

CAPÍTULO I
CONSTRUCCIÓN DE DIÁLOGOS EN TORNO
A LOS SABERES MÉDICOS:
UN CAMPO DE TENSIONES Y OPORTUNIDADES¹

DIEGO MAURICIO APONTE CANENCIO²

DIANA MARCELA AGUDELO ORTIZ³

El conocimiento sobre los saberes médicos de pueblos indígenas o de comunidades afro en Colombia, como en otras partes del mundo, ha estado influenciado por dos grandes dinámicas de producción de sentido: en primer lugar, los fenómenos relacionados con los encuentros culturales en el contexto de la colonización y sus múltiples transformaciones hasta nuestros días; en estos encuentros se han configurado diferentes escenarios políticos en los que se renuevan tensiones y conflictos que han derivado en formas de acercamiento, extrañamiento y no pocas veces de discriminación y exclusión por parte de la llamada sociedad mayoritaria, mestiza o blanca. De otra parte está la antropología, disciplina que desde su nacimiento en el siglo XIX (Wallerstein, 1996) adscribió los saberes “otros”⁴ como su objeto inicial de estudio, teniendo en cuenta que a su vez intentaba dar cuenta de las dinámicas internas, las creencias y las cosmovisiones de los distintos pueblos que

-
- 1 Este trabajo es el reporte de un recorrido de investigación que ha desarrollado el Área *Salud, Conocimiento Médico y Sociedad*, del Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social (CIDS) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia durante varios años, el cual ha buscado acercarse a los problemas por los que pasan los saberes médicos de pueblos indígenas colombianos en función de sus retos políticos e interculturales.
 - 2 Médico psiquiatra, filósofo, magister en estudios políticos, director del Área Salud, Conocimiento Médico y Sociedad de la Universidad Externado de Colombia.
 - 3 Psicóloga. Magister en Estudios de la Cultura con mención en Políticas Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. Estudiante del doctorado en Conocimiento y Cultura en América Latina del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (Ipecal) - México. Docente investigadora del Área *Salud, Conocimiento Médico y Sociedad* de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia.
 - 4 *La construcción académica del otro* ha sido atribuida inicialmente a la antropología. LANDER (2003) desarrolló el concepto de *Colonialidad del saber*, que plantea como no solamente la antropología sino las ciencias sociales en general han ayudado a construir el meta-relato universal que coloca en el centro del mundo a Europa, y más recientemente a Norteamérica, mientras que ubica en las periferias al resto de sociedades, legitimando la relación colonial entre ellas, designándolas como el Otro siempre en el contexto de las relaciones de poder entre unos y otros.

no formaban parte de lo que se conoce como Occidente⁵; en consecuencia, la producción de conocimiento sobre estos saberes ha estado bajo el sesgo y los influjos de los replanteamientos que ha hecho la disciplina antropológica de sus campos de estudio.

Este capítulo presenta una estrategia de aproximación a los saberes médicos tradicionales que puede aportar a la comprensión de su estado actual y a la gestión de su fortalecimiento en múltiples dimensiones. Para esto, se presenta un recorrido que busca clarificar cuáles pueden ser los horizontes científico, social, cultural y político que den nuevos sentidos –o al menos los renueve– a estudios interdisciplinarios y de frontera en el tema de los saberes médicos, en particular los de los grupos étnicos colombianos.

Este recorrido partió de un primer hallazgo, que se convierte de inmediato en un propósito necesario: problematizar los marcos globales desde los cuales se intenta renovar o reeditar las aproximaciones a este tema en Colombia y que configuran en sí mismos campos problemáticos: 1- el marco de la patrimonialización, asociado a las políticas culturales de consolidación de patrimonios inmateriales, que trae consigo conflictos relacionados con los derechos intelectuales colectivos de los pueblos y con los mecanismos financieros y jurídicos de protección y salvaguarda, además de la cristalización de las prácticas y la discusión respecto a su autenticidad; 2- el campo de las patentes, asociado a la firma de los tratados de libre comercio y de las proyecciones de la bio-industria; 3- el campo de las discusiones sobre eficacia médica, asociadas a las políticas de salud que se designan incluyentes de los saberes médicos tradicionales pero deben responder a su regulación y a su interacción con el “conocimiento científico” de la biomedicina; 4- el marco de las cosmovisiones y los nuevos discursos eco-planetarios, asociados con el desencanto culposo de las derivas de la sociedad moderna occidental; y 5- el de la geopolítica de los recursos, asociada a las preocupaciones de las grandes potencias sobre territorios-reserva que serán en un futuro el sustento del planeta.

Este planteamiento inicial llevó, en el recorrido, a entender que la generación de conocimiento y las formas de comprensión de lo “étnico” –por

5 ENRIQUE DUSSEL hace una magnífica descripción de la construcción y transformación del concepto de Occidente a través de la historia. Véase: “El eurocentrismo”, en E. DUSSEL. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural Editores, 1994, pp. 11-22.

tanto de los llamados saberes médicos tradicionales—, ha estado determinado por dos grandes fuentes que le confieren sentido no solo a las producciones intelectuales, sino también a los fenómenos explorados, produciendo, por decirlo así, unos sesgos originarios en el conocimiento: la antropología académica con especial énfasis en la llamada antropología médica y las transiciones y enunciaciones de tipo ideológico que subyacen en las políticas públicas sobre lo indígena. Quizás no serán la única fuente, pero sí parecen marcar las grandes tendencias en este campo; de hecho, las discusiones en estudios culturales y la opción decolonial retoman críticamente esta producción de conocimiento y la ubican en otra perspectiva.

Cada una de estas miradas ha tenido, por supuesto, transformaciones paradigmáticas que han marcado en el tiempo las formas de entender y de hablar acerca de los saberes médicos y las concepciones de lo indígena, dando lugar a nuevos debates y creando situaciones no poco problemáticas. Hoy emergen otras miradas de propuestas políticas y de llamados culturalistas en un mundo que se debate en torno a las tendencias globalizantes y a sus resistencias, aparece otro panorama que es a la vez político y epistémico, en el que se hace evidente que las miradas tradicionales sobre lo indígena, o sobre lo étnico, ocultan de forma paradójica lo que se pretende mirar.

Para algunos, se trata del tránsito de la producción colonial, en la que el objeto de conocimiento se construye desde sujetos acrílicos y soberbios que han designado el mundo de los otros y han jugado a develar su sentido, a la producción decolonial en la que se intentan develar las relaciones históricas de dominación subyacentes a dicha construcción de sentidos, dando el giro copernicano hacia otras formas de conocer y de producir conocimiento. En efecto, habría que reconocer que este “objeto de conocimiento” no es cognoscible de otra manera que: 1. en el reconocimiento de las interacciones asimétricas implícitas en la producción de conocimiento que dan licencia para sobrecargarlo de categorías ideológicas y académicas y 2. en el tránsito necesario a la conformación intelectual y política de unas nuevas interacciones de simetría entre los sujetos culturales implicados. Se debe aceptar que los acercamientos al conocimiento de lo indígena parecen ser más una imposición cultural desde La Colonia hasta la academia moderna que una posibilidad para una verdadera y abierta comprensión de un mundo, no ya por conquistar, ni por convertir, sino del cual aprender.

Lo que hay tras esta dinámica de producción de conocimiento es una relación política de sumisión entre dos sujetos culturales en la que han pre-

valecido, al menos en Colombia, la imposición de las formas de conocer de la academia occidental y los designios de las políticas públicas. Cabe agregar que cuando hablamos de estos campos del conocer, con frecuencia se pretende estar por encima de las realidades de violencia, exclusión, genocidio, discriminación que, allende los conocimientos y los marcos discursivos académicos y políticos, siguen siendo lo predominante en la vida social y cultural de nuestro país, incluso en la época post-constitución.

En este punto de llegada convergen las enunciaciones de lo político en la historia reciente de nuestro país y las enunciaciones autocríticas de la antropología. Se constituyen entonces nuevas formas de acercamiento que podrían considerarse también un nuevo comienzo: de la clara imposición colonial de la conversión y la discusión sobre el alma de los indígenas, pasando por su esclavización y genocidio, se llega a la enunciación de la primera antropología y sus discursos del exotismo, en donde son temas privilegiados la brujería y la magia de los pueblos “incivilizados”; conocimientos construidos como un legítimo acercamiento inicial y hasta románticamente iniciático para entender desde la cientificidad occidental los modos de vida de los no occidentales. Posteriormente los enfoques de reconocimiento de la diferencia pasan por admitir la imposibilidad y la limitación intrínseca de la aplicación cientificista y cultural, es decir, se debe pasar por aceptar la irreductibilidad del objeto; viene el surgimiento de discursos de tolerancia, diversidad, lo propio; enunciaciones que van de la mano con reivindicaciones políticas y de derechos que previamente no eran tan claros, surgen enfoques diferenciales y la necesidad de renovar las formas de comprensión y de diálogo entre sujetos culturales, cuyas circunstancias iban cambiando los escenarios, los roles, los discursos. En esta interfase la comprensión marxista y postmarxista permite hablar de sub-alternidades, de hegemonías, de sociedades mayoritarias, de minorías étnicas sometidas y la activación política genera también un conocimiento reivindicatorio, en algunas ocasiones con visos de revolucionario, siempre marcado ideológicamente.

Los reconocimientos de la condición pluriétnica y multicultural en 1991, que sustentan la última versión de nuestra constitución, generan estructuras legislativas, sociales e institucionales en el marco renovado de un Estado Social de Derecho, en el que al parecer, se *pinta la oportunidad* para entrar en nuevas formas del discurso. Un nuevo marco epistémico sobre lo étnico que necesariamente deviene en la construcción activa de un proyecto ético y político de nuevas relaciones entre las culturas y entre los sujetos culturales.

Ahora, en este horizonte, la producción de conocimiento exige una discusión adicional, una crítica implícita sobre “lo que se dice”, “desde dónde se dice”, “quién lo dice”, “para que se dice”; se llega paulatinamente a un nuevo escenario, el de la denominada inter-culturalidad. Un momento en el que las imágenes del mundo requieren ser construidas de otra manera, momento de nuevas tensiones, esta vez, declaradas y hechas públicas.

De la lógica del colonialismo genocida y blanqueador, del mestizaje que homogeniza, pasando por el humanitarismo indigenista limitado de los criollos y por el reconocimiento de sujetos culturales y de derechos, nos conducimos ahora a la necesidad no solo de compartir un territorio, de reconocer unos derechos ante la ley, de generar mecanismos e instituciones de participación, sino de pensar y construir un mundo posible con las palabras de todos.

La afirmación de una nación pluriétnica y multicultural exige un paso más allá de los llamados enfoques diferenciales en la configuración de un proyecto de nación acorde con las tensiones de la globalización, exige un verdadero diálogo entre culturas, exige crear escenarios para que este diálogo se dé en condiciones de una simetría posible, sabiendo que esta simetría es una condición siempre deseable y perfectible. Nos encaminamos en la interculturalidad como proyecto de sociedad en una afirmación pluralista y dialogante que involucra las posiciones de los sujetos culturales de lado y lado y, por supuesto, las formas de generar conocimiento.

García Canclini⁶ (2011, p. 106) observa que la posición multiculturalista que prosperó en las últimas décadas del siglo XX, que de hecho inspira nuestra constitución, “admite la diversidad cultural” con lo que se “subraya la diferencia” y se estimulan “políticas relativistas de respeto” que algunas veces generan mayores conflictos y segregación; en este panorama, en nuestro contexto, los enfoques diferenciales, las consultas previas y las medidas de discriminación positiva seguramente serán un paso necesario. Por otro lado, el panorama de la interculturalidad afirma García Canclini, implica “confrontación y mezcla entre sociedades”. En consecuencia “ambos términos implican dos modos de producción de lo social: multiculturalidad supone

6 En este texto de GARCÍA CANCLINI sobre conflictos interculturales se privilegian los temas relacionados con la interculturalidad en marcos globales y parece restarse valor a las relaciones interculturales que se dan al interior de las naciones; habría que considerar que parte de la renovación de estas relaciones se están ocasionando justamente en el contexto de marcos globales que no permiten entender lo “intranacional” como asunto meramente doméstico.

aceptación de lo heterogéneo; interculturalidad implica que los diferentes se encuentran en un mismo mundo y deben convivir en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos”.

Es importante recordar que estos tránsitos históricos nunca son secuencias puras, dejan residuos en los procesos de desarrollo en múltiples sentidos. Reconocer el tránsito nos permite también reconocer los contenidos de los discursos actuales y lo que sigue siendo dinámico de los anteriores. Los discursos de interculturalidad traen consigo otro tipo de conflictos, en especial porque están ocurriendo en el marco de un proyecto de nación y democracia cuya legitimidad parece estar ligada a regular, poner límites, gobernar un territorio, unos recursos y unos modos de pensar mayoritarios desde el punto de vista cultural. Entonces, entrar en el terreno de lo intercultural, entendido como una dinámica de diálogo y construcción de sociedad incluyente en el nivel más fuerte de la palabra y en múltiples sentidos, requiere poner el énfasis en las condiciones de posibilidad de ese diálogo incluyente, de “mayores de edad” –en el sentido kantiano sin reducirse a las lógicas de la racionalidad occidental– que argumentan desde posiciones que pueden ser reductibles (si se parte de principios de irreductibilidad el diálogo y la construcción serán siempre falsas o vacías).

El sentido de lo reductible o lo irreductible plantea un terreno de límite problemático: si hay un campo de irreductibilidad es cierto que no podría haber tampoco una traducibilidad; en los dos casos hay contenidos de certeza y esto permite preservar las diferencias que son connaturales y necesarias entre sujetos culturales para que no se den falsas asimilaciones. De otra parte, parece sensato admitir que no es posible pensarse *en común* sin una cierta reductibilidad que permite acuerdos, comprensiones, acercamientos, etc. La tensión entre lo reductible y lo irreductible genera un campo de movimiento dinámico y de conflictualidad y negociación permanentes que implica formas de relacionarse, nombrarse, reconocerse, extrañarse. Una dialéctica de lo reductible y lo irreductible que permite un movimiento continuo con visos de conciliación o sin ellos.

En este contexto, volver a la fuerza de los argumentos exige poner en juego nociones claves del conocimiento de cada uno de los sujetos participantes y construir unas condiciones de posibilidad desde el marco del diálogo hasta los objetivos del mismo, pasando por la renovación de los argumentos y de los sujetos culturales que tendrán que comenzar a verse diferentes para *entrar al baile* en las mismas condiciones y crear un mundo posible. Entrar en esta

nueva condición exige, tanto a los pueblos indígenas como a los representantes de la sociedad occidental (criolla, blanca, mestiza o como se le quiera llamar), un ejercicio auto reflexivo profundo para encontrar y examinar lo que *cada uno trae de sí al baile*.

A continuación se presentan los elementos más destacados del recorrido anunciado que deriva en un modelo de análisis de tensiones y oportunidades, pertinente para observar o evaluar en detalle aspectos claves de los saberes médicos de los pueblos indígenas; este modelo se ha ido conformando a través del contacto con los problemas que atraviesan los saberes médicos ancestrales, pero podría ser aplicable al análisis de otros sistemas médicos, incluso occidentales. En primer lugar se presentan las dos fuentes señaladas que han demarcado la producción social de conocimientos sobre lo indígena y sobre sus saberes médicos: la antropología como disciplina y los marcos políticos colombianos, esto nos lleva al marco vigente de la multiculturalidad expresada en la constitución de 1991. Luego se enuncian los nuevos escenarios dentro de los cuales se mueven discusiones y acciones concretas gubernamentales, institucionales y de los pueblos indígenas que están generando tensiones en relación con los saberes médicos tradicionales y que corresponden a dinámicas de la globalización (seducciones); y de otra parte las opciones de los replanteamientos de la interculturalidad en los debates actuales que pueden llevar más allá de los postulados de una nación pluriétnica y multicultural. Finalmente se presenta el modelo de tensiones y oportunidades construido en este recorrido para la comprensión de lo que ocurre con los saberes médicos ancestrales en Colombia y algunos de sus resultados en primeras aplicaciones.

ENUNCIACIONES DE LO INDÍGENA

DERIVAS DE LA ANTROPOLOGÍA EN LA GENERACIÓN DE CONOCIMIENTO: LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA⁷

La antropología ha sido desde sus inicios el campo de discusión acerca de la *Otredad* con respecto a Occidente y aunque surge como una disciplina emi-

7 Fuente de este texto son los documentos técnicos desarrollados como estados del conocimiento por CAMILA HERNÁNDEZ, monitora de investigación del Área de Salud, Conocimiento Médico y Sociedad; Facultad de Ciencias Sociales y Humanas Universidad Externado de Colombia.

nementemente colonial, ha ido desarrollándose de la mano de multiplicidad de discusiones que ahora hacen parte de su campo de estudio. La diversificación de sus “objetos” y el desplazamiento de la mirada a las construcciones culturales de las mismas sociedades a las que pertenecen los investigadores, la exploración de procesos de construcción de subjetividades, la antropología urbana, la exploración de construcciones culturales subyacentes a los procesos afectivos y emocionales de los sujetos, entre otros temas, hacen que hablar de antropología hace tiempo haya dejado de ser equiparable a hablar de la cuestión indígena. Sin embargo, sigue siendo un punto de referencia disciplinar de mucho peso en el abordaje de las cuestiones étnicas, en conjunción con otras disciplinas como la historia —en especial la etnohistoria—, la sociología y las ciencias políticas.

La antropología y en especial la antropología médica como disciplina científica ha demarcado en el tiempo las formas de aproximación a los saberes médicos que traen consigo formas de entender, de cercar o reducir los problemas, acordes con el momento de desarrollo de su propio dominio disciplinar. La antropología médica surge en 1963 como sub-campo de la antropología social o cultural, definida como “etiqueta identificativa de la investigación empírica y la producción de teoría por parte de los antropólogos sobre los procesos sociales y las representaciones culturales de la salud, la enfermedad y las prácticas de atención o asistencia relacionados con ella”. “La antropología médica entiende que la enfermedad no es un concepto ni una experiencia universal. Las enfermedades tienen fuertes componentes culturales que deben ser respetados. Estudia los problemas de salud humanos y los sistemas terapéuticos en sus contextos sociales y culturales más amplios” (Ribot, 2008, p. 2).

Este sub-campo es uno de los más importantes en la aproximación a los saberes médicos, independientemente de estar relacionados o no con grupos étnicos, ya que entiende que las formas de vivir la salud y la enfermedad, la curación y el padecimiento son construidas culturalmente por los colectivos humanos. Según Quispe López (2006) las premisas comunes en este sub-campo son: “1- Necesidad de entendimiento holístico de la salud y la enfermedad como una interacción entre la biología y la cultura; 2- Existencia de determinantes sociopolíticos y culturales sobre la salud y la enfermedad; 3- El cuerpo y sus síntomas se interpretan a través de filtros culturales y epistemológicos. Nada es innato, todo se aprende; 4- Los aspectos culturales de los sistemas sanitarios tienen importantes consecuencias prácticas”.

La historia de la antropología médica reseñada por distintos autores muestra las transiciones que permiten observar los enfoques que han pretendido conferir sentido a la comprensión no solamente de las etnias no occidentales, sino de sus productos culturales, que esbozamos a continuación: MARTÍNEZ (2008) en su historia de la antropología médica ubica tres modelos que han marcado el conocimiento de la enfermedad y los sistemas médicos desde la dicotomía ciencia/religión: El clásico, el pragmático y el crítico; estos modelos han aparecido con cierta secuencia histórica, aunque subsisten y coexisten marcando tendencias del pensamiento antropológico actual.

El modelo clásico asume la “marginalidad de la enfermedad en los informes etnográficos y en la discusión teórica” y opera en una “ocultación de los procesos terapéuticos por la disolución de los sistemas médicos indígenas en categorías *omniabarcadoras* como: brujería, magia y religión” (Martínez, 2008). En este modelo tanto la enfermedad como los sistemas terapéuticos en su especificidad y detalle no se indagaban ni se explicitaban porque todo se metía en la lógica de la “creencia”. Es decir no se tienen en cuenta como formas legítimas de conocimiento sino que se asume la oposición de la creencia frente a los conocimientos estructurados de la ciencia occidental.

El modelo pragmático (Martínez, 2008) fue desarrollado por la antropología aplicada a programas de salud. El rol de la antropología era el de ser algo así como mediadora o traductora del sentido o sin-sentido de los sistemas médicos indígenas para que las intervenciones de salud impulsadas por los entes de salud occidental y gubernamental no se opusieran a estos sistemas. La comprensión tenía un propósito funcional para los sistemas de salud oficiales y terminaba haciendo extensiva la oposición anterior que era del orden de ciencia vs. creencia a otro campo en el que se configura la oposición biomedicina vs. cultura.

El modelo crítico surge posteriormente de una tarea deconstructiva de estas oposiciones ciencia-creencia y biomedicina-cultura y, sobre todo, de una posición política y autocrítica de la relación de dominación (colonial) que comportaba la antropología académica desde sus inicios. Este modelo se permite observar que tanto la biomedicina como las medicinas o los saberes médicos ancestrales son construcciones sociales y de alguna manera —por vías distintas— son productos de la “imaginación” humana; por esta vía postula el componente de creencia que existe en la ciencia occidental y en sus prácticas médicas. En este contexto reflexivo la ciencia occidental ya no es concebida como verdad absoluta, ni la única forma de expresión de la racionalidad

humana; se abre el espectro a otras formas de conocimiento dando validez a otros saberes, conocimientos y prácticas médicas distintas de la biomédica.

