

VEGETALISMO Y SISTEMA DE REPRESENTACIONES EN EL CURANDERISMO INGA-CAMENTSÁ

(Pretexto para una discusión sobre las cosmovisiones prehispánicas en la sociedad contemporánea)

Fernando Urrea Giraldo

Sociólogo, Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Universidad del Valle. Investigador del CEUCSA (Centro Universitario de Ciencias Sociales y Salud) de UNIVALLE

Diego Zapata Ortega

Psicólogo, Universidad del Valle

«El indio está atado a la sangre de sus ancestros y esa fuerza es la conciencia del tiempo. Lo que uno puede ver en los pensamientos, en los sueños son esos lazos de sangre...Por eso cuando uno se inicia en el yagé, lo que uno recorre son esos caminos. Otros, hay que inventarlos. A veces es doloroso, pero cuando uno ya los inventa no quedan solamente en uno sino también en la sangre de los ancestros. Por ejemplo, antes teníamos caminos que nos permitían conectarnos con los animales y volvernos taita-tigre, taita-colibrí, taita-danta. Pero desde que nos bautizaron como cristianos la sal del bautizo nos quitó sus poderes, porque así como usted ve que le echan sal a la carne para que se seque, así los caminos de la sangre que van a esos taitas animales se secaron. Ahora sólo podemos usar la fuerza espiritual del tigre, de la danta, pero es que antes nosotros podíamos convertirnos en animales. Eso era parte del secreto del yagé».

Don Manuel, chamán camentsá del Valle de Sibundoy, en Pinzón y Garay (1989: 126)

«Nosotros vemos con los ojos de la inteligencia, con el yagé. El pensamiento de uno es como un rayo eléctrico. En ese mo-

mento llegan los antepasados que uno ni conoce y lo aconsejan.... Los aucas están bien concentrados con el profesor, o sea la planta. No dejan entrar a nadie, tienen puras armas de flecha, tienen más poderes, tienen comunicaciones antiguas. Ellos tienen más espíritu, hacen tronar y caer rayos, y hacen viento cuando alguien se acerca. Nosotros fuimos destruidos por Arana (se refiere a la Casa Arana). Ellos (los *aucas*) tienen la cultura más completa, no son bautizados...»

Don Froylán, indígena Kofán, aprendiz de chamán, dirigente de la ONIC, comunicación personal, Popayán, Octubre de 1991.

LOS DISTINTOS TIEMPOS Y LA REPRESENTACIÓN JERÁRQUICA PREHISPÁNICA

Según Juajibioy (1987: 64) «probablemente, hasta fines del siglo pasado, en la comunidad (camentsá) se mantenía con claridad la tradición ancestral sobre la creación del mundo y del hombre. Pero debido al avance de la transculturación, desde los comienzos del presente siglo, las concepciones cosmogónica y religiosa están casi extinguidas. Tan sólo se mencionan esporádicamente los siguientes períodos:

» Ibet tempo - Tiempo de tinieblas

Binyen tempo - Tiempo de claridad

Kaka tempo o ndwabáin tempo - Tiempo crudo o tiempo no cristiano (o tiempo de los infieles)

Wabáin tempo - Tiempo cristiano

«En la época del "tiempo crudo" el sol, la luna, las estrellas, el trueno, el arco iris, la flora, la fauna de la región, tenían poderes especiales para transformarse en seres humanos...».

El tiempo «crudo» versus el tiempo «cristiano» constituyen así los dos «tiempos» centrales de la cosmogonía de las etnias del Alto Putumayo (Valle de Sibundoy), Ingas y Camentsás, seguramente muy próxima a la que hayan podido tener los grupos

étnicos del Medio y Bajo Putumayo, también Ingas, como Sionas, Kofanes, Coreguajes, etc. Sin embargo, esta dualidad está a la vez referida a las múltiples representaciones o imaginarios sociales, resultantes de las dinámicas etnohistóricas desde antes de la llegada de los españoles con la dominación incaica, y luego con la sociedad colonial bajo el discurso misionero cristiano hasta la constitución de la sociedad mayor contemporánea.

La dominación incaica, que alcanzó las regiones amazónicas más allá del piedemonte de selva, y que llegó a afectar hacia el norte de Suramérica lo que hoy en día es el Ecuador y la región del Suroccidente colombiano, desarrolló una forma de percepción de las culturas y pueblos indígenas a partir de un modelo elaborado e impuesto por los dominadores. De esta manera el tiempo «crudo» durante el período de la dominación incaica también llegó a formar parte del imaginario social construido en esa fase de dominación precolombina. Esto puede observarse claramente aún hoy día en el término quechua *aucas*, de uso relativamente generalizado, no sólo en los grupos étnicos hablantes del quechua, especialmente de las regiones andina y piedemonte de selva colombianas, como es el caso de los Yanaconas y los Ingas, sino en el resto de etnias de diversas familias lingüísticas no quechuas del Suroccidente, incluyendo grupos amazónicos como los Sionas, los Coreguajes y los Kofanes¹.

