yagé que los chamanes de la línea familiar de los Piranga tenían en el Caquetá.

Cada chagra de los chamanes del Valle de Sibundoy es una propuesta de identidad para su comunidad, de opciones posibles, producto de la singularidad del proceso de aprendizaje de cada chamán, que objetiva la construcción de una subjetividad posible, viable para la comunidad involucrada. Es un *proyecto de bienestar* (más allá de la salud occidental y su modelo biosicosocial yuxtapuesto) que deja de ser proyecto porque es producción colectiva en comunidades de la Amazonía, tal como se apreció cuando profundizamos sobre sus procesos de conocimiento de salud y enfermedad (Pinzón y Garay 1991).

### **Las Redes de chamanes y el poder de los procesos de humanización**

Si bien para los inga y los kamsa, la chagra es un plano de consistencia del proceso de conocimiento, el entenderla como tal rompía con nuestros propios planos de consistencia, porque se refería a una producción de la verdad y del conocimiento no válida para Occidente. Al explorar, bajo esta nueva perspectiva, los procesos de conocimiento de esas étnias de la Amazonía con las cuales los inga y kamsá reconocían una relación jerárquica de poder chamánico -siona, cofan, coreguaje- (Ramírez y Pinzón 1986, Pinzón 1988, Lagdon 1974) se hizo evidente que esta forma de construir verdad también estaba presente en ellas y, en general, en la Amazonía (Pinzón y Garay 1991).

Antes que nada, se trata de una estrategia de producción de biodiversidad basada en el profundo conocimiento que cada comunidad tiene de las relaciones suelos-plantas-animales-hombres que les permite experimentar y crear diversidad, ya no en una chagra sino en un territorio, ya no por el chamán sino por cualquier agente de la comunidad y colectivamente. En esta forma, procesos que nosotros calificamos de "naturales", en los cuales el hombre parece no haber intervenido, son el resultado de complejos proyectos de construcción de la realidad que favorecen la producción de zonas ecológicas con variedad de ecosistemas, autosostenibles en muchos casos (Parker 1983, Posey 1985, Denevan 1984, Hames et. al. 1983, Pinzón y Garay 1991).

La construcción del conocimiento y el poder chamánico sigue, en la Amazonía, los paradigmas de los procesos que mejor se manejan: los de la creación de la diversidad ecológica. Una cantidad finita de energía llega todos los días a la tierra desde el sol, distribuyéndose diferencialmente en la tierra y los seres que allí habitan, entre los cuales se establecen circuitos de relación por los cuales fluye esta energía (Chaumeil 1988, Reichel 1990, Pinzón y Garay 1990). Aquellos en los cuales se concentra más, pero que aún no están incluidos dentro de los circuitos comunitarios, conforman el campo preferido de domesticación de los chamanes, fuente de su poder. Las plantas maestras -entre ellas la liana *Banisteriopsis caapi*- son vehículos de esa energía transformada en saber y poderes. El chamán domestica la energía salvaje, humanizándola e incorporándola al campo social, mediante procedimientos rituales y previa adquisición del saber requerido para hacerlo (Chaumeil 1988, Pinzón y Suárez 1991).

Pero en la Amazonía ya no hablamos de una chagra como la del Valle de Sibundoy, sino de comunidades de étnias diversas e interactuantes que han construido sus formas singulares de humanización. Cada una es producto de un conjunto de circuitos de energía específicos, ya domesticados, que forman su campo social y ha codificado estos procesos de producción en formas particulares de memoria. Esta memoria es distribuida en esos mismos procesos, cruzándose, ampliándose, profundizándose, reiterándose, en la escritura sobre la tierra misma -conformada por los circuitos de relaciones armónicamente establecidos en las zonas ecológicas creadas-, en los olores y colores, en la maloca, el cuerpo, la chagra, los utensilios domésticos, los instrumentos de cacería, los cantos, los mitos, el territorio, etc. En un proceso de moldeado mutuo, comunidad y territorio se construyen: los paradigmas de organización social de los hombres sirven para interpretar y organizar las relaciones entre plantas y animales, y, viceversa, se encuentran hombres-animales (danta, pescado), cuyas relaciones definen jerarquías sociales, líneas de parentesco y sentidos en la circulación de mujeres, de alimentos, de dones, en suma, de energía.

Asimismo cada forma de humanización ha definido formas de reconocimiento y aprendizaje de esa memoria (desde saber producir el proceso en sí, hasta revivirlo y actualizarlo al interpretar un sueño o una enfermedad). Simultáneamente, es campo abierto a la exploración y a la experimentación, lo cual se traduce en la producción de zonas ecológicas diferentes, variedades de múltiples plantas, insectos y otros animales, multiplicidad de "gentes" humanas en un mismo territorio, diversidad en el lenguaje y en la acción social. Pero que el proceso de humanización sea singular en forma alguna quiere decir que sea autista. Al contrario, exige la construcción de la alteridad en el sí-mismo, conocer las producciones de los otros, sus marcas, a fin de concertar formas de mantenerse todos vivos de acuerdo al paradigma energético finito en que viven (véanse geografías chamanísticas en Rodríguez et. al. 1990, Arhem 1990, Reichel 1990). En esta constelación de campos sociales, la subjetividad de cada una de las personas (su deseo, emociones y moral), está estrechamente comprometida y motivada en el proceso. Es lo que Arhem (1990) llama ecosofía. Y son los chamanes los especialistas en reconocer cuáles son las producciones propias y las ajenas, de marcar las nuevas y quienes abren nuevas posibilidades de conexión (Arhem 1990, Chaumeil 1988, Pinzón y Suárez 1991).

Es a través de las redes de chamanes que se ponen en relación las formas consensualmente elaboradas para construir y registrar la verdad de las producciones culturales, percibidas como "etnoclasificaciones" que a veces nos parecen "magia" del "pensamiento salvaje" o "ciencia de lo concreto". En este sentido, las redes son también construcciones de campo social (Pinzón y Garay 1991, Pinzón y Suárez 1991). En lugar de una división entre lo "natural" y el "hombre", propia de Occidente, el paradigma energético enfatiza el conocimiento y regulación de los circuitos de intercambio de energía establecidos (Pinzón y Suárez 1991, Pinzón y Garay 1990). Se trata, además, de procesos trabajados hacia el futuro, con la conciencia de que quienes habrán de llegar, generaciones después, disfrutarán lo que ahora se está realizando (Posey 1985, Denevan 1984). Estas producciones han sido calificadas como postoccidentadas por E. Reichel para expresar precisamente cómo el tiempo y el espacio y los propósitos que definen no son los de Occidente y no son reductibles ni a la historia ni a la razón de Occidente.

Es pues la singularización de la forma de humanización resultante, la que se imbrica en la red. El poder del chamán y su ubicación dentro de la red proviene de la capacidad del campo social para mantener más y mejor energía circulando por los circuitos de relación, sustentando la capacidad y el alcance de su poder-pensamiento (para enfermar, curar o dañar). Dentro del contexto del bajo Putumayo este poder es menor para los chamanes ingano, quienes no son tanto domesticadores como mediadores de la energía que han humanizado históricamente las comunidades de la región (Pinzón y Suárez 1991). En el proceso

de curación, ese es el poder que se pone en juego, el del saber producir relaciones viables entre hombres, animales y plantas, que pongan a disposición del chamán un excedente de energía. Con dicho "quantum" el chamán marcará las producciones, los productores y arreglará los desequilibrios de energía que se presentan como enfermedad. Sobre este poder de humanización se montaron en la conquista y en la colonia, las "imágenes" de salvajismo pagano poderoso percibidas por Taussig, vigentes aún hoy en día, pero las cuales no abarcan el sentido de la producción del poder entre estas comunidades.

### **La salud en un proceso de producción de la biodiversidad**

De los chamanes como individuos llegamos a un proceso de colectividades que se desarrolla desde hace mucho tiempo, que se proyecta hacia el futuro y, en el cual, las diferentes dimensiones de relación son coherentes entre sí, hay continuidad entre los entramados de significados de la cacería, la pesca, la cerámica, la agricultura, la casa, la fiesta. Estas dimensiones de relación apuntan hacia la producción del bienestar colectivo e individual, lo cual no ocurre entre nosotros, donde la construcción de sentido en el seno de la familia puede ser contradictoria con la que se hace en el espacio público, o en el trabajo, etc.

En este proceso, la selva, que aparecía como "inhospita", carencia y limitación para el desarrollo de sociedades civilizadas según los antropólogos del cuarenta (Steward y Faron 1959), es construida y su diversidad es incrementada, y quienes la construyen son así mismo productos del proceso. En efecto, la construcción de la subjetividad incorpora todas las dimensiones de relación del individuo, la comunidad y la ecología y es inherente a la producción del territorio -recordemos el chamán que construye su si-mismo y su chagra. Comprende desde la habilidad para sembrar hasta la de sentir el goce estético de su propia producción. Producir, conocer, sentir, forman parte del mismo proceso, están integrados en la misma memoria. Los conocimientos de salud y enfermedad, en el contexto de esa realidad biodiversa son también los conocimientos sobre cuáles son las relaciones posibles y deseables entre seres vivientes en tanto que su desconocimiento puede generar daños, percances, en la producción, cortos en los circuitos de relación energéticos.

Volviendo al punto de partida, los chamanes del Valle de Sibundoy y sus chagras, en ellos encontramos la síntesis del proyecto global desarrollado por estas comunidades interactuantes. Hablar del chamán como *medicine man*, salvaje portador de poder mágico, situarlo como alguien que maneja el poder de una imagen dialéctica construida en el proceso de conquista y colonia o que, por su capacidad de mediación, logra negociar una situación mejor que la de otros indígenas -en el contexto de una situación de estrés social e individual, por los conflictos interétnico, sociales, económicos y políticos de su comunidad- es mencionar sólo algunas de sus facetas, las que predominan cuando da cara a la

exterioridad y se relaciona con ella. Es también responder a preguntas legítimas generadas en contextos ajenos al de los chamanes mismos.

Hacia su interioridad el chamán es constructor de alternativas vivientes de identidad. Cuando habla de salud o de bienestar, no lo presenta como un negativo de la enfermedad, o como un estrato que se debe agregar (o venderle) al individuo o a la colectividad, sino de lo que él y su gente producen. Para el chamán y para estas comunidades el bienestar hay que construirlo en todo lo que se hace. Es tanto una cuestión cotidiana como de los momentos especiales, en los que al enlazarse todos estos circuitos, se disfruta al máximo el goce de la producción colectiva.

Este montaje entre nuestras indagaciones, las pintas aquí y allá de los chamanes, las contribuciones de los etnoecólogos y de ecólogos culturales en su esfuerzo por aprehender una nueva dimensión de la Amazonía, las claves dadas por los chamanes a otros antropólogos en otras comunidades (Chaumeil 1988, Reichel 1990, Arhem 1990) nos llevan a una inevitable e inesperada conclusión. No estábamos preparados para recibir semejante caudal de realidades, con la precariedad de instrumentos y las preguntas simplistas con las cuales nos acercábamos a los chamanes. De buscar un sistema etno de clasificación de la botánica o de enfermedades folk, pasamos a la emergencia no ya de un sistema médico de los indígenas sino de una propuesta de biodiversidad enlazada, ampliándose en sus propios tiempos y en sus propios espacios, con sus propios discursos múltiples sobre cómo hacer y construir un mundo con desarrollo sostenible. Allí, como premisa y meta, al mismo tiempo, la salud/bienestar sólo son posibles si se comprende la diversidad como naturaleza de la cultura y del hombre y si esta diversidad se negocia para hacer de la diferencia el eje del movimiento.

En contraste, parecen vacías frases como "participación comunitaria", "atención primaria", "silos", desarrollo carencial del tercer mundo. Qué poco habíamos aprendido realmente en 100 años de antropología sobre la antropología de los indígenas para construir su mundo. Nuestros paradigmas se desvanecían con el entusiasmo y la moda y, más allá, una firme realidad, plantada y construida sobre el cuerpo de la tierra, por hombres y mujeres cuyos paradigmas se fabrican en el cuerpo de la vida cotidiana.

## **CONFLICTOS Y PROCESOS DE CONOCIMIENTO DE SALUD Y ENFERMEDAD**

La dimensión anterior nos introdujo en otra no menos importante y profundamente relacionada con ella: cómo se resuelven los conflictos, cuáles son los mecanismos de conciliación, a qué reglas obedecen, cómo comprender las enfermedades llamadas etnomédicas dentro de este contexto.



## Los conflictos en el proceso de producción de biodiversidad

Si bien habíamos enfatizado la construcción del bienestar, las comunidades que participan del proceso de producción de biodiversidad, han involucrado modalidades para manejar los diversos tropiezos y conflictos que inevitablemente se presentan. Entre las comunidades indígenas de la Amazonía, alguien enferma cuando rompe normas, es decir, cuando origina una ruptura en la producción de las relaciones de su comunidad, lo cual se traduce en la pérdida de la humanización del infractor o su gente, en su capacidad de relacionarse en forma organizada, descendiendo su nivel de energía al de los animales o al de las plantas (ver Reichel 1990, Hildebrand 1986, Correa 1990, Sponsel 1986, Langdon 1974, Chaumeil 1988 y 1986). Los hallazgos de Chaumeil (1988 y 1986) entre los yagua contribuyeron a aclararnos cómo los conflictos entre los campos sociales tienen espacios de expresión a través de categorías etnomédicas:

“Si consideramos las dos grandes clases nosotáxicas yagua, aquella de “las enfermedades por brujería chamánica” *nowomi sánduyani*, inscritas en el ámbito de las rivalidades locales y de los conflictos interchamánicos, y aquella de las “enfermedades del creador” *huñidani sánduyani*, relacionadas con las sanciones infligidas por las divinidades (y por ende imparables) después de infracciones a las normas éticas del grupo y que, de esta manera escapan a la manipulación simbólica de los chamanes (a la inversa de las primeras son incurables), constatamos que producen efectos diametralmente opuestos sobre el plano de la dinámica social. Las primeras tienen valor centrífugo al reactivar las viejas discordias entre bloques residenciales (estructura atomizada) mientras las segundas pregonan la paz social evitando las acusaciones de brujería (estructura nucleada). Es interesante señalar que las primeras aumentan su frecuencia durante la época de lluvias o “tiempo de la guerra” *huweda ndani*, cubriendo el periodo de febrero a mayo, que podría calificarse como de extrema sensibilidad conflictiva, mientras que las segundas tienden a manifestarse en la época de los trabajos agrícolas y del “tiempo de la caza” *nepuyaránda ndani* durante el cual la celebración de los ritos propiciatorios necesita de una tregua a “paz” relativa en las relaciones de vecindad” (Chaumeil 1986:118).