Otros autores describen y clasifican las tendencias de la antropología médica de la siguiente manera: a) El enfoque etno-médico, que estudia las formas como diferentes grupos humanos piensan la enfermedad y los modos de curación; observa prácticas curativas, modelos explicativos de salud y enfermedad, comportamientos de búsqueda de la salud, eficacia de los sistemas médicos, comparaciones de distintos sistemas (Basadre, NA). Inicialmente sus estudios se concentraban en sociedades no occidentales, en el marco de los estudios comparativos sobre religión y hacían énfasis en la clasificación y los significados culturales de los padecimientos y en la preparación y prácticas de los curadores (Barfield, 2000); b) El enfoque biomédico se concentra en “explicar las relaciones entre el proceso evolutivo y la variación genética humana, los diferentes modos en que los humanos son susceptibles o resistentes a la enfermedad y las influencias ambientales, las relaciones con la cultura y el medioambiente; ha realizado aportes en el campo de la etnofarmacología” (Basadre, NA: 8); c) El enfoque ecológico: se funda en los conceptos de ecosistema y homeostasis y postula que las innovaciones culturales y tecnológicas alteran tanto el ecosistema como su homeostasis. (Basadre, NA). Estudia la “forma en que los patrones culturales y de conducta configuran complejas interacciones entre agentes patógenos, medio ambiente y huésped humano para producir estados de enfermedad tanto infecciosa como no infecciosa” (Barfield, 2000: 63); d) El enfoque de la antropología médica crítica que corresponde a “una denominación que se aplica a dos movimientos intelectuales distintos que influyeron sobre la disciplina en los decenios de 1980 y 1990. Uno hacía hincapié en los acercamientos marxistas para comprender cómo las fuerzas político-económicas macro-sociológicas influyen sobre la salud y estructuran los sistemas de atención. El segundo movimiento es más epistemológico y cuestiona los sustentos intelectuales, económicos y políticos de la teoría y la práctica biomédica moderna”; desde este modelo, ampliamente influenciado por Foucault, (Barfield, 2000) se critica “la naturaleza científica de la llamada biomedicina y el carácter pretendidamente neutro de sus asunciones sobre la salud y la enfermedad” (Basadre, NA); y e) El enfoque aplicado que como su nombre lo indica se dedica a la aplicación de la teoría en los ámbitos clínico y de la salud pública, con una fuerte tendencia hacia la resolución de problemas sanitarios (Basadre, NA).

A este panorama general de las formas que ha tomado la antropología médica corresponde necesariamente la configuración de sus objetos de conocimiento que, en consecuencia, terminan marcados, traducidos o develados por la lógica de cada momento del desarrollo disciplinar; atravesados por los encuentros con las miradas de la cultura académica occidental; miradas que delimitan los fenómenos de eso constituido como un *otro ajeno* y susceptible de ser observado, escrutado, escudriñado. La lógica dominante ha sido la del observador, el investigador, el académico, el consultor, el experto.

Se ha transitado desde la supuesta comprensión de los sistemas de salud de los pueblos indígenas por su asimilación con la *creencia* en contradicción con la aceptación de sus posibilidades de constituir conocimientos sobre el mundo, procesos de aprendizaje, formación y experimentación; prima la visión del exotismo que subestima o en ocasiones engrandece como sobrenatural las expresiones culturales de lo indígena, constituyendo una clara posición eurocéntrica, blanca, patriarcal, colonizadora.

Sigue en otros momentos con una mirada analítica sobre el comportamiento de las enfermedades en contextos eco-culturales sin validar la experiencia del otro más que como objeto de explicación epidemiológica, aquí se devela una mirada objetivista, anatomoclínica⁸ y microscópica de los objetos observados en la que no es concebible el reconocimiento de sujetos sino de objetos de estudio. Se intenta comprender la alteridad de pueblos que tienen formas de pensar y hacer diferentes de la occidental, pero no se logra ir más allá del reconocimiento fundador de la diversidad; allí el investigador reconoce la diferencia pero conserva la idea de someter al otro a su mirada.

Más adelante el enfoque aplicado pone el conocimiento a las órdenes de la traducción cultural para mejorar la eficiencia del sistema de salud oficial sin que se pregunte por la propia legitimidad de los conocimientos tradicionales, es un momento de manipulación cultural para el bien de la gestión y los indicadores de la salud. Con el momento de la crítica aparece algo más que el reconocimiento del otro y su diferencia para entrar a cuestionar radicalmente

8 La mirada anatomoclínica según se ha estudiado en la historia de la medicina corresponde a una forma de aproximación a la enfermedad basada en la observación clínica del paciente en conjunción con la búsqueda de lesiones o alteraciones estructurales o de las formas en los órganos en su cuerpo. Esta mirada surgida en el siglo XIX, está vinculada a los desarrollos promovidos por el estudio de cadáveres a través de autopsias, y corresponde a los intereses de cientificidad de la medicina.

el rol del observador y las relaciones entre los diferentes sujetos culturales; la investigación se convierte en escenario de movilización social y de denuncia de las inequidades, se toma partido por los sujetos vulnerables y subalternos y se pone la mirada reflexiva sobre la misma producción del conocimiento. Por primera vez parecería que la crítica epistémica anuncia y anticipa relaciones de simetría, o al menos reconoce la validez construida y limitada de los saberes y los conocimientos de unos y otros en medio de dinámicas de poder.

En general estas tendencias que han sido reconocidas por los historiadores de la antropología como constructoras de sentido y productoras de imágenes de lo indígena, en ámbitos públicos y académicos, siguen vigentes y se expresan de múltiples maneras. No podría afirmarse que un enfoque ha superado al otro o que haya uno dominante actualmente; sin embargo comparten la mirada que escruta desde el sujeto de conocimiento que se eleva por encima del mundo observado así a veces crea o finja estar por dentro, a sabiendas que, paradójicamente, nadie puede estar por fuera.

Así, se vuelve crucial una verdadera crítica a la forma como se genera conocimiento sobre lo étnico, sobre todo, en momentos en los que se transita hacia nuevos escenarios en el propósito de consolidar la perspectiva de la inter-culturalidad, que habrá de fundarse en la construcción de relaciones simétricas y de diálogos renovados por los mismos sujetos culturales. Las nuevas tendencias que obedecerían también a cambios en los panoramas políticos exigen que se generen dinámicas innovadoras de construcción de conocimiento, más allá de los diálogos de saberes desde la tolerancia, se debe llegar a la construcción de las condiciones de posibilidad para generar conocimiento desde plataformas radicalmente interculturales. Podemos estar en el umbral de nuevas relaciones entre las distintas culturas; existe la necesidad de superar la dominancia del observador externo y entrar en la construcción conjunta y colectiva de conocimiento, aunando el conocimiento válido, relevante, pertinente de los pueblos indígenas con el rol creativo y comprometido de una academia capaz de reconstituir sus miradas sin el peso de sus propias categorías de mundo.

DERIVAS DE LA POLÍTICA PÚBLICA EN LA CONCEPCIÓN DE LO INDÍGENA

En 2016 cumplimos 524 años desde el “descubrimiento de América”; y podríamos afirmar que aún hoy, no hemos resuelto del todo los conflictos entre

la sociedad criolla mayoritaria y las minorías étnicas, rom, afrodescendientes, raizales y pueblos indígenas. La Constitución de 1991 logra afirmar un proyecto de país pluriétnico y multicultural, en efecto hay evidencias que permiten observar nuevos derroteros y logros en este sentido, pero muchas otras que muestran lo contrario. En esta historia de tensiones inacabadas se han ido construyendo con luchas y reformas políticas y legislativas unas relaciones que parecerían tender a la construcción de escenarios para la equidad, la inclusión y el respeto por la diversidad de los distintos pueblos no solamente en el papel y las leyes sino a través de algunos hechos concretos; se podrían resaltar la debatida aplicación de las consultas previas, las mesas de concertación sobre justicia propia, las experiencias de educación propia, el plan de organización del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (Sispi), entre otras. Por otra parte hay signos infortunados de lo que algunos autores denominan el continuo del genocidio, tales como homicidios selectivos de líderes, precarización y abandono de algunos pueblos, negligencia en intervenciones orientadas a la prevención de la extinción cultural (como pérdida de la lengua, de los saberes médicos y de otras expresiones de las culturas propias), aislamiento económico, desplazamientos de poblaciones, entre otros.

Esta compleja balanza puede reflejar, así como en el caso de los horizontes de la antropología médica, unas formas de relación con lo indígena al interior de la sociedad colombiana que, si bien han ido transformándose, pueden estar todavía entrabadas y ancladas en el tiempo y en la pauta histórica de la colonización como sistema de interacciones sociales; intentaremos un rápido panorama para ver las tendencias de estas transiciones.

Tomamos de referencia para el comienzo de este panorama el provocador artículo “Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia” de Espinosa (2007). En este artículo se afirma como hipótesis de base que desde la conquista la pauta relacional de los españoles y posteriormente de los criollos con los pueblos indígenas ha sido regida bajo la lógica del genocidio. Postula que: “las conciencias históricas y subjetividades políticas comprendidas en lo ‘indígena’ afloran en relación con las experiencias históricas de violencia cuyos efectos persisten en el mundo moderno/colonial y cuya institucionalización denota un ‘continuo del genocidio’”; además afirma que, en este contexto, las prácticas que dan sentido a lo indígena “están ligadas a las demandas de justicia y a las acciones de resistencia”.

Espinosa (2007) afirma que la conquista de las amélicas por los europeos dio lugar a “relaciones complejas de poder entre los pueblos aborígenes y un poder moderno centralizado representado en primera instancia en el caso de Colombia por el sistema español de gobierno y administración del virreinato de la Nueva Granada y, más adelante por el Estado Nación moderno”. El análisis que hace la autora sobre lo indígena en Colombia desde el concepto del genocidio continuo, observa que “permite aproximar la institucionalización de formas de violencia que se han convertido en patrones estructurales de poder y que, hasta hoy, están inmersos en prácticas habituales y cotidianas de marcación, jerarquía, estigmatización, control y agresión –esta última a veces indirecta y subterránea– contra ciertos grupos humanos”. Siguiendo los desarrollos del grupo modernidad/colonialidad, afirma que estas “prácticas” se iniciaron en el contexto de la “modernidad hispánica temprana” en el proceso de colonización. El efecto inmediato fue el de unas “formas de representar la diferencia y marcar la Otridad que tuvieron como efecto la deshumanización de los así llamados salvajes y bárbaros”, incluyendo aborígenes y africanos.

En la discusión que se quiere dar en este momento, desde los marcos políticos que rigen relaciones y formas de sentir y actuar con el otro, ESPINOSA subraya el comienzo de esta relación con lo indígena al explicitar que “‘el indígena’ no es ni una categoría referencial ni una descripción referida a individuos, sino la expresión de una relación social instaurada mediante las prácticas económicas, sociales, políticas y simbólicas del colonialismo moderno” (pp. 57-58).

Molina Echeverri y Sánchez Gutiérrez (2010) en el texto “Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo” describen el proceso de colonización como una práctica de saqueo, de profanación de la cultura, de deterioro en sus condiciones de salud con alta mortalidad por nuevas enfermedades de abuso, de despojo y luego de trabajo forzado en las encomiendas y las mitas. En esta época la población indígena disminuyó sensiblemente y la corona española reaccionó generando “una legislación proteccionista en la que figuraba la constitución de los resguardos de tierras, medida que si bien reconocía a los indígenas un derecho también significaba la sujeción de las comunidades al tributo, a los servicios personales y a la adopción obligada de la lengua castellana y de la religión católica”.

Posteriormente, en la época de la independencia el libertador Simón Bolívar expidió un decreto que abogaba por la devolución de tierras a sus propietarios legítimos como uno de sus actos de gobierno:

Artículo 1: Se devolverá a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban los resguardos según títulos cualquiera que sea el que aleguen para poseerla los actuales tenedores. (Molina Echeverri y Sánchez Gutiérrez, 2010).

Sin embargo señalan Molina Echeverri y Sánchez Gutiérrez que después de la norma lo que se vino en la realidad fue “una confrontación por el dominio de la tierra entre los indígenas, que defendían sus resguardos territoriales de origen colonial, y los gobiernos (centrales o de los estados federados) que veían en el régimen comunal un obstáculo al libre comercio de la tierra”. Agregan que esto estaba enmascarando “el interés de las haciendas por expandirse a costa de las tierras de las comunidades y por proveerse de la fuerza de trabajo de los indígenas”.

Por otra parte, en zonas lejanas, la política del Estado fue la de “sujeción cultural” y se puso en manos de las misiones religiosas el manejo de la educación con otra serie de barbaridades etnocidas bajo los propósitos civilizadores y occidentalizantes de “escolarización forzada, la enseñanza del castellano y la imposición de la religión católica” de la mano de “prácticas económicas” que irrumpían sobre las tradiciones productivas de los pueblos. Los autores señalan cómo, según algunos estudiosos, la función de las misiones fue, además de la aculturación explícita, consolidar un “proyecto cultural-nacional, afianzando a la población indígena como ‘frontera viva’ e instrumento de afirmación de la soberanía nacional en zonas remotas de escasa presencia institucional”.

Las relaciones con lo indígena en la naciente república seguían siendo de predominio de control cultural, territorial y de una aceptación necesaria aunque claramente desventajosa y de sometimiento para los pueblos indígenas.

Luego sobrevino un hecho que marcó el culmen del etnocidio moderno, esta vez marcado por relaciones de explotación y por las incidencias de los regímenes económicos: la tristemente célebre Casa Arana, dedicada a la explotación del caucho generó un abierto genocidio bajo el yugo de una explotación cercana a la esclavitud y prácticamente la extinción de algunos pueblos de la Amazonía.

Paralelamente llegó la crisis agraria de la zona andina y se dan políticamente las primeras expresiones de resistencia indígena cuando se opusieron a la división de los resguardos y la liquidación de cabildos según los autores mencionados; se expidió la Ley 89 de 1890 que, si bien hacía “menos drástico”

el proceso de disolución de resguardos y repartición de tierras “reafirmaba el papel de tutela y civilización de las misiones religiosas, y establecía... un procedimiento... para que los indígenas registraran sus títulos antiguos”; sin embargo la ley ayudó en algunos territorios a oponerse legalmente contra el latifundio. El espíritu de esta ley dentro el gobierno ultraconservador era “normar ‘la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada’”. Esta ley, aún dentro del espíritu “civilizador conservador” parece introducir un “antecedente importante para el futuro de las legislaciones pues prevé un campo especial del derecho solo aplicable a los indígenas y reconocía el régimen comunal de resguardos y el gobierno propio con los “pequeños cabildos”.

Sin embargo, a pesar de las leyes y las legislaciones había sectores sociales en franca oposición a los resguardos seguramente con el ánimo latifundista y de los proyectos agroindustriales de la época; estos sectores logran que se expida la Ley 55 del 29 de abril de 1905, que en oposición a la anterior “confirmaba la potestad de los entes territoriales para extinguir los resguardos”.

El panorama de las relaciones entre lo indígena y la llamada sociedad mayoritaria se transforma en luchas y confrontaciones políticas; así, en contra de las medidas que ponían en riesgo los resguardos y utilizando la Ley 89 como argumento, surgen las luchas lideradas por el indígena nasa Manuel Quintín Lame (1883-1967), que terminan en el levantamiento de Inzá en el Cauca entre 1914 y 1918 y posterior encarcelamiento de su líder. (Molina Echeverri, Sánchez Gutiérrez, 2010).

El movimiento indígena inicia una serie de manifestaciones, pleitos, y defensas a favor del régimen de los comuneros que ocasionó malestar en sectores sociales y gubernamentales, encarcelamientos, homicidios selectivos, estigmatización de las luchas indígenas, represiones, etc. que aún hoy tienen resonancias en el Cauca; desde estos años, la lucha de los pueblos indígenas del Cauca ha marcado las luchas indígenas en Colombia con la formación posterior de organizaciones que representan y organizan los intereses y las posiciones políticas de los distintos pueblos.

Quintín Lame elaboró un programa de siete puntos que aun hoy siguen orientando muchas de las reclamaciones de los pueblos indígenas en el territorio nacional: 1) Recuperación de las tierras de los resguardos, 2) Ampliación de las tierras de los resguardos, 3) Fortalecimiento de los cabildos, 4) No pago del impuesto de terraje, 5) Dar a conocer las leyes sobre los indígenas y

exigir su justa aplicación. 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, 7) Formar profesores indígenas.

Espinosa sintetiza estas transiciones afirmando que la relación social de jerarquía proveniente de La Colonia se “reintrodujo dentro de la constitución del Estado-nación moderno, a partir de un proyecto oligárquico de construcción selectiva de la nación que exigió la asimilación sociocultural del indígena como prerrequisito para el goce de una ciudadanía plena”. Estas desigualdades han ido conformando también en el siglo XX una conciencia histórica y una identidad social y política: “En el siglo XX, estas formas de conciencia adoptaron el carácter de “indígenas” –dentro de una noción de panindianismo organizado– como resultado de procesos de politización de la conciencia histórica que se difundieron entre los pueblos del suroccidente (Espinosa Arango, 2006b; Vasco, 2002).” (Molina Echeverri, Sánchez Gutiérrez, 2010).

Años después, con el nuevo pacto social que representa la Constitución de 1991, las luchas indígenas, sus conquistas legales, los movimientos de resistencia, sus saberes y la fuerza de sus culturas, cambian de lugar con la nueva carta política. En este proceso los constituyentes indígenas Lorenzo Muelas, Francisco Rojas Birry (indígena embera) y Alfonso Peña Chepe (del grupo insurgente, ya desmovilizado, Quintín Lame) logran consagrar los derechos étnicos como parte de la nueva constitución con lo que se cambia definitivamente la relación del Estado con los pueblos indígenas y se inaugura una nueva mirada sobre lo indígena que inspira las transformaciones por venir a la vez que da origen a otros niveles de conflicto.

Las normas constitucionales se resumen así: 1- Reconocimiento y protección a la diversidad étnica y cultural, 2- Reconocimiento de la autonomía de los grupos indígenas y a sus formas propias de gobierno, 3- Reafirmación del carácter inalienable de los territorios indígenas y protección de las tierras comunales, 4- Protección a los recursos naturales, 5- Creación de las entidades territoriales indígenas dentro del ordenamiento territorial de la nación; 6- se desprende una norma (art. 330 de la Constitución) sobre la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas que deberá hacerse sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas.

Estos logros, sin duda, crean otras condiciones de diálogo, de reconocimiento, de subjetividad política, que apuntarían al comienzo –al menos en la carta constitucional– hacia unas nuevas formas de lucha. Se establece por

primera vez la posibilidad de una relación más simétrica; ya no se puede justificar la mirada de lo indígena como inferior o menor de edad, si bien los términos de población especial o vulnerable parecieran conservar algo de estos referentes de inferioridad.

El estatus de simetría que puede prever la ley en cierto sentido en las relaciones de los indígenas y de las minorías étnicas, con la población llamada blanca u occidental, es un momento de construcción que está en caminos de realización; distintos actores de las múltiples mesas de concertación sobre lo propio, de experiencias de recuperación y de modelos interculturales caracterizan el momento presente (en salud, justicia, gobierno propio, etc.). Esto sin embargo contrasta con múltiples expresiones de sectores sociales, medios de comunicación, gentes del común, actores armados, figuras políticas y de opinión que parecen anclados en la visión de lo indígena como subyugado, conquistado, colonizado, inferior; así sea políticamente correcto decir lo contrario. En este sentido y a pesar de los innegables logros de los últimos años, Espinosa resalta que “la subjetividad política o el modo político de ‘lo indígena’ que se expresa en las narrativas de los siglos XX y XXI está ligado a (...) lógicas históricas de exclusión y violencia” (2007, p. 55).