El término *auca* tiene varias significaciones próximas. Hombre no civilizado o bárbaro, extraño o foráneo, primitivo o de costumbres extrañas, enemigo, etc. Los *aucas* son los otros, los diferentes, los que se comportan de maneras distintas al grupo étnico de referencia. A partir de la dominación hispánica, a través del mito

1. El término *auca* también es frecuente oírlo en otras etnias del Suroccidente andino colombiano como Paeces, Guambianos, Coconucos, Coyaimas, Natagaimas, según se ha podido detectar con indígenas en Cauca y Huila. Franz Faust en comunicación personal nos ha corroborado este dato, a través de sus notas de campo en diversos estudios sobre el Suroccidente.

cristiano del bautismo, los *aucas* se convierten en los *infielos*, los *gentiles*, los hombres bárbaros no creyentes, en últimas los que resisten integrarse a las acciones misioneras de las distintas comunidades religiosas y no entran a formar parte de los asentamientos en «policía», típicos del régimen hispano-colonial.

Pero una temporalidad mítica similar se hace también presente en Mesoamérica, como lo muestra López Austin (1992: 55-56): «Es que hubo un tiempo —otro tiempo— en el que los animales hablaban y las cosas estaban adquiriendo las formas que ahora tienen....La idea de este tiempo primigenio en el que se desarrollan los acontecimientos del mito es rica en México y Centroamérica. Las tradiciones nos remiten a una época oscura y tan blanda que los pies de los antiguos seres dejaron su impronta en las rocas humedecidas...»².

-
2. El autor se pregunta, «¿por qué es *otro*? ¿por qué debe remitirse a un origen y dejar allá la impronta? Porque si ese tiempo fuese el tiempo del hombre, se verían hoy surgir cotidianamente seres diferentes, fabulosos. Se viviría en el caos de la creación, y esto no es así: se está en el orden de lo establecido, no en un terrible proceso ordenador, establecedor» (ibid. 61)...«el mito es la referencia al otro tiempo; el rito, su nueva presencia...»(ibid. 78)...«el mito está en un lugar del otro tiempo. En dicho punto del otro espacio-tiempo está el ser «fractura del hueso»...»(ibid. 80).

López Austin indica cómo «la conquista española es para el evangelizado el verdadero principio del mundo, el nacimiento del Sol y de la Luna. Con el amanecer —o con la llegada de los españoles— los viejos dioses huyeron a donde hoy se encuentran, bajo la tierra» (ibid. 84). Y por añadidura con los dioses los antepasados humanos, en realidad semi-dioses: «Los seres del tiempo del hombre son los antepasados transformados. Así se entiende hasta hoy. Piedras, árboles, animales, son la antigua gente transformada» (Ibid. 87). «*El proceso de creación es tránsito en tiempos y espacios. El cruce es destrucción y reintegración. Los seres del tiempo-espacio de los hombres son las fuerzas mismas de los dioses, atemperadas en el cruce liminar. No mueren las fuerzas divinas emanantes, que quedan en el tiempo y en su espacio; allá y entonces siguen los dioses en su aventura permanente; sus emanaciones son las que mueren en el paso y se transforman en los seres y en las fuerzas que pueblan este mundo*» (ibid. 88, subrayado nuestro).

Taussig (1987: 93-126, 158-159, 209-258, 359-363, 370-391) es seguramente quien más ha analizado la temática del mundo salvaje en el imaginario andino y del piedemonte de selva amazónico, alrededor de una serie de personajes míticos entre la región del Putumayo (Bajo, Medio y Alto) y la gran región andina colombiana, ecuatoriana, peruana y boliviana. El autor encuentra que hay una relación de continuidad entre *aucas*, *chunchos* y *yumbos*. Según Taussig las crónicas y referencias mitológicas alrededor de los *chunchos* los describen como «paganos de la selva del piedemonte oriental de los Andes, muy peligrosos y uno de los más formidables grupos de Indios Salvajes...son caníbales que asesinan cruelmente a todos los Indios Cristianos que ellos encuentran. Todo tipo de comunicación amistosa con ellos es imposible...se mantienen desnudos, y en sus cabellos, rostros, y senos tienen marcas rojas de achiote....»(Ibidem. 225).

Taussig encuentra que son el arquetipo del salvaje en el contexto de la historia Inca, fenómeno similar al «uso de la palabra *auca*, mucho más al norte en el Ecuador contemporáneo, y a lo largo del Putumayo en la frontera con Colombia...»(Ibid. 230)³.

Taussig, citando a Simson (1987: 97)⁴, anota «mientras los *indios* son hablantes Quechua, comedores de sal, semi-cristianos, los *infielos*, también conocidos como *aucas*, hablan otras lenguas, raramente comen sal y no conocen el bautismo o todo

3. Taussig se apoya en el estudio de Randall (1982: 37-38), del cual presenta una cita bien significativa:

«La selva es también el lugar de la oscuridad, del caos y desorden donde, escondidas del sol las plantas crecen salvajemente, combinándose unas con otras en un tumulto de confusión. Esto representa en la mitología Inca las tribus incivilizadas, pertenecientes al poder de la oscuridad, de lo disparatado, que preceden a la era anterior a la conquista de la luz solar por los Incas civilizados, quienes trajeron el orden al mundo».

4. Simson, citado por Taussig, 1886.

lo concerniente a la religión Católica. El término *auca*, «como usado corrientemente en el Oriente (del Ecuador)... parece tener un completo significado anteriormente en el Perú bajo los Incas. Incluye el sentido de infiel, traidor, bárbaro, y es a veces aplicado en un sentido difamatorio...».

De acuerdo con Muratorio (1989: 23), «los Napo Quichuas simbólicamente asocian la sal y el cristianismo a su condición de «gente civilizadora». En otro mito de origen, el uso de la sal para cocinar los alimentos y el bautismo son considerados los dos elementos fundamentales que diferenciaron a los «verdaderos Runas» de los *aucas* (con el significado de indio salvaje) en el tiempo histórico...».