Chaumeil sitúa a las enfermedades producidas por agresión chamánica como uno de los sistemas de agresión, junto con la guerra. En tanto que sistema de intercambio intra e inter-comunitario, intra e inter-tribal, el intercambio de entidades etnomédicas “tiende a reproducir el de la alianza por matrimonio”, que es el de comercio (Chaumeil 1986:117). Las enfermedades son, por lo tanto, mecanismos que siguen los ordenamientos colectivos para manejar las tensiones sociales originadas por la conducta individual, por el roce cotidiano y las fricciones del ajuste a un proceso comunitario.

Otro tipo de conflictos aparece cuando los problemas provienen, ya no del acomodamiento a un proceso colectivamente aceptado, sino de la colisión de proyectos, donde uno quiere borrar al otro de la faz de la tierra o disciplinario para los fines de su proyecto. Lo interesante es que en el momento en que se

acepta el intercambio de enfermedades, de enemigo irreconciliable el otro se transforma en aliado potencial (Chaumeil 1986). Y ésto es lo que ocurrirá entre indígenas del Valle de Sibundoy por un lado, y españoles y "blancos" o "colonos" por otro.

### Procesos en colisión

Al Valle de Sibundoy llegaron los españoles desde el siglo XVI, al final del cual se establecieron instituciones como la encomienda, existiendo además información sobre la movilización de población indígena para la explotación de las minas de oro de la región que, posiblemente, afectaron a quienes habitaban el Valle (Ramírez y Urrea 1990). Aun cuando se anota la presencia de curas doctrineros durante la colonia, y cambios derivados de la presencia de instituciones coloniales, fue con la implementación del proyecto de desarrollo de los capuchinos, a comienzos de este siglo, que la colisión pasó de ser de baja intensidad a una abiertamente explosiva (Bonilla 1969, Ramírez y Urrea 1990).

Fue necesario reconstruir las características de ese último conflicto ya que, pronto, se hizo evidente la imposibilidad de comprender los procesos de conocimiento de salud y enfermedad de inga y kamsá sin considerar a los "colonos". Estos últimos -llamados por Bristol (1965) "european population", "non-indigenous population" por Seijás (1969), y recogiendo su autodenominación, "blancos" por Langdon et al. (1972, 1979), así como "colonos" o más recientemente "putumayenses" (Garay 1989)- mantienen con los indígenas relaciones muy complejas que los unen y separan simultáneamente. Los autores revisados ya habían hecho referencia a la interacción de los indígenas del Valle de Sibundoy, en particular, de los chamanes, con "blancos" ya en el Valle, ya por fuera de él, lo cual coincidía con observaciones propias en Bogotá y Boyacá (Pinzón 1988). Desde los primeros meses en el Valle detectamos "colonos" que habiendo seguido la carrera chamánica tenían éxito aun entre inga y kamsá, "campesinos" de Nariño que eran aprendices avanzados con chamanes muy respetados en el Valle, incluso habitantes de Pasto formados ya como chamanes y en pleno ejercicio en la ciudad. Los "colonos" también enfermaban de "susto", de "mal de aire" y les "recogían el rastro" o les hacían otros "malhechos" o "daños", casos en los cuales recurrían preferiblemente, a chamanes inga o kamsá para curarse. Pero, así mismo, había curanderos y parteras "blancos" cuya consulta era muy solicitada por los indígenas. Además un debilitamiento de la credibilidad afectaba a los chamanes indígenas entre su gente (de los chamanes se decía que eran mentirosos, que su poder no era el de antes, etc).

Salvo lo último, éste tipo de relaciones no eran las esperadas por el proyecto de colonización dirigida, impulsado por los capuchinos a comienzos del presente siglo, en el contexto de una coyuntura política y económica que dejaba los

territorios de frontera a cargo de las misiones y de la colonización militar (Bonilla 1969). Dicho proyecto, que pretendía "civilizar" a las poblaciones al este de la ciudad de Pasto, implementó un desarrollo social, económico, político y ético específico. Introdujo la producción ganadera extensiva, núcleos urbanos prediseñados con espacios para la Iglesia y las autoridades civiles alrededor de una plaza central, para el cementerio, el colegio y posteriormente alguna institución de salud. Estos núcleos han terminado habitados por "colonos" distribuidos en clases sociales -propietarios, jornaleros, trabajadores en servicios- en las cuales predomina una filiación conservadora en cuanto a política y a la ética católica (ver Bonilla 1969, Pinzón y Suárez 1991, Garay 1989). En la vida del "colono" -en su mayoría un agricultor del vecino Departamento de Nariño, migrante al Valle de Sibundoy- los capuchinos esperaban conjugar las calidades del "civilizado" "moderno" para oponerlas a la vida de los indígenas. En suma, se trataba de construir un colono, un hombre de la modernidad, allí donde estaba vigente uno de los locus de producción de la red entre Andes y selva.

Fue así que, desde muy temprano en el proceso de colonización, los colonos vivieron un doble juego. Por un lado, en su exterioridad, se convertían en el ejemplo del civilizado, lo cual situaba al jornalero más misero por encima de los indígenas. Por otro, no dejaba de ser el "campesino" del altiplano nariñense cuya gente -en especial los curanderos- mantenían, desde siglos atrás, relaciones de aprendizaje e intercambio de plantas y conocimientos con los chamanes indígenas del Valle, a quienes temían pero a quienes recurrían para la curación de enfermedades graves como brujería. Era una identidad conflictiva. El colono superaba su temor al poder de lo indio a fin de acceder a la propiedad de la tierra de los indígenas, única manera de entrar con ventaja, de acuerdo a las reglas vigentes, en el proyecto de colonización. Sin embargo, paradójicamente, lo anterior implicaba romper con los preceptos de la religión católica, los cuales aparentemente dirigían el aspecto ético de las relaciones entre hombres: se podía llegar a ser ladrón, mentiroso, incluso hasta homicida, si eso posibilitaba conseguir tierra. No sin costos, por supuesto. Recogimos relatos de los colonos sobre las enfermedades y problemas que, según ellos, eran consecuencia de hechos como los descritos: locura, pérdida rápida o imposibilidad de disfrutar el bien, brujería.

La presión no fue solamente por la posesión de las tierras; madera, pesca, caza fueron agotadas también. El impacto sobre estos recursos ha sido definitivo, así como sobre las relaciones construidas con ellos por los indígenas. El capital ha buscado desacralizar todo aquello que forma parte del ser indígena, por lo menos lo que es visible en sus circuitos de relación, y marcar toda producción en los circuitos propios. Lo indígena, por su parte busca mantener los suyos. Como resultado la minga se debilita, los procesos de intercambio ritual se mantienen sólo al interior de la familia más cercana. Se comienza a valorar, entre

inga y kamsá, el trabajo asalariado, la economía de mercado, lo novedoso y "moderno" en el gusto. La familia-comunidad -que se manifestaba en los apelativos de "tios" para los mayores, "sobrinos" para los menores, y "primos" para los coetáneos- al debilitarse, convierte en cargas insostenibles los trabajos comunitarios. Las divisiones externas -políticas, programas de ayuda privados y públicos- segmentan y crean conflictos entre los indígenas. Es así cómo, una vez iniciada la oposición colono-civilizado/indígena-salvaje, ella seguirá alimentándose en los múltiples actos de la vida cotidiana y en las fiestas y ceremonias sociales y rituales, tanto de unos como de otros. Más adelante, veremos los discursos de identidad que construyen los colonos, y las relaciones que establecen con la salud y la enfermedad.

### **Las enfermedades como espacio de resolución de conflictos**

**La opción de morir.** Parece que entre los kamsá las tensiones generadas por este conflicto se convirtieron en fuerzas de autodestrucción que, a comienzos de siglo, desembocaron en una oleada de suicidios cuya memoria quedó en los relatos de los mayores. Al no poder ser asimilados estos muertos por los mecanismos de la Iglesia Católica, ésta los enfrentó desestimulando esta forma de morir, quemando además los cadáveres y sus pertenencias, puesto que la doctrina impedía enterrarlos en el cementerio y el fuego era también un acto ritual de purificación. Aun así, ni siquiera la quema de la casa donde se había colgado una joven mujer kamsá fue suficiente. Su fuerza afectó al resto de la familia hasta el punto de obligarlos a construir otra casa en otro sitio. El Valle quedó, en esta forma, sembrado de malas horas, "mala hora del ahorcado", "mala hora del ahogado" que, aún hoy en día, afectan a la gente india y también a la "blanca". Los indígenas que habían muerto así no podían aspirar al cielo cristiano pero podían desvanecerse en espirales de humo las cuales, al llegar al cielo, se convertían en estrellas. La opción del suicidio es aún válida, pero, cuando ocurrió la racha de comienzos del siglo, otros tomaron la opción de seguir viviendo. Entre los inga no hay referencia a este tipo de respuesta, posiblemente porque su tradición itinerante los había preparado mejor para afrontar y responder al conflicto.

**El intercambio de entidades etnomédicas.** Presente tempranamente, es el caso de un español que recurre a chamanes del Valle de Sibundoy para curarse de una brujería (Salomón 1983) en el siglo XVIII. Continúa, hoy en día, para el manejo de problemas económicos, sociales y políticos, tal como lo describió Taussig y lo encontramos nosotros:

Hacia finales de la década del veinte, un "colono" joven de alrededor de veinticinco años, sin tierra propia, que vivía en la casa de sus padres en uno de los poblados del Valle, robó los títulos de propiedad de un indígena y los presentó a la autoridad como si hubiesen sido adquiridos legalmente, falsificando la firma del indígena. El indígena reclamó. Sintiendo descubierto cuando le avisaron que al día siguiente lo iban a

encarcelar, se ayudó con los amigos, uno de los cuales le dijo que quemara el documento dejando sin prueba de la falsificación. Eso hizo y la cosa quedó así. Poco después no podía salir de la casa, había “perdido el sentido”, no decía nada ni hacía nada, solo comer y dormir. Su familia lo cuidaba. No valieron intentos de curarlo. Un niño vecino no aguantó la curiosidad y se entró en la “casa del loco” llevándose el susto de su vida por la falta de expresión del hombre en su cara y su mirada profunda en ninguna parte. Varios años después, presentó intentos de comunicarse y el padre de quien cuenta la historia, amigo de la familia del “loco” y curandero, le aconsejó que le dieran caldo de perro recién nacido<sup>13</sup>. A partir de entonces recobró las fuerzas y el sentido. Volvió a trabajar, aunque nunca formó una familia. Quien cuenta la historia afirma que la sola fuerza del indio enfermo al colono. (Informante 1988).

La locura producida por la fuerza del indio que es alborotada y dirigida hacia el agresor, la “mala suerte” por envidia de quien transporta carga en su camión ocasionada, según él, por un “capacho” (un haz de tierra y hierbas conjuradas) encontrado en los cojines de los asientos, personas a quienes han “cogido el rastro” por disputas económicas y amorosas, son casos de quienes han sido afectados por la colisión entre un proceso comunitario en marcha y la implementación de un proyecto “modernizante” que desconocía cualquier otra realidad. Es de anotar que, al establecer intercambio de entidades etnomédicas, ya no se trataba de un problema de extinción sino de coexistencia conflictiva.

### **La construcción de los sistemas de clasificación indígena**

Gracias a los estudios previos podemos adoptar una perspectiva temporal amplia para dar cuenta del proceso dinámico de construcción de clasificaciones de las enfermedades, como una herramienta para interpretarlas en el contexto del conflicto y operacionalizar respuestas.

**Los cambios.** A los citados atrás se agrega el contacto con enfermedades inmunoprevenibles, nuevas en la historia epidemiológica de los indígenas, para quienes, sin embargo, las vacunas no fueron accesibles inicialmente (Seijás 1969). En conjunto, estas presiones internas e interétnicas sentaron las condiciones para favorecer la aparición de epidemias de enfermedades infecciosas, diarreicas en particular, tal como lo describe Seijás entre los kamsá para la década del sesenta. La respuesta que los chamanes y la comunidad indígena, en general, dan aparece registrada por Seijás (1969) y más precisamente por Langdon et al. (1979). Es evidente, por ejemplo, un esfuerzo de observación y sistematización para discriminar, lo mejor posible, los casos de “dolor de estómago”, por parte de los indígenas. Al contrario de lo que algunos podrían pensar, no se trataba de asignar a todos los enfermos que presentaban diarrea,

---

13 Al igual que palomos, terneros y otros animales. Estos forman un grupo de animales a los cuales los “colonos” atribuyen condensar fuerza que se puede transmitir a los enfermos.

la categoría de "malviento" o "malaire". De hecho solo el 5% de todas las enfermedades que Langdon et al. encontraron tenía causa "mística". Posiblemente existió inicialmente un sobrediagnóstico (Seijás 1969), pero el problema se convirtió más en encontrar una adecuada tecnología para el diagnóstico y el tratamiento ya que su prevención real planteaba desandar el proceso o transformarlo radicalmente. Y así definido el problema, no era extraño que tanto la población indígena en general, como los chamanes, buscaran en las ofertas disponibles opciones reales: uso de antiparasitarios, de antidiarreicos, de jarabes reconstituyentes, etc. No se trata entonces de un contacto acritico entre la medicina folk o popular colombiana y el "sistema médico" indígena. Es la búsqueda de respuestas que, para ese momento, no ofrecían ni los servicios privados de medicina ni los oficiales, dentro de las posibilidades reales.