Para finalizar transcribimos las palabras con las que la ley Misak, en el cabildo de Guambía hizo su propia evocación de la historia y estableció una serie de puntos para recordar. Estos puntos coinciden con luchas y conquistas desde la perspectiva indígena, a la vez que parece mostrar el reverso de la moneda en relación, sobre todo con lo que ha sucedido después de la Constitución de 1991 (Espinosa, 2007):

“1. En la Conquista invadieron nuestros territorios, saquearon nuestro patrimonio natural, generaron el genocidio de pueblos milenarios, acabaron con muchas de nuestras culturas, con su organización social, política y económica, por eso los gobiernos del mundo tienen la gran deuda histórica y ecológica, que deben efectuar su indemnización a nuestros pueblos. 2. En la Colonia continuaron con el proceso exterminador de los pueblos en resistencia, con la usurpación de sus territorios, acorralándolos en pequeñas áreas denominadas resguardos, siguieron saqueando la madre naturaleza causando su deterioro y esclavizando y explotando a nuestros antepasados, e imponiéndoles sus ideas, su política y su religión. 3. En las Guerras de Independencia nuestros abuelos participaron directa y masivamente, colocando muchos muertos, pensando que al liberarse del yugo español se acabaría la esclavitud, se obtendría la libertad, y se retomaría

el camino propio, volviendo a los territorios que les habían sido usurpados, pero lo único que sucedió fue que cambiamos de amo, porque después de la independencia siguió el sistema esclavista, colonialista, exterminador y aniquilador. 4. Con la República se impusieron nuevas leyes, normas y decretos destinados a liquidar los resguardos existentes, a declarar los territorios indígenas como baldíos, y a nuestros abuelos como salvajes y menores de edad, favoreciendo a los hacendados terratenientes y a la iglesia en su tarea de reducción de los salvajes a la “vida civilizada”. 5. La violencia generalizada que ha vivido el país durante los siglos ha causado grandes desplazamientos de pueblos indígenas, con lo cual se busca ocupar nuestros territorios para continuar saqueándolos en beneficio de las diferentes fuerzas con sus grupos armados y las transnacionales apoyadas por el Estado colombiano, y, en consecuencia, la resistencia por la vida y existencia de los pueblos indígenas se ha vuelto cada vez más difícil y compleja, porque nuestros pequeños territorios se han convertido en escenarios de guerra, causando daños irreparables a nuestro patrimonio natural y cultural, a nuestra economía, nuestra salud y a nuestros sistemas organizativos y sociales propios. 6. En 1991 participamos en la Constituyente y la Constitución resultante nos reconoció algunos derechos, pero esto no ha sido más que un engaño, porque el proceso de exterminio de nuestros pueblos en todos los campos continúa (Guambía, 2007: 3, 4).”

En conclusión, parecería que la relación originaria que comporta ideas de lo colonial no se ha superado del todo en el contexto colombiano, aunque haya avances constitucionales que pueden ser trascendentales en la construcción de nuestra nación y embates intelectuales, legislativos e institucionales que propenden por reconocer de maneras distintas nuestra propia historia. Hay autos de la Corte Constitucional que exigen que se tomen medidas para evitar la extinción de los pueblos indígenas, sin embargo la complejidad de los procesos sociales sigue empujando muchas comunidades hacia la extinción.

Es necesario decir que hoy se reconocen más que antes las luchas y manifestaciones de todo orden con un reconocimiento a la diversidad cultural en un país que se precia por estar construyendo un Estado Social de Derecho y una democracia incluyente. Habría luces que dejan ver una tendencia a aperturas reales y posibles, pero incipientes; podemos estar en el umbral de una nueva conciencia histórica que exige explorar e inventar nuevas formas de relaciones interculturales que puedan orientar un proyecto de país y democracia para el próximo futuro.

En este apartado se ha logrado visualizar en los dos ejes de producción de conocimiento y de visiones o imágenes de lo indígena, la antropología y lo que ha sucedido en la política pública, que tanto las relaciones como la visión que se pueda tener de los pueblos indígenas y sus culturas son consecuencia de una continua confrontación y de unas transformaciones dinámicas que han ido conduciendo a finales del siglo XX y a comienzos del XXI a unos nuevos escenarios en los que se pueden afianzar las ganancias del pasado o seguir los caminos de la extinción.

En los dos ejes de producción de sentido y conocimiento la tendencia ha ido desde el sometimiento hacia la crítica y hoy, en la visión optimista, es posible vislumbrar el escenario de la inter-culturalidad tanto para trazar las relaciones y los intercambios como para la tarea de generar conocimiento. De otro lado, las tensiones antes domésticas y derivadas de enfrentamientos coloniales no resueltos están ahora atravesadas por reformulaciones provenientes de la inserción de las globalidades locales en el sistema mundo (Wallerstein, 1984), esta circunstancia puede replantear tanto la visión de lo indígena como su posición de poder en medio de juegos que ahora son de dominio global. Los procesos de globalización o mundialización generan un marco diferente de tensiones que podrían ser oportunidades en la medida en que se consoliden formas de interacción intercultural planteadas desde principios de simetría (así sea teórica) para los nuevos encuentros; de otra parte pueden acentuar situaciones de riesgo y, aún, de extinción cultural para los pueblos indígenas si se responde acríticamente a estos retos que plantea la globalización.

A continuación se ampliará la problematización de estos retos o nuevos escenarios de tensión de la globalización y luego se ampliará el contexto de la naciente interculturalidad como el paradigma que podría orientar el tiempo por venir.

LAS SEDUCCIONES DE LA GLOBALIZACIÓN EN RELACIÓN CON LOS SABERES MÉDICOS ANCESTRALES

Al inicio de este capítulo se anunciaron cinco tensiones emergentes de las dinámicas de la globalización que retan la existencia y el fortalecimiento de los saberes médicos ancestrales de los pueblos indígenas; a continuación desarrollaremos estas tensiones considerándolas como *seducciones* por su capacidad de recontextualizar y reorientar nuevos encuentros de la llamada

cultura occidental con los saberes de los pueblos indígenas colombianos que tienen, a la vez, ciertos grados de conveniencia y consecuencias contradictorias. Debemos aclarar que la aproximación a los saberes médicos realizada aquí tiene relación con sus procesos sociales, políticos e interculturales más que con reivindicaciones ideológicas o con la profundización sobre sus contenidos como sistemas médicos. Los cinco dispositivos que consideramos seducciones hacen parte de discusiones actuales, necesarias e inquietantes, alrededor de la preservación de los saberes médicos indígenas y enmarcan muchos de los acercamientos que se vienen realizando desde distintos actores y sujetos políticos y culturales, estos son: 1- los patrimonios inmateriales, 2- la bio-industria, 3- los modelos interculturales de salud, 4- los discursos eco-planetarios tipo nueva era y 5- la geopolítica de los recursos. A continuación haremos una exposición sintética de cada uno en su estructura e implicaciones más relevantes, en el ánimo de develar lo que consideramos hipotéticamente como configurantes de escenarios de interculturalidad.

LA VISIÓN DE LA PATRIMONIALIZACIÓN⁹

La Unesco en el 2003 aprobó una Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, entendido como “usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto por la diversidad cultural y la creatividad humana”.¹⁰ En esta definición caben “los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo” dentro de los que se ubicarían los saberes médicos, las cosmovisiones, las leyes de

9 Este texto tiene como fuentes: 1- Documento técnico no publicado del Área Salud, Conocimiento Médico y Sociedad elaborado por CLAUDIA CANO: “Bases para el estado del arte del proyecto saberes médicos tradicionales como patrimonio inmaterial colombiano”; 2- Una serie de entrevistas con expertos realizadas dentro del proyecto.

10 Declaración Unesco.

origen, etc. La convención señala que “se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible”.

Colombia ratificó en 2004 esta convención y comenzó a desarrollar acciones para su implementación. Uno de los primeros obstáculos que señalaron los integrantes del Proyecto *Observatorio de Patrimonio Material, Inmaterial y Arqueológico* (Therrien et al. 2006) era que lo inmaterial se concibió de la misma manera que lo material generando confusiones conceptuales y metodológicas: “La principal limitación...ha sido...conceptual, ya que es importante evitar reducir dichas expresiones a listas de rasgos como lo hiciera una rama de la antropología de los años sesenta. La segunda objeción era que había cierta incompatibilidad en la forma de “involucrar a las comunidades en un proceso tradicionalmente dirigido por expertos y enfocado a la producción de resultados estáticos” (Therrien et al, 2006)

Desde el punto de vista de la intención de la política el mismo grupo la tildó de espíritu romántico y exotista en el ánimo de la construcción de una presunta nación pluriétnica y multicultural sustentada sobre una visión clásicamente monocultural (moderna-occidental) que prescribe acciones, métodos y formas de concebir las expresiones culturales desde ámbitos técnicos, académicos y políticos.

La gestión de patrimonio inmaterial y su reconocimiento implica unos planes de salvaguarda que son vistos en las comunidades y en distintos ámbitos sociales como oportunidad de obtener recursos, de generar réditos políticos y estratégicos. Esto hace parte normal de la activación de procesos de gestión en las comunidades, sin embargo el problema es –sin ánimos puristas– que introduce variables ajenas a los procesos comunitarios, a sus dinámicas e incluso a los patrimonios que se pretenden restablecer o reconocer. Es el caso por ejemplo del reconocimiento del *Conocimiento sobre la Naturaleza y la Tradición Oral de los Nukak Maku* que se produce sin concertar con la comunidad “como un intento desde el Estado por controlar los cambios producidos por el conflicto armado”; o el reconocimiento de la institución del Palabrero Wayuu que introduce complejos procesos de orden social, económico y cultural en la comunidad (Cano, 2010).

Asumir el reconocimiento de los Saberes Médicos Ancestrales como patrimonios inmateriales y dejarse seducir por el dispositivo de la patrimonialización exigiría desde la perspectiva indígena un proceso de investiga-

ción, sistematización y documentación arduo y prolongado de sus recursos y sistemas médicos. De otra parte requeriría una posición estratégica y unos procesos participativos con acompañamiento de academia, entidades de salud, autoridades indígenas para evitar que se vean forzados y desvirtuados en la necesidad de hacerles homogéneos y accesibles para el cumplimiento de unos requisitos, afectando las dinámicas mismas de los saberes y sus usos culturales.

Por otro lado la patrimonialización necesita pasar, como en el caso de las patentes, por una seria discusión sobre los derechos intelectuales y patrimoniales; en efecto se corre el riesgo que, al volverse patrimonio inmaterial del país o de la humanidad, se haga difuso el carácter concreto de estos derechos y al hacerse de público dominio puedan ser cooptados por caza mercados con la excusa de su fortalecimiento. El escenario de la patrimonialización exige reflexionar sobre estas dinámicas si se estimulan experiencias de declaratoria y salvaguardia de saberes médicos de pueblos indígenas como patrimonios inmateriales.

LA VISIÓN DE LA BIO-INDUSTRIA Y LAS PATENTES

La expansión global del capitalismo crea contextos nuevos que exigen lecturas cada vez menos ingenuas en relación con los conocimientos ancestrales y su posible ingreso a escenarios de mercados internacionales. En los últimos años esta situación ha generado acciones de protección de diversas características. Se mencionan dos tipos de motivos asociadas a esta protección de conocimientos ancestrales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena: “Unos [...] por evitar choques culturales entre sociedades diferentes (indígenas y sociedad occidental); otros miran como una oportunidad de establecer reglas claras para que los pueblos indígenas participen en los beneficios derivados de la utilización de sus saberes; los mismos pueblos indígenas reclaman mecanismos seguros para proteger su patrimonio intelectual como parte de su integridad”...la creciente pérdida de estos saberes por factores exógenos es otra de las razones” (De la Cruz, Muyui, Viteri, Flores, González, Mirabal y Guimaraes, 2005).

Sin embargo, la mirada desde la perspectiva indígena es más amplia: “No se trata únicamente de una reivindicación que hace parte de los derechos económicos y sociales de un pueblo, sino de una condición sin la cual un pueblo indígena no podría existir como tal. Por ello, han manifestado que el

conocimiento tradicional colectivo e integral se encuentra ligado al derecho a la autodeterminación” (De la Cruz, Muyui, Viteri, Flores, González, Mirabal y Guimaraes, 2005).

Los pueblos indígenas han señalado, en este sentido, que el conocimiento tradicional no debe protegerse solamente por su valor económico sino también por su valor intrínseco “pues se trata de algo que hace parte de la identidad cultural de las comunidades indígenas, que se ve reflejado en la gran diversidad cultural de los países” (De la Cruz, Muyui, Viteri, Flores, González, Mirabal y Guimaraes, 2005).

Respecto al tema de oportunidad que plantean las patentes a las comunidades, existen objeciones sobre la falta de equidad con que se han manejado estos procesos. Los grupos étnicos exigen reconocimiento justo en relación con la propiedad sobre estos conocimientos que, por lo general, han sido apropiados comercialmente por empresas de biotecnología, farmacéuticas y de otras índoles. El conocimiento tradicional ha sido catalogado como de amplio interés para toda la gama de empresas pertenecientes a la bioindustria que buscan productos derivados de la biodiversidad, así como para las empresas naturistas, farmacéuticas, alimenticias, cosméticas y de investigación de nuevos materiales biológicos. Es sabido que se han desarrollado patentes y otros derechos de propiedad intelectual a partir de los conocimientos, prácticas e innovaciones de los grupos étnicos sin dar ningún tipo de reconocimiento ni intelectual, ni patrimonial.

Desde la perspectiva indígena se consideran los siguientes aspectos para la protección de saberes médicos: identificación, clasificación, localización y uso de flora y fauna; métodos para diagnóstico de enfermedades, prevención y cura; prácticas de preparación y combinación de principios activos de flora y fauna; procedimientos para elaboración de productos alimenticios, dietéticos, colorantes y cosméticos; conocimientos sobre el ecosistema (De la Cruz, Muyui, Viteri, Flores, González, Mirabal y Guimaraes, 2005).

En el contexto actual existen una serie de mecanismos de protección de los conocimientos tradicionales que configuran un marco interesante para balancear la entrada de la lógica del mercado en relación con los saberes médicos; se contempla la preocupación por crear bases de datos que registren el conocimiento tradicional bajo el dominio de los pueblos para anticipar con ello reclamaciones por no registro de propiedad. Algunos de los documentos de protección son: Disposiciones Modelo para Leyes Nacionales sobre Protección de las Expresiones de Folklore contra su Explotación Ilícita y

Otras Acciones Perjudiciales de Unesco y Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (Ompi) en 1985; Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de Unesco (2003). En el ámbito nacional: la Ley 70 de 1993 en la que se reconoce a comunidades afro-descendientes como “beneficiarios económicos por el desarrollo de variedades vegetales o el conocimiento de usos productivos de los recursos biológicos”, el artículo 8 de la constitución sobre protección de riquezas culturales y naturales, el artículo 70 que proclama la diversidad cultural, el artículo 76 sobre explotación de recursos naturales en las comunidades indígenas y negras tradicionales, el artículo 80 sobre desarrollo sostenible de recursos naturales, el artículo 81 que regula y protege los recursos genéticos y el artículo 330 que enmarca la consulta previa a pueblos indígenas para la explotación de recursos naturales. En el marco del Sistema de Naciones Unidas y organizaciones afines: Conferencia Mundial de Derechos Humanos (1993); Declaración y Programa de Acción de Viena; Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo; Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social; Declaración de Copenhague; Foro Permanente para las Poblaciones Indígenas, Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo y Convenio sobre Diversidad Biológica; Programa de Acción para el Desarrollo Sostenible –Programa 21–; Decisiones relevantes de la COP II, III y IV sobre implementación del artículo 8j y las disposiciones relacionadas; Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT ratificado por Colombia mediante la Ley 21 de 1991. Hacen parte también de estas normas la Ley 99 de protección a la biodiversidad, el Convenio de Diversidad Biológica (CDB) de 1992 ratificado por Colombia mediante la Ley 165 de 1994, el Régimen Común de Acceso a los Recursos Genéticos, la Decisión 486 sobre Patrimonio Biológico y Genético de los Conocimientos Tradicionales, la decisión 523 sobre Estrategia de Biodiversidad de la Comunidad Andina de Naciones (CAN) y 524 sobre Conocimientos Tradicionales, los compromisos de la FAO sobre Recursos Fitogenéticos y Derechos del Agricultor, las disposiciones del Acuerdo sobre Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (Adpic), las disposiciones de la Organización Mundial de Propiedad Intelectual (Ompi) y su comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folklore.

Como colofón de todo este régimen de protección y en el marco concreto del Tratado de Libre Comercio suscrito entre Colombia y Estados Unidos en el capítulo de “Entendimiento sobre diversidad” se reconocen la importancia

de los conocimientos tradicionales y la biodiversidad, la necesidad del consentimiento informado de la autoridad pertinente, la distribución equitativa de beneficios, la promoción de calidad de examen de patentes y la posibilidad de resolver contractualmente los temas de beneficios.

De otra parte, los indígenas han señalado que la protección “debe necesariamente involucrar el reconocimiento de los fundamentos espirituales de los sistemas ancestrales, la protección de los territorios indígenas, el carácter colectivo del mismo y el reconocimiento de que las prácticas ancestrales de los pueblos indígenas son maneras distintas de generar conocimientos y no necesariamente como un conocimiento que tiene que ser incorporado dentro de los marcos científicos occidentales” (De la Cruz, Muyui, Viteri, Flores, González, Mirabal y Guimaraes, 2005).

Los pronunciamientos de los pueblos indígenas son numerosos e indican que tienen conciencia del riesgo de la expropiación de sus saberes en las dinámicas de la comercialización, algunos de estos pronunciamientos son: la Declaración de Principios del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (1984); la Declaración Kari Oca y Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas (1992); la Declaración Mataatua sobre Derechos Intelectuales y Culturales (1993); el Foro Global Indígena (1992); la Declaración de Santa Cruz, Bolivia, de la Coordinadora de Pueblos Indígenas de la Cuenca Amazónica (Coica) (1994); la Declaración de la Alianza Internacional de Pueblos Indígenas y Tribales del Bosque Tropical (1995); el Llamado de la Tierra (2003); el Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad (2004). Los grupos afrocolombianos también se han manifestado al respecto. Por ejemplo el Consejo Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato (Acia), señala el deber del Estado para su protección y afirma que “no se debe patentar la vida”.

En síntesis, lo preocupante para las sociedades tradicionales en el contexto de la globalización de las dinámicas del mercado, queda expresado a continuación: (Sánchez, Pardo, Flores y Ferreira, 2001):

- Que terceros accedan a los recursos biológicos de sus territorios sin su consentimiento.
- Que no se compense de manera adecuada a la comunidad por el estudio, acceso y aprovechamiento de los recursos biológicos, genéticos y por el conocimiento tradicional asociado.
- Que se permita el acceso, apropiación y manipulación de material genético de seres humanos como recurso.

- Que se patenten partes, derivados o principios activos de recursos biológicos conocidos por las comunidades y considerados patrimonios colectivos.
- Que se desconozcan los logros intelectuales asociados al conocimiento, manejo y aprovechamiento de los recursos biológicos y genéticos que constituyen su patrimonio.
- Que se establezcan sistemas de propiedad sobre saberes, prácticas e innovaciones que se consideran de dominio y control colectivos.
- Que se vulneren especies y lugares considerados sagrados.

Actualmente, en la resistencia al avance de la globalización, los pueblos indígenas consideran que los conocimientos tradicionales deben ser protegidos por un sistema diferente en el que prime la colectividad pues consideran que los Derechos de Propiedad Intelectual, como el sistema de patentes, protegen derechos individuales y tienen fines comerciales (De la Cruz, Muyui, Viteri, Flores, González, Mirabal y Guimaraes, 2005).

En conclusión, los grupos indígenas han manifestado, ante la seducción de las patentes, que dadas las características de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales de los pueblos es recomendable optar por sistemas propios y ancestrales de los pueblos para su protección, es decir recurrir al derecho consuetudinario y a las prácticas culturales propias, permitiendo que las comunidades tengan mayor consolidación de sus estructuras tradicionales internas y que en una segunda instancia se exploren complementariedades con los derechos de autor, denominaciones de origen, diseños y registros (CANO, 2010). Este es un escenario que comienza a configurarse como uno de los espacios de conflicto y oportunidad que marcarán los horizontes de recuperación y fortalecimiento de los saberes médicos tradicionales.

LA TENSIÓN “SABER” VS. “CONOCIMIENTO” EN EL CONTEXTO DE LOS MODELOS INTERCULTURALES EN SALUD

Los saberes médicos de los pueblos indígenas han entrado en la categoría desarrollada por los estudiosos occidentales como conocimiento tradicional, haciendo referencia al acumulado de saberes y prácticas referidas al manejo de la vida y de los recursos disponibles en territorios y comunidades. De entrada, estas miradas han sido problemáticas por cuanto intentan separar en unidades analíticas estos conocimientos, muchas veces desconociendo el carácter holístico e histórico que tienen como saberes. Aunque se puedan enunciar distintas dimensiones de los conocimientos ancestrales, estos se

basan en una imbricación compleja del manejo de los recursos biológicos, las concepciones de vida, las relaciones con los otros, la dimensión constitutiva de territorio, el contacto con los ancestros, entre otros. Al respecto Menéndez (1994) afirma que: “La denominada medicina tradicional, en manos de un grupo determinado de gentes, no debiera ser analizada “en sí”, sino referida al sistema cultural dentro del cual el grupo utiliza un espectro de representaciones y prácticas producto no sólo de dicha ‘medicina’, sino de un conjunto de saberes que redefinen continuamente el sentido, significado y uso de la ‘medicina tradicional’” (Menéndez, 1994).

La aproximación a los saberes médicos desde la perspectiva occidental ha tendido a su descalificación sistemática desde diversas perspectivas: de una parte se tiende a volverles restrictivamente locales haciéndoles conocimiento no válido —léase científico— por no tener la posibilidad de ser universalizado estadísticamente en su aplicación; lo paradójico en este sentido es que cuando el saber ancestral se quiere reducir a conocimiento científico sufre una especie de desnaturalización. En el caso de la mirada ambientalista que ha sido académica, técnica y luego preservacionista, desde sus imaginarios etiqueta los pueblos indígenas como “buenos salvajes”, capaces de vivir en armonía con la naturaleza, en oposición a la tendencia depredadora de las relaciones capitalistas y científicas. Esta visión de buen salvaje, familiar del exotismo, opera un falso reconocimiento del llamado *otro*, con lo que se reducen sus formas de conocimiento o saber a experiencias locales, ingenuas, animistas, bucólicas o románticas. El problema está en que este reconocimiento desprovee de validez sus saberes y les pone en el terreno de mito poético; sin embargo, en este sentido, la comprensión de los saberes médicos podría aportar a la comprensión más profunda de las relaciones ecosistémicas entre comunidades humanas, territorios, historia y naturaleza.