El imaginario social y sociogeográfico del imperio incaico desarrolló un modelo vertical (Renard, Casevitz, Saignes y Taylor, 1988: 195-197 y 206) para clasificar las poblaciones y los espacios entre el Arriba (la región andina hoy conocida) y el Abajo (el piedemonte de selva y llanura amazónica). Modelo vertical «simétrico» (Renard et. al. 1988: 206), que al propio tiempo que integraba a los pueblos en el imperio los separaba y diferenciaba, jerarquizándolos. Los *aucas*, *chunchos* y *yumbos*⁵ constituyeron las denominaciones para precisamente aquellos pueblos

5. Sin embargo, según Muratorio (1989: 13) los *yumbos* ha sido una denominación para los «indios cristianizados», en particular aplicada a los Napo Quichuas, para diferenciarlos de «los indígenas amazónicos «infieles» que todavía no habían sido contactados o integrados a la civilización cristiana», lo cual puede referir a que esta expresión posteriormente en el período colonial fue adscrita a ciertas etnias procedentes del Oriente ecuatoriano de piedemonte de selva (como el caso de los Napo), para a su vez describir una nueva «diferencia respecto al otro»: el de los «salvajes civilizados». Esto es bien observado por Taussig al citar a Salomon en su análisis de la fiesta popular del Corpus Christi cerca a Quito, a través de la danza de los yumbos: «Aquéllos que asumen el papel de danzantes yumbos llegan a ser explícitamente *aucas*, no bautizados, no socializados, similares a los animales y a los espíritus de las montañas y lagunas, dice Salomon (citado por Taussig)» (Salomon, 1981: 162-208).

que en el imperio incaico estaban por fuera del mismo y que formaban parte de la región espacial de «abajo», en el piedemonte de selva y llanura amazónica. En el imperio conformaban las poblaciones «enemigas», extrañas o extranjeras, no civilizadas, los «bárbaros». Según Renard et. al. (1988: 206), para los dominadores eran pueblos inferiores, pero temidos, con extraños poderes.

Zuidema (1989: 364-367) describe excelentemente esta oposición en forma paradigmática, alrededor de dos figuras de felinos, bastante representativos en múltiples tradiciones amerindias como lo han demostrado diversos estudios clásicos (Métraux, 1979; Krickeberg, 1962; Zerries, 1962; Reichel-Dolmatoff, 1978): el puma, símbolo de la realeza Inca, versus el jaguar, símbolo de los pueblos selváticos. A su vez Taussig (Ibid. 159), refiriéndose a la oposición selva-Andes, comenta que «sin embargo esta antífona probablemente existía en la sociedad trans-Andina anterior a la llegada de los Españoles, como en la relación entre los pobladores de las tierras altas del imperio incaico y los Indios de la selva de las tierras bajas».

PUMA

Andes, Sierra
 Sociedad establecida
 o sociedad mayor (imperio
 incaico)
 Sedentarismo
 Medicina
 Claridad
 Dentro (chinchaysuyu)
 Rojo
 Sol
 Principios masculinos
 Soberano, gobierno
 Aguila

JAGUAR

Tierras bajas (selva)
 Salvajismo (hombres y mu-
 jeres (salvajes)
 Nomadismo
 Brujería
 Oscuridad
 Fuera (antisuyu)
 Verde
 Luna
 Principios femeninos
 Desorden, drogas, amor
 Serpiente

A la vez la oposición del tiempo crudo versus el *cocido* se mueve en este paradigma, el primero es el característico del mundo del jaguar mientras el segundo del puma. Aunque el mundo del jaguar en el imperio incaico es inferior social y políticamente, sin embargo es muy peligroso y poderoso, en la medida que representa el desorden y la autonomía frente a la jerarquía imperial y maneja formas de conocimiento o saberes que corresponden a los poderes *subterráneos* donde se encuentran fuerzas («espíritus») por fuera del control de los humanos: son los «espíritus» de la selva, encarnados en animales salvajes, plantas de mucho poder, y minerales, pero también ríos, lagos, cerros o montañas⁶. «La cosmogonía inka,... fue elaborada a

-
6. «¿De dónde proceden los dioses? De los pisos celestes y de los del inframundo, según lo repiten constantemente las fuentes que hablan de las antiguas tradiciones mesoamericanas....(López Austin, 1992: 78)...(los dioses) «están dormidos en su ser de piedra, por los siglos en que el sol reinante ordene su inmovilidad. *De noche quieren convertirse en jaguares* (subrayado nuestro); pero la policía del Sol, las estrellas, los flechan para reducirlos nuevamente a su quietud, para que esperen. Están en todas partes: en los manantiales, en los cursos de aguas, en los del viento...están encerrados en los montes....el inframundo es muerte y es sexo...el principio del placer sexual y el del tiempo es uno...» (ibid. 91 y 99). Estos dioses pueden ser los mismos *ouican chaneques*, por excelencia seres míticos del inframundo, representantes del espacio mitológico del mundo de Abajo.