Para 1987, se han modificado muchas cosas: hay mejoría en las condiciones sanitarias, los trabajos de drenaje están prácticamente finalizados permitiendo la adjudicación de tierras de buena calidad a los indígenas sin que sean suficientes para una adecuada producción alimentaria. Aunque se han mejorado los servicios de agua potable, alcantarillado y electricidad, la población indígena rural es lo menos cubierta por ellos. El aumento de consumo de mercancías no reciclables desborda la capacidad de manejo familiar, sobre todo en tierras con niveles freáticos altos. Se acentúa el desempleo agrícola por conflictos entre guerrilla y ganaderos y las redes comunitarias de apoyo se debilitan aún más.

"Vómito y diarrea" aparece como principal motivo de deceso en los certificados de defunción de 1986 entre los kamsá pero, aun así, es proporcionalmente, varias veces inferior a lo que refiere Seijás para 1964. En el registro hospitalario de atención a pacientes de 1986, la EDA ocupa el tercer lugar entre los motivos de consulta para menores de cinco años en general (siendo la IRA el primero<sup>14</sup>). Hay que anotar que la cobertura de estos servicios asistenciales oficiales se ha incrementado, de 1 médico por 13.000 habitantes según cuenta Seijás (1969) a 1 por 3.000 aproximadamente para 1987; los programas de inmunoprevención (DPT, TEC, sarampión<sup>15</sup>) cubren cerca del 90% de la población infantil del Valle en 1987 y el servicio cuenta además con promotoras rurales de salud -aunque haya sólo una indígena- una de cuyas actividades es estimular la prevención o tratamiento precoz de la EDA mediante el uso de medidas sanitarias y del suero de rehidratación oral. Cómo procesan los indígenas estos problemas en sus procesos de conocimiento?

**La discriminación chamanística** (entendida como el campo de entrecruzamiento de los saberes chamánicos) antes que forjarse una gnoseografía estática de enfermedades, con sus respectivos pronósticos y tratamientos, al

14 Enfermedad Diarréica Aguda, Infección Respiratoria Aguda.

15 Vacunas para la difteria, tétano, polio y tuberculosis.

modo occidental, establece un campo de problematización sobre las epidemias en el cambio cultural. Entender la acción diagnóstica de los chamanes como la vía regia de la expresión de su saber, sería simplificar en exceso. Muy por el contrario, las entidades etnomédicas cobran sentido, en tanto que son las dimensiones del conflicto y la interpretación que los chamanes hacen del impacto de éste sobre su cultura, lo que lo obliga a considerar la opción del sistema médico, pero sobre un plano de consistencia en el cual las enfermedades son registros exteriores de un movimiento subterráneo. Si se nos permite la metáfora el chamán está haciendo un “diagnóstico estratificado”, una especie de geología del problema, donde los movimientos más aparentes son conectados con las causas más profundas de esos mismos movimientos. Simultáneamente, los chamanes detectan minuciosamente el impacto de cada institución que les viene de los proyectos hegemónicos, y elaboran un diagrama de estrategias posibles que, en estas condiciones, su gente genera. Es decir, recogen los criterios que la gente usa para definir un sistema de utilización de las diferentes ofertas en salud, disponibles y accesibles.

Más que una combinación de sistemas médicos (Pedersen 1991), esas estrategias son intentos de optimizar la respuesta ante situaciones como la diarrea, por ejemplo, de acuerdo a los límites y alcances reales, para ellos, de esas ofertas. De ahí el “paquete de respuestas” por así llamarlo, que las madres de diferentes edades han sistematizado y que, para el caso de la diarrea, incluye aguas de diversas yerbas, aguas caseras, medicamentos antiparasitarios ya conocidos, suero de rehidratación oral, antidiarreicos en ocasiones. A la vez que comienza su aplicación no dejan de observar la liquidez y frecuencia de las deposiciones, el contexto de aparición y evolución, para definir cuál tratamiento agregar: soplo y/o limpieza por un chamán o un conocedor, consulta a la droguería, al médico o al hospital. Este era el tipo de respuesta en 1987. En igual forma, para las otras enfermedades se construyen sus respectivos paquetes, junto con un umbral de percepción y de acción. La erosión de las propuestas para el caso que estamos viendo, se hizo evidente cuando la “soltura” no cedía o reaparecía. Al parecer la complejidad de la interacción de los varios factores (desnutrición moderada o severa, infecciones respiratorias leves reiteradas, condiciones sanitarias que facilitan reinfección, conflictos intrafamiliares, ausencia de servicios públicos) no respondía a las soluciones prefabricadas, llevando a la persistencia de cuadros de diarrea y a la “anestesia” de su percepción.

Los chamanes sistematizan esas opciones creadas por los indígenas y disponibles para paliar los conflictos que se manifiestan como enfermedades, pero sin dejar de pensar, como nos lo expresaron, que deben proseguir una lucha cultural que les permita recuperar o reelaborar, fortalecidas, las vías posibles de su propuesta. De ahí que algunos adopten nuevas “tecnologías” diagnósticas traídas por los capuchinos, como el diagnóstico por la orina, aunque supeditado

a la mirada bajo el efecto del yagé. El uso de antibióticos, antiparasitarios, vitaminas y otras drogas ha sido un campo de experimentación, aunque encontramos sólo dos chamanes siguiendo estas prácticas, pero reinterpretadas dentro del marco energético de construcción del cuerpo. Aun sin usarlos, se preocupan por comprender las nuevas interacciones que de ellos se derivan, como cuando un chamán nos preguntó por qué no se veían las “lombrices” con los nuevos medicamentos purgantes.

Los chamanes, igualmente, adoptaron formas de domesticación de lo blanco, tratándolo como lo *sacha*, lo “salvaje”. Así la suerte del “blanco”, las relaciones con su pareja, con los negocios fueron reconstruidos en campos socialmente discernibles y registrables en sus procesos de conocimiento. En esta forma aparecen variedades de “blanco” *cuyanquillos*, *vinanes* y *chondores*<sup>16</sup> que dan cuenta, en la escritura de la tierra y del poder vegetal, de la dinámica conflictiva de la estructura social de los “blancos”. Incluso, elaboran toda una construcción de espacios culturales escatológicos que les permite trasladar a los “blancos” a su más allá. De allí que aparezca el *yagé de cielo huasca* y *ánima huasca*. Con ellos introducen a los pacientes en las operaciones de caída y redención, siendo el purgatorio el espacio óptimo para movilizar las sin salidas de los conflictos “blancos”.

Los chamanes elaboran teorías de la cultura “blanca”, de sus expectativas y transformaciones y de aquellas que son necesarias en su cultura, para reelaborar formas adaptativas a las nuevas condiciones de cambio cultural. De esta manera, pueden negociar una posición social y de ahí deriva la flexibilidad que había enunciado Langdon (1991). Estas lecturas del mundo que construyen los chamanes se han pretendido incongruentes y sincréticas. Aseveramos con Kreimer (1993) que, por el contrario, obedecen a formas de pensamiento andino indígena, en donde es posible construir teorías del conflicto social con categorías implícitas que sólo salen a relucir cuando un investigador le pregunta a un chamán cómo construye su teoría.

“Este es el aspecto más complejo. Debido a la simplicidad de nuestros ritos, pareciera que se carece de un proyecto social o político. Pero, ... (transmitimos) ... propuestas de lo que debería ser la sociedad. Lo que pasa es que no aparece explícitamente como proyecto político, pero si implica, sin embargo, una posición en la vida ... He ahí lo práctico del asunto, como vamos encontrándoles ahora una aplicación presente a todo ello.” (Chamán del sur andino).

“Cuando una pareja viene donde mí con sus problemas de amor yo digo: no hay tanta distancia entre la cama matrimonial y el Ministerio de Economía (Chamán norteño).” (Kreimer 1993: 2-3 en el original).

16 *Vinan* (*Peperonia* sp.): *cuyanquillo* corresponde a varias especies (*Peperonia* sp.) principalmente, (*Acantaceae*, gen *Justicia*); *Chondor* (*Cyperaceae* familia).



Enfermarse o estar sano se relaciona con las dinámicas culturales, de allí que los chamanes operen sobre la base de coyunturas. Esto explica por qué Langdon et al. (1979), encontraron después de las difíciles condiciones de vida en los pantanos, que indígenas y chamanes habían desarrollado sofisticados cuadros diagnósticos de las enfermedades del “estómago” y particularmente de la diarrea, así como de las infecciones respiratorias. Cuando nosotros preguntamos al respecto a los chamanes y a la población indígena en general, los más viejos nos hicieron una descripción abstracta pero minuciosa que se asemejaba a la descrita por Langdon et al., señalándonos, a renglón seguido, la falta de operatividad actual de esas categorías. La vida había cambiado, ya no se habitaba entre los pantanos, se había presentado un proceso de recuperación de tierras y los servicios asistenciales habían introducido nuevas estrategias de manejo de la diarrea. Sin embargo, en los discursos chamanísticos permanecía una relación indispensable (estructural) del conflicto. Dentro de sus proyectos culturales, el mejoramiento de los problemas de salud avanzaría si el proceso de recuperación de tierras permitiera una mejor nutrición.

A su turno, los líderes jóvenes están generando nuevos discursos de etnicidad, en los cuales se hace un diagnóstico de la situación de salud y, en general, del cambio cultural, ofreciendo una teoría de este último (Comunidad 1989). Los chamanes jóvenes aunque no comparten procedimientos como encuestas y entrevistas, por considerarlos “blancos” y fragmentados, se sitúan en una nueva dimensión en lo que al aprendizaje se refiere, ya no se exigen las duras pruebas que padecieron los chamanes mayores, pero mantienen el uso del yagé como eje fundamental de la organización del discurso chamanístico. Las relaciones entre la sociedad colombiana, a través del Estado, y la comunidad indígena, forman un saber explícito -en el cual se funden tanto las categorías políticas adoptadas por los líderes jóvenes como los fundamentos de la visión chamanística- el cual ponen en práctica al exponer las causalidades de los problemas de sus pacientes. De ahí que afirmen:

“El desempleo ya no lo tratamos como un problema de mejorar la suerte. Damos *yagé* a la gente para que descubra su capacidad de trabajar. Así saben que el problema no tiene que ver con sus facultades humanas, ni con sus habilidades. Que ellos están bien, que no tienen nada que ver con que no haya trabajo. El desempleo es un problema social” (Chamán joven).

En esta dimensión hemos visto que el enfermarse, tanto como una expresión de conflicto y como un problema que enfrentar, es tema de preocupación de los chamanes y de los indígenas en general. Para los chamanes las categorías etnomédicas forman parte de un proceso global del conocimiento de los conflictos que vive su comunidad con los proyectos de la modernidad, el cual implica además evaluar impactos y recursos utilizables, de acuerdo a las alternativas propuestas por la población indígena. Para ellos el proceso se relaciona con una concepción dinámica de la cultura y la sociedad y con la

actitud que hay que asumir frente a estos cambios. Cada coyuntura requiere una puesta en acción del conocimiento -que hemos llamado etnoetnográfico- para generar un diagnóstico y, al mismo tiempo, desarrollar un discurso sobre la historia de los conflictos. Pero no sólo eso, genera chamanes nuevos, con interpretaciones novedosas, que dan salidas a los nuevos clientes quienes, a su turno, han modificado la percepción de la relación salud, cambio cultural, cambio social.

## LAS CONSTRUCCIONES DEL SISTEMA SOCIAL DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS COLONOS

Esta nueva dimensión, la de la construcción del sistema social, con referencia al cual se piensan los procesos de salud y enfermedad, no es exclusiva de los indígenas del Valle. Como nos lo dejan ver los dos testimonios que siguen, los colonos lanzan sus propuestas, con una gran variedad en cuanto se refiere a la construcción del sistema social y la relación con los problemas de salud.

### La Trilogía.

Un viejo "colono" nacido y residente en San Francisco, resumió enfáticamente en la trilogía conformada por el arcángel San Miguel, Simón Bolívar y Laureano Gómez, las fuerzas que, según él, daban sentido al proyecto de los "colonos" o "blancos" en el Valle de Sibundoy. El arcángel San Miguel, con su armadura reluciente, su flamígera espada y su fiera expresión, había expulsado a los ángeles caídos del cielo llevándolos a las profundidades del infierno. En él se condensa el proyecto evangelizador capuchino que buscaba salvar de las garras del demonio las almas de los indios paganos y cercar, hasta acabar por reducirlos, a aquellas que aún en manos del demonio, se resistían a la conversión. El arcángel San Miguel encarna la decisión, el coraje, el empuje de los misioneros españoles en la dura tarea de imponer su verdad.

Simón Bolívar, por su parte, el criollo líder de las luchas que independizaron del dominio español los territorios hoy divididos en cinco naciones, simboliza al "colono", quien con su trabajo y su forma de vida en una región "atrasada" lleva al Valle de Sibundoy a la modernidad, tal como lo había hecho Bolívar con las que ahora son Colombia, Venezuela, Perú, Ecuador y Bolivia. Bolívar sintetiza la capacidad de transformarse en un agente, que se insertará en la producción económica del capitalismo como ganadero y comerciante, en la sociedad civil como ciudadano, habitante de un núcleo urbano el cual sueña convertir en un pujante polo de desarrollo. Es seguir el camino de la formación escolar -si no para él mismo, sí para sus hijos- lo cual le permitirá acceder al conocimiento de la ciencia, con la cual se dominará el mundo. En especial, este viejo "colono", apreciaba el Derecho como aquel campo del saber que permitía el uso favorable (para el abogado y los suyos) de las reglas que

governaban la realidad del país. Pero el Estado es aquí interpretado a través de un simbolismo que él mismo contiene, la ley aparece sacralizada en la constitución, se trata de la fuerza mágica del Estado, en palabras de Taussig (1989). Igualmente importantes son la policía y el ejército, herederos de aquellos ejércitos libertadores, ahora con la autoridad para mantener el orden que este proyecto requiere para crecer, y que, además, tal como lo dice Foucault (1989) es un medio privilegiado para convertir a un indio o un campesino en soldado y ciudadano.