Del otro lado, los grupos étnicos han cambiado el concepto, prefiriendo definir sus saberes o conocimientos como: “Aquellos... que poseen los pueblos indígenas sobre las relaciones y prácticas con su entorno que son transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral. ... son intangibles e integrales a todos los conocimientos y prácticas ancestrales, por lo que constituyen el patrimonio intelectual colectivo de los pueblos... y hacen parte de los derechos fundamentales”. (De la Cruz, Muyui, Viteri, Flores, González, Mirabal y Guimaraes, 2005).

Al igual que la ciencia como hecho social, los conocimientos tradicionales tienen su propia estructura, lógica y reglas de funcionamiento. “Ambos

sistemas corresponden a actividades sociales cuyo fin es la reconstrucción conceptual del mundo y la producción de conocimientos. Los dos sistemas se interesan por la cosmología y responden a necesidades fundamentales de la sociedad. Es decir, tienen un trasunto común: la necesidad social de observar de manera sistemática, conocer, explicar, usar y transformar el medio y sus recursos para poder vivir tanto desde el punto de vista biológico como cultural” (Sánchez, Pardo, Flores y Ferreira, 2001).

Los saberes médicos ancestrales se enmarcan en concepciones ontológicas compartidas por los pueblos, encuentran sus coherencias dentro de narrativas del mundo que tienen carácter de cosmovisión; de otra parte se ha definido la ciencia por ser un conocimiento que pretende objetividad en sus sistemas de constatación y en una objetividad proveniente de modelos basados en la acumulación de evidencias y proyecciones estadísticas. Supuestamente el conocimiento científico no apela al orden de las emociones ni de las creencias pues fundamenta su legitimidad en evidencias, modelos clínicos, causales o multi-causales y experimentales; en principio no apela a ninguna cosmovisión específica y sus intervenciones acuden a desarrollos tecnológicos cada vez más sofisticados.

Vistos en perspectiva, ambos tipos de conocimientos comparten estructuras comunes dentro de tipos y momentos de sociedades diferentes. Los dos comparten su pervivencia en relación con unas prácticas o técnicas y unos procesos de aplicación, experiencia acumulada y transmitida de generación en generación. A la ciencia occidental se le reconoce como supuesto fundamental que tiene la capacidad de revisar sus fundamentos y de generar constataciones y falsaciones como el mecanismo más efectivo de su valor y legitimidad; tiene la pretensión de minimizar los marcos de creencias o los discursos paralelos de concepciones del mundo acercándose a una supuesta objetividad científica cuyo rasgo fundamental es no depender de marcos subjetivos de interpretación. Este carácter de objetividad ha sido puesto en duda por la filosofía de la ciencia y se admite que los distintos paradigmas de la ciencia en la vida práctica y aun en el sustento teórico o conceptual corresponden a cosmovisiones como los denominara Khun en su versión de las revoluciones científicas; de hecho son igualmente válidas las discusiones sobre el carácter epistémico que sustenta tanto el conocimiento occidental como los saberes médicos ancestrales. Incluso los críticos de la ciencia han puesto en evidencia el carácter de creencia, emocionalidad y acatamiento casi mágico que suscitan los productos de la ciencia y la tecnología.

Los saberes médicos de los pueblos indígenas son, sin embargo, mucho más explícitamente “formas de vida” que no rompen con la naturaleza de la misma manera que los conocimientos de la ciencia y la tecnología occidental y, por el contrario, se integran por vías más cercanas a religiones naturales a las dinámicas del ambiente, al uso simbólico y pleno de significados de los elementos de la naturaleza; en estas acepciones como modelo de conocimiento difieren sustancialmente de la ciencia occidental¹¹. Del otro lado, la vinculación con la tecnología ha fortalecido al discurso médico occidental de manera muy potente y sin precedentes por su capacidad de generar evidencias, técnicas, fármacos, intervenciones altamente sofisticadas en diversos órdenes, desde la clínica tradicional hasta la lectura del genoma y las interacciones moleculares. Esta *objetividad* ha sido deconstruida, dentro de las críticas a la razón científica, acusándole de una extrema reducción de su concepción de la vida y de la enfermedad.

Por otra parte, los marcos que dan sentido a prácticas y discursos médicos de los grupos étnicos, tienen también fuentes en aprendizajes empíricos, en formas de experimentación con la naturaleza, en discursos complejos que explican las enfermedades en el orden de las cosmogonías y del orden social, en mecanismos y prácticas de transmisión de saberes que algunas veces rayan en lo inexplicable para las concepciones positivistas, como la transmisión de conocimientos mediante sueños espontáneos o inducidos por plantas sagradas. Tienen, sobre todo, una coherencia dentro de las concepciones de la vida social y de la función de los médicos tradicionales, como reguladores de las leyes de origen y de los desajustes de la sociedad, los territorios y los pueblos.

Sin embargo, ambas formas de conocimiento tienen compatibilidades posibles en el terreno de la práctica misma, el uso de técnicas de distintos orígenes, su conexión con la naturaleza así difieran en las cosmovisiones que las sustentan y en muchos de sus conceptos básicos. Es importante recordar y tener presente que, como lo señalaba Good (2003), existe un mecanismo que busca distanciar ese tipo de saberes locales del saber científico, ocultando

11 Como señala NIETO (2000), esta fue una de las características de apropiación/expropiación del mundo en el transcurso de las expediciones botánicas de la Ilustración europea en el mundo. Apropiación realizada por medio de inventarios y clasificaciones de especies animales y vegetales, y expropiación por cuanto se dejó por fuera todo lo relacionado con los conocimientos de las comunidades en donde fueron llevadas a cabo dichas expediciones, distanciando “objetivamente” lo clasificable de su contexto más amplio de significación.

que el conocimiento médico es de igual manera un conocimiento social, que tampoco puede deshacerse de los presupuestos simbólicos que lo sostienen. Habermas (Habermas, 2006) en sus discusiones sobre las religiones en la época de la supuesta secularización ha argumentado que estas subsisten sobre la persistencia de la necesidad humana de dar satisfacción a elementos afectivos, emocionales, sociales, simbólicos o espirituales; considera que su persistencia no resta validez al acatamiento final de los designios de la ciencia, sus prácticas y sus tecnologías. Algo similar puede suceder en el contexto de los encuentros interculturales y de las oposiciones entre saberes ancestrales y conocimientos científicos.

No tenemos duda que unos y otros son construcciones sociales que se mueven en contextos paradigmáticos o epistémicos, lo cual les confiere una combinatoria de eficacia fáctica y una suerte eficacia simbólica (LEVY STRAUSS), quizás en unos casos con mayor fuerza de la simbólica y en otros con mayor fuerza de la fáctica.¹² Los argumentos de *veritabilidad* o legitimidad epistémica no dependen necesariamente de tener o no un campo de creencias y cosmovisiones, ni tampoco de los tipos de técnicas basados unos en una investigación ancestral y acumulada, transmitida de diversas formas, y otros apoyados en la industria científico-académica occidental; pues unos y otros tienen sus propios desarrollos y limitaciones a tal punto que es igualmente válido poner en duda la eficacia terapéutica en ambos casos.

La tensión saber ancestral vs. conocimiento biomédico también puede ser rastreada desde el papel del médico, su especialización y ubicación en el sistema social al que pertenece. Dentro de los grupos étnicos y comunidades tradicionales, la figura del médico tradicional aglutina una diversidad de funciones sociales que en últimas lo consolida como líder de la comunidad, autoridad moral, ejemplo a seguir. Esto puede hacer una diferencia importante en relación con la forma como los médicos occidentales se relacionan

12 Siguiendo el planteamiento hecho por GOOD (2003) la cuestión de la creencia no es exclusiva o particular de la medicina indígena, este modelo y su influencia está también presente en la biomedicina, aunque se expresa de una manera distinta; en efecto la creencia se deposita en la institución y la ciencia médica que acredita a las personas que la conforman y la ejercen. Es así que la creencia tiene en este sentido en la biomedicina un fundamento de orden institucional, en últimas en la empresa científica moderna, que igualmente está construida sobre la evidencia (AGUDELO, 2008).

con el conocimiento, con sus pacientes y con los servicios que prestan, que se ve reducida al uso costo-eficiente de tecnologías disponibles.

Las discusiones sobre el estatus de una y otra medicina suelen depender de factores externos y políticos, es decir, de las dinámicas de poder que dan mayor o menor legitimidad a los tipos de conocimiento en determinados contextos. Otra vez, paradójicamente, múltiples investigaciones en la biomedicina han llegado al punto en el que la conexión con los aspectos afectivos, culturales, biográficos, ambientales y *espirituales* se han visto reflejados en la aparición de nuevos paradigmas que pretenden reescribir la génesis y la experiencia de la enfermedad considerándola desde paradigmas de la complejidad y de la física cuántica¹³.

En general los saberes médicos suelen estar vinculados en toda cultura a un sistema de conocimientos y prácticas más amplias, entendido como sistema médico. Este es definido justamente por englobar las dimensiones tanto simbólicas y cognitivas, como prácticas, respecto de los procesos del mantenimiento de la salud y de la prevención, el diagnóstico, tratamiento y restitución de la salud (Barfield, 2000; Portela, 1986). Esto implica que hay multiplicidad de saberes y prácticas en relación con los procesos de salud y enfermedad.

Si partimos del supuesto de la irreductibilidad entre saberes de las medicinas tradicionales y la biomedicina, es necesario comprender cómo desarrollar campos de complementariedad, si bien, no necesariamente ontológica por lo menos fáctica; de hecho las experiencias de vida y las narrativas de enfermedad, no solo en nuestro contexto, ponen en evidencia los tránsitos de personas entre sistemas que generan mapas diversos de itinerarios terapéuticos (Sindzingre, 1985). Así, para la comprensión de los sistemas médicos y sus interacciones en la actualidad, las nociones de interculturalidad, complementariedad y pluralismo médico se hacen indispensables.

En resumen, en la instauración de los llamados modelos interculturales de salud, las preguntas y las tensiones más recurrentes tienen que ver con la oposición entre eficacia simbólica y eficacia práctica, así como también con la supuesta oposición entre creencia y conocimiento científico; y también con el rol o el lugar social que ocupan los agentes y los sistemas de salud. Sin embargo, en el contexto de la globalización y de encuentros, posiblemente

13 Enfoques como la biocognición, la psico-oncología o las trayectorias biocognitivas por ejemplo.

más simétricos, entre grupos étnicos y comunidades occidentales, los límites de la medicina occidental y la creciente aceptación de saberes que resultan efectivos provenientes de distintas tradiciones, ponen en juego circunstancias nuevas de legitimidad. Se abre, desde este lugar, la pertinencia de programas políticos que acepten la interculturalidad como constitutiva de los distintos sistemas sociales.

Las discusiones desde la perspectiva indígena parecen, en general, pragmáticas: se acepta la necesidad de contar con acceso y presencia de las técnicas y las prácticas de la medicina occidental de las que reconocen su efectividad y se reconoce la necesidad de conservar sus propios saberes, tanto porque comportan una especie de efectividad a la vez fáctica y simbólica, como porque representan también procesos de reivindicación, formas de resistencia y mecanismos de supervivencia de los pueblos.

El momento actual, en el que la directiva del gobierno nacional desarrolla modelos interculturales y la apuesta de los pueblos indígenas desarrolla un gran sistema intercultural de salud para los pueblos (Sispi), representa grandes desafíos, no solo para las comunidades o para los médicos tradicionales u occidentales, sino también para las ciencias sociales y las ciencias de la salud. Se trata, en este contexto, de afianzar un proyecto de nación en Colombia sobre la base de la construcción intercultural; he aquí el reto y la gran seducción de este nuevo encuentro.

LOS DISCURSOS DE INDIGENIZACIÓN DE LA NUEVA ERA: EL NEOCHAMANISMO Y OTRAS YERBAS

En el otro extremo podría colocarse el uso indiscriminado y sin contextos que se ha venido haciendo de los distintos saberes médicos, en la llamada *nueva era* y las nuevas formas de religiosidad o de espiritualidad como las llama John Perkins (Perkins, 1994). La tentación con los saberes llamados chamánicos de América Latina parece correr el mismo curso que lo sucedido previamente con el orientalismo en algunos momentos de la sociedad occidental, quizás finales del siglo XIX y siglo XX, cuando se ha dado la autoproclamada crisis del racionalismo occidental y de las ontologías que sustentan el mundo secular o las figuras decadentes de las religiones tradicionales. El punto de llegada es más por la decepción y la nostalgia de un mundo espiritual del cual se desapegó la ciencia occidental en razón de su incapacidad de dar reconocimiento a lo no observable.

Si bien hay también unas tendencias a confluencias seudo-espirituales en algunas corrientes seculares de la ciencia, en la que dan cada vez mayor valor a los componentes afectivos y emocionales de las culturas y extrañan esa visión religiosa de numinosidad que algunos aceptan como condición humana (Aponte, 2008). Una condición que la sociedad contemporánea occidental ha extraviado del todo y que ahora en sus búsquedas compensatorias ha empezado a encontrar no solo en las tradicionales filosofías orientales, que también se han ido occidentalizando, sino en los desplazamientos de los conceptos de gurú o de los grandes maestros a las figuras de las prácticas ancestrales de los saberes médicos.

Esta búsqueda parece tener dos polos que pueden dejarse en el ambiente: uno en el que las figuras de la espiritualidad parecen llegar a un extremo caricatural de su expresión que se expresa en una especie de sectismo de iniciados y blogueros a veces con mercados alternativos de literatura, curandería, consejos de éxito y crecimiento personal; otro, en el extremo de la reivindicación cultural, en el opuesto que propone repensar el mundo desde plataformas culturales distintas al cientifismo o tecnologismo occidental en contra de visiones euro-anglo-centristas.

Las dos parecen ir de la mano con la necesidad de instaurar nuevas discursividades no occidentales; en el extremo ‘nueva era’ para fines curativos de los sujetos occidentales que padecen de sentimientos de autoinculpación y arrepentimiento al estar inmersos sin remedio en una sociedad inequitativa y consumista que depreda el medio ambiente y que tiene múltiples expresiones de malestar como la violencia social, las adicciones, la depresión, etc. Una sociedad que parece acumular malestares en expansión y que padece los males de la secularización con el abandono de la religiosidad y la decadencia de las instituciones religiosas oficiales.

Es relevante que exista una construcción discursiva asociada a prácticas neochamánicas con la noción de contaminación de la vida urbana, por oposición a un imaginario de tranquilidad de la vida rural, especialmente amazónica. Parece coincidir con un dispositivo de representación romántica del indígena como salvador de la civilización a partir de sus conocimientos de la magia de la selva. Estas prácticas discursivas se refuerzan en los espacios de acercamiento entre indígenas y no indígenas, especialmente en los espacios asociados con el uso y consumo de medicinas tradicionales o de prácticas ancestrales como la toma de *yagé*.

Se pretende, entonces, encontrar salidas para una sociedad occidental decepcionada, con las nuevas tendencias pseudo-religiosas que caracterizan la *New Age*, que también incorpora estilos de vida y prácticas de medicinas tradicionales, dentro de los recursos de la biomedicina, en una búsqueda de *nuevas espiritualidades* (Perkins, 1994). Para la cultura occidental moderna sobre todo en contextos europeos y norteamericanos, esta visión, impulsada por obras como el *Camino del Chaman* de Carlos Castañeda que pasaron por *best sellers* de culto, sirve a una pequeña élite intelectual en busca de su espíritu perdido a través de la renovación y la reutilización de prácticas ancestrales con una doble reducción: por un lado con su uso sin contexto y por otro con su conversión en técnicas y valor de cambio. Las cosmovisiones que sustentan todas estas prácticas proporcionan también la nostalgia de una humanidad que se afirma en la unidad originaria con la naturaleza, con los espíritus, con los dioses; en oposición, la cultura occidental logró hacerse a un desgarramiento originario que, desde su reconfiguración judeo-cristiana, no ha podido resolver. Es llamativo que ahora se pretenda validar la condición holística y numinosa de los saberes ancestrales chamánicos en una tendencia que tiende a trivializarse, incluso, con el derrotero del crecimiento personal.

La incorporación que se perfila aquí no discute con la legitimidad técnica o la eficacia de la práctica como cuando se oponen dos sistemas médicos, se da en la apropiación del campo religioso o de la experiencia extática o espiritual quitando dimensiones propias de estas prácticas y generando una especie de re-contextualización universal más allá de los límites de la pertenencia o no a un determinado grupo étnico. Estas tendencias, que algunos han ubicado dentro del posmodernismo o el neo-hipismo, se podrían resumir en pseudo-encuentros de unos *sí mismos extraviados* con discursos espirituosos, que podrían reducirse a una renovación de mitos funcionales en una sociedad vacía.

En este camino también transitan algunos programas pseudocientíficos de revalorización de estos saberes que, aun aceptando la posibilidad de nuevos escenarios en la globalización, desproveen de sus contextos de origen las prácticas y los discursos en una relación fundamentada en la lógica multicultural neoliberal que –fundamental y ontológicamente– intenta apropiarse de su materialidad y de su espíritu como valores de uso y de cambio.

Algunos ejemplos de textos que identifican estas posiciones neochamánicas permiten entender distintos núcleos de significación: uno destaca la crítica a la falsa apropiación cultural y la tentativa de superación: Harrell, K. (2012) autodenominada neochamán lo ilustra: “El camino del chamanismo

en Occidente es una cosa curiosa. Las religiones dogmáticas son instituciones derrumbadas que ya no cumplen con las necesidades del buscador espiritual moderno”... “el movimiento Nueva Era es una extensión estancada del mismo conglomerado no santo en la forma de gurús espirituales, evangelistas de podcast y apropiadores de la cultura que comparten sus secretos con el mejor postor”; en oposición presenta su defensa del neochamanismo en un nuevo contexto afirmando que este emerge en la mente occidental de manera silenciosa como conciencia de una “historia distanciada y de unas sensibilidades culturales alrededor de las cuales se reconoce la riqueza de un linaje chamánico ininterrumpido”. (Harrell, K. 2012).

Otro señala la apropiación que intenta superar las conexiones con las culturas originarias y hacerlo patrimonio de *nuevas sensibilidades*: “Neochamanismo es un término que señala una ‘nueva’ forma o un renacimiento y que al mismo tiempo busca desligarse de la vieja forma del ‘chamanismo’, el cual se basa en rituales o costumbres innecesarias, y que fracasaba al momento de manejar el miedo y lo negativo como parte fundamental en sus métodos. Este renacimiento tiene lugar primordialmente en un pequeño pero importante segmento de la población que experimenta una nueva espiritualidad caracterizada por su interés en sistemas religiosos no occidentales (revista virtual *Salud y Bienestar*, “Neochamanismo un movimiento místico moderno”. Sitio: [<http://www.taringa.net/posts/salud-bienestar/10074186/Neochamanismo-un-Movimiento-Mistico-Moderno-y-Sensato.html>]. Consultado el 23 de abril de 2012).

Otro núcleo que se repite es el de la reactividad al mundo urbano: In the silence of the wild, we find the home we lost in the city –En el silencio de la selva encontramos el hogar que hemos perdido en la ciudad– (Muir, John Therioshamanism, 2012).

Finalmente citamos una propuesta de síntesis, sabiendo que no se agota del todo la emergencia de núcleos de significación que dan cuenta de estos nuevos encuentros interculturales, pero quedan ilustrados en sus rasgos dominantes: “[están] claras las diferencias entre el chamanismo y el neochamanismo: el primero es un sistema extremadamente complejo que tiene que ver con toda la cultura del grupo, exige una dedicación completa que abarca todos los aspectos de la vida del chamán y es fundamentalmente un servicio a los demás miembros de la colectividad. El segundo es, como mucho, un conjunto de técnicas o mecanismos imitados o extraídos de las prácticas observadas en otras culturas que ayudan a llenar los huecos de sentido y co-

nocimiento, así como la ineficacia de los sistemas biomédicos, que tienen las sociedades occidentales en donde el ‘espíritu científico’ es el predominante” (Eugenio Porrás Carrillo, 2003).

Un fenómeno que no desarrollamos en este capítulo pero que amerita ser, al menos señalado, es la empresa del turismo ecológico y étnico que alimenta también la nostalgia pero la convierte en atractivo turístico y de generación de ingresos con la participación de distintos agentes y dispositivos sociales y de mercado¹⁴; este fenómeno, que podría situarse entre la indigenización y la bio-industria, es considerado fuente de desarrollo en muchos países y se incorpora ya en planes turísticos en varias regiones del país.

La breve ilustración expuesta en este apartado muestra algo del sentido que subyace y configura este dispositivo de seducción desde lo que se reconoce como neochamanismo, que engloba o evoca otras formas de pseudo encuentros entre culturas, enunciado desde lecturas de decepción y extravío de algunos intelectuales arrepentidos del proyecto occidental.