López Austin presenta el siguiente paradigma bipolar que constituye el eje de la estructura del cosmos Nahua (1990: 59), con elementos muy similares al del modelo del mundo andino incaico propuesto por Zuidema:

MADRE hembra	macho PADRE
frío	calor
abajo	arriba
ocelote	águila
(jaguar)	
9	13
inframundo	cielo
humedad	sequía
oscuridad	luz

partir de mitos andinos más antiguos, presenta una estructura de universos opuestos entre sí: a un universo de tinieblas se contrapone uno solar; a un universo primigenio, uno reciente y, a un universo dominado por la guerra, uno dominado por la pax Inka...» (Mendizábal, 1989: 103-104). El universo de tinieblas, primigenio y dominado por la guerra, el del tiempo mítico del origen, es el de los que «Waman Poma denomina Awka runa, pueblo enemigo...» (ibid. 100). El universo de origen sería el que se ubica en el espacio de Abajo, y en especial estaría dominado por el campo de lo subterráneo, del *inframundo*.

En este contexto cosmogónico los pueblos denominados aucas, en su mayor parte del piedemonte y llanura amazónica, por excelencia representaban la «barbarie» mítica que desafiaba la sociedad establecida, sobre todo a través de sus conocimientos «ocultos» o misteriosos, en los cuales la acción simbólica de dominio de los fenómenos naturales y la brujería de protección jugaban un papel preponderante, y como tales son seres más pertenecientes al espacio de Abajo, al mundo *subterráneo*.

Como muy bien lo describe Polia (1988: 95), para la región septentrional del Perú, «el rito del *gentil de invierno*, se basa en el uso mágico de antiguas calaveras pertenecientes a los antepasados *gentiles* que, por este solo hecho, son consideradas por los indígenas plenas de particulares poderes. Se trata... de

debilidad	fuerza
noche	día
agua	hoguera
influencia ascendente	influencia descendente
muerte	vida
pedernal	flor
viento	fuego
dolor agudo	irritación
menor	mayor
chorro nocturno	chorro de sangre
fetidez	perfume

un poder o virtud ambiguo y difícil de dominar que requiere, para ser usado, la pericia de un maestro...». En otro texto en una página anterior el autor se refiere (Ibid. 79) a la importancia de los huesos de los *gentiles*: «es opinión difundida que el soporte del espíritu son los huesos, y entre estos por excelencia, la calavera. Por ser una calavera de los *gentiles* significa, entonces, tener la posibilidad de entrar en contacto con el espíritu que en ella vive. Se trata de un contacto de todo modo peligroso porque es necesario saber dominar la *virtud* contenida en la calavera, pero si uno es capaz de lograrlo, el *gentil* se convierte en un fiel custodio de la casa...».

Con el advenimiento de la dominación hispánica el nuevo imaginario que subsiste hasta el presente ha pasado por la construcción del bautismo como frontera entre los pueblos indios en su proceso de integración a la sociedad mayor. Los no bautizados se identifican con los *aucas*, o sea, los infieles o gentiles. La frontera entre naturaleza mítica y cultura, entre barbarie y civilización, la constituye el bautismo. Los «primitivos» (no bautizados) son construidos así por las diferentes culturas indígenas contemporáneas, ya sean de montaña o de selva, de modo que hay siempre un referente mítico de «pueblos y espacios geográficos *aucas*», en los que «reinan» los «espíritus de los antepasados», los «espíritus» de animales salvajes y plantas de selva con capacidades malélicas o curativas.

Para algunos grupos amazónicos del Bajo Putumayo, como los Sionas y Kofanes, según Parra (1991: comunicación verbal), los *aucas*, también denominados «teteyes», son representados míticamente como pueblos «desnudos» que usan lanzas y son «caníbales», que viven de la guerra y moran en zonas completamente selváticas, además que no poseen reglas matrimoniales pues practican el incesto y la promiscuidad. *Auca* es así la imagen del mito natural del «completo salvaje», pues la humanidad no se diferencia de la naturaleza. En esta representación las poblaciones dispersas y nómadas de selva húmeda se acercarán al modelo mítico, bajo la perspectiva de la referencia

etnocéntrica de los grupos sedentarizados o semisedentarizados. En resumen la desnudez está asociada al tiempo *crudo* anterior al civilizado o cristiano.

En Mesoamérica, según López Austin (1990: 248, 273, 275) los seres que habitan «las corrientes, cascadas, manantiales, cuevas, barrancas, bosques y aún hormigueros, puntos de comunicación con las moradas a las que el hombre no puede llegar normalmente en vida...» han sido denominados *ohuican chaneques* (expresión nahuatl), o sea, «los dueños de los lugares peligrosos». «Ahora son familiares entre distintos grupos indígenas con nombres como *chaneques*, «enanos de la lluvia», «sombrerudos»... *tepas o tlaltepas*... y otros más» (ibid. 248)⁷.

Por otra parte, según Miguel Angel Martínez y Carlos Viesca⁸, los Nahuas de las tierras Altas de Mesoamérica, designaban con la expresión *chichimeca* (palabra nahuatl), mucho antes de la llegada de los españoles y posteriormente hasta el siglo XVIII, según relatan diversos cronistas, a las otras etnias que no acep-