Laureano Gómez fue un célebre político de mediados de siglo; afiliado al partido conservador -aquel que respaldó políticamente los territorios de misiones-, Presidente de la República, orador ingenioso y sarcástico en el Congreso y la plaza pública, donde inspiraba en quienes lo escuchaban el deseo de defender una forma de vida, o se ganaba su odio y desprecio. Su propuesta de país se asemejaba mucho a la que los capuchinos proponían. Para tan rico potencial económico, sobre todo en el campo, se necesitaba una raza trabajadora, sin vicios, católica, obediente a la autoridad y organización civil y religiosa, guías "naturales" del progreso. Hablaba, en particular, de un mestizaje que limpiara al indígena de lo indígena, de sus vicios y defectos. En efecto, los capuchinos, para su proyecto, desistieron de traer inmigrantes catalanes al Valle de Sibundoy, por el enorme costo económico que esto significaba, teniendo que arreglárselas con los "campesinos" de Nariño, porque la opción de los voluntarios antioqueños falló (Bonilla 1969). Los misioneros, para garantizar su proyecto, se aseguraron el respaldo legal, al centralizar en ellos la autoridad civil y policial en los territorios de misiones. En la vida cotidiana implementaron múltiples estrategias para hacer el seguimiento moral en la vida de colonos e indígenas (Bonilla 1969, Informantes 1989).

Además de lo que estas directrices implicaban para el bienestar de los "colonos", según este habitante de san Francisco, lograr vivir bien y saludablemente se fundamentaba, así mismo, en una nutrición sana, que debía mantenerse a lo largo de la vida e iniciarse con la adecuada alimentación de la madre durante su embarazo y una buena lactancia del infante. Los conflictos que pudieran surgir durante la vida tenían sus conductos de resolución en las autoridades establecidas o en el padre, en el ambiente familiar. En este contexto, los médicos sólo sirven para "pegar huesos", los medicamentos contaminan el cuerpo y el hospital hay que evitarlo.

### **La Identidad fragmentada.**

Doña Mercedes llegó al Valle de Sibundoy hacia finales de los setenta. Es curandera. Aprendió a serlo porque en su familia varias mujeres lo eran, y una tía le enseñó. Nació en el Cauca rural y no fue muy clara respecto a las razones que la llevaron a abandonar su antigua residencia e instalarse en uno de los

pueblos del Valle. Cuando llegó, se ganó la confianza de las señoras vecinas ayudándoles a tratar sus dolencias y poco a poco su fama creció.

Como curandera había establecido relaciones de intercambio con indígenas para el suministro de plantas medicinales, pero también departía con ellos y asistía a sus fiestas. Pronto se dió cuenta de la oleada de rumores que corrían sobre su comportamiento, en los cuales se cuestionaba su forma de vida, afectándola seriamente. Para poner remedio decidió dar un vuelco a su vida. Restringió sus relaciones con los indígenas, de ir a misa cada ocho días paso a ir todos los días temprano y acompañada por mujeres respetadas en el pueblo, se casó y consolidó una red de protección a través de pacientes a quienes había curado.

Sus experiencias, como curandera que ha escuchado las íntimas confidencias de hombres y mujeres del Valle de Sibundoy y de mujer que debió construirse un nicho social viable, han sido incorporadas a la construcción que ha hecho del sistema social. En éste resaltan los conflictos vigentes entre indígenas y "colonos". La teoría sociocultural de doña Mercedes se basa en el manejo sutil y preciso de lo que podríamos llamar un diferencial cultural de sentido. A través de su propia experiencia captó la percepción que los colonos tienen de los indígenas y, al mismo tiempo, el modelo desde el cual se emitían esos juicios, al punto que, para solucionar su conflicto en la práctica, se construyó como "colona" ideal. Esto extendió su fama como curandera entre los colonos. Su vestimenta (maquillaje delicado, ropa cuidada, medias veladas), el arreglo de su casa, sus formas de interacción social estaban moduladas para resaltar el sentido de su pertenencia.

Con todo, la construcción de la exterioridad de esa identidad creaba un campo, en el cual doña Mercedes comprendía las enfermedades como fruto de contradicciones entre los sentidos de los proyectos puestos allí en escena. Sabía que el énfasis de la exterioridad era producto de una contradicción que, a su turno, y, en diversas intensidades, echaba raíces en cada uno de los colonos. Igualmente y concatenado con lo anterior, podía discernir el costo de "aparentar ser colono", lo cual quería decir que bajo esa práctica del sentido construida por el proyecto capuchino, había lazos muy profundos de sentido con los cuales se había construido desde niña y que no eran otros que los compartidos con los indígenas del Valle y que admiraba en ellos. Curar es, entonces, posibilitar la práctica de estos dos sentidos en una misma persona, dando la oportunidad a los pacientes de expresar sus conflictos, creando estrategias para convivir con los indígenas, sin convertirse en sospechosamente indígenas. Para ello, los pacientes aprendían a modular las prácticas hacia la exterioridad y crear puentes miméticos con lo indígena.

## La Psicología popular

El caso de doña Mercedes nos remite a J. Bruner:

“En todas las culturas hay un psicología popular, que es uno de sus instrumentos constitutivos más poderosos y que consisten en un conjunto de descripciones más o menos normativas y más o menos conexas sobre cómo “funcionan” los seres humanos, cómo son nuestra propia mente y las mentes de los demás, cómo cabe esperar que sea la acción situada, qué formas de vida son posibles, cómo se compromete uno a éstas últimas, etc., etc. El aprendizaje de la psicología popular que caracteriza a nuestra cultura se produce muy pronto; la aprendemos al tiempo que aprendemos a usar el lenguaje que adquirimos y a realizar las transacciones interpersonales que requiere la vida comunitaria” (Bruner 1990: 48-49).

Doña Mercedes, al igual que otras curanderas “colonos” crea un espacio de coherencia que articula de modo singular los dos proyectos. Así, al utilizar vírgenes tutelares como guías espirituales de los dictámenes curanderiles hace que los conflictos se resuelvan dentro de un campo católico. De este modo, pacientes colonos, víctimas del “mal aire”, de “mal de cueche” o arco iris, de brujería, pueden focalizar el origen de este mal, no en sus creencias, en el fuero interno de la persona, sino en el fuero externo. Dicho de otra manera, el mal proviene o bien del ánimo de venganza de los indígenas, de los malos sentimientos (envidia) de otros colonos o de la naturaleza creada o marcada por el paganismo salvaje. En consecuencia, el arco iris como ser transformable, aunque es realidad, no es una creada por los colonos sino una indígena en la cual tienen que vivir los “colonos”. La concepción de cómo está construida una persona “colona” los desata a ellos, parcialmente, de su contradicción, ya que en ella predomina la ética cristiana, a lo cual ha contribuido la educación y es coherente con el hecho de tener que convivir con el mal, focalizado (en lo indígena) y luchar contra él. Si alguien enferma, siendo “colono” o “blanco”, no es por su sí-mismo sino por sus malas inclinaciones o por agresión externa. Pero para poder interactuar con los indígenas retoman el imaginario cristiano: los indios son poderosamente salvajes para hechizar, pero también ingenuos sabios y primitivos cristianos que conviven con la naturaleza.

Los “colonos” y no solamente los curanderos “colonos”, elaboran sus propuestas singulares del sistema social y las relacionan con sus problemas. Cada una es un intento de solucionar los conflictos inherentes a su identidad doble, de enfrentar las fuerzas contradictorias que conforman su identidad, en el marco de una psicología popular que, en este caso, consolida una estructura de la personalidad que le permite al individuo y a la colectividad de “colonos” situarse como ser psicológico frente a los problemas reales interétnicos del Valle de Sibundoy. Su construcción de sí permite diferenciar y resolver los conflictos a través de la distinción de un locus externo del mal el cual, a su turno, es una

teoría que disculpa a los "colonos" de aquello que los haría visiblemente conectados con los indígenas.

## DE LA RED DE CHAMANES A LAS REDES SOCIALES

Desde la anterior dimensión se vió que además de los chamanes y los curanderos hay otros locus de producción de sentido en el Valle de Sibundoy. En la dimensión que consideramos ahora vamos a ver que esa multiplicidad de propuestas sobre el sistema social surge como resultado del entrecruzamiento de los ejes de construcción de los sujetos sociales. Cada propuesta es un locus de enunciación de ese entramado que, de por sí define sus campos de vulnerabilidad y de fortaleza con respecto a la lógica de explicación que una sociedad provee para hacer posible su *reproducción real* a través de sistemas simbólicos.

### Ejes culturales de construcción del sujeto indígena

Entre los indígenas existen dos referentes generales para el padecimiento de enfermedades (tenor de la sangre y naturalezas bajas y altas), unas construcciones singulares, muy variadas, del orden de las familias y un referente global donde se agrupan las propuestas resultantes. Aquellas personas que nacen en la categoría de sangre débil son más propensas a sufrir toda clase de enfermedades. Sin embargo, la sociedad puede proteger a estos individuos, ayudándoles a "fortalecer" su sangre recurriendo a diferentes procedimientos, desde la ingesta del *yagé*, hasta el uso de ají rocoto, las vitaminas y jarabes reconstituyentes, incluso complejos rituales de "cierre del cuerpo".

Pero la vulnerabilidad es también determinada por la historia familiar, sin desvincular esa historia de la historia de la comunidad. Así, por ejemplo, un chamán le decía a un muchacho que lo consultaba:

"Usted viene a mi con miedo para tomar *yagé*. Usted tiene un miedo que no es suyo. Es el miedo de su papá quien pensó o quiso sentir que no era fuerte para ser chamán. Desde ahí la gente de su familia me tiene mucha desconfianza. Yo no los considero cobardes. Esa es una historia que ya debería de haber pasado y que yo quiero que pase. Créame, tome *yagé* conmigo, no le va a pasar nada" (Chamán de 70 años).

Ciertas líneas familiares, las de los chamanes en particular, se convierten en núcleos de distribución de las propuestas de los sistemas sociales allí elaboradas. Es decir, muestran en sus relaciones consigo mismas, con los otros y con el medio, los modelos que ellos plantean como viables. El resto de los indígenas hace referencia a ese tipo de familias, en términos de la "fuerza de la sangre" propia de cada una de esas líneas familiares, y puede situar los apellidos y veredas donde habitan los troncos importantes.

Otro eje se refiere a las *naturalezas altas y bajas*. La primera tiene que ver fundamentalmente con la intensidad con que se vive. Se relaciona especialmente, con la sensibilidad erótica tanto entre hombres como en mujeres. Cuando se es fiestero, se hacen amigos con facilidad, se es alegre, seductor, se prodiga afectivamente sin miedo y se adentra en romances intensos, es porque se tiene naturaleza alta y llegan visiones eróticas en el *yagé*. Esta predisposición es considerada como constitucional, pero no al modo Occidental sino como el devenir mismo de la sangre india dentro de las familias, como una interacción entre el sí-mismo de la familia y la historia individual. El padre está asociado, en estas naturalezas al acto de sembrar, de poner la semilla. La madre es la tierra que la recibe. Lo cual no significa, ni entre los kamsá ni entre los inga, lo activo/pasivo Occidental, sino precondiciones unidas, fuerzas que al encontrarse generan movimiento. La naturaleza baja es sosegada, como el agua tranquila. Ambas naturalezas son igualmente necesarias en el proceso de vivir y crear comunidad. La variabilidad individual, dentro de estas categorías amplias adopta los símbolos, los emblemas provenientes del mundo vegetal y animal. Así alguien puede ser "tigre" o "colibri".

La vulnerabilidad o protección va más allá de los ejes anteriores, tiene que ver también con las *producciones familiares históricas*. Sin duda toman forma y expresión en las diversas estrategias que las líneas familiares extensas han desarrollado, haciéndoles ganar reputación de conflictivas, mediadoras, recursivas, fuertes, fiesteras, u otro en la historia de la comunidad. Al interior de estas líneas hay trayectos que unen variedad de parientes (tíos-sobrinos, abuelos-nietos) enfatizando ya el disfrute estético, el autoritarismo, la introspección, la astucia o la estrategia política, por nombrar algunos.

**El inconsciente-chagra.** Tanto los comuneros como los chamanes de ambas etnias coinciden en que la comunidad no es fundamentalmente lo que los "blancos" ven. La comunidad está unida por una especie de organicidad onírica, un inconsciente colectivo, no universal como el de Jung, más bien es como una chagra que recoge los trazados, las trayectorias, las posibilidades, las "sinsalidas", las dinámicas de interacción, tanto en su singularidad como en forma global. La gente en el sueño o a través de las pintas de *yagé*, se encuentra con sus seres queridos, siente su calor, sus palabras, se comunican los acontecimientos alegres o tristes de la vida social. Es lo que denominamos el *registro del campo social*, allí donde se reúnen los recursos, las posibilidades, las fortalezas y debilidades que permiten a la sociedad proyectarse como un conjunto orgánico hacia el futuro. Es pertinente resaltar de nuevo, pero ahora a nivel de la comunidad, la capacidad de ser flexible ante los conflictos, enunciada por Langdon (1991), de procesarlos y transar soluciones a través de líneas particulares con efectos globales, que pueden ser protectores en unas familias o devastadoras en otras.