LA GEOPOLÍTICA DE LOS RECURSOS

La geopolítica es hoy un referente necesario que se ha ido consolidando en los últimos años para pensar las relaciones entre lo bio y el geopoder global. La geopolítica se define como aquella disciplina o trans-disciplina que describe y analiza en un marco global las reparticiones de territorios que han sido estratégicamente proyectados en distintos contextos por las naciones dominantes y que implican no solo las relaciones comerciales, sino también las incidencias políticas, los marcos de ayuda y cooperación técnica internacional, las legislaciones y convenios internacionales, las líneas de ayuda de la banca multilateral, las políticas de inversión extranjera de órganos gubernamentales y de empresas privadas. Para algunos es la ciencia emergente que explica de mejor manera las relaciones entre naciones, entre entes privados y los intereses de las naciones.

Existen, en términos generales, unos ejes de observación desde la geopolítica que hacen parte de la tradición de las relaciones de amistad o de injerencia política ideológica, que se han ido trasladando desde las miradas de la posguerra y la Guerra Fría hasta las relaciones de amistad que predominan a

14 Ver reciente conflicto por la construcción hotelera en el parque Tayrona.

partir de las sociedades de naciones en distintas instancias; actualmente se han trasladado a los temas no solamente de alianzas políticas e ideológicas para el desarrollo, sino de los intereses privados provenientes de distintas naciones que les llevan a ocupar lugares en zonas consideradas como estratégicas por diversas razones. Dentro de esta mirada de la economía y la política global el tema de los saberes médicos también se ve incidido en varios sentidos y puede terminar, como otros aspectos de la vida de las comunidades, en el centro de las tensiones sobre todo porque está ligado al uso de los recursos y al aprovechamiento o explotación potencial de territorios que se consideran en nuestro país como reservas de la humanidad.

En este contexto el argumento de la preservación de los territorios indígenas en contra del argumento del uso y explotación de los mismos configura el dilema entre los derechos fundamentales de los pueblos indígenas y las necesidades o pretensiones de un desarrollo económico sostenible, impulsado algunas veces por los gobiernos, otras por empresas multinacionales.

Este embate por el control de los territorios y de sus dinámicas de producción tiene dos tendencias reconocibles; por un lado la de los megaproyectos de explotación que ponen en juego las políticas de gobierno y las intenciones de grandes empresas, y por otro, el de la preservación movida no tanto por intereses de los pueblos ni por el reconocimiento de sus territorios ancestrales, sino por la ampliación de fronteras verdes y los compromisos de algunas multinacionales con la preservación de reservas de oxígeno sin afectar sus propias dinámicas de producción de contaminantes. Esta preservación de territorios verdes, especialmente los del Amazonas en donde habita una buena parte de las etnias colombianas, genera además un aplazamiento estratégico de la explotación de ciertos territorios considerados fuente futura de recursos ante posibles épocas de escasez y agotamiento de fuentes de agua, biomasa, nuevas especies, material genético, medicamentos, energía, alimentos, etc.

Este control territorial, como muestra de la geopolítica en curso, ha tenido otras expresiones como la ocurrida en la reciente ampliación de los pueblos y los territorios en la Sierra Nevada de Santa Marta a favor de las comunidades indígenas que obedece también a la necesidad de correr el límite verde de la sierra y poner cercos a colonos o a grupos que utilizan el campo en cultivos ilícitos.

Los movimientos sociales en Bolivia, Brasil o Colombia por la defensa de los territorios en contra de los megaproyectos mineros o de explotación dan cuenta de esto. Los proyectos mineros, la nueva fiebre del coltán –el oro

gris—, la minería ilegal en territorios de los afrodescendientes, etc. están en medio de las consultas previas, la delincuencia organizada y los intereses de las multinacionales.

En esta seducción, que va más allá de los recursos de la medicina tradicional, se discute el destino del uso de los recursos naturales y los territorios que se encuentran en oposición a los megaproyectos; se ponen en riesgo las dinámicas de supervivencia de los saberes ancestrales, ligados estrechamente a los territorios. En consecuencia los saberes médicos ancestrales quedan inmersos en discusiones de la geopolítica global de los recursos en relación con las políticas de reserva, explotación y con los cambios en los usos culturales de los territorios que se derivan de estas dinámicas. Si bien, hay cierta familiaridad con el tema de la bio-industria tratado anteriormente, se configura un escenario diferente.

Ya existen mesas de concertación en varias regiones del país que buscan fuentes de generación de ingresos, a partir de saberes médicos y del uso de ciertos recursos específicos de los pueblos indígenas, en lo que se han llamado los bio-mercados que se diferencian de la bio-industria por su perspectiva preservacionista. En estas propuestas se suman también intereses empresariales de otro nivel que pretenden incidir sobre el desarrollo de ciertos territorios y de comunidades locales; si bien, estas parecerían ser la cara amable de los megaproyectos, no dejan de tener una incidencia directa sobre las dinámicas comunitarias de los pueblos indígenas y sobre su ingreso al capitalismo global.

Por ejemplo, las ONG encargadas de cumplir algunos de los acuerdos de Kioto, de ampliar biomasa y garantizar que la existente no se disminuya, proponen el pago de ciertos dineros a las comunidades indígenas para que hagan reserva y cultivo de ciertas especies arbóreas sin tener en cuenta la afectación de sus propias dinámicas de reproducción y desarrollo. Esto se hace dentro de modelos cada vez más técnica y científicamente estandarizados de los territorios de preservación y producción proyectada de oxígeno, y sirve para proteger los modos de producción del capitalismo global que no se cuestionan radicalmente. Se somete a los pueblos ancestrales y sus saberes a consignas de desarrollo dictadas desde la científico-cracia que pretende administrar los geo-recursos para la preservación del planeta sin ofrecer cambios en las perspectivas de desarrollo de las grandes potencias. Esta modalidad de preservación, originada en los compromisos del gran capitalismo de preservar zonas de biomasa sin aliviar la producción de contaminantes, tiene el lado

perverso de terminar dictando las directivas del desarrollo agrícola de territorios indígenas y creando una dependencia económica dentro de lo que podría aparecer como una nueva evangelización sobre el medio ambiente, ahora mediada por el dinero de las grandes corporaciones que hacen negocio de la preservación del oxígeno; se configuran problemas de geopolítica del oxígeno y la biomasa con intereses de grandes potencias y grandes empresas transnacionales.

Otros fenómenos ya son problemáticos en nuestro contexto: uno es el tema minero que desde hace varios años ha estado ligado al conflicto armado y ahora a los objetivos de las nuevas bandas criminales en el tema de la minería ilegal, también es claro que las grandes concesiones mineras que están en curso afectarán necesariamente los usos de suelos y subsuelos. Las relaciones con los territorios y el dilema *Biodiversidad-consulta previa* vs. *Proyectos de gran envergadura de desarrollo* van a generar conflictos complicados en la sociedad colombiana. El efecto es esperable y las condiciones para mermar los impactos pueden ser bien manejadas, sin embargo, habrá efectos en las dinámicas de los pueblos indígenas, en la afectación de sus relaciones con el entorno y en las capacidades de negociación que podrán utilizar estratégicamente. Ya existen reportes de reservas de coltán en ciertos resguardos indígenas que comienzan a valorizar sus territorios y a generar nuevos escenarios de negociación. Están en curso investigaciones sobre las técnicas extractivas tradicionales para ir abonando un camino de convergencia en el que se comience a interactuar entre intereses y culturas en alternativas novedosas para encontrar los justos medios en el camino de explotación de recursos que tarde o temprano se volverá inevitable. Ya hay organizaciones ambientales, que han asumido el compromiso de conservar zonas verdes productoras de oxígeno de cierta calidad que están entrando en terrenos de conversación y negociación con comunidades indígenas para guardar los bosques y las zonas de reserva con el pago de recursos económicos según la cantidad y calidad del bosque preservado.

Otro recurso clave que toca directamente a los pueblos indígenas es el agua; cada vez es más claro en el panorama internacional que la geopolítica del agua será el problema de los siglos venideros; los problemas derivados del calentamiento global, las grandes sequías, la disminución de aguas utilizables en los territorios de las grandes potencias, la mega industria del agua envasada, los debates sobre el agua como recurso fundamental o como mercancía, también han hecho poner los ojos sobre los territorios de reserva. Para todos

es sabido que Colombia es una de las primeras reservas de agua en el planeta y muchas de estas reservas están en territorios indígenas; el trámite de las aguas transfronterizas, que es el término técnico que rige las relaciones entre países para la preservación y el uso de aguas, es un tema de debate y conflicto entre países (Lassere y Descroix, 2003) y aun entre regiones¹⁵.

En reciente informe de Pnud sobre la gestión del agua se dice que: “En cualquier país, el agua es el núcleo de la interdependencia humana: se trata de un recurso compartido, útil para la agricultura, la industria, las viviendas y el medio ambiente. La gobernabilidad del agua a escala nacional consiste en encontrar un equilibrio entre estos usuarios que entran en competencia. Los países pueden legislar sobre el agua como un bien nacional, pero el recurso en sí atraviesa sin pasaporte las fronteras políticas, en forma de ríos, lagos y acuíferos. Las aguas transfronterizas extienden la interdependencia hidrológica... gestión de esta interdependencia es uno de los grandes desafíos del desarrollo humano a los que se enfrenta la comunidad internacional”.

En efecto se habla aquí sobre todo de uno de los escenarios de conflicto entre países vecinos que terminan compartiendo sus fuentes de agua, pero cuando se prevén épocas de escasez y sequía las grandes potencias están interesadas en generar acuerdos preventivos con países que tienen privilegios sobre zonas acuíferas como pueden ser los países que comparten la Amazonía y regiones andinas ricas en páramos. Surgen nuevos cuestionamientos ¿será razonable pensar que los países comiencen a pensar en la explotación del agua como un recurso natural? como ya sucede con las empresas de venta de agua embotellada; o ¿será sostenible el argumento del agua como derecho? cuando parece ser un recurso limitado. Este debate afecta también el uso y la apropiación de los territorios y los recursos, muchos de los cuales están en resguardos indígenas. En el informe Pnud se define la potencialidad del problema, indicando que si bien esto es un potencial de conflictos a futuro, en general “la postura de los países ante la competencia por el agua transfronteriza usualmente ha sido de cooperación y no de conflicto” (PNUD, 2006).

Desde esta perspectiva lo que queda claro es que el problema está ya en agendas públicas nacionales e internacionales y que los pueblos indígenas y

15 Véase el reciente conflicto entre la Alcaldía de Bogotá y la Gobernación de Cundinamarca. Septiembre de 2012.

sus posiciones de preservación y fortalecimiento pueden marcar derroteros y diferencias claves en conflictos por venir. De hecho ya en Río, como en muchos de los encuentros de las organizaciones de comercio y de las grandes potencias, las comunidades indígenas esgrimieron sus argumentos que, a la vez muestran su programa de planeta y su potencial de movilización: la declaración firmada por los pueblos indígenas, en la reciente Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible Río + 20, comenta sobre la represa de Belo Monte en Brasil y afirma lo siguiente: “con una sola voz... ya es hora de asumir las responsabilidades históricas para revertir siglos de depredación, contaminación, colonialismo, violación de los derechos y genocidio. Es hora de asumir las responsabilidades para con las generaciones futuras. Es el momento de elegir la vida”.

La clave del argumento de oposición a los embates de la globalización y a la peligrosa seducción de la geopolítica se plantea así: “Los pueblos indígenas vemos el desarrollo sostenible y la autodeterminación como complementarios. Los avances en varios países han sido posibles en la medida en que los Estados han cumplido con su obligación de respetar, proteger y promover los derechos humanos, mientras que los conflictos se han intensificado en donde los gobiernos han impuesto de arriba hacia abajo el desarrollo, ya sea con la etiqueta *sostenible, pro-pobres o “verde”*. Y la propuesta contestataria: “Vamos a estar en firme solidaridad con toda lucha contra los proyectos que amenazan nuestras tierras, bosques, aguas, prácticas culturales, soberanía alimentaria, medios de subsistencia tradicionales, ecosistemas, derechos y formas de vida... a seguir rechazando el... modelo neoliberal dominante y la práctica de desarrollo basada en la colonización, la mercantilización, la contaminación y la explotación del mundo natural... las políticas y proyectos basados en este modelo.”

Esta declaración deja ver la configuración de zonas de transición, conflicto y confrontación política y de acepciones de desarrollo que revelan tensiones vibrantes para la construcción de relaciones de interculturalidad.

Hasta aquí han quedado expuestas a grandes rasgos lo que hemos llamado las seducciones de la globalización; se trata de dispositivos complejos, cada uno de los cuales tiene múltiples aristas y posibilidades de profundización; en conjunto conforman espectros de contacto dinámico y problemático entre la cultura occidental y las culturas ancestrales.

Estos cinco ejes (patrimonios inmateriales, bio-industria y patentes, modelos interculturales de salud, discursos neochamánicos, estrategias de rela-

ción geopolítica) hacen parte de las discusiones que se deben ir asumiendo de manera consciente en los escenarios y agendas interculturales que se abren en nuestro país para ir más allá de la trivialización o el sometimiento ideológico o argumental de los sujetos culturales que se ponen en contacto y superar las consignas simplonas de la aceptación del otro. Estos cinco dispositivos mencionados constituyen tentación y riesgo para las dinámicas internas de los pueblos indígenas, pero también ponen en evidencia síntomas de carencias implícitas, de búsquedas activas en sectores de la *sociedad occidental*, y de la construcción de nuevos derroteros culturales y económicos en una época necesitada de relecturas profundas de las relaciones entre culturas y entre propuestas de desarrollo.

A continuación se profundizará en la transición posible, quizás necesaria, de las perspectivas de contacto y relación entre culturas que se ha ido ambientando hasta este momento; esta transición nos ubica en nuevos horizontes de lo que se está consolidando como *interculturalidad*.

DEL MULTICULTURALISMO A LA INTERCULTURALIDAD: UN PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO

Como hemos visto hasta aquí, hablar de saberes médicos no se restringe a los procesos propios de la enfermedad, el padecimiento, la curación y la recuperación, ni siquiera a unos conocimientos sobre la salud y la enfermedad. Por el contrario, el campo de los saberes médicos y en especial de los saberes de grupos étnicos, configura una plataforma de expresión de un sinnúmero de tensiones inherentes al encuentro de, por lo menos, dos sujetos culturales “distintos”; por esto la discusión acerca de las relaciones de interculturalidad se encuentra justo en el centro.

El “encuentro” es la base desde donde se construye la discusión, ya que son justamente los términos en los que se desarrolla dicho encuentro los que definen en adelante las relaciones que de allí derivan. Puede decirse que las relaciones o los encuentros entre culturas como tal han sido una constante en la historia de la humanidad, sin embargo resulta importante entender el contexto y la relevancia de este término y de esta discusión acerca de la interculturalidad en nuestros días.

La primera cuestión que hay que señalar es el contexto del capitalismo globalizado. Las migraciones internacionales y la reivindicación de sujetos subalternos en los países marcados por su pasado colonial son, apenas, dos

de los fenómenos que han traído casi de manera obligada el asunto de la interculturalidad a las agendas públicas de diversos gobiernos.

Una de las razones más fuertes que motivan la migración a nivel mundial tiene que ver con el juego de relaciones del capitalismo globalizado, que amplía cada vez más las brechas entre unos países y otros, coincidiendo con los antiguamente llamados países “expulsores” y “receptores” de población migrante. La migración aparece, para algunas poblaciones, como una opción de “progreso”, teniendo en cuenta las condiciones de pobreza o de miseria a las que se ven sometidos en países “en desarrollo” bajo las lógicas del capitalismo globalizado.

En este contexto, en los estudios sobre migraciones se ha trabajado ampliamente el concepto de transnacionalismo propuesto por Nina Glick Schiller, Cristina Blanc-Szanton y Linda Basch (1992), quienes lo definen como el proceso caracterizado por el tipo de relaciones que los migrantes construyen, tanto con las comunidades de acogida como con sus comunidades de origen, a partir de relaciones sociales políticas y económicas, que suelen “tener lugar” en espacios que desbordan las fronteras de los estados-nación. Ahora bien, teniendo en cuenta las características del fenómeno transmigratorio así propuesto, Vertovec (2006) retomando a Fitzgerald señala que “los migrantes transnacionales plantean cuestionamientos a los ideales de las identidades, fronteras y órdenes del Estado-nación tanto en los países de origen como en los de destino” (Vertovec, 2006, p. 168) La forma que adoptan estos procesos de transmigración implica una desterritorialización de las comunidades, teniendo en cuenta el crecimiento de los flujos de circulación de personas, de bienes e instrumentos materiales y simbólicos entre los distintos espacios geográficos que configuran dichas comunidades. De acuerdo con Pries (2002), la transmigración permite entender una nueva relación entre espacios sociales y espacios geográficos.

Es importante aquí distinguir entre un transnacionalismo desde abajo como un fenómeno impulsado por gente común que busca mejorar su situación, encontrando en la migración transnacional una opción de “desarrollo”, y un transnacionalismo desde arriba, “hecho posible por las revoluciones en la comunicación, y el transporte, y guiado por grandes actores financieros y corporativos” (Portes, 2001 b:125). Tenemos entonces un mundo interconectado, no solo por los avances agigantados en telecomunicaciones sino también por el, cada vez más cotidiano, “encuentro” entre culturas.

Otros autores han señalado y discutido las diferencias entre la globalización y la mundialización, entendiendo que la primera hace referencia a los procesos de orden tecnológico más amplios, mientras que la segunda alude a los procesos de conexión cultural entre los pueblos. En esta distinción se entiende que la globalización es un proceso que va de la mano de la imposición de una cultura global, generalmente asociada a las clases medias altas de las urbes mundiales, y que como tal no da cabida a la interculturalidad. Por su parte la mundialización sería un proceso paralelo, en el que las diferentes culturas no tienden hacia la homogeneidad sino que en la interacción toman y ofrecen lo mejor de sí, propiciando espacios de diálogo y aprendizaje intercultural (Figuerola, 2006).

En este sentido la noción del “encuentro” es problemática por su simpleza pues supone desconocer el marco de interacciones que pone en tensión las relaciones entre lo global y lo local, ocultando los procesos de transculturación como mutua afectación alrededor del planeta, permitiendo solidificar las nociones esencialistas de la cultura, que acentúan la diferencia y no la diversidad cultural, animando discursos fundamentalistas sobre el “choque de civilizaciones” (Grimson, 2008).

Partimos de la comprensión de la dificultad de asumir el postulado de un “encuentro” entre sujetos culturales del todo diferentes, como si existiesen grados de “pureza” por ser determinados y evaluados a la luz de ese contacto. De hecho, en países como Francia, Inglaterra y España, el pasado colonial está presente de manera evidente en su panorama migratorio, pues la mayoría de los inmigrantes provienen de alguna de sus ex colonias: Marruecos, América Latina, Guinea Ecuatorial y Filipinas. Esto demuestra que el fenómeno migratorio actual no se da en el vacío, sino que responde a unas dinámicas particulares, determinadas histórica, social y políticamente. El encuentro tiene hoy muy poco de puro, y mucho de evidencia de las relaciones coloniales de dominación que desde el mal llamado descubrimiento de América –encubrimiento diría Dussel (1994)–, se establecieron entre unos y otros.

Los procesos del capitalismo globalizado ponen cada vez más en tensión las identidades nacionales, que con tanto esmero –como veremos más adelante– se han construido en nuestros países, además ponen en cuestión la misma autonomía de los estados-nación frente a los procesos económicos que cada vez menos se circunscriben a las fronteras nacionales. Paradójicamente, de la mano de la multiplicidad de tratados de libre comercio entre naciones, han ido apareciendo más restricciones a la movilidad y circulación de personas

por todo el planeta, junto con discursos crecientes de xenofobia que señalan a los migrantes como amenaza, invasores, ilegales o irregulares, que es necesario detener antes que se tomen las ciudades en donde se establecen. La cuestión de los derechos humanos y de las relaciones de interculturalidad está en evidente tensión en este contexto de capitalismo globalizado; tales tensiones, sin embargo, se evidencian sobre todo cuando se trata de masas de proletarios o trabajadores irregulares que migran, pero no tanto cuando hablamos de migrantes capitalistas a quienes se les abren las puertas por traer inversión extranjera.

Pero este contexto tiene aún otra cara más que quisiéramos resaltar. No solo las migraciones internacionales hacen evidentes las tensiones ya mencionadas, también lo hacen las relaciones interétnicas al interior de países latinoamericanos. Para ilustrar esto tomaremos la cuestión de los llamados conflictos socio-ambientales: no hay discurso posible ni políticamente viable para acusar de invasores a los pueblos originarios en el continente, sin embargo sí se les acusa de oponerse a la modernización y al desarrollo económico puesto que, muchas veces, sus cosmovisiones y sus relaciones con el territorio aparecen como obstáculos para los rieles del progreso.

El conflicto por el territorio está en la base de la mayoría de las disputas entre gobiernos y grupos étnicos. Luis Arturo Castillo propone¹⁶ la noción de politización de la cultura en la emergencia de los sujetos étnicos en los sesenta, destacando justamente la defensa de la naturaleza como una categoría central que implica acciones colectivas en contra de la transformación de recursos naturales en *valor de cambio* bajo las lógicas del mercado. Al respecto, Escobar (2005) plantea que la defensa de los territorios y las identidades étnicas solo se convirtieron en proyectos políticos en los años noventa. Los conflictos que dieron lugar a estas posiciones permanecen vigentes y parece claro que los mecanismos de consulta previa hasta ahora alcanzados aún son insuficientes como herramientas para la defensa de los territorios y para generar escenarios de diálogo intercultural.