-
7. «Los hay pequeños, de larguísimos cabellos, muy claros o muy oscuros de piel, de cabeza crespa, de pies invertidos, chifladores, y todos salen a determinadas horas del día o de la noche de las aguas, de las oquedades terrestres o de los árboles...», en resumen son seres del *inframundo* (ibid. 248), pero también pueden ser «criaturas enormes, y se dice que sus pies están invertidos, deformes..., que existieron libres en un período anterior de la tierra, y que ahora se encuentran reducidos a piedras, metales, figurillas arqueológicas o árboles, formas que sólo pueden abandonar a ciertas horas del día...causan graves males, tanto por intrusión de aires como por robo de «sombra»; pero también es posible obtener de ellos algunos beneficios...».(ibid. 273). Por otra parte «fueron apaciguados en el período actual por el dominio del Quinto Sol», o sea, corresponden a un tiempo mítico anterior, el del Cuarto Sol, en la tradición mesoamericana, especialmente Nahua. «Esta creencia existió en la antigüedad y persiste en nuestros días»(ibid. 273, subrayado nuestro). Más adelante el autor señala el carácter ambivalente de estos seres, para producir acciones favorables o desfavorables a los seres humanos actuales, al igual que los muertos (ibid. 389-390).
8. Comunicación personal, México D.F., Junio de 1992 a uno de los dos autores de este artículo.

taron subordinación en el imperio Azteca, especialmente de las regiones Centro-norte de México. *Chichimeca* significa bárbaro, el hombre menos civilizado, relacionado con el *inframundo*⁹. Incluso, se dudaba de que fuesen hombres. La mayor parte de las etnias así designadas eran grupos de cazadores-recolectores y agricultores incipientes a la llegada de los españoles. Posiblemente fueron poblaciones que migraron del Norte al Centro de México entre los siglos XII y XIV.

CARACTERÍSTICAS DEL TIEMPO MÍTICO EN EL CURANDERISMO INGA-CAMENTSÁ

«El yajé tiene que haber sido descubierto por los antiguos indígenas, los infieles, los que antes de la conquista no fueron bautizados, mejor dicho los *aucas*».

Martín Agreda, chamán Camentsá, Sibundoy, noviembre de 1989.

«El yajé es gente que está en las plantas y esa gente es como

9. Chichimeca deriva de la expresión nahuatl *chicomoztoc*, lugar de siete cuevas, habitantes que viven en cuevas y por lo tanto son seres del *inframundo*, en la cosmovisión jerárquica del imperio azteca de los tres mundos (*supra*, el mundo de los hombres o centro y el *inframundo*). Hoy en día los grupos Otomangues son los chichimecas históricos. Los chamanes de los grupos caracterizados como chichimecas a su vez tienen en la actualidad reconocimiento de excelentes curanderos. Comunicación personal de Miguel Ángel Martínez.

Para los Otomíes (grupo Otomangue) «los cerros son asimismo la morada del Señor de la Abundancia, cuya presencia es marcada por las piedras.... A través de todos estos discursos centrados sobre la comunión con el mundo antediluviano, se perfila una «cosmología del abajo», que narra la historia primitiva de la humanidad de...(seres)..prediluvianos...» (Galinier, 1991: 555).

»....ahora bien, las correlaciones simbólicas entre las montañas y el pie no son de asombrar: tal es el nombre que reciben numerosos megalitos: huellas...del paso de los gigantes...» (ibid. 556).

fueron las tribus de antes. Ellos dejaron sus sentimientos en la sangre».

Don Manuel, chamán Camentsá, Valle de Sibundoy, en Pinzón y Garay (1989: 123)

«Con el rey de los vegetales se aprende la ciencia vegetal. Se le presenta una persona con corona y bien pintado, con una pluma por la nariz. Es el dueño de los vegetales. Ese le indica cuáles son las plantas medicinales y para qué enfermedades son. Nosotros estudiamos por medio del yajé, los médicos es por los libros».

Martín Agreda, Sibundoy, octubre de 1989

El mundo *auca* o de los *infieles* constituye el tiempo mítico en las representaciones contemporáneas de este curanderismo, así como el de otras tradiciones étnicas amerindias en el Bajo y Medio Putumayo, y grupos de la región andina del Suroccidente colombiano. Es un imaginario que simboliza el campo de la naturaleza, el *paraíso perdido* como *eterno retorno*, en la perspectiva de Eliade (1985: 41; 1988: 352). Al tiempo mítico se accede en este chamanismo o curanderismo fundamentalmente a través de ciertas plantas en un universo simbólico en el que la representación vegetalista juega un papel central (Luna, 1986).

Los animales salvajes configuran metáforas de poder, a través del mecanismo de transformación del curandero (curaca) en uno de ellos, manifestando así toda su capacidad de poder, como es el caso del jaguar, diversas clases de serpientes, pájaros, monos, y otros mamíferos, que tienen importantes significaciones en las relaciones sociales de estas etnias. Su mundo opera ante todo en el tiempo *crudo*, paraíso de unidad entre la cultura y la naturaleza, cuando los «*primitivos, nuestros antepasados, mejor dicho los aucas o los no bautizados mandaban y tenían la plenitud de sus capacidades de convertirse en algún animal*», Martín Agreda, chamán Camentsá, entrevista, Sibundoy, noviembre de 1990). La capacidad de transformarse en un ani-

mal con determinados poderes es una capacidad de orden mítico que da posibilidades de conocimiento sobre las relaciones interpersonales y colectivas, además de un manejo de los eventos individuales en el campo del bienestar y la salud.

Los «espíritus» de la selva como expresión de una naturaleza humanizada conforman el secreto del universo *auca*. Aquí se encuentran «espíritus» naturales de animales, plantas de poder, lugares y espacios de poder; «espíritus» de antepasados, gentiles o cristianos, así como de curanderos y brujos.