**Las grietas.** Sin duda, inga y kamsá, al manejar múltiples códigos culturales han introducido nuevas estrategias y participado, exitosamente, en otros campos sociales con los cuales están en conflicto. Desde luego, esto ha implicado costos enormes, que parte de la población paga con los efectos del estrés social originado en el conflicto. Hay ciertos locus del campo social en donde el tejido se deshace fácilmente: líneas familiares, organizaciones como las mingas, etc. Mientras hay líneas familiares, que proponen y reafirman identidad, otras concentran las tensiones del conflicto interétnico y, por diversas circunstancias, aceptan introducirse en el proyecto de modernidad, deconstruyendo hasta donde les es posible sus trayectos de interioridad con su comunidad, sin aportar nuevas estrategias. A través de ellas se filtran con mayor rapidez los conflictos hacia la comunidad, porque es de tal magnitud la crisis de identidad de sus individuos, que su ambivalencia se proyecta en sus actividades y relaciones. Así, una persona que se considera a sí misma fea, intelectualmente incapaz, poco creativa, todo ello debido a que es indígena, transmite a los niños que tiene a su cuidado ese mismo sentimiento. Otros se transforman en alcohólicos violentos que contaminan todas sus esferas de relación.

### **Ejes de construcción del sujeto “blanco” o “colono”**

Entre los “colonos” los ejes de distribución social de las tensiones están menos claros, siguen otras reglas de codificación no tan visibles como entre los indígenas. No hay una construcción del inconsciente como la de los indígenas, sino un campo individual de producción de sentido, aunque algunos colonos resignifican la construcción del ser débil o fuerte. Entre los colonos también se presentan las producciones familiares históricas, cuya construcción se detecta más de acuerdo a posiciones estratégicas que a discursos explícitos, como veremos luego.

Los ejes orientadores del padecimiento de las enfermedades, en este grupo, se relacionan, como ya vimos, con el apego al proyecto de colonización, y el consiguiente paso a construirse como sujetos de la modernidad con sus enfermedades propias. Pero también con la capacidad de conciliar su construcción doble y de interpretar los conflictos en el sistema social en forma tal que le permita ofrecer una solución o paliar la dolencia.

### **El entramado, fortalezas y vulnerabilidades**

No es extraño encontrar al lado de familias indígenas con producciones “tradicionales” -como el ser chamán, agricultor, artesano, fiestero-, familias que lanzan a sus miembros a buscar caminos alternativos en la exterioridad. Estos constituyen vías de exploración, que pueden resultar en caminos cerrados, o en ganancias para la comunidad de una experiencia susceptible de convertirse en vital, ante una situación dada en el actual proceso de cambio. En cualquier caso



forman parte de la búsqueda de diversidad, aunque no comparten las mismas políticas de la memoria.

Vemos entonces, entre los indígenas quienes al experimentar en carreras sacerdotales, estimulan proyectos de organización y trabajo comunitario, o quienes proponen jardines ya no chamánicos sino botánicos, como una forma alternativa de recoger y perpetuar conocimientos indígenas sobre plantas, o quienes impulsan museos de cultura indígena para los mismos indígenas en el contexto de un proyecto de recuperación cultural, o quienes ganan experiencia en la burocracia oficial y privada y se consideran a sí mismos como “infiltrados” que pueden ayudar a tomar decisiones a favor de los intereses de los indígenas, o quienes ingresan a los campos de conocimiento especializados de Occidente que los han analizado a ellos, para crear su propia mirada, o quienes se preocupan por participar con mayor eficacia en la economía de mercado, a través de la producción económica agrícola y pecuaria, cuya experiencia quieren que sea apropiada por otros sectores de la comunidad, para generar alternativas de producción económica. Para cada propuesta hay contradictores y seguidores. Hay chamanes que preguntan a los jóvenes cómo se pueden colgar en el museo las pintas del yagé (Pinzón y Garay 1990). Así mismo, hay indígenas que resienten la aparición de clases sociales entre ellos y critican a aquellos que producen para la economía de mercado, acumulando sin redistribuir. Otros critican a quienes hablan vehementemente de lo que significa entre los indígenas, la tierra, *mamaten*, pero no la cultivan.

Entre los colonos, por su parte, algunos buscan profundizar en su construcción indígena y su crecimiento personal, mediante experiencias semanales de toma de *yagé* con chamanes inga o kamsá, otros van más allá y se convierten en chamanes aceptados como tales por los indígenas o en curanderos cuya esfera de acción está por fuera del Valle de Sibundoy, en ciudades o campos de los Andes. Los casos de doña Mercedes y el viejo colono de San Francisco, ofrecen alternativas distintas.

No toda actividad productiva se relaciona con una propuesta diferente de sistema social. Algunas sí lo hacen como es el caso de ciertos jóvenes indígenas cuyo medio de vida es trabajar como grupo musical. Al acercarse a los “blancos” de la ciudad, a través de su música -con su particular sensibilidad artística la cual ellos sienten brota de su identidad como indígenas- brindan a los “blancos” la oportunidad de que conozcan a los indígenas en una de sus facetas creativas y propician, a partir de este encuentro en el arte, un cambio de actitud hacia los indígenas en general. Desde otra posición, un “blanco” cuyo trabajo lo ha vinculado estrechamente con el proyecto del Distrito de Riego del Valle -el cual ha llegado a la máxima desecación posible de la zona pantanosa

y a la recuperación de tierras muy ricas- exclamaba con vehemencia que "el Valle de Sibundoy podría ser el Ubaté del suroccidente de Colombia"<sup>17</sup>. Para él:

"El esfuerzo que el Estado había invertido en tiempo, en dinero, en recursos humanos y técnicos se compensaría si de ello surgiera una empresa con alta productividad, para lo cual la agricultura de los indígenas ofrecía pocas opciones. Y les iban a dar más tierras! (protestaba). El progreso sería posible si, más bien, además de lograr reunir unos buenos hatos con razas altamente productoras de leche, se instalaran en el Valle industrias procesadoras. Aunque ya se producía queso prensado y arequipe, muy artesanalmente, la perspectiva ideal sería una planta procesadora que desplazara las actuales plantas, situadas a cientos de kilómetros. En esta forma se obtendría además una fuente de empleos que favorecería a los jóvenes que hoy salían a la de Dios, a buscar trabajo al bajo Putumayo o a otros sitios. Se activarían además otros campos de la economía. Era, pues, una propuesta que redundaría en beneficio del Valle de Sibundoy y su gente".

Cada propuesta involucra relaciones que hacen vulnerables a algunos o les sirven como factores protectores. Así el colono da un espacio para los ganaderos y para aquellos que podrían beneficiarse a través de empleos directos o indirectos, pero deja a un lado un futuro para los indígenas. Algunas de estas propuestas son visibles para nosotros solamente cuando el proceso en cuya producción están involucrados los saca a la luz. Como cuando pasa delante de nuestros ojos un desfile indígena para celebrar la Navidad con matachín a la cabeza y seguido por una multitud de familiar que han preparado y adornado sus carretas y zorras para la ocasión. O cuando se pone en marcha el carnaval indígena con todos los mecanismos que permiten "el perdón y el olvido" y la celebración de un nuevo ciclo. Detrás, algunos tienen el conocimiento de las cualidades de producción de los demás, y la capacidad organizativa para poner esas producciones a interactuar con una direccionalidad.

Como resultado de lo anterior podemos concluir que parte del proceso de conocimiento consiste en crear estrategias particulares y específicas, colocadas en diferentes dimensiones sociales o en ciertos grupos, porque concentrarlas en unos pocos actores pondría en peligro la subsistencia del entramado social. Ya Langdon (1991) nos lo mostró: el excesivo protagonismo de un actor o institución social ante el embate de otro proyecto sociocultural hace presa fácil a esta sociedad, ya que, golpeando el centro, se desarticula la cultura.

Cuando examinábamos el campo social de los comuneros tanto de colonos como de indígenas, aparecía un entramado compuesto por las familias como

17 Ubaté es un municipio situado en el centro del país, reconocido nacionalmente por su abundante y excelente producción de leche y derivados, gracias a la existencia de hatos ganaderos de alta calidad y bien cuidados.

unidades de residencia pero, también, como unidades sociales básicas entre los colonos. Estas familias estaban atravesadas por géneros y grupos étnicos que, a su turno, conformaban grupos extrafamiliares, grupos de vecinas, grupos de adolescentes, compadrazgos entre mayores, grupos veredales, madres comunitarias, asociación cristiana de jóvenes, grupos informales ... A primera vista uno puede sentirse tentado a considerar tantos grupos como una atomización. Esto, efectivamente, es un riesgo, pero también se puede hacer una lectura opuesta, lo cual nos coloca lejos de las interpretaciones que consideran a la comunidad como una estructura uniforme o como un conjunto de roles en interacción que, supraorgánicamente, generan identidades sin una teoría de campo y de sujeto social. Tal era la propuesta de las estructuras profundas: un pensamiento según leyes binarias, una especie de *Deus ex machine* que todo lo explica, pero que no se explica a sí mismo. Aquí la multivocalidad no sólo expresa discursos potenciales u opiniones, sino que constituye verdaderos locus de construcción cultural. Estos no pueden ser medidos por parámetros tipo, idealizados por un modelo, en la cabeza del investigador. Aquí hay que saber jugar con los compases diacrónicos y sincrónicos, pues la estrategia que aparece inútil en una coyuntura dada puede revelarse innovadora o dinámica en otro momento y ante otra situación.

De manera que lo que extrajimos fue una sociedad dinámica multidiscursiva, con reservas estratégicas en puntos focales y ampliamente heterogénea, cuya diversidad no chocaba con la capacidad de articulación. Esto nos recordaba una propuesta olvidada de Durkheim sobre la división social del trabajo, según la cual se hace necesaria la especialización como herramienta eficaz para la adaptación y supervivencia de todos los miembros de la sociedad. Es así que las estrategias religiosas, políticas, económicas, chamanísticas proveen un amplio arsenal de articulaciones y relevo en campos sociales expuestos a una velocidad de cambio muy grande y con una necesidad de estrategias diferentes para explicar y actuar ante las coyunturas. Estábamos frente a lo que un antropólogo médico canadiense había encontrado también en sus investigaciones:

“En realidad los actores sociales, sean ellos campesinos, obreros, funcionarios, jóvenes de barrios, grupos populares o cualquier grupo, parecen mucho más capaces de lo que se piensa para decodificar las dinámicas que están en la base de su sociedad, *de identificar las contradicciones mayores y de vincular sus principales problemas con las condiciones específicas de su contexto cotidiano de vida.* Rechazando de cualquier manera el dejarse engañar por la apariencia de las cosas, los diferentes grupos de personas actúan con mayor o menor éxito en el trabajo crítico de develamiento de los mecanismos ocultos que hacen marchar su sociedad y mucho antes de la llegada de los investigadores.

(...) los hechos son generalmente acompañados de múltiples discursos locales elaborados para dar sentido a las situaciones problemáticas vividas por la gente. (para) ... explicar la alta frecuencia de embarazos de adolescentes en una comunidad, una multiplicidad de discursos explicativos se encuentran en los relatos de casos, unos

insisten, por ejemplo, (...), sobre la pérdida de las formas tradicionales de la vida familiar, sobre la necesidad de las jóvenes de desarrollar estrategias de sobrevivencia en el medio urbano o, (... se leerá) el problema en términos políticos o a través del estatus "inferior" dado a (un) grupo de pertenencia (negros, indígenas) ... coexisten, generalmente, en el mismo medio, múltiples lecturas sobre el mismo problema, unos serán sociales, económicos, políticos y culturales, otras colocan prioritariamente la cuestión familiar o las responsabilidades individuales. *Toda comunidad habla con muchas voces.*" (Bibeau 1992: 9-10).

Tal teoría, de los relevos estratégicos mediante ubicación en locus diversificados, no es el fruto de un modelo idealizado por los autores. Es una constatación hecha en el campo y conscientemente pensada por algunos actores de la comunidad cuya función es la de reflexionar sobre el campo social global. Sobre los chamanes, un chamán nos dijo:

"Aquí todos somos diferentes. Cada uno sabe lo suyo, pero también sabemos un poco de lo que saben los otros. A veces rivalizamos por el poder y hay muchas envidias pero a ninguno se nos olvida que somos taitas del Valle de Sibundoy. Y a ninguno se nos olvida que antes, y quien sabe en el futuro, celebrábamos ceremonias todos reunidos. Y es bueno tener competencia. Eso como que lo ayuda a uno a hacer las cosas de uno" (Chamán de 50 años).

Y un juez con años de ejercer en Sibundoy, gran tomador de yagé afirmaba:

"Aquí hay gente de toda. Indios que no toman yagé. "Blancos" como yo que tomamos yagé. Indios que no creen en el yagé. "Colonos" que creemos más que los indios. Indios que buscan la solución a sus disputas en los juzgados. Yo que busco tomar yagé para tomar decisiones sabias en el juzgado. Gente que les gusta, siendo "colonos", pleitear con los colonos y con los indios. Indios que concilian con "colonos" e indios... Indios ricos, "colonos" pobres. Indios pobres, "colonos" ricos. Curanderos. Matronas, vecinos que pelean por cosas insignificantes y en las fiestas parece que ninguno fuera enemigo de ninguno. Y cuando vino el Plan Nacional de Rehabilitación todos querían participar en el comité. Cada uno exponía sus necesidades. Indios, "colonos", instituciones, autoridades. Y creo que aprendimos en eso que todos somos necesarios y que las diferencias complementan la visión de los problemas. Eso es una vaina más real que el putas!"