Claramente lo que está en juego para unos y otros no es igual. Para unos sin el territorio no hay vida posible, para otros no hay desarrollo ni progreso

16 Notas inéditas de su participación en el II Seminario Internacional sobre Interculturalidad organizado en Cali por el Centro de Estudios Interculturales en la Universidad Javeriana. Mayo de 2012.

sin la explotación de los recursos naturales. He allí el conflicto intercultural en su máxima expresión: un conflicto epistémico, político, cultural, económico, un conflicto que atraviesa todas las dimensiones de las relaciones sociales aquí involucradas.

No obstante, frente a los retos y desafíos de las relaciones interculturales, tanto para el capitalismo globalizado como para el ámbito de las políticas públicas, se ha encontrado una manera de integrar el conflicto dentro de posiciones hegemónicas –como se ha hecho históricamente con tantas singulares manifestaciones de resistencia–, bajo el discurso del multiculturalismo. En su versión más simple se trata de un discurso que surge en medio de las tensiones que hemos esbozado y que pretende incluir la diversidad ocultando y trivializando los conflictos subyacentes. Así, se construye una aparente conciliación entre poblaciones diversas, banalizando las discusiones alrededor de los procesos étnicos, de clases y de género, entre otros, en una pretendida convivencia armoniosa, que utiliza e integra los diferentes actores sin plantear ni resolver conflictos fundamentales. Es una manera políticamente correcta y económicamente conveniente de dejar el conflicto intacto.

Antes de continuar con la discusión respecto al discurso multiculturalista, se hace necesario volver a la problematización de la noción de *encuentro*. Este concepto aparece estrechamente vinculado a cuestiones identitarias utilizadas por las nociones fundamentalistas de la cultura. Es pertinente considerar a propósito de esta relación entre cultura e identidad que, si bien se considera fundamental para comprender las relaciones sociales, no quiere decir que sean términos equivalentes, sinónimos o coincidentes. Grimson (2010) propone que una diferencia entre estos conceptos puede rastrearse porque:

Cultura alude a nuestras prácticas, creencias y significados rutinarios, fuertemente sedimentados, mientras la identidad se refiere a nuestros sentimientos de pertenencia a un colectivo. El problema teórico deriva del hecho empíricamente constatable de que las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad. Es decir, dentro de un grupo social del cual todos sus miembros se sienten parte, no necesariamente hay homogeneidad cultural. (p. 3)

Esta distinción es bastante útil en el sentido que permite entender que no existe tal coincidencia entre fronteras culturales y fronteras identitarias; así, por ejemplo nociones como la de identidad nacional no implica homo-

geneidad cultural. Ahora bien, otra cuestión que es problemática cuando se utilizan los conceptos cultura e identidad como sinónimos tiene que ver con que se cae fácilmente en la trampa de pensar que las identidades son entidades fijas e inamovibles, además que ocultan heterogeneidades y tensiones que ocurren dentro de los mismos grupos identitarios. Esto ha llevado en algunas ocasiones a hablar en términos de “*conservación purificadora*” o de “*contaminación*” con respecto al encuentro cultural. En la base de estas nociones, permanece la idea que reemplazó al concepto de raza para explicar la diferencia entre las gentes desde un argumento naturalista y biologicista, para dar paso a uno culturalista, en donde las diferencias se atribuyen a que cada grupo humano sería portador de una cultura diferente, susceptible de ser interpretada.

En estas de-formaciones tuvo mucho que ver la disciplina antropológica, que se encargaría de dicha interpretación; también las propuestas de *la representación del otro* (Hall, 1997) en las que, a partir de la polarización, se extrae un “ellos” de un “nosotros”. En esta posición se afianza un conjunto de identidades binarias, en el llamado paradigma dominante de representación de la diferencia (Estévez, 2008), que produce dispositivos para esencializar la condición subalterna de los sujetos y asegurarla en su naturalización.

Así, nociones como la del *encuentro* cuando entremezclan cultura e identidad, obstaculizan el diálogo intercultural puesto que suponen: primero, que existen por lo menos dos sujetos culturales perfectamente diferenciados que se encuentran y, segundo, que la esencia de las culturas involucradas puede ser minada, por lo que se vuelve importante evitar la “contaminación” y mantener alguna pureza en ellas. Un corolario esperable de este planteamiento es que se acuda a la absorción de los sujetos subordinados bajo algún lema integracionista de *blanqueamiento* o de *mestizaje programático* que aniquila la diferencia cultural bajo el argumento de la unidad identitaria. Se generan de esta manera nociones fundamentalistas o esencialistas.

Por otra parte es de considerar, en este punto, que muchas veces los conflictos mal planteados entre culturas o sujetos culturales terminan estimulando esa especie de reificación identitaria, pues para hacer frente a los conflictos se gatillan dinámicas de resistencia que inmovilizan y cristalizan ciertos rasgos, haciendo parecer más profundas las diferencias entre culturas y ocultando las tensiones internas de los mismos grupos.

Entender que no hay cultura sin diversidad y que, al parecer, lo único universalizable –si se quiere– al respecto de la cultura es que envuelve un

principio de constante transformación, es fundamental para sentar las bases del diálogo y del proyecto intercultural.

Hacemos énfasis en esto porque no se debe pasar por alto que por mucho tiempo, hasta la constituyente del 91, con la llegada del discurso pluriétnico y multicultural al Estado colombiano, el proyecto de nación se fundaba en el mestizaje como mecanismo de unidad nacional. Se hace patente que desde La Colonia y posteriormente en los proyectos de construcción de estado-nación, la participación de los pueblos originarios y de las comunidades afrodescendientes ha estado atravesada por relaciones de dominación que permanecieron por mucho tiempo intactas. En efecto, los discursos y las prácticas del mestizaje durante más de 150 años resultaron en la casi extinción de los pueblos indígenas del país y en la precarización absoluta de las comunidades afrodescendientes; esto, bajo el supuesto que la diferencia constituía el mayor obstáculo para la unidad nacional del Estado moderno que justificaba inscribir a los grupos étnicos en un proceso de asimilación en el que fueron considerados menores de edad.

Vemos entonces que la cultura bien puede ser utilizada como discurso, y siendo así, la cuestión de la interculturalidad podría ser entendida como un encuentro entre discursos, sin embargo esta apreciación es parcial como veremos más adelante. Lo que es interesante en el proceso de politización de lo cultural es que ha generado en el contexto colombiano procesos que se podrían denominar de etnización o etnogénesis. A propósito de este fenómeno observado en sectores del campesinado colombiano, Carlos Arturo Duarte¹⁷ reflexionaba sobre cómo, a partir del año 91, la población campesina organizada ha comenzado a plantearse el problema de la identidad cultural, en vista de los avances alcanzados por los pueblos indígenas y en menor medida por comunidades afrocolombianas. Lo étnico aparece entonces como un discurso identitario que permite, desde la reivindicación de un lugar de enunciación, reclamar derechos para sí. Tanto así que, incluso, hay ejemplos de personas o grupos que se hacen pasar por indígenas para ser beneficiarias de acciones afirmativas con las que se afrontan problemáticas de grupos étnicos en el territorio nacional.

17 Notas inéditas de su participación en el II Seminario Internacional sobre Interculturalidad organizado en Cali por el Centro de Estudios Interculturales en la Universidad Javeriana del cual hace parte como investigador. Mayo de 2012.

La apelación a lo multicultural y al discurso multiculturalista para la unidad nacional ha surgido sobre todo dentro de programas políticos y de nación afines a modelos económicos neoliberales. Emerge en el marco del capitalismo globalizado y responde a una ideología de “respeto” al otro, que le ubica en su particularidad cultural casi en un extremo de racismo invertido (Zizek, 1998); se entiende al *otro* como una comunidad cerrada con la que se mantiene una distancia prudente, desde su lugar de universalidad. El pensamiento neoliberal y algunos programas democráticos, incluido el Estado Social de Derecho, aceptan la presencia de otras lógicas —ya no pueden negarlas— promoviendo la tolerancia hacia ellas y sus particularidades. Sin embargo la tolerancia es apenas un paso previo para el diálogo horizontal, no lo supone, ni lo requiere; así frente al hecho social e histórico de la presencia fáctica de distintas culturas en los territorios se preconiza la multi-culturalidad desde el respeto [aséptico] por la diferencia y desde su integración predominantemente teórica, asumiendo salidas políticamente correctas. Como si el hecho de aceptar que existen otras culturas, otros modos de vida, que no necesariamente participan del modelo de desarrollo neoliberal, resolviera mágicamente las tensiones provenientes de una larga historia de dominación colonial. De otra parte el multiculturalismo supera la necesidad de discusiones de fondo sobre la diversidad cultural puesto que no solo la ha reconocido, sino que la ha integrado en su sistema de valores. Paralelo al desarrollo de las economías de mercado y en el contexto de las democracias modernas, el discurso multiculturalista se vuelve emblemático del final del siglo XX; prueba de ello son las reformas constitucionales que han tenido lugar en la mayoría de estados latinoamericanos, en las que se afirma el potencial para el “desarrollo” sobre la base de una diversidad cultural que comienza a considerarse patrimonio.

Ahora bien, partiendo de este contexto, se plantea la necesidad de dar el paso del *discurso* de la multiculturalidad a la *lógica* de la interculturalidad (Walsh, 2007); esto implica un tránsito desde la *tolerancia* hacia el diálogo entre iguales y desde la buena disposición hacia la mutua afectación. Este proyecto, en vías de realización, que tiene un carácter ético-político, surge en países de historia colonial cuyas poblaciones heterogéneas permanecen en luchas por su reconocimiento y plantean alternativas diferentes de desarrollo.

En el proceso de construcción de interculturalidad, como nuevo escenario, se presentan dos situaciones que afectan las posibilidades de diálogo

entre sujetos culturales: 1- los imaginarios de indígenas y no indígenas que median y matizan sus relaciones y 2- el predominio de una construcción de identidades endogámicas. En el primer caso la relación se fundamenta prejuiciosamente con base en el tipo y variedad de imaginarios que hemos construido históricamente los unos de los otros —enraizados en los regímenes de representación del *otro*—; en el segundo caso, la cuestión de portar una suerte de identidad rígida previa al diálogo termina cimentando dificultades en la movilidad de posiciones por defensas de tipo identitario. En los dos casos se ve minado el camino hacia el diálogo y limitadas sus posibilidades de transformaciones y acuerdos.

Rodríguez (2011) analiza el proceso de construcción de interculturalidad en Colombia y muestra cómo se ha transformado en la lucha por lo que denomina “libertad negativa”, que se refiere a los procesos adelantados por pueblos indígenas y grupos afrodescendientes para la obtención de una autonomía que significa un grado de libertad basado en impedir la intervención de instancias del Estado en asuntos que consideran “privados”. Es decir, más que la construcción de un diálogo lo que parece predominar es la reivindicación de unas condiciones para el autogobierno y la autodeterminación.

Esto remite inevitablemente a reflexionar sobre las acciones afirmativas y sobre el puntiagudo tema de la “educación intercultural” basada en el desarrollo de programas de etnoeducación y educación propia dirigidos exclusivamente a poblaciones pertenecientes a grupos étnicos considerados minoritarios; esto implica una pregunta inquietante en el contexto de las discusiones sobre interculturalidad: ¿cómo pensar un proyecto de nación intercultural, si los temas étnicos solo le interesan a los grupos étnicos? En principio pensaríamos que los programas de educación intercultural, para que sean efectivos en la construcción de un proyecto de nación en este marco, tendrían que extenderse al conjunto de la población pues de lo contrario no hacen sentido. Si bien esto significa algún avance, aún está lejos la constitución de una base sólida para el diálogo intercultural como diálogo horizontal.

De otra parte, ¿qué decir de la adecuación institucional para asumir el proyecto intercultural, sabiendo que en esta propuesta están en juego el tipo de democracia y el modelo de desarrollo? A este respecto el caso del Ecuador se convierte en un ejemplo interesante al formular la construcción de la plurinacionalidad y la interculturalidad, como principios de Estado, con la

propuesta de una alternativa al desarrollo lineal del pensamiento moderno basada en el *Sumak Kamsay* o buen vivir¹⁸.

Finalmente hemos de decir que, a pesar de los albores de una filosofía intercultural en el continente desde hace ya un buen tiempo (Roig, 1998; Fornet-Betancourt, 2004), son las discusiones del proyecto modernidad/colonialidad las que hoy dan soporte a la interculturalidad como proyecto ético-político. Desde este punto de vista la interculturalidad es una lógica, que debe fundarse sobre la diferencia colonial y no tratando de ocultarla, evadirla o resolverla someramente. En ese sentido constituye un diálogo entre memorias históricas, que no pretende solucionar las tensiones sino construir a partir de ellas.

El proyecto intercultural, así planteado, se erige sobre tres principios fundamentales: la relación ciencia-conocimiento (que hemos tocado en este apartado como la tensión conocimiento científico vs. saber ancestral), la naturaleza como sujeto y, finalmente, el buen vivir. Esto supone entonces la descolonización en distintos niveles: epistemológico, ontológico y político-económico. Para ello, Walsh (2006) plantea, como condición necesaria, la construcción de conocimientos desde y con base en la praxis política de los llamados sujetos subalternos, lo cual implica una discusión sobre los lugares de producción de conocimientos y una descolonización de las ciencias sociales.

En ese sentido, la interculturalidad sería un proyecto Otro, una forma de vivir Otra, una forma de relación y de sociedad Otra, fundada en la diferencia colonial y en la crítica directa a la colonialidad del poder (Quijano, 2000), la colonialidad del saber (Lander, 2000) y la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007). Es así que el diálogo de saberes –y entre ellos los saberes médicos– se establece en el centro mismo de la construcción de la interculturalidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

El recorrido reflexivo en este capítulo ha pasado por los campos de enunciación de lo indígena, luego por tensiones emergentes de la globalización en relación con los saberes médicos ancestrales y finalmente por las dimensiones diferenciales del multiculturalismo y la interculturalidad. Estas discusiones pretenden develar la complejidad de los debates que tienen

18 Para profundizar en las apuestas de gobierno por la transformación y descolonización del Estado ecuatoriano ver: República del Ecuador. (2009). Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. Construyendo un estado plurinacional e intercultural. Quito: Secretaría Nacional de Planeación y Desarrollo (Senplades).

lugar en nuestro país en distintas mesas de concertación sobre el destino de las relaciones entre pueblos ancestrales, instancias gubernamentales y sectores de la sociedad.

UN MODELO DE ANÁLISIS PERTINENTE PARA AUTORREFLEXIONES ESTRUCTURADAS SOBRE LOS SISTEMAS MÉDICOS

A continuación presentamos un modelo metodológico de análisis de tensiones y oportunidades para la preservación y el fortalecimiento de saberes médicos desarrollado en el contexto de un convenio de cooperación entre la Universidad Externado de Colombia y la Organización Indígena de Colombia; el sentido de este modelo es aportar una herramienta que permita indagar reflexivamente sobre estos temas en dinámicas de participación comunitaria. Haremos en primer lugar una breve contextualización, luego exponemos los rasgos fundamentales del modelo y finalmente ponemos a consideración algunos hallazgos provenientes de unas primeras aplicaciones.

GENERANDO UN MODELO

En el contexto aludido con anterioridad, los saberes médicos ancestrales ocupan un lugar relevante por varias razones: 1- la propuesta de un Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (Sispi) y la directiva gubernamental de generar modelos interculturales en salud, implican unos retos sin precedentes para el diálogo entre culturas; 2- los saberes médicos y su preservación se consideran estratégicos dentro de las luchas indígenas en un momento en el que hay riesgos reales de extinción de muchos de nuestros pueblos originarios; 3- existen multiplicidad de campos de conflicto alrededor de los saberes médicos de los pueblos indígenas ocasionados por dinámicas de desarrollo, precarización, tensiones entre diversos sujetos culturales, entornos problemáticos, fenómenos migratorios, tensiones políticas, etc.; la visibilización y la comprensión de estas dinámicas se vuelven vitales para cualificar los procesos de diálogo entre culturas y las propuestas de transformación de las realidades sociales. A continuación exponemos un modelo de análisis y comprensión construido para dar cuenta del estado de los saberes médicos de los pueblos indígenas en relación con las tensiones y las oportunidades para su preservación y fortalecimiento; este modelo ha

sido desarrollado con la intención de aportar a los procesos de preservación de saberes médicos a la luz de la observación de la multiplicidad de dinámicas en las que se mueven.

Hoy, después del paso de la Constitución de 1991, de legislaciones basadas en derechos, de las luchas indígenas y de su presencia cada vez más activa en el territorio nacional y en los ámbitos políticos, las relaciones entre culturas en nuestro territorio deberían haber superado de manera radical la asimetría demarcada por los distintos tipos de *colonialidad* mencionados. Esto sin embargo no es un camino expedito que se inaugure con la enunciación o la promulgación de un decreto, es un proceso político, de debate, de confrontación y diálogo que habrá de generar una dinámica incluyente, creativa y transformadora entre las distintas culturas, sus saberes y sus conocimientos.

Entonces, quizás con más claridad que antes y tras haber superado o al menos puesto en tensión los momentos del sometimiento o las hegemonías, podría llegar el momento de la interculturalidad que implica nuevas formas de estar y caminar juntos. Es evidente que el tipo de relación que postula la simetría como base del juego relacional, como se mencionó anteriormente, es un proyecto ético y político que implica renovación de las relaciones de territorialidad (incluido el quehacer de o con la economía), de la dimensión y la concepción de la democracia y de los modos de relación entre distintos sujetos culturales.

En este nuevo escenario los argumentos y las formas de relación deben ir más allá del respeto mutuo, la tolerancia o el reconocimiento; es posible que en este momento se puedan poner sobre las mesas abiertamente los conflictos y las posiciones, encontrar objetivos comunes y construir nuevas formas de ser, de ver y de sentir. Esto solamente será posible si la posición reflexiva sobre sí mismos y sobre *el otro* permite ver y poner en crisis los límites de cada uno; requiere también que cada interlocutor (individuos y colectivos) encuentre su validez no solamente en la convicción de su existencia y su derecho con la consigna de la aceptación del otro, sino en el ejercicio de su autoconocimiento, su auto-reconocimiento y su transformación a través de intercambios mutuos y recíprocos con el otro. Superar más de quinientos años de una relación asimétrica implica esfuerzos grandes por entender las lógicas, los sentidos de cada cultura y valorar sus conocimientos, sus discursos, sus formas de sentir, de hablar, de crear relaciones con el entorno. Además de entender, si se acepta el reto, se trata ahora de un definitivo *construir con*.

Los saberes médicos ancestrales son un patrimonio indiscutible que hace parte estructural de los pueblos indígenas, de sus formas de vivir y de sus cosmovisiones; son sin duda un elemento clave que permite un diálogo dinámico de saberes entre culturas y posibilita la pervivencia de los pueblos sobre la base de conocimientos propios, necesarios para iniciar la construcción de un proyecto de nación pluriétnica y multicultural y ojalá para configurar nuevos marcos y experiencias de interculturalidad.

Hoy están vigentes en Colombia una serie de normativas y legislaciones que buscan garantizar la preservación de los saberes tradicionales, ofrecer una atención diferenciada en salud para pueblos indígenas y desarrollar instituciones, entidades, programas y proyectos que hagan posible la integración de servicios médicos a través de modelos interculturales en conjunción con la biomedicina y aun con otras medicinas complementarias (Ley 100 de 1993, Ley 21 de 1990, Ley 691 de 2001, Decreto 1811 de 1990, Acuerdo 244 del Consejo Nacional de Seguridad Social en Salud, CNSSS, Ley 1122 de 2007, entre otras).

Sin embargo, aun reconociendo experiencias destacadas en el tema de modelos interculturales en salud y de las IPS indígenas, en una gran asamblea de los pueblos indígenas realizada en Villeta en 2010 y tras un balance de la situación general en salud, se determinó por parte de las autoridades que, salvo pocas experiencias positivas, no se ven en la práctica general ni en la calidad de vida de los pueblos indígenas los efectos de dichas normas. De aquí se declaró públicamente una inconformidad general con las acciones en salud desarrolladas en el territorio nacional para los pueblos indígenas. A partir de allí se comenzó a trabajar en la creación del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (Sispi) como un gran acuerdo de las autoridades y los pueblos indígenas para implementar un sistema nacional que garantice la atención diferenciada y con calidad de las personas indígenas, la preservación de los saberes y las prácticas médicas ancestrales y la promoción de modelos interculturales; este plan ha sido posteriormente avalado por el gobierno nacional y se encuentra en desarrollo dentro de la Subcomisión Técnica Nacional, en la que participan autoridades indígenas, el gobierno nacional con el apoyo de OPS y otras organizaciones internacionales.

Si bien se ha reconocido el valor de algunas experiencias de interculturalidad en salud en comunidades como la del pueblo Iku o Arhuaco con Gonawindua Ette Ennaka IPS Indígena, la IPS Pijaos Salud, entre otras, para

la visión general de las autoridades indígenas son predominantes los elementos que suscitan inconformidad y que hacen necesaria la consolidación del mencionado Sistema.