Ahora bien, entre los dos universos y/o tiempos, el crudo y el cristiano, se requieren canales de comunicación que permitan a la vez recrear el mito de origen. Las plantas de poder, en forma muy especial el yajé (*Banisteropsis caapi* y/o *rusbyana*) en este curanderismo, desempeñan el papel de puente o vehículo de comunicación entre los dos tiempos, de acceso al espacio mítico de origen, al universo de poderes de los antepasados, los *aucas*. A través del yajé se tiene acceso al mundo *subterráneo*, de los «espíritus» poderosos, y como tal se logra revivir el paraíso perdido a través de la cultura.

La separación entre cultura y naturaleza es aparentemente superada vía la utilización de plantas de poder con las características del yajé. Por un lapso de tiempo se opera una especie de «disolución» de la cultura en la naturaleza y viceversa. El «viaje» constituye así una afirmación del mito de origen alrededor de los antepasados, los temibles y poderosos *aucas*.

De otro lado si el yajé es una planta que por excelencia representa el imaginario de lo «selvático y salvaje», del espacio más próximo a los *infieles* o *aucas*, quienes están mejor familiarizados con ella son los curanderos o chamanes de los grupos que expresan la *selva* y todos sus atributos. En ellos descansa en última instancia el origen de la red de sabiduría y transmisión del conocimiento de la «ciencia vegetal». En realidad se trata de un conocimiento que esos chamanes, más cerca de los *aucas*, pueden enseñar, como bien lo dice Tanico, chamán Camentsá del Valle de Sibundoy (noviembre de 1989, entrevista):

«Yo estaba por ahí (Bajo Putumayo) unos cuatro o cinco días tomando yajé con los legítimos, los Huitotos¹⁰. Nada de comer, sólo yajé. No son bautizados, viven en una sola casa. Los de allá son más potentes que los de aquí porque aquí comen ají, sal, cebolla. Ellos estaban compactados de yerbas, se hacían tigre, hoja, culebra».

En una pintura Pablo Amaringo¹¹, anteriormente curandero de la región de Iquitos (Perú), hoy en día artista, recoge en una de las visiones —«pintas» en el lenguaje de los chamanes del Alto y Bajo Putumayo colombiano— a «un grupo de chamanes que tomando *ayahuasca* (yajé) son poseídos por el espíritu de grandes chamanes, quienes les proporcionan sublimes visiones cósmicas»; en otra de las pinturas anota el artista: «esta es una visión producida por *cielo ayahuasca* (una de las variedades del *ayahuasca*). Vemos aquí dioses de diversas dimensiones. Vemos los Incas, quienes descienden de seres extraterrestres, los hombres-águila de la segunda dimensión. A la izquierda están los chamanes de varias épocas. A la derecha los espíritus que actúan mediante la planta de *ayahuasca*. Los ojos mantienen la atención de cada una de las esferas celestiales». Este es uno de los modos como el tiempo-espacio mítico puede ser experimentado en el imaginario que construye y reconstruye la cosmogonía alrededor del yajé como planta de poder¹².

-
10. En este caso los Huitotos están representando para este chamán del Alto Putumayo la tribu más cercana al mundo imaginario de la «primera tribu». En otros casos de chamanes del Alto Putumayo pudieron haber sido enseñados también por chamanes Sionas, Kofanes, Coreguajes o Macaguajes, e incluso Ingas, también del Bajo Putumayo. Taussig (1987) desarrolla ampliamente este aspecto a través de la información etnográfica detallada que aporta al respecto: sobre los Huitotos y otros grupos del *Bajo Putumayo*, *ibid.* 376-392; sobre los Siona, 263, 358-363.
 11. Pinturas reproducidas en tarjetas, gentilmente suministradas por Luis Eduardo Luna.
 12. En el caso mesoamericano, un fenómeno de construcción mítica próximo al uso del yajé en la región amazónica suramericana, «los productos psicotrópicos

ENFERMEDADES DE AUCAS Y DE DIFUNTOS

«El «mal aire» viene a veces en el río. Alguien está pasando por ahí en medio de esos espíritus ahogados; así viene el «mal aire». Si es un espíritu de un cristiano el que lo ha cogido, le produce un dolor de estómago y diarrea. Eso se cura con un conjuro y un rezo, invocando a los espíritus malos para que se vayan... Pero si es un espíritu de un *auca* el que lo ha enfermado, ése no se cura con nada, ése se muere...».

Mariano Chicunque, chamán Camentsá, Sibundoy, 1989.

«Enfermedades causadas por los espíritus de los muertos recientes y por los antiguos o «antiguales». Se considera en este caso las enfermedades denominadas *aika* o *aikadura* y la *sopladura* o *soplación* de los antiguos...».

Bianchetti (1988; Tomo 1: 35)¹³.

albergaban dioses. Los textos hablan del *ololiuhqui*, del *peyote* y del *tlápatl* en términos que indican que sus efectos eran considerados una toma de posesión: *tétech quíneuh*, *ítech quiza*, *ítech quinéhuaz*. Creían los nahuas que los hongos alucinógenos eran consumidos para comulgar con el cuerpo de un dios, y las fuentes pictográficas de factura colonial representaban algunas plantas psicotrópicas junto a la figura del demonio que se suponía habitaba en su interior... La creencia llega firme a nuestros días, y son abundantes en la literatura etnográfica las menciones a los «niños» que son ingeridos con las drogas y que hablan a través del poseído. También se afirma que la ingestión es peligrosa: la «sombra», externada durante la posesión, puede ser capturada definitivamente por los dueños de la droga... Así como los seres sobrenaturales penetraban en el mundo del hombre (en lo más íntimo del mundo del hombre, en su propio organismo), el hombre podía salir de los estrictos límites de su mundo para visitar las moradas de los sobrenaturales....» (López Austin, 1990: 408-411).