## LA CONSTRUCCION SINGULAR DE LA VULNERABILIDAD Y LA PROTECCION

La dimensión anterior nos aportó la existencia de una compleja y variada red de entramados de sentidos producidos desde múltiples puntos de enunciación de la cultura. Con respecto a ella veremos, en esta dimensión, cómo se construye la identidad individual, a partir de la elaboración emocional de un sentido de lo real y, como consecuencia, la vivencia de la vulnerabilidad y la protección. Es desde estas vivencias que la identidad individual elaborará y enfrentará las interacciones sociales.

Cuando investigamos a los "colonos" fue necesario introducir nuevos conceptos con el fin de afinar la comprensión de la vulnerabilidad y la protección en la construcción social de los códigos de salud y enfermedad. Buscábamos acercarnos a los individuos y a las familias para examinar el comportamiento de la vulnerabilidad y la protección, proceso que retroalimentamos, más focalizadamente, a la investigación entre los indígenas. Los hallazgos de Lazarus sobre los procesos cognitivos y estrés contribuyeron en esta tarea. Uno de sus planteamientos fundamentales es el de la "evaluación cognitiva", que se refiere a la forma como la experiencia previa de un individuo permite construir un sistema que distingue los factores externos e internos en factores de bienestar, neutros o amenazantes. Tuvimos en cuenta, además, recientes contribuciones sobre la construcción del sujeto social (Foucault 1987, V II y V III) ya que los procesos de evaluación cognitiva están atravesados por la concepción de realidad social y cultural de un grupo (criterio de verdad en Foucault 1982). De modo que los factores amenazantes en una cultura pueden no serlo en otra (Toussignant 1987), dependiendo ahora sí de factores como los que Lazarus destaca: creencias, compromisos, expectativas:

"Compromiso (...) denota procesos cognitivos y sociales de mayor orden puesto de relieve en la teoría de la evaluación cognitiva y (...) además conlleva una calidad emocional duradera (...) un individuo se haya comprometido con algo (o alguien) o con unas cuantas cosas en particular (...). Los compromisos deciden también las alternativas que el individuo elige para conservar sus ideales y/o conseguir determinados objetivos" (Lazarus 1986: 79).

"Las creencias, (...) configuraciones cognitivas individuales o compartidas, son nociones preexistentes de la realidad, que sirven de lente perceptual en la evaluación. Las creencias determinan la realidad de "cómo son las cosas" en el entorno y modelan el entendimiento de su significado" (Lazarus 1984: 93).

Así que utilizamos las nociones de compromiso, expectativa, estrategia de afrontamiento y reevaluamos la de creencias, ya que ésta última es tomada con respecto a un único discurso verdadero donde sólo hay certidumbre. Configuramos más bien la noción de "locus de afianzamiento", es decir, el discurso que crea social e individualmente una sensación y una emoción de realidad. Estas nociones, son, desde luego, construcciones culturales, tal y como lo dice Toussignant, al hacer referencia a las emociones, cuestionando su universalidad y mostrando la gran variación de la construcción emocional en Norteamérica en la historia reciente. Además,

"Las teorías cognoscitivas de la emoción (Shacter, Averill, Madler) reposan sobre un arsenal de datos experimentales o de observaciones que abren una enorme puerta a la construcción cultural de las emociones. La más célebre, la de Shacter demuestra cómo una inyección de norepinefrina en el organismo puede provocar tanto la alegría como la cólera en función de las circunstancias en las cuales se encuentra el sujeto" (Toussignant 1987: 46-7).

Pero la realidad de las construcciones culturales de la emoción no sólo está colocada en la vía que conduce a reconocerse así-mismo permanentemente como una identidad local y personal. Hay otras formas de construcción cultural de las emociones que se sitúan en los cambios que la cultura registra en el proceso de vivir, en la construcción del ciclo vital. De ahí que se encuentre que la menopausia en el Japón no es vivenciada, allí se habla

“en la conversación ordinaria y entre paciente y médico es (de) *konenki*, “el cambio de la vida”. *Konenki* es visto predominantemente como una transición en el ciclo de vida, como natural y parte del proceso de envejecimiento y, por lo tanto, de poca importancia” (Lock 1987: 30-1).

La menopausia, sería por lo tanto, más una construcción cultural emocional del ciclo de vida femenino en Occidente que una entidad biológica. Teniendo en cuenta estas nuevas dimensiones del problema, al abordar a los “colonos” consideramos los procesos cognitivos que llevan a clasificar una experiencia como enfermedad alejándonos, cuidadosamente, de los estudios sobre morbilidad sentida, ya que ésta presupone una variabilidad subjetiva con respecto a una entidad que la mirada médica puede objetivar. Veamos un caso:

Doña Amparo es lavandera, desde hace 20 años poco más o menos, ahora tiene 55. Con lo que le pagan ha logrado conseguir el dinero necesario para educar a sus seis hijos -ella hizo hasta tercero de primaria- ya que su marido, dueño de un pequeño terreno que dedica al cultivo de maíz, no consideró nunca que pudiera ni tuviera cómo lograr los ingresos para ello. Ella además atiende a su marido, la casa, la cocina, atendió la crianza de sus hijos, todo lo cual le tomaba buena parte del tiempo diario. Su casa está ubicada en el casco urbano de uno de los pueblos del Valle de Sibundoy, es de su marido, desde hace diez años tiene luz eléctrica. El sitio de lavado queda detrás de su casa, es una quebrada que se crece en los inviernos y a su orilla llegaba doña Amparo, todas las tardes, con atados de ropa, a veces muy voluminosos, por lo cual podía estar lavando hasta bien entrada la noche, para poder cumplir. Y así como todos los días lavaba, todos los días tenía que hacer acopio de valor para llegar a la quebrada, porque en ella podía enfermarse de “mal aire”. En algunas ocasiones, además, el encantamiento del murmullo del agua la había atraído poderosamente, pero se había resistido, la esperaban sus hijos, su marido y los clientes que le daban ropa para lavar. para protegerse, rezaba mientras llegaba a la quebrada y se decía que como ella no estaba ahí perdiendo el tiempo, ni divirtiéndose, sino al contrario, trabajando duramente para su familia, esto la hacía *sentirse* fuerte frente al “mal aire”-quebrada, quienes comprenderían y respetarían su situación. Esto nunca lo hubiera hecho de niña!

Es la construcción del colono en el Valle de Sibundoy la que nos proporciona el contexto de elaboración de los compromisos, expectativas, locus de afianzamiento y estrategias de doña Amparo. Sus padres llegaron casados al Valle de Sibundoy desde Nariño, por la década del treinta y ella nació en uno de los pueblos del Valle. Para ella, como “blanca”, es la educación formal que sus hijos adquieran lo que los va a lanzar en la vida del progreso. Con mayor razón

al existir en el mismo pueblo buenos colegios regidos por religiosos. Su marido no era de la misma opinión. El llegó al Valle veinticinco años atrás, procedente de Nariño (en el Departamento de Nariño), y no había realizado estudios porque sus padres no lo consideraban importante. El tampoco; para él, teniendo tierra, era suficiente saberla trabajar, cultivándola como él mismo lo hacía. Esta contraposición de perspectivas muestra la apropiación diferencial que cada uno había hecho del proyecto colonizador. Ella se acercaba a la ortodoxia del mismo. El consideraba un logro tener tierra para cultivar, de la que carecía en Nariño. De aquí derivará un compromiso diferente en la construcción que hacen como padres. Para él es suficiente darles buena alimentación, vestido y enseñarles a trabajar. Para ella, lo central de ese rol es proporcionar las condiciones para que sus hijos accedan a la educación formal. Cuando se casaron, veintitrés años atrás, eso no fue motivo de discusión. Esta se presentó en el momento en que los hijos mayores llegaban a la edad de ingresar al colegio. Aunque cada uno tenía una posición firme, lograron transar un acuerdo. Los niños estudiarían si ella cubría los costos. Así fue, *la mujer adquirió el compromiso*.

Pero si bien doña Amparo esperaba que con este aporte sus hijos salieran adelante, la realización cotidiana de las actividades que le permitían cumplir con el compromiso despertaba un temor. El sentido de éste sólo era explicable en el contexto del conflicto entre las propuestas de los indígenas y los proyectos que querían domesticarlas en sus historias, cuyo resultado fue dejar sembrado al Valle de Sibundoy de "mal aire" y "mala hora". Entre otros sitios, la quebrada donde doña Amparo no podía evitar ir. Lavar ropa era la única alternativa para lograr ingresos, porque podía combinarla con las actividades de la casa, sin que su familia se sintiera descuidada. No conocía otras habilidades (coser, tejer, curar) que pudieran generar ingresos sin dejar la casa. Y la fuente de agua más próxima era la quebrada que pasaba detrás de su casa. No tenía opción. Pero había miedo. Se sentía vulnerable. El miedo, surgía de ese discurso que la había construido como colona, es decir, con las emociones y sensaciones que sintetizan el conflicto de esa identidad, en una entidad como el "malaire". Era, entonces, en este entramado de sentidos que para doña Amparo cobraba realidad la amenaza proveniente de la quebrada. ¿Cómo enfrentarla? A través de las opciones que ese mismo discurso hacía válidas: la oración católica cerraba las puertas de la trayectoria que la unía a las fuerzas de lo indio. Pero sobretodo, por la convicción íntima de que quien trabajaba para su hijos no podía ser afectada. Aquí el compromiso adquiere características protectoras. Es más fuerte que la fuerza del "mal aire" ... siempre y cuando no se deje dispersar de esa marca de su deseo. Así se fundamentaba su sentimiento de protección.

Tres conceptos, locus de afianzamiento, expectativas y compromisos forjan un devenir que le da forma a los fines de la cultura, tan variados como los individuos. Geertz ha dicho, con razón, que la cultura se expresa en individuos de carne y hueso, pero estos individuos atraviesan el tiempo con otros con los

cuales negocian significaciones. Doña Amparo puede comprenderse como tal dentro de una dinámica que le permite modificar sus compromisos y expectativas de niña, a los compromisos y expectativas de adolescente y así, igual con los de la edad adulta. Es indudable que los locus de afianzamiento cambian en períodos de tiempo. Por eso, toda negociación de significados permite abrir campos nuevos en las experiencias personales y legitimar las nuevas identidades generacionales. Toda cultura orienta los significados pero lo hace dentro de marcos que permiten el movimiento de ellos y la continua elaboración de otros nuevos. Pensarse hoy como una persona de 30 años, no es igual a como se pensaba hace 30 años una persona de 30 años.

El factor individual no debe leerse como algo contrario a la cultura, pues son las negociaciones de significación individual las que forjan cultura y son las reorientaciones de la cultura las que permiten negociar nuevos significados. No hay entonces ese mito de la oposición entre cultura y personalidad. Se trata de entender a la cultura ontológicamente y esta ontología no puede ser comprendida como el ser de seres sino como multiplicidad. La multiplicidad es inherente a la cultura como lo son los compromisos, las expectativas, los deseos. Y es ontológica, porque ellos cambian, desaparecen, surgen otros y, en una misma generación hay múltiples opciones de expectativas y de compromisos. La dimensión individual aporta a la cultura su sentido de realidad, su concreción de diferencia.

## **LA CONSTRUCCION GENEALOGICA DE LA VULNERABILIDAD Y LA PROTECCION**

En esta parte del artículo se enfatiza ese espacio cultural donde el cuerpo construido culturalmente durante el ciclo vital, expresa sus sufrimientos y sus penas, por decirlo de alguna manera, a través de la configuración de emociones socialmente elaboradas y accesibles a un discurso de la experiencia, en términos de "andar por el mundo". El seguir este hilo -que ya no presupone un "otro" referencial según la discusión ético-emico"- nos llevó a un nuevo puerto, el de la construcción genealógica de la vulnerabilidad y de los sistemas de protección.

Desde un análisis político-económico, la medicina se acerca a la vulnerabilidad a través de los "perfiles" de las enfermedades, pero sin construcción cognitiva del problema del paciente. La medicina familiar (familiograma), los enfoques epidemiológicos y de salud pública (estilo de vida) igualmente hacen construcciones externas del problema. Sólo recientemente, se hacen propuestas sobre la investigación del perfil de las representaciones sobre salud y enfermedad (Quevedo 1992, Nunes 1986, Pedersen 1987). En esta propuesta el hombre enfrenta el cosmos familiar, armado de unas políticas familiares de la memoria, en las cuales, los actores de la constelación familiar y sus respectivas relaciones se sitúan como piezas que conforman los diferentes sistemas de vulnerabilidad



y de protección, con referencia a esa historia revivida por el informante. A través del análisis de un caso iremos desglosando esta dimensión:

Juana tiene 14 años, "Es delicada" dice su madre y ella asiente con la mirada. Para demostrarlo está no más el "mal aire" que le dió hace seis meses, cuando se contaminó por los muertos del cementerio a través de su padre. Este "blanco", empleado en las empresas de servicios públicos de lo que era antes la Intendencia del Putumayo, había tenido que ir durante varios días al cementerio por motivos de trabajo. Al día siguiente, después que su padre llegó del trabajo, Juana se enfermó con un intenso dolor de cabeza, fiebre, náuseas, no durmió. El médico llamado de urgencia no tenía un diagnóstico muy claro, le dejó algunos medicamentos para tratarle los síntomas. Al día siguiente, después de que su padre llegó, ella empeoró. Llamaron entonces a doña Dioselina quien diagnosticó "malaire", la trató y limpió al papá, advirtiéndole que debía limpiarse antes de entrar a la casa mientras tuviera que trabajar en el cementerio. Así lo hizo, "frotando incluso alcohol antiséptico en el cuerpo antes de entrar a la casa" cuenta él.

Según la madre, quien junto con el padre nacieron y vivieron en el Valle, la debilidad de Juana viene por ella. Su marido, al contrario es fuerte, "había que fijarse, el cementerio no lo afectó para nada". Mientras tanto el padre adoptaba una actitud entre incómoda y resignada, aceptando que su fuerza si bien lo había protegido, lo había transformado en un "portador sano". Además "Juana es la viva imagen de la madre" y una sonrisa de Juana refrenda lo que su madre acaba de decir.