A pesar de tener una afiliación automática y sin restricciones al sistema para las personas provenientes de los pueblos indígenas –en el que son tratados con naturaleza de población vulnerable– se mencionan algunos de los elementos que, en la práctica, suscitan tal inconformidad: 1) Problemas de calidad y oportunidad de la atención comunes a todo el sistema de salud como burocratización excesiva, barreras de acceso a la atención especializada, incumplimiento por parte de las EPS; 2) Problemas relacionados con la lejanía y las dificultades para acceder a servicios básicos de atención primaria por parte de las comunidades indígenas; 3) Indicadores de salud deficientes en algunas comunidades indígenas como desnutrición, muerte infantil por desnutrición, reaparición de enfermedades infecciosas ligadas a situaciones de abandono y pobreza como la tuberculosis, entre otras; 4) Problemas derivados del poco reconocimiento dado a las diferencias culturales por parte de agentes del sistema de salud –médicos, personal de salud, entre otros–. Estas diferencias incluyen distintas cosmovisiones y formas de comprensión de la vida y la enfermedad, prácticas de curación y cuidado propias, sistemas médicos ancestrales, autoridad de los médicos tradicionales, barreras idiomáticas y en no pocas ocasiones discriminación a la que son sometidas personas indígenas por su condición cultural. En general se puede afirmar que los saberes ancestrales y las prácticas culturales de los pueblos indígenas se siguen considerando –en la práctica cotidiana– saberes subalternos, exóticos, mágicos o sin sentido desde las lógicas de la medicina occidental dominante en el territorio nacional; 5) Otra serie de problemas que se derivan de la misma vulnerabilidad y de los riesgos de extinción cultural de los pueblos indígenas que no son considerados integralmente y que tienen que ver con sus historias de sometimiento, despojo, desplazamiento, empobrecimiento, aislamiento, transformaciones de formas de producción e ingreso al capitalismo por la puerta de atrás, pérdida de la lengua, procesos de aculturación y contactos con la “sociedad occidental”; en este último campo de problemas se observa que los saberes médicos tradicionales están en peligro creciente de desaparición.

En este contexto la Universidad Externado de Colombia y la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) suscribieron un convenio para fortalecer el conocimiento y el diálogo intercultural en relación con los saberes y conocimientos médicos y con la implementación del Sispi. Como parte de las

actividades de este convenio y partiendo de algunos diagnósticos realizados por la Onic se trazó como uno de los objetivos hacer un balance del estado de los saberes médicos de los distintos pueblos indígenas en el territorio nacional y apoyar procesos de recuperación y fortalecimiento de los mismos. En este propósito se inició un trabajo de acercamiento y construcción colectiva de proyectos con el pueblo Pijao (2010) y con los pueblos del río Igará-Paraná de la Amazonía colombiana (2011), específicamente los pueblos Okaina y Bora, proceso ahora extendido también a los pueblos Muinane y Huitoto.

El proyecto marco planteado por la Universidad Externado de Colombia y la Consejería de Salud de la Onic se propone generar una dinámica de investigación-acción-participación en miras a realizar diagnósticos participativos que permitan entender en cada pueblo o en cada proceso particular la realidad actual de los saberes médicos tradicionales, al tiempo que se inicien proyectos y procesos de recuperación y fortalecimiento de dichos conocimientos. El objetivo principal es desarrollar junto con la comunidad procesos de recuperación y fortalecimiento de saberes médicos tradicionales en grupos indígenas. Para este propósito se observó la necesidad de crear un instrumento dinámico, multidimensional para poder explorar estos conocimientos en dinámicas comunitarias y participativas.

El modelo de indagación se estructuró sobre la búsqueda de tensiones, entendidas como aquellas dinámicas relacionales, que ponen en riesgo de ruptura o extinción las prácticas y los saberes médicos tradicionales, y oportunidades, entendidas como aquellas dinámicas que favorecen la preservación o la recuperación y el fortalecimiento. El modelo tiene una inspiración compleja en la medida que permite observar multiplicidad de elementos o aspectos que están alrededor de la preservación o la recuperación de los saberes médicos y ecológica en la medida que lo hace con el análisis de aspectos que no solo están al interior de las dinámicas de las culturas, sino en relación con los aspectos del entorno que ejercen presiones o que favorecen la preservación de los mismos. El modelo de indagación es un pretexto para el pensamiento activo y constructivo de los participantes y debe incidir sobre el auto-reconocimiento de aspectos importantes de lo que ocurre en la cultura en relación con los saberes médicos e iluminar cursos de acción para su recuperación.

El proceso diagnóstico pasa en primer lugar por la caracterización de los sistemas médicos o terapéuticos de cada pueblo, haciendo énfasis en establecer necesidades y recursos en salud; en segundo lugar se identifican las tensiones y las oportunidades en varios aspectos estructurales y estructurantes de

la situación de los saberes, en tres grandes ejes de indagación: las tensiones y oportunidades derivadas o provenientes de contextos y coyunturas socio-políticas; las tensiones y oportunidades provenientes de las dinámicas de relaciones entre grupos culturales, incluidas las que ocurren entre distintos pueblos indígenas, pueblos indígenas e instituciones y organizaciones indígenas, entre pueblos indígenas e instituciones o grupos culturales no indígenas (blancas, occidentales, criollas) incluyendo instituciones de gobierno y salud, médicos occidentales, etc. Y en tercer lugar las tensiones y oportunidades provenientes de las dinámicas internas de los pueblos, las intragrupalas.

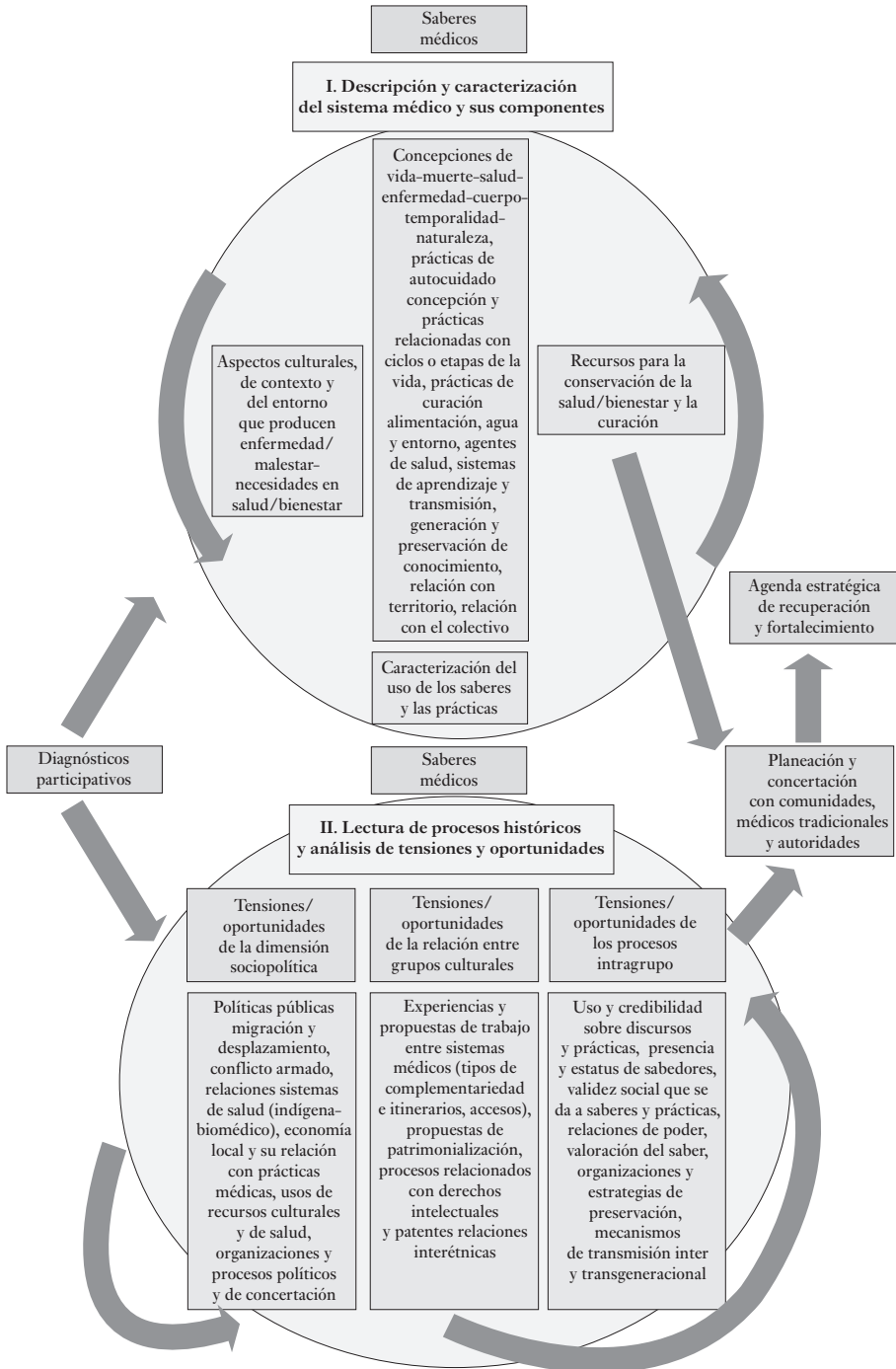
A continuación se presenta el esquema del modelo de indagación que propone en cada uno de los ejes indagados distintas categorías que orientan el auto-diagnóstico comunitario. Los dos momentos del diagnóstico pueden ser desagregados dependiendo de los contextos y los procesos en los que se encuentren los pueblos indígenas; sin embargo con uno y otro se debe llegar a momentos de socialización de la información y a dinámicas de concertación y elaboración de agendas de recuperación y fortalecimiento que serán diferentes en cada pueblo.

RESULTADOS DE UNA PRIMERA MIRADA

Durante el trabajo realizado en el contexto del mencionado convenio y con la intencionalidad de apoyar estos auto-diagnósticos se han hecho aplicaciones sobre todo del segundo componente (Lectura de procesos históricos y análisis de tensiones y oportunidades) en los procesos de conformación del Sispi y en aproximaciones realizadas a los pueblos Pijao específicamente en el resguardo Yaco Molana y a los pueblos amazónicos del río Igara-Paraná (en especial pueblos Bora y Okaina); también se ha recogido información de múltiples situaciones que ocurren en distintos pueblos indígenas en el territorio nacional que, en conjunto, permiten esbozar un panorama general. Estos ejercicios nos han permitido decantar alguna información relevante que se presenta a continuación, más como tendencias generales que como descripción de cada pueblo, teniendo en cuenta que estos procesos son internos y no se hace alusión en este texto a ninguno de ellos en particular¹⁹.

19 El trabajo realizado con los pueblos Okaina y Bora permitió hacer una propuesta de recuperación y/o fortalecimiento que se socializó y se amplió con los pueblos Muinane y Huitoto para

MODELO DE INDAGACIÓN



Con esta presentación se busca mostrar la pertinencia y la relevancia del modelo y anunciar algunos de los elementos que permiten esbozar la complejidad de la realidad en relación con el estado de los saberes médicos indígenas y sus posibilidades de preservación y fortalecimiento. Veremos estas tendencias de tensión y oportunidad en los distintos ejes indagados, entendiendo también que no son asuntos separados sino que en el mundo real todo se encuentra articulado dinámicamente:

DIMENSIÓN SOCIO-POLÍTICA

En esta dimensión se tienen en cuenta con cierta especificidad los fenómenos que, desde los marcos de la política pública, de procesos de concertación en curso o en construcción y de acciones afirmativas de los pueblos, inciden en el uso, conservación y fortalecimiento de los discursos y las prácticas de la medicina ancestral de los pueblos. Se tienen en cuenta, además, la historia y los contextos relacionados con la conflictividad social y política que afectan las dinámicas de las comunidades y en consecuencia inciden sobre las derivas de los saberes médicos ancestrales. En este sentido se consideran las políticas públicas en distintos ámbitos que enmarcan los debates y las acciones alrededor o en relación con los saberes médicos; los fenómenos de migración, desplazamiento y otras consecuencias de conflictos sociales y políticos; las experiencias de programas, legislaciones y acciones gubernamentales y de los pueblos (locales, regionales, nacionales) que enmarcan relaciones y conflictos entre los distintos sistemas médicos (indígena/afro-biomédico); la inclusión en mercados y las condiciones de las economías locales en general y en relación con las prácticas médicas; el uso de los recursos culturales y de salud en su interacción con fuentes de ingresos y con otras poblaciones; las organizaciones y los procesos políticos y de concertación que aborden el tema de los saberes médicos de manera directa o indirecta. En esta dimensión se encontraron algunas tendencias relevantes de tensión y oportunidad:

seguir en el propósito de acompañarla y desarrollarla. El trabajo realizado con el pueblo Pijao y el resguardo Yaco Molana continúa en miras a generar y posicionar las propuestas concretas de recuperación y/o fortalecimiento.

DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA	TENSIONES	OPORTUNIDADES
<p>Políticas públicas en distintos ámbitos que enmarcan los debates y las acciones alrededor o en relación con los saberes médicos.</p>	<p>Burocratización y politización de algunas de las IPS indígenas con el riesgo de convertirse en fortines de influencia política y afectar su función de mediación de los servicios de salud y de apoyo a los saberes propios.</p> <p>Bajos presupuestos asignados como UPC a las eps indígenas que no consideran situaciones de lejanía y altos costos de transporte en algunas poblaciones.</p>	<p>Incidencia de las políticas inherentes a la Ley 100 generan activación de recursos para la conformación y facilitación de modelos interculturales e Instituciones prestadoras de salud indígenas.</p> <p>Directivas del gobierno para desarrollar modelos interculturales en salud.</p> <p>Legislaciones y reglamentaciones sobre las IPS indígenas.</p> <p>Legislaciones de protección de los saberes indígenas y de grupos étnicos.</p> <p>Experiencias de exigibilidad de derechos producen activismo para el fortalecimiento de los saberes o su recuperación.</p> <p>Legislaciones de protección exigen que se tomen en cuenta los saberes, las prácticas y los agentes de salud de los pueblos indígenas como referentes en algunos contextos.</p> <p>Políticas de apoyo a la conformación del Sispi, dan lugar a una oportunidad sin precedentes para consolidar un sistema de salud para pueblos indígenas.</p> <p>Mesas de concertación integran las palabras de autoridades y médicos tradicionales en el desarrollo de estrategias de salud.</p> <p>En algunas regiones se están canalizando recursos gubernamentales o de proyectos para apoyos puntuales a los saberes médicos y a los sabedores.</p> <p>Políticas relacionadas con educación propia, consulta previa y políticas ambientales tienden a crear mecanismos de protección de las poblaciones y los territorios indígenas.</p>
<p>Fenómenos de migración, desplazamiento y otras consecuencias de conflictos sociales y políticos.</p>	<p>Poblaciones desplazadas por conflicto armado se desprenden de los recursos que hay en sus territorios y de las prácticas tradicionales.</p>	

DIMENSIÓN SOCIOPOLÍTICA	TENSIONES	OPORTUNIDADES
	Presiones sobre pueblos, autoridades y médicos tradicionales o sabedores de personas de grupos armados ilegales, hay reportes de persecución y de muerte violenta de algunos sabedores como mecanismo de presión.	
Experiencias de programas, legislaciones y acciones gubernamentales y de los pueblos (locales, regionales, nacionales) que enmarcan relaciones y conflictos entre los distintos sistemas médicos.	Déficit en servicios reales de médicos generales y especialistas para cubrir con calidad, eficacia, oportunidad las necesidades de las poblaciones. Falta de reconocimiento por algunos agentes de salud de la validez de los conocimientos indígenas.	Directivas para generar modelos o experiencias de atención intercultural que han llevado a aprendizajes relevantes y a propuestas estructuradas.
Inclusión en mercados y las condiciones de las economías locales en general y en relación con las prácticas médicas, el uso de los recursos culturales y de salud en su interacción con fuentes de ingresos y con otras poblaciones.	Acceso a mercados precarios y devaluados de recursos médicos tradicionales de algunas etnias. Propuestas de biomercados manejados por multinacionales o empresarios nacionales e internacionales que pueden alterar dinámicas comunitarias. Condiciones de precariedad económica y de lejanía que generan condiciones de extinción. Procesos ligados a la pobreza de los pueblos indígenas y de migraciones de pequeña y gran escala han ido dejando solos a los ancianos en algunas comunidades y no tienen cómo garantizar sus prácticas como forma de vida y de subsistencia.	Proyecciones de mercado de recursos en salud de algunas etnias con experiencias de autogestión. Proyectos de ecoturismo y turismo de salud manejado por algunos médicos tradicionales como mecanismo de generación de recursos.
Organizaciones y procesos políticos y de concertación que aborden el tema de los saberes médicos de manera directa o indirecta.	No hay una generalización ni una directiva de los pueblos indígenas que genere la perentoriedad en la gestión relacionada con la preservación y el fortalecimiento de los saberes médicos; en este sentido las experiencias siguen siendo aisladas.	Mesas de concertación de niveles nacionales y regionales sobre el tema de la conformación del Sispi.

RELACIÓN ENTRE GRUPOS CULTURALES

En el contexto de las relaciones entre grupos culturales se explora por las dinámicas propias de contactos, encuentros o relaciones de cierta comple-

alidad entre distintos grupos étnicos o sujetos culturales relacionados sobre todo con el ejercicio, la conservación, la circulación y el fortalecimiento de saberes y prácticas médicas. Se explora por relaciones de diverso orden entre pueblos indígenas o entre distintas etnias y por relaciones entre etnias y “*sociedad mayoritaria*” tipos de complementariedad entre distintos saberes médicos; por experiencias de modelos interculturales; por itinerarios terapéuticos; por condiciones de acceso y disponibilidad en cuanto a distintos tipos de recursos de afrontamiento para la conservación de la salud y la curación; por posiciones o proyectos de patrimonialización, derechos de autor, patentes; por planteamientos y avances en mesas o procesos de concertación entre distintos pueblos y/o con entes gubernamentales u otros representantes de la biomedicina; por la presencia y los efectos de distintos procesos de aculturación sobre las dinámicas de los pueblos y sobre los saberes médicos; por efectos e impactos del ingreso de proyectos económicos, culturales, sociales y de la biomedicina programática (promoción, prevención, atención, rehabilitación, etc.) oficial sobre las dinámicas de las comunidades y de los saberes médicos; por tipos de reconocimientos, imaginarios, *conflictos o reforzamientos identitarios* que se dan en distintas experiencias entre culturas; por elementos que permiten caracterizar el tipo de contacto y las nociones y los aportes a proyectos de interculturalidad. Destacamos los siguientes:

RELACIONES ENTRE GRUPOS Y SUJETOS CULTURALES	TENSIONES	OPORTUNIDADES
Relaciones diversas entre grupos étnicos	Dificultades de concertación de los distintos pueblos y de reconocimiento de las organizaciones indígenas regionales o nacionales.	Espacios de nivel regional y nacional que generan posiciones de unidad de los pueblos indígenas.
Relaciones diversas entre grupos étnicos y sociedad mayoritaria	Persistencia de expresiones de violencia contra pueblos indígenas en varias regiones del país. Falta de incorporación y apropiación del plan Sispi en niveles regionales por parte de autoridades y de comunidades. Falta de proximidad y de oportunidades de encuentros entre distintas etnias dificulta compromisos mayoritarios con los planes de consolidación del Sispi y de fortalecimiento de los saberes. Prejuicios e imaginarios generan actitudes reivindicatorias de	Mesas de concertación alrededor del tema Sispi a nivel nacional. Espacios de exigibilidad de derechos que han posicionado a los pueblos indígenas en distintas causas. Los procesos de consulta previa son un espacio propicio para diálogo de saberes y construcción de escenarios de interculturalidad. Hay tendencias dentro de las organizaciones indígenas, los pueblos indígenas y algunos de sus líderes para abrirse a proyectos de cooperación y generación de