13. Algunas denominaciones de espíritus-enfermedades de *gentiles* o *aucas* en la región de Ayacucho (Perú): Aya Huayra, Sullu Huayra, Muruonqoy, Tapadas, Gentilpaq japisqa, Ayatullo, Aya Pincha; según Delgado Súmar (1988; Tomo 1: 112).

Las enfermedades de *aucas* son una manifestación interesante de la cosmovisión andina-amazónica, pero también mesoamericana en el caso de los *ouican chaneques*, si aceptamos en una perspectiva etnológica una serie de ejes de encuentro «estructurales», y en cierto modo «arquetípicos», entre los universos míticos mesoamericano y suramericano. Se trata aparentemente de enfermedades percibidas como «mortales» — que ocasionan la muerte del paciente— a diferencia de otros factores etiológicos.

Estas enfermedades por excelencia están también relacionadas con la capacidad de producir una específica agresión simbólica, es decir, brujería, en un determinado contexto de defensa o ataque. Ellas conforman una etiología vinculada a las relaciones de los seres humanos con las fuerzas *subterráneas* o del *inframundo*.

Así Polia describe que «huesos humanos pulverizados —especialmente de *gentiles*— son objeto de reverente temor porque mediante tales polvos los brujos *maleros* pueden provocar el daño por boca, diluyéndolos en las bebidas, o soplándolos contra el adversario; también pueden inducir el maleficio esparciéndolos en el dintel de las casas» (1988: 33).

«El excavar en cementerios antiguos o el encontrar restos óseos de antepasados, tratándolos descortesmente trae aparejada la sopladura de los *gentiles*... Se contempla una grave afección atribuida a las emanaciones de gases o aires malsanos que brotan de las tumbas o cementerios antiguos y que se introducen en la persona, originando en sus formas leves afecciones cutáneas con manchas, vesículas supurantes o fístulas, y en sus cuadros más complejos la parálisis del afectado, que se vuelve «sucho», «bola» (posición fetal) o «seco»»; Bianchetti (ibid. 35).

Polia observa finamente que «en el uso corriente el término *espíritu* se alterna con *aire*, *soplo* que traduce fielmente el concepto y el nombre con el cual antes de la conquista española, eran designadas las entidades del mundo mítico indígena y con el cual todavía hoy, éstas son designadas en ciertas áreas cul-

turales del Perú, como en el caso del *waira*, «viento» de los Aymara....Frecuente es el uso de los términos *virtud* y *podor*, usados como sinónimos de *espíritu* o *aire* para expresar una connotación más precisa del aspecto dinámico de tales entidades» (ibid. 68). En el caso del Suroccidente colombiano y otras regiones con influencia lingüística Quechua este fenómeno es bien parecido al que describe Polia, tanto en la nomenclatura y significado de las enfermedades como en la terapéutica del diagnóstico y tratamiento.

López Austin (1990: 369) muestra una situación que es común con el imaginario andino y andino-amazónico (de piedemonte de selva) en el universo mesoamericano. «La suerte del «aire de noche» (el *ihíyotl* prehispánico) está ligada a la de la «sombra». En nuestros días se cree al primero incapaz de existir sin su cobertura, y así una entidad anímica envuelve a la otra, permitiéndole que cause daño a los mortales. También se afirma que del muerto surgen emanaciones dañinas, que el muerto quiere que se le acompañe, y que estas temidas entidades son atraídas por las antiguas pertenencias del difunto». Podemos encontrar explicaciones a lo descrito por López Austin en los grupos Guambiano y Páez en el Cauca colombiano, al igual que otras etnias y poblaciones campesinas mestizas-indígenas de las regiones andinas en el país¹⁴.

EL MITO AUCA EN EL CONTEXTO COLONIALISTA DE LA SOCIEDAD NAYOR

Taussig en su obra antes referida (1987: 99, 153, 237, 241, 256-257, 327, 335, 368, 377, 445, 460-467) ha formulado como tesis interpretativa sobre el chamanismo, a partir del modelo mítico «salvaje (*auca*) - civilizado», la hipótesis de la «magia indígena

14. En el caso Guambiano una excelente descripción en Tunubalá, Camayo y Urdaneta (1992: 21-24).

como creación colonialista inconsciente». «Es una figura imaginaria, constituida por ese relampagueante campo de la otredad (o del otro) —*representaciones de los blancos de las representaciones de los indios de las representaciones sobre los indios de los blancos* (cursivas nuestras). Es la figura de la mujer y hombre salvajes, figuras paganas atribuidas mágicamente para matar y curar la enfermedad causada socialmente y la mala suerte, producidas por los mismos así considerados superiores civilizados (los blancos)».