En este caso, por ejemplo, según los entramados urdidos entre el individuo y su línea materna, los actores de esa línea aparecían como portadores de un mal potencial físico o una inclinación casi "instintiva" que era transportada, a la manera de "genes" o "paquetes de información", a los órganos del actor principal, el individuo en referencia. La línea materna aporta la predisposición de la "debilidad" y es la que predomina en Juana como modelo de identidad de su cuerpo y su sangre, de su naturaleza. Es lo que la hace vulnerable al "malaire". El pensamiento y las emociones, que en este caso obran como paquetes de información protectores, desarrollan las cualidades de los actores de la línea paterna. De ahí que Juana tenga de su padre la inteligencia y la recursividad, lo cual le ha rendido frutos en sus estudios de secundaria.

La "debilidad" de Juana no es exclusivamente femenina, puesto que, en su familia materna hay varones. Lo que es esencialmente femenino es la predominancia de lo femenino de la familia materna en Juana, sobre lo femenino de la familia paterna. Es coherente, entonces, que recibiera lo paterno de su papá. La vida de la actriz principal es construida como el proceso de balances y desbalances entre estas dos naturalezas, frente a los acontecimientos de la vida. Pero no sólo eso, permiten al individuo construir la historia de toda la familia y sus generaciones en términos de vulnerabilidad y sistemas de protección y trasladarlo a la línea de sus hermanos y más adelante, cuando tenga hijos a la de sus descendientes. No deben comprenderse estas vivencias como metáforas del cuerpo, sino como construcciones vivenciales del entramado del cuerpo en su historia familiar.

Ahora bien, en esta misma familia, Roberto, el hermano mayor de Juana, explica la constitución de su ser en protecciones y vulnerabilidades, desde otro ángulo:

Rafael nunca ha sufrido ni de "susto" ni de "mal aire". El se parece a su tío paterno, al cual no duda en describir como fortachón y saludable. No ha tenido ni una gripa. Pero es pendenciero y "se gana fácilmente enemigos". Resuelve mal sus problemas de interacción social. Pese a su buena salud, esto se debe a la variabilidad de genio que, sin duda, proviene de su abuelo paterno, célebre en la familia por la facilidad "con que se le saltaba la chispa".

El cuadro familiar se vuelve más complejo:

La hermana mayor, cada vez que está nerviosa tose sin cesar, cosa que según explica la mamá es causado por los "malos pulmones de la finada tía Albina, en paz descansa". La tía Albina, hermana de la mamá, cuando chiquita no hacía caso, era muy rebelde y se salía calurosa a jugar, al frío. Además era remilgada y aunque la comida no faltaba, no comía. De ahí se formó débil de pulmón y aunque le dieron durante mucho tiempo miel de abejas, de poco sirvió porque siempre se estaba descuidando y se serenaba. Para colmo de males desde los 20 años se puso a fumar.

Cuando le preguntamos a la mamá de Juana cómo se podían transmitir las características de enfermarse de la tía a la sobrina, ella respondió: "Es que también se parecen en la manera de ser", con ello nos quería decir que si no se cuidaba y cambiaba su comportamiento, esta niña iba a repetir la historia de su tía, quien tenía debilidad de pulmón constitucional, desencadenada por sus hábitos y forma de ser. Finalmente, en Juana debíamos considerar otro "paquete". Dice su madre:

Cuando yo estaba en embarazo de la niña (de Juana), mi marido estaba en comisión trabajando en el Bajo Putumayo. Duró meses y sólo venía muy de vez en cuando. Fue difícil para mí, aunque tenía mi familia, me dió una lloradera, todo el día, días y días. Sólo cuando él venía se me quitaba. Mi mamá me regañó. Que si no me daba cuenta de que con esa lloradera iba a afectar a mi hija! Que me iba a enfermar yo y la niña de paso. Que los niños sentían las emociones de la mamá y podían enfermarse por la tristeza o la rabia que ella tuviera. Así que traté de consolarme. No muy bien, hasta que le hice una promesa a la Virgen de las Lajas para que me trajera mi marido y santo remedio. Mi marido llegó para el parto y se quedó conmigo. La niña nació bien. Fuimos a cumplir la promesa, cuando la niña ya estaba gradecita".

Este testimonio nos indica cómo algunos actores vinculan sus vulnerabilidades y protecciones a su construcción particular del mundo sociocultural. La vulnerabilidad es vinculada a la interpretación moral del mundo, permitiéndole al actor hallar en los espacios religiosos, sociales, normas y estrategias para rearmar el mundo de su vulnerabilidad.

En consecuencia, la conducta que era protectora podía orientarse éticamente dentro de espacios religiosos que contenían fuerzas mayores, más poderosas, que las de las “naturalezas” genealógicas y ese poder divino podía transformar, mediante ejercicios éticos del sujeto, su enfermedad en “sanación” milagrosa. Esta relación es tenida muy en cuenta por los estudiosos de las religiones populares (Laplantine 1990).

En esta “epidemiología social popular” hay un continuo intercambio entre ambiente y genética. La historia familiar se descompone en trayectos que unen los órganos de los diferentes miembros de la familia. Las predisposiciones, las naturalezas que se cruzan, los flujos genéticos y de historia se entrelazan creando textualidades que, a su turno, forman constitucionalidades con propensión a enfermar o, por el contrario a ser saludables. En el intercambio entre flujos de “genes” e historias sociales, los factores son concienzudamente analizados y predispuestos adaptativamente. Así una mujer “blanca” de Colón nos hizo sentir la impertinencia y lo fuera de lugar que era preguntar por enfermedades en su familia.

“Si ellos se habían criado en el campo y todos eran saludables. Su papá murió de muerte natural, su mamá todavía vivía y estaba enterita. El agua pura y el aire limpio, los alimentos sin pesticidas ni basura, más una vida dedicada al trabajo, sin espacio para la pereza, con ideales nobles, de sacar los hijos adelante y trabajar hasta el último día de la vida. Gente despreocupada, no pendenciera, sin vicios, cumplidora de su deber con Dios, de qué se iba a enfermar?”

En la misma forma como un chamán hace una geografía chamanística, que le permite ubicar cuáles son las gentes con las que interactúa, cuáles son sus producciones específicas (habilidades, debilidades, construcción de su identidad, emblemas, etc.), en estas familias encontramos que las relaciones se movían sobre una cartografía que orientaba los flujos de esos “paquetes de información” y emoción, de vivencias a través de las generaciones, los géneros y las edades. Cartografías que, como nos recuerdan las narrativas de Langdon (1993), son actualizadas y concretadas ante los eventos cotidianos y extraordinarios de la vida familiar. Sin embargo, esta dimensión simbólica contiene “modelos de” y “para” la realidad en términos de Geertz. Informa sobre los recursos puestos y apropiados por las líneas familiares en el contexto de su historia.

## **LOS NIÑOS, EL SISTEMA SOCIAL Y LA SALUD**

Como entre los adultos, encontramos diversas construcciones del sistema social entre los niños, indígenas y “coloños”. En ellas resaltaba una temprana comprensión de los conflictos estructurales en el Valle de Sibundoy. Aquí la construcción del sistema sociocultural no debe entenderse según Peel, como una

estructura lógico-conceptual, desarrollada en estadios, que genera análisis causales sobre la historia como ciencia y en donde los progresos se advierten en la medida en que se ganan "factores de análisis", los cuales, a su turno se transforman en sistemas probabilísticos del tipo: si el actor A toma la opción B entonces es probable que ocurra D. Frente a esto Bruner plantea:

"Pero es quizás más revolucionario para los psicólogos evolutivos y muestra de su conocimiento de los procesos culturales, el punto de vista de Vygotsky según el cual el lenguaje es un sistema de *símbolos* que refleja el desarrollo socio-histórico. Así los marcos interpretativos a disposición del individuo en desarrollo reflejan la *conciencia organizada de toda la cultura*; dicho de otro modo, para un niño resulta difícil -si no imposible- desarrollar un concepto que no tenga expresión en su cultura de origen, ya sea en forma de expresión lingüística o por otros medios de comunicación. Como consecuencia, el desarrollo de los conceptos dependerá de los recursos disponibles dentro de la cultura: los sistemas memotécnicos de que el niño puede disponer afectarán su forma de desarrollar códigos para recordar" (Bruner et. al. 1990: 150).

Esta afirmación confirma lo que nosotros veníamos trabajando con los niños y la concepción que ellos se hacen de su cultura. No buscábamos que nos definieran Historia o Cultura, o que nos hicieran análisis lógicos sobre acontecimientos por fuera de su cultura. Lo que queríamos, por decirlo así, era ver en acción el discurso sobre su historia y su cultura; a medida que los niños crecían, observar cuáles eran los descriptores utilizados según edades y la composición del relato, tejiendo una trama entre niños de distintos grupos étnicos y adultos de estos mismos grupos. No se trataba de fijar estadios lógico-conceptuales, sino para ver la densidad de la descripción. Los talleres junto con la puesta en escena de la construcción simulada del Valle de Sibundoy y sus actores divididos en grupos de edades y sexo, desde los cinco hasta los once años, tanto entre indígenas como entre colonos, nos llevó a los siguientes resultados.

Los descriptores de los diferentes actores se complejizan a medida que el niño aumenta el caudal de experiencias de interacción y no, necesariamente, por su edad. Niños que eran socializados más tempranamente y que habían viajado por el Valle de Sibundoy describían más ampliamente a los diferentes actores "blanco", kamsá o inga y conectaban los descriptores en una imagen coherente. De modo que vestido, comida, piel, uso de alucinógenos, medicina, agresión, no eran descriptores separados sino entramados de sentido, al punto que podían decir que los ingano les parecían más agresivos y con más poder mágico, en correspondencia con la realidad de la percepción social de los adultos y de los rangos de jerarquía chamánica entre chamanes.

Así la experiencia directa forjaba negociaciones de significaciones que luego se convertían en descriptores lingüísticos, mientras que a menos trato y mayor edad se caía en estereotipos más simples y más binarios: el indio malo generalizado, el blanco bueno, -aunque hubiera mayor riqueza, en estos niños, para los descriptores utilizados con referencia a su grupo.

Ahora bien la conexión entre los actores interétnicos, sus modos de vida y sus aplicaciones al mundo de la salud eran multidiscursivas y dependían también de la experiencia de cada uno de los niños. Por ejemplo,

“un niño kamsá de 9 años que había padecido una bronquitis consideraba que los médicos curaban mejor que los indios porque su padre y el curandero habían fallado en su diagnóstico y en su acción. Pero esto no lo volvía ciego para declarar que las enfermedades que les daban eran culpa de los “blancos” quienes se las habían traído y que, además, ellos les habían quitado las tierras.

Una niña colona de 11 años, por su parte, manifestó que a ella le parecía que todos los niños, indígenas y colonos, no eran bien tratados por sus padres y que no les daban para elegir los juegos que ellos querían ni los amigos que ellos querían tener y que se trataba de imponerles los criterios de los adultos. A ella no le importaba de dónde provinieran, ingano, kamsá o colono, ella jugaba igual con cualquiera pero que eran sus padres y los maestros los que se oponían a que ellos se mezclaran, lo cual volvía a crear conflictos que los niños no querían y que esto traía violencia y alcoholismo, porque como ella decía, los adultos sólo se dicen lo que piensan cuando están borrachos y terminan dándose patadas y puños.

Una niña de 7 años “blanca”, a su vez declaraba que estaba de acuerdo con la niña de 11, pero que ella consideraba que los indígenas eran buenos curanderos y no salvajes, que sabían mucho de plantas, que a ella la habían curado un “malaire” y que su papá era buen amigo de los indígenas y por ello tenía problemas que, según ella dijo, lo habían vuelto muy violento a su papá en su propia casa.

Estas descripciones buscan abrir una pequeña puerta al mundo de indagaciones que estamos elaborando respecto a la forma de aprendizaje de los conflictos culturales, los sistemas de evaluación y la proyección crítica del niño sobre esos conflictos y sus formas de resolución. Hay un material bastante denso al respecto, que estamos procesando. El análisis se ha transformado, pues hemos pasado de los ciclos de socialización a la psicología popular y de la etnopsicología a una psicología evolutiva orientada culturalmente, en donde el concepto nuclear es solidario con conceptos de antropología. es decir, la elaboración del sentido es el centro de gravedad de los estudios.

## CONCLUSIONES

Construir una hipótesis sobre los procesos de conocimiento de la salud y la enfermedad es, sin duda, una tarea ardua y esta empresa generalmente ofrece más interrogantes que respuestas. Las recompensas muchas veces son magras si uno las mira desde la óptica de las ciencias duras, pues a veces el resultado es tan sólo el comienzo de un nuevo viaje dentro de una cartografía distinta. Con todo, trataremos de puntualizar núcleos que se deben tener en cuenta cuando se va a abordar una investigación sobre sistemas de conocimiento de la salud y la enfermedad.

Aunque obvio, la construcción de un sistema cognitivo nunca puede ser la tarea de un sólo campo. La labor debe ser un ejercicio inter y transdisciplinario. Hay que abandonar las posiciones que nos remiten a convertir el conocimiento de la salud y la enfermedad en cuadros rígidos y estáticos, en categorías y noseografías. Lo cual es válido también cuando se trata de comprender las causalidades vistas desde el ángulo de las poblaciones que las construyen. Hay que dar paso a la multicausalidad interactuante.