RELACIONES ENTRE GRUPOS Y SUJETOS CULTURALES	TENSIONES	OPORTUNIDADES
	<p>pueblos indígenas y de grupos étnicos que dificultan procesos de diálogo y concertación. Efectos del modelo económico continúan aislando y marginando los procesos alternativos que provienen de los pueblos indígenas. Prejuicios de lado y lado para lograr lenguajes más directos sin que prime la confrontación sino el reconocimiento y la creación incluyente en distintos ámbitos de la vida comunitaria incluyendo la generación de conocimiento y los saberes médicos.</p>	<p>conocimiento con universidades y distintas entidades nacionales e internacionales para generar conocimiento. Organizaciones indígenas que tienen cada vez un mayor protagonismo en distintos procesos de negociación, consulta o concertación. Planes de vida como orientadores de las acciones en los pueblos.</p>
Tipos de complementariedad entre distintos saberes médicos	<p>Falta sistematización de experiencias de interculturalidad. Algunas experiencias de acceso gratuito y de disponibilidad de recursos de la medicina occidental comienzan a disminuir el uso y la credibilidad en las medicinas ancestrales. Faltan estudios y reglamentaciones para la implementación de prácticas interculturales y validación formal de las prácticas médicas de los pueblos indígenas. Utilización de algunas personas de pueblos indígenas como agentes de salud sin reconocer su estatus o el estatus de sus saberes</p>	<p>Hay reportadas experiencias en la propuesta de modelos de complementariedad de la atención médica con recursos de la medicina occidental y de la medicina indígena que se podrían considerar innovadores y exitosos. Capacidad de algunos médicos de acoger a los sabedores de cada lugar y dar oportunidades de relaciones de interculturalidad con potencialidad de estructurarse. Participación de agentes de salud indígena para cumplimiento y facilitación de procesos y metas de las EPS y las IPS.</p>
Experiencias de modelos interculturales	<p>Falta de proximidad y de oportunidades de encuentros entre distintas etnias dificulta compromisos masivos con los planes de consolidación del Sispi y de fortalecimiento de los saberes. En relación con las posibilidades son pocas las formalizaciones de modelos interculturales en salud. Discusiones entre el estatus de los conocimientos de unas y otras culturas.</p>	<p>Están en curso algunos modelos interculturales de salud que pueden considerarse referentes en el tema en distintas regiones del país. Disposición de parte de autoridades y personas de los pueblos a encuentros con médicos, servicios de salud, agentes externos en objetivos comunes de recuperación activa de saberes y tradiciones.</p>

RELACIONES ENTRE GRUPOS Y SUJETOS CULTURALES	TENSIONES	OPORTUNIDADES
Itinerarios terapéuticos	<p>En distintas regiones los pasos de los pacientes entre medicinas indígenas y la biomedicina es tortuosa y muchas veces condicionada por las barreras de acceso de la medicina oficial.</p> <p>Los accesos a ciertos tipos de tratamientos médicos occidentales considerados prioritarios o urgentes son difíciles, considerando los costos y las consecuencias de los desplazamientos desde áreas lejanas, además de la burocratización del acceso.</p>	<p>En algunas regiones se están ensayando acuerdos de protocolos o acciones de complementariedad de los recursos terapéuticos que mejoran globalmente la calidad de atención para los pacientes y genera itinerarios favorables.</p>
Condiciones de acceso y disponibilidad en cuanto a distintos tipos de recursos de afrontamiento para la conservación de la salud y la curación.	<p>Ha habido cambios en territorios que no permiten acceso a ciertos recursos propios de las medicinas ancestrales. Barreras de acceso de la medicina oficial. Problemas de desnutrición por cambios ambientales que disminuyen disposición alimentaria. Cambios en hábitos culturales que ponen en riesgo la salud. Burocratización del acceso a medicinas especializadas está poniendo en riesgo la vida de los pacientes.</p> <p>El acceso y la eficiencia proveniente de los servicios de salud del sistema satisfacen de manera inmediata necesidades de salud de algunas poblaciones, lo que poco a poco entra en contradicción con los saberes médicos ancestrales y todo lo que implican.</p>	<p>Algunas EPS e IPS logran mejorar accesos a medicinas especializadas y a movilidad desde regiones alejadas del país.</p> <p>Experiencias de acceso sin restricciones a recursos de ambas medicinas en algunas regiones del país.</p>
Proyectos de patrimonialización, derechos de autor, patentes	<p>No están en agenda pública estos temas ni existen medidas de contención o de acción al respecto. Puede haber patentes de algunos productos naturales utilizados ancestralmente, sobre todo de la Amazonía, sin participación de pueblos indígenas.</p>	<p>Hay una experiencia de inicio de patrimonialización de la medicina ancestral (Palenque) que ha sido bien aprovechada por el grupo étnico.</p>

RELACIONES ENTRE GRUPOS Y SUJETOS CULTURALES	TENSIONES	OPORTUNIDADES
Mesas o procesos de concertación entre distintos pueblos y/o con entes gubernamentales u otros representantes de la biomedicina.	Procesos TLC y sus consecuencias en la explotación de recursos naturales y en el tema de la preservación en el contexto de mercados agro de la salud y de otros productos naturales.	Mesas de concertación del Sispi crea un espacio propicio para que los temas de las medicinas ancestrales entre en agendas más amplias y en niveles regionales. Disposición de apertura frente a dinámicas de investigación intercultural.
Procesos de aculturación	Persisten procesos de aculturación en muchas regiones, muchos de ellos ligados todavía a nuevas formas de evangelización.	Ha habido facilitación y legitimidad para procesos de resistencia con la nueva constitución.
Efectos e impactos del ingreso de proyectos económicos, culturales, sociales y de la biomedicina programática (promoción, prevención, atención, rehabilitación, etc.).	<p>Procesos de aculturación.</p> <p>Tensiones debidas a los procesos de proyectos macro económicos en los que no se utiliza del todo la consulta previa.</p> <p>Ingreso a la proletarización urbana o rural por proyectos de desarrollo.</p> <p>Discursos contradictorios entre las autoridades de salud oficial en términos de promoción, prevención, curación que no consideran las lógicas ni las prácticas ancestrales.</p> <p>Aparición de nuevos tipos de enfermedades relacionadas con cambios o transformaciones culturales.</p> <p>Comercialización de productos naturales o de medicinas ancestrales de manera informal y muchas veces por personas no indígenas que aprovechan oportunidades de negocio.</p> <p>Problemas de lejanía y escasez de recursos en los pueblos indígenas.</p> <p>Pauperización de algunos pueblos con consecuencias en múltiples dimensiones.</p> <p>Desarticulación de procesos de desarrollo de procesos de recuperación de saberes médicos y de otros procesos comunitarios.</p> <p>Los programas que pueden propender por un desarrollo alternativo de territorios indígenas no se han implementado adecuadamente.</p>	<p>Experiencias de formación profesional de pregrado y posgrado jóvenes indígenas con posibilidades de fortalecimientos comunitarios, autogestión y de diálogo intercultural.</p> <p>Los planes de vida logran ciertas cohesiones y proyecciones de desarrollo alternativo, aún muy precarias.</p>

RELACIONES ENTRE GRUPOS Y SUJETOS CULTURALES	TENSIONES	OPORTUNIDADES
Reconocimientos, imaginarios, <i>conflictos o reforzamientos identitarios</i>	Circulación de prejuicios e imaginarios que dificultan diálogos interculturales y apropiación del proyecto de nación propuesto en la nueva Constitución. Prejuicios e imaginarios que distorsionan la concepción de lo indígena y de sus saberes médicos por parte de la sociedad mayoritaria (mestiza-occidental). Procesos y riesgos de extinción material y cultural de varios pueblos indígenas.	Discursos de derechos y multiculturalidad que han permeado ciertos núcleos de la sociedad. Reconocimiento constitucional al carácter de nación pluriétnica y multicultural ha generado acciones afirmativas.
Elementos que permiten caracterizar el tipo de contacto y las nociones y los aportes a proyectos de interculturalidad.	No son muy claras las propuestas de interculturalidad como proyecto de nación, se continúa en el paradigma del multiculturalismo con sus ventajas y limitaciones.	Las mesas de concertación en distintos temas (salud, justicia propia, etc.) son un espacio de posibilidad para la generación de verdaderos diálogos interculturales.

PROCESOS INTRA-GRUPO

Cada grupo étnico o pueblo indígena transcurre por diferentes momentos históricos y por circunstancias particulares que pueden definir, determinar o incidir directa o indirectamente en el devenir de la preservación, el uso, el fortalecimiento, la involución o la evolución de los saberes y las prácticas médicas. Dentro de estos destacamos la indagación sobre el uso y la credibilidad sobre los discursos y las prácticas en nuevas generaciones y en la comunidad en general, la presencia y el estatus de los sabedores, la validez social que se otorga a los sabedores, al ejercicio del oficio y a los saberes y prácticas en sí mismos, a los conflictos derivados de las relaciones de poder al interior del grupo en relación directa o indirecta con los saberes y las prácticas médicas, la valoración de los saberes por las comunidades, las organizaciones y las estrategias para la preservación y el fortalecimiento de las prácticas, los mecanismos de transmisión entre distintas generaciones con especial observación de la transmisión a futuras generaciones, los distintos campos de conservación y fortalecimiento de distintas prácticas culturales, la conservación de la lengua, otras condiciones y riesgos intra-grupales de extinción. De estos procesos destacamos los siguientes:

PROCESOS INTRAGRUPO	TENSIONES	OPORTUNIDADES
Uso y credibilidad sobre los discursos y las prácticas en nuevas generaciones y en la comunidad en general	Cambios de las estructuras productivas y “occidentalización” en distintas dimensiones de la vida cotidiana que resta credibilidad a los saberes ancestrales.	Vinculación de la lucha por los saberes médicos a las luchas de reivindicación de los pueblos en relación con su autonomía, sus derechos fundamentales y sus procesos identitarios.
Presencia y estatus de los sabedores	Hay cada vez más pocos hablantes de lengua y pocos sabedores que están muy ancianos y no están encontrando formas de preservación y transmisión de sus saberes. El estatus de los sabedores ha cambiado en el sentido de instrumentalizar su rol en la sociedad perdiendo algunas funciones de orientador de la comunidad y del destino de los pueblos.	Existen experiencias en grupos indígenas de conservación muy clara de saberes, prácticas médicas y del estatus de los sabedores que propician cohesión social.
Validez social que se otorga a los sabedores, al ejercicio del oficio y a los saberes y prácticas en sí mismos	Los ancianos depositarios del saber ancestral son cada vez menos o están en malas condiciones de salud o de calidad de vida que dificulta tanto el ejercicio de la actividad como la transmisión de los conocimientos.	Presencia de saberes y prácticas conservadas a través de las generaciones. Capacidad de negociación y consecución de recursos es posible gracias a experiencias organizativas y de gestión, aun cuando se reconocen ciertas limitaciones en este sentido. Hay un reconocimiento de algunas organizaciones y de personas no indígenas sobre las potencialidades de los saberes médicos y las prácticas médicas que asisten a los pueblos o a los médicos ancestrales para atención.
Conflictos derivados de las relaciones de poder al interior del grupo en relación directa o indirecta con los saberes y las prácticas médicas	Tensiones derivadas de manejos políticos y de liderazgos ligados a los recursos provenientes de los servicios de salud. Competitividad por recursos en agentes de salud dentro de los pueblos.	Procesos organizativos y de gestión al interior de los pueblos logran acuerdos para la conservación de los distintos saberes y sabedores para su fortalecimiento.
Valoración de los saberes por las comunidades, las organizaciones	Si bien hay valoración hay competición con el uso de otros recursos médicos.	Conciencia de algunos líderes jóvenes del campo de oportunidad que significan los saberes médicos en múltiples dimensiones.

PROCESOS INTRAGRUPO	TENSIONES	OPORTUNIDADES
Estrategias para la preservación y el fortalecimiento de las prácticas	No son muy claros los derroteros en las comunidades para hacer una preservación y fortalecimiento programáticos.	En algunos planes de vida se encuentra el tema de la preservación de los saberes médicos como prioritario. La propuesta del Sisipi implica un proceso de preservación y fortalecimiento de los saberes médicos en todos los pueblos.
Mecanismos de transmisión entre distintas generaciones con especial observación de la transmisión a futuras generaciones	Problemas de transmisión por desmedro del interés de los jóvenes en preservación de saberes tradicionales. Migraciones de jóvenes a centros urbanos.	Se conservan en varios pueblos los mecanismos ancestrales de elección de niños o jóvenes para ser formados como médicos tradicionales y los mecanismos de transmisión.
Campos de conservación y fortalecimiento de distintas prácticas culturales	No hay propuestas claras de sistematización por parte de los pueblos de los saberes y las prácticas médicas para su conservación y transmisión. Pérdida de prácticas culturales de distinto orden.	Existen usos difundidos de algunas medicinas ancestrales y de la fitoterapia tradicional en distintos sectores de la población indígena y no indígena. Interés por vincular a distintos actores y proyectos en conservación o recuperación de algunas prácticas culturales en el contexto de las transformaciones que viven los pueblos.
Conservación de la lengua	En muchos pueblos el debilitamiento del habla de las lenguas propias no permite transmisión de conocimientos médicos ni visiones del mundo.	Algunas etnias han logrado conservación de la lengua. Hay una directiva del gobierno nacional y experiencias en diagnósticos sociolingüísticos para su fortalecimiento. Existen directivas de la Corte Constitucional para que se preserven las lenguas.
Condiciones y riesgos intra-grupales de extinción	Condiciones del entorno, de las organizaciones sociales de los pueblos, de los procesos de producción, de la lejanía, de experiencias de aculturación, están condicionando riesgos culturales de extinción.	Se han fortalecido algunas tendencias de identidad paralelas a la cuestionada indigenización que hacen que nuevas generaciones asuman la condición indígena en el proceso de construcción de nación y en contextos de globalización.

En general y para finalizar haremos unas breves consideraciones:

En primer lugar los resultados de este ejercicio de caracterización del estado de los saberes médicos en relación con sus tensiones y oportunidades políticas e interculturales, parecen tener pertinencia y proporcionan información que puede ser relevante para los actores en los distintos niveles de la

discusión y la acción. Con el ejercicio se da cuenta de las múltiples dinámicas inherentes a los procesos de riesgo y oportunidad para la recuperación y fortalecimiento de los saberes médicos tradicionales y se abren campos de investigación, reflexión y acción.

En cuanto al estado de los saberes mismos, como parte integrante de la construcción de interculturalidad en tanto debate y acción afirmativa, observamos que hay tendencias que dibujan el presente y el futuro en horizontes de tensión, pero también deja ver que podemos estar en momentos históricos de oportunidad para replantear relaciones al interior de nuestro territorio. Valga decir, un territorio histórica, geográfica y socialmente complejo en el que las miradas renovadas podrán generar un proyecto de país posible, en su verdadera y profunda diversidad.

REFERENCIAS

- AGUDELO, D. “Cirujanos del cielo: yajé y construcción de realidades. Aproximación a los encuentros entre médicos tradicionales ingas y kamëntsas con población no indígena de las ciudades de Colombia”, *Tesis de grado* para optar al título de psicóloga, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2010.
- APONTE, D. M. “El programa ontológico sensual de Feuerbach: una filosofía por venir”, *Documentos Cesó*, n.º 141, Universidad de los Andes, Bogotá, 2008.
- BARFIELD, T. *Diccionario de Antropología*, Victoria Schussheim (trad.), Siglo Veintiuno Editores, México, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007.
- DOUGLAS, M. (1973). *Pureza y peligro Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- DUSSEL, E. (1994). El eurocentrismo. In E. Dussel, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”* (pp. 11 - 22). La Paz: Plural Editores.
- ESCOBAR, A. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, Bogotá, 2005.

- ESPINOSA ARANGO M. “Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia”, *Revista Antípoda*, n.º 5, julio-diciembre 2007, Bogotá (Colombia).
- ESTÉVEZ, M. “Representación, poder y conocimiento”, *UIO-BOG, Estudios sonoros desde la región andina*, Centro experimental Oído Salvaje, pp. 85-97, Quito, 2008.
- FIGUEROA, M. “Políticas culturales para el desarrollo en un contexto mundializado”, *Política y cultura*, Otoño, n.º 26, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco Distrito Federal, México, 2006, 157-183.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2004) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2006.
- GLICK-SCHILLER, N.; BASCH, L. y BLANC-SZANTON, C. “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered”, *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 645, 1992, pp. 1-25.
- GOOD, J. B. *Medicina, racionalidad y experiencia: una perspectiva antropológica*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2003.
- GRIMSON, A. “Diversidad y cultura. Reificación y situacionalidad”, *Tabula Rasa*, enero-junio, n.º 8, pp.45-67, Bogotá-Colombia, 2008.
- GRIMSON, A. “Cultura, identidad: dos nociones distintas”, [Traducción del artículo] “Culture and identity; two different notions”, *Social Identities*, 16 (1): 63-79], *Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, UK, 2010.
- HABERMAS, J. *Entre naturalismo y religión*, Ed. Paidós Básica, Barcelona, 2006.
- HALL, S. *El espectáculo del Otro*, SAGE Publicaciones Ltda., Londres, 1997.
- HARRELL, K. “Neochamanism: A Call to the Western Animistic Soul”, Huffpost Healthy Living, Disponible en: [http://www.huffingtonpost.com/kelley-harrell/neochamanism_b_976102.html]. Consultado el 23 de mayo de 2012.
- HERNÁNDEZ, C., Diario de Campo en conferencia dictada por Basadre, J. en Universidad Nacional de Colombia, octubre 2012.
- LANDER, E. (comp.). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, 1993.
- LASSERE, F. y DESCROIX, L. *Eaux et territoires: tensions, coopérations et géopolitique de l'eau*, Ed. L'Harmattan, École-Polytechnique, Paris, 2003.

- MALDONADO-TORRES, N. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en: CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFOGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007.
- MEAD, M. (1970). *Cultura y compromiso estudio sobre la ruptura generacional*. Argentina: granica editor.
- MENÉNDEZ, E. “La enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?”, *Alteridades*, n.º 7, Universidad Autónoma Metropolitana-UAM, Iztapalapa, 1994, pp. 71-83. Disponible en: [<http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt7-8-menendez.pdf>].
- MOLINA ECHEVERRI y SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, (comp.). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano*, Ed. Ministerio de Cultura, Bogotá, 2010. Fecha de consulta 26 de abril de 2012
- MUIR, JHON. “Therioshamanism; A Thousand Invisible Cords That Cannot be Broken”, octubre 2012. Disponible en [<http://therioshamanism.com/>]. Consultado el 23 de mayo de 2012.
- NIETO, M. *Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del nuevo mundo*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000.
- PERKINS. *The World is as you Dream it*, Destiny Books, Estados Unidos, Versión francesa (1997), 1994.
- PRIES, L. “Migración transnacional y la perforación de los contenedores de estados-nación”. *Estudios demográficos y urbanos*, septiembre-diciembre, n.º 051, pp. 571-597, El Colegio de México, 2002.
- PORTELA, H. “Enfoques antropológicos sobre la atención primaria en salud: ¿”integración” de la medicina alopática y tradicional?”, *Maguaré*, n.º 4, v. 4, pp. 139-149, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- PORRAS CARRILLO, E. “Consideraciones sobre neochamanismo y chamanismo huichol”, *Gaceta de antropología*, 2003, 19, artículo 07. Disponible en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G19_07Eugeni_Porras_Carrillo.html]. Consultado el 28 de mayo de 2012.
- PORTES, A. “Inmigración y metrópolis: Reflexiones acerca de la historia”, *Migraciones Internacionales*, Colegio de la Frontera Norte, México (Colef), vol. 1, n.º 1, julio-diciembre, 2001.

- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO. “Informe sobre Desarrollo Humano Más allá de la escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua”, 2006.
- QUIJANO, A. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: LANDER, E. (comp.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, pp. 201-246, Buenos Aires, 2000.
- QUISPE LÓPEZ, A., “Documento institucional de Antropología de la salud”, Universidad Nacional Jorge Basadre Grohmann. Disponible en: [<http://es.scribd.com/doc/56683881/Antropologia-de-La-Salud>]. Fecha de consulta 27 de noviembre de 2012
- REPÚBLICA DEL ECUADOR. (2009). Plan Nacional para el Buen Vivir 2009 - 2013. Construyendo un estado plurinacional e intercultural. Quito: Secretaría Nacional de Planeación y Desarrollo - SENPLADES.
- RIBOT REYES, VICTORIA DE LA CARIDAD. *Antropología, medicina y bioética*, 2008. Disponible en: [<http://www.monografias.com/trabajos56/antropologia-medicina-bioetica/antropologia-medicina-bioetica.shtml>]. Fecha de consulta 9 de agosto de 2012
- RODRÍGUEZ, T. “La construcción de una democracia intercultural. Más allá de la tolerancia y la autonomía”, en: BONDÍA, D. y MUÑOZ, M. (eds.). *Los movimientos sociales en la construcción del Estado y de la nación intercultural*, Huygens Editores, Barcelona, 2011.
- ROIG, A. “Filosofía latinoamericana e interculturalidad”, en: FORNET-BETANCOURT, R. (ed.). *Unterwegs zur Interculturellen Philosophie. Dokumentetdes II*, Internationales Kongresses Fuer Interkulturelle Philosophie, Frankfurt, 1998.
- SALUD Y BELLEZA. “Neoshamanismo un movimiento místico moderno”, revista virtual disponible en: [<http://www.taringa.net/posts/salud-bienestar/10074186/Neoshamanismo-un-Movimiento-Mistico-Moderno-y-Sensato.html>]. Consultado el 23 de abril de 2012.
- VASCO, L. G. (2002). *Entre Selva y páramo. viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.
- VERTOVEC, S. “Transnacionalismo migrante y modos de transformación”, en: PORTES, A., DE WIND, J. (Coord.). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Miguel Ángel Porrúa, UAZ, Secretaría de Gobernación Instituto Nacional de Migración, México, 2006.
- WALLERSTEIN, I. *El moderno sistema mundial*. México, Siglo XXI Editores, 1984.

WALSH, C. “(De)colonialidad e interculturalidad epistémica: política, ciencia y sociedad de otro modo”, Ponencia presentada en el Seminario Internacional “La investigación de las ciencias sociales y la constitución de ciudadanías”, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006.

WALSH, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial”, en: CASTRO-GÓMEZ, S. y GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2007.

ZIZEK, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998.