Las categorías que se eligen para dar cuenta de lo que puede ser pensado como objeto de disciplinas tales como la antropología médica, en esta investigación nos han mostrado que si bien al comienzo son indispensables para delimitar contornos muy definidos, después hay que saber abrirse a las dimensiones que las culturas ofrecen como su campo de acción sobre la salud y la enfermedad. El campo de desarrollo es un espacio de mutaciones más que una evolución acumulativa. Cada giro es una creación de una mirada que problematiza y hay que estar dispuesto a modificar los sueños de seguridad y confianza en las categorías, por las dudas y los problemas que abren fisuras. Los sistemas médicos como objeto de preocupación de los sistemas de conocimiento de la salud y la enfermedad no son sino un calco de los modelos biomédicos y de su paradigma bioclínico. Sólo comportan una de las dimensiones de la construcción de los sistemas de conocimiento de salud y enfermedad. El cuerpo en tanto que producción social de lo real y no como representación de lo social o paradigma de lo biológico, es uno de los núcleos por estudiar.

Todo problema de salud y enfermedad en el tercer mundo está enmarcado en una confrontación de culturas que buscan una hegemonía para definir lo que es salud, enfermedad, bienestar, desarrollo y futuro. Estos conflictos, en América Latina, se materializan en redes multicodificadoras de saberes en interacción, en confrontación, en préstamo, en resignificación. En otras palabras, están sometidas a una dinámica histórica.

Los chamanes y curanderos superan los viejos papeles de *medicine man* o de terapeuta folk. Son actores que reciben una problematización de su campo social y diferencian activamente nuevos conflictos y nuevas soluciones. Pero tan pronto se desconectan de esa dinámica, desaparecen y dejan ver lo efímero y secundario de su propia función. El saber-poder de estos agentes está relacionado con su campo social a través de la construcción de la dimensión "políticas de la memoria", la cual maneja la cara de exterioridad hacia el conflicto, a la vez que preserva los conocimientos que forman la espina dorsal de la problematización identitaria de la cultura. La construcción del sí-mismo del agente es una producción social singular cuya gramática está dada por los ejes de problematización del sujeto en su campo social.

El multimanejo de los códigos realizados por los inga y kamsá, desde la época prehispánica, les ha dado la plasticidad para manejar códigos pluriétnicos,

multiculturales, plurales y multivocales. La capacidad de subsistir de los anteriores agentes depende de la flexibilidad de su campo social, pero también de la estrategia a disposición del dominio de su rol. Los discursos que cruzan por el dominio de estos agentes son un "*melting pot*" y un "*pool*" de fragmentos descodificados de los imaginarios de las historias en conflicto, de los cuales el agente debe aprender a astillar significaciones, conforme a las coyunturas sociales.

Los grupos étnicos deben ser analizados multivocalmente como productores de múltiples discursos, -cada uno de ellos en una situación de conflicto- sobre el sistema social y su relación con este. El campo social construido por cada grupo étnico debe ser comprendido como un sistema entrelazado de vulnerabilidades y protecciones que se determinan según líneas genealógicas en sociedades secretas, familias, redes de apoyo, discursos no-dichos, estrategias de ocultamiento y estrategias de mimetización.

Cada sujeto es un cosmos de significaciones y debe explorarse con la plena confianza de que su construcción discursiva ofrece versiones posibles sobre la realidad de su entorno. Las nuevas teorías psicológicas nos llevan a construir direcciones definidas hacia el sujeto. Así cada sujeto debe ser registrado como un ser que construye sistemas de evaluación fundamentados sobre locus de afianzamiento, compromisos, expectativas, vulnerabilidades y sistemas de protección, que construyen un *stock* de estrategias de afrontamiento cruzadas por las dimensiones de su cultura, de la sociedad y la historia.

El aprendizaje de los códigos de salud y enfermedad es plural y multivocal, pero tiene fases mediante las cuales, el sujeto que se socializa y se sociabiliza construye su sistema social y sus relaciones con la salud y la enfermedad. Todo actor social tiene un discurso sobre su sociedad y la forma como ésta afecta a su familia y a sí mismo. Igualmente elabora discursos sobre cómo solucionar esos problemas. A pesar de las estrategias de ocultamiento, estos discursos son profundamente verdaderos y realistas. Cada sociedad fabrica emociones que generan el sentido de lo real y lo verdadero de su discurso social. Estas emociones se modifican al compás de los conflictos culturales y al ritmo del ciclo vital.

Los esfuerzos de investigación deben encaminarse a procurar nuevas dimensiones en la construcción de los sujetos sociales y a generar campos transculturales que permitan diálogos más profundos entre los actores de los distintos mundos puestos en relación. A mediano plazo esto debe proveer teorías más centradas en la hermenéutica y en el criterio de verdad de los sujetos, en lo traducible y lo intraducible de las experiencias.

## BIBLIOGRAFIA

- ARHEM, K.  
1990        *Ecosofia makuna*. En: *La selva humanizada*. F. Correa (editor). Bogotá, CEREC-FEN.
- BERTUCELLI, Sebastián et. al.  
1988        *Proyecto brochero-control de tuberculosis*. Córdoba (Argentina).
- BIBEAU, Gilles  
1992        Hay una enfermedad en América. Mecnografiado. Ponencia Simposio "La cultura de la salud en la construcción de las Américas". VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá. Memorias en prensa 1993. Bogotá. ICAN.
- BONILLA, V.D.  
1969        *Siervos de Dios y amos de los indios*. Editado por el autor. Bogotá.
- BRISTOL, Melvin  
1965        *Sibundoy ethnobotany*. Tesis de grado PhD, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- BRUNER, J.  
1980        *Estrategias cognitivas*. Madrid. Moratos.
- 
- 1984        *Desarrollos cognocitivos y educación*. Madrid. Moratos.
- 
- 1990        *Actos de significado*. Alianza editorial.
- BRUNER, J. y Haste, Helen  
1990        *La elaboración del sentido. La construcción del mundo por el niño*. Madrid. Editores Paidós Ibérica.
- CARRETERO, J.  
1992        La construcción del concepto de historia en los niños. Conferencia. Universidad Javeriana.
- COMUNIDAD CAMENTSA  
1989        *Procesos de transformación y alternativas de la autogestión indígena*. Bogotá, Editorial ABC.
- CORREA, Francois (ed.)  
1990        *La selva humanizada*. Bogotá. CEREC-FEN.



CHAUMEIL, Jean Pierre

1986 Discurso etno-médico y dinámica social entre los yagua del oriente peruano. *Anthropologica* IV(4). Lima, P.O.C.

---

1988 El poder vegetal: ideología del poder en una sociedad amazónica. En: *Rituales y fiestas de las Américas*; pp.246-253. E. Reichel (editora). Bogotá. Ediciones Uniandes.

---

DELVAL, Juan

1982 *Crecer y pensar*. Madrid. Morato.

---

1986 *Lecturas de psicología infantil*. Madrid. Morato.

---

1988 *El animismo y el pensamiento infantil*. Madrid. Morato.

---

DENEVAN, W; Treacy, J; Alcorn, J. Denslow, J; Itan, S

1984 Indigenous agroforestry in the Peruvian Amazon: Bora indian management of swidden fallows. *Interciencia* 8(6): 346-357.

---

DEPETRIS, Ariel

1993 Experiencias vividas. *Memorias Simposio "La cultura de la salud en la construcción de las Américas"*. VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá, ICAN.

---

FRANCO, Saul

1987 *Taller Latinoamericano de Medicina Social*, Medellín, Universidad de Antioquia.

---

FOUCAULT, Michel

1982 *La microfísica del poder. (Diálogos sobre el poder)*. Medellín. Ed. La Oveja Negra.

---

1987 *Historia de la sexualidad*. V I, II, III. México. Siglo XXI Editores.

---

1989 *Vigilar y castigar*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica. 16 Edición.

---

GARAY, Gloria

1989 La cultura médica del colonato. Inédito, Bogotá.

- HAMES, Raymond; VICKERS, W.  
1983 Introduction. En: *Adaptives responses of native amazonians*. Academic Press.
- IDROBO, J.  
1977 Salvador Chindoy y los Borracheros. *Maxta-ta* (4), abril-junio. Bogotá: Asociación Colombiana Indigenista.
- KLEINMAN,  
1974-75 Cognitive structures of Traditional Medical Systems. ordering, Explaining and Interpreting the Human Experience of Illness. *Ethnomedizin* 3(1-2): 27-49, Hamburgo.
- KREIMER, E.  
1993 Un proyecto de salud ... pero para quién? *Memorias Simposio "La Cultura de la Salud en la Construcción de las Américas"*. VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá, ICAN.
- LANGDON, Jean  
1989 *Shamanism as the history of anthropology. Shamanism: past and present*. Budapest. Hopplet al editores.
- 
- 1991 Interethnic processes affecting the survival of shamans: a comparative study. En: *Otra América en Construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares*. Memorias Simposio Identidad, Medicina Tradicional y Religiones Populares. Pinzón y otros (editores). Bogotá. ICAN.
- 
- 1993 Narrativas siona. En: *Memorias Simposio "La Cultura de la Salud en la Construcción de las Américas"*. VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá, ICAN.
- 
- y MacLennan, Robert  
1972 Conceptos etiológicos de los sibundoy y de la medicina occidental. Informe de Investigación. Junio de 1973.
- 
- 1979 Western biomedical and Sibundoy diagnoses: an interdisciplinary comparison. *Soc. Sci. and Med.*, 13B: 211-220.
- LAPLANTINE, F.  
1990 Médecines traditionnelles et médecine officielle dans le Brésil contemporain. Le double éclairage de l'anthropologie médicale et de l'anthropologie religieuse. *Santé Culture Health* 7(1): 5-19, Montréal.

- LAZARUS, et. al.  
1986 *Estrés y procesos cognitivos*. Barcelona. Martínez Roca.
- LOCK, Margaret  
1987 The cultural construction of menopause in Japan. En: *Regards anthropologiques en psychiatrie*. Montréal. Editions du Girame.
- NUNES, E. D.  
1986 *Ciencias sociales y salud en América Latina. Tendencias y perspectivas*. Montevideo, OPS-CIESU.
- PARKER, Eugenio; Posey, Darrell, Frechione, John y Da Silva, Luiz Francelino.  
1983 Resource exploitation in Amazonia: Ethnological examples from four population. *Annals of Carnegie Museum*. vol. 52. artículo 8.
- PEDERSEN, Duncan  
1987 *Estilos de vida. Medicina en salud pública*. Editor Vicente Mazzaferro. Buenos Aires.
- 
- 1991 Curanderos, divinidades, santos y doctores. Elementos para el análisis de los sistemas médicos. *Otra América en construcción*; pp.292-336. *Medicinas tradicionales y religiones populares*. Carlos E. Pinzón y otros (Editores). ICAN, Bogotá.
- PINZON, Carlos  
1988 *Violencia y brujería en Bogotá. Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República*, No.16, Bogotá.
- 
- \_\_\_\_\_ y Garay, G.  
1990 El jardín de la ciencia. En: *Curanderismo. Memorias del Simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultura Popular en Colombia de hoy*. V. Congreso Nacional de Antropología. Carlos E. Pinzón C. (editor). Bogotá, ICAN-ICFES.
- 
- 1991 Por los senderos de la construcción de la verdad y la memoria. Hipótesis sobre los procesos de conocimiento en la Amazonía. En: *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales y religiones populares*; pp. 66-119. Carlos E. Pinzón y otros (Editores). Bogotá. ICAN.

- \_\_\_\_\_ y Suárez, Rosa.  
1988-89 Etnocidio y locura. *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá. ICAN.
- \_\_\_\_\_   
1991 Los cuerpos y los poderes de las historias. En: *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales y religiones populares*; pp. 136-84. Carlos E. Pinzón y otros (Editores). Bogotá. ICAN.
- \_\_\_\_\_   
1992 *Las mujeres lechuza. Historia, cuerpo y brujería en Boyacá*. Bogotá. ICAN-CEREC.
- POSEY, Darrell  
1985 Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo indians of the Brazilian Amazon. *Agroforestry Systems* 3:139-158.
- QUEVEDO, Emilio  
1992 *El proceso salud-enfermedad: un proceso social*. Programa Nacional de Ciencia y Tecnología de la Salud. Reimpresos. Bogotá. Colciencias.
- RAMIREZ, María Clemencia y Pinzón Carlos  
1986 Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana. *América Indígena*, vol. XLVI (1) enero-marzo.
- RAPPAPORT, Joanne  
1990 *The politics of memory*. London, Cambridge University Press.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo  
1990 Algunos conceptos de los indios desana del Vaupés sobre manejo ecológico. En: *La selva humanizada*. F. Correa editor. Bogotá, CEREC-FEN.
- RODRIGUEZ, Carlos y Hammen, Clara van der  
1990 Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos en el Bajo Caquetá. En: *La selva humanizada*. F. Correa editor. Bogotá, CEREC-FEN.
- SEIJAS, Haydée  
1969 *The medical system of the sibundoy indians*. Tulane University, PhD, Anthropology.
- \_\_\_\_\_   
1972 El susto como categoría etiológica. *Acta Científica Venezolana*. 23(Supl 3) pp. 176-8. Caracas.

---

1973 An approach to the study of the medical aspects of culture. *Current Anthropology*, 14(5):544-5.

SPONSEL, Leslie

1986 Amazon ecology and adaptation. *Ann. Rev. Anthropol.* 15:67-97.

STEWART, Julián H.; Faron, Louis C.

1959 *Native peoples of south America, U.S.A.*, McGraw-Hill Book Company.

TAUSSIG, Michael

1980 Folk healing and the structure of Conquest in the Southwest of Colombia. *Journal of Latin American Lore* 6(2):217-278. USA.

---

1987 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.* Chicago. The University of Chicago Press.

---

1989 La magia del Estado. Falsas riendas. Bogotá.

TOUSIGNANT, Michel

1987 La construction culturelle des émotions. *Regards anthropologiques en psychiatrie.* Montréal. Editions du Girame.

VICKERS, William T.

1983 The territorial dimensions of Siona-Secoya and Encabellado Adaptation. *Adaptative responses of native amazonians* ; pp. 451-477. Academic Press.

---

1989 *Los siona y secoyas.* Quito. Abya-Yala.