«Deseo sugerir que este proceso está también envuelto en la conquista europea de las sociedades "primitivas" y en la colonialista descomposición de sus religiones. Sin embargo, los "pedazos y piezas" que sobreviven de estas religiones no son testimonio de tenacidad de la tradición, como el historicista podría argumentar. Por el contrario, son imágenes míticas que reflejan y condensan la apropiación experiencial de la historia de conquista, en forma tal que esa historia es vista a la manera de analogías y correspondencias estructurales con las esperanzas y tribulaciones del presente....». Más adelante comenta el autor, «...estas "memorias" fueron ficciones hegemónicas leídas dentro del pasado como un resultado de las luchas ideológicas del presente —una tradición inventada, ficciones mantenidas tanto por los Indios Cristianizados, los del Valle de Sibundoy, por la Iglesia Católica, como también por los colonos a nivel de grupo. La ironía importante de esto es que en la lucha para extirpar todo trazo de estas "memorias", la Iglesia Católica y su cultura de la conquista estaban de hecho fortaleciéndolas como nueva fuerza social, asegurando la transmisión del mito en la realidad y de la memoria hacia el futuro...». Para concluir su metáfora de la historia como brujería el autor se pregunta: «¿No es posible que estos vientos y salvajes operen como imágenes nemotécnicas de modalidades históricas distintas de producción y reproducción de la memoria, cuya más brillante expresión es encontrada en la imagen chamánica donde precisamente la tarea consiste en re-trabajar, y en lo posible soltar los lazos, de la historia como

brujería con su memoria?». En otra parte de su obra Taussig sugiere que en las «espaldas del curandero o chamán» se encuentra el dominador (ibid. 333-335). El blanco —el hombre de la ciudad, el colono mestizo, etc.— es cargado metafóricamente por el chamán, a la manera del indio que cargaba en sus espaldas al blanco, de suerte «...que hoy en día los curanderos del Putumayo, tanto aquéllos que están ubicados en el Valle de Sibundoy como los que se mueven de un sitio a otro, excitan el significado dormido del largo espacio colonizado por el hombre blanco y lo llevan a descubrir la presencia escondida no sólo de Dios, sino de la brujería».

Taussig apoya su interpretación a través de la hipótesis del «conocimiento social implícito» (ibid. 393-412, 460-467), «yo digo que viene de la construcción conjunta del curandero y del paciente en el espacio de anulación semánticamente generativo que es el espacio-muerte colonialista. Este es el momento privilegiado en la construcción de la realidad del mundo, en su hacer y deshacer. Aquí está el poder», en la medida que «aquí lo mágico no existe en cuanto entidad verdadera en sí misma sino como un Otro imaginario a lo absoluto imaginado de Dios y la ciencia. Me parece que los chamanes en la parte del tercer mundo de la que hablo están profundamente implicados y configurados por esta construcción colonialista del determinismo del Otro, en el cual el salvajismo y racismo están estrechamente entrelazados. La Otredad (el Otro) es movilizadada en creativo desarrollo mediante el improvisado ritual de cura colonialista en construcción y reconstrucción, en el que el destino es arrebatado de las manos de Dios y trasladado al dominio del azar y el acaso».

Mazzoldi (1989: 17) al respecto le comenta a Taussig, «los sustos que le toca a uno aguantar por meterse a averiguar cómo y por qué el chamanismo sería un subproducto del colonialismo: ser invitado de piedra del donjuanismo etnográfico, conejillo de indias de un aprendiz de brujo, de un nuevo rico de la *magia*, quien, para colmo de escarnio, alcanza del primer voleo una dignidad que sobrepasa en el tiempo y en el espacio, en cual-

quier dimensión cultural significativa, la del legítimo depositario de la tradición, del heredero del nicho de la tradición perdida, y como si fuera poco, asistir a la asunción de una Torre de las Lajas disfrazada de pánico licántropo agustiniano que se viene encima con beneplácito de ranas, viento y río bramando».

La interpretación de Taussig sobre el chamanismo y la elaboración mítica sobre la que se soporta, ya sea en los Andes o en la región amazónica, aunque también hace referencias marginales a Mesoamérica, constituye una exagerada simplificación, con ribetes dramáticos, de la rica información etnográfica y etnohistórica que aporta en su libro. El autor nos reduce una serie de fenómenos de construcción y reconstrucción de las mitologías de origen, claramente procedentes del período prehispánico como el propio Taussig lo tiene que reconocer, de los pueblos o etnias en las culturas americanas, al modelo del espejo de Occidente. Como el mismo autor lo refiere se trataría esquemáticamente de «representaciones de los blancos de las representaciones de los indios de las representaciones sobre los indios de los blancos». Los imaginarios que soportan las cosmogonías de origen en unos casos, en otros sus culturas médicas populares, independientemente del nivel de complejidad y desarrollos etnohistóricos específicos, se podrían resolver en el mito del «caníbal» o del «buen salvaje» que ha construido la sociedad Occidental en distintos períodos históricos desde el «descubrimiento de América».

La desarticulación-articulación de esos pueblos a la sociedad mayor, desde la Conquista y la Colonia hasta llegar a la República y las diferentes formas de la sociedad contemporánea (explotación del oro y metales preciosos, caucho, petróleo, madera, agricultura capitalista, narcotráfico, etc.) habrían transformado o refuncionalizado los discursos y rituales sobre las cosmogonías de origen (el tiempo-espacio mítico) en un gran metadiscurso y metaritual de la brujería («libro de magia»). En este esquema todo tiende a reducirse al manejo de la envidia social generada en la sociedad mayor, pero afirmando a la vez, a partir de las mismas categorías míticas, ahora «bautizadas» o «civilizadas», el sistema

de dominación a favor del blanco, por cuanto el indígena y el negro son objetos (los Otros) exóticos (seres primitivos o salvajes), diferentes gracias a una fuerte estigmatización racista por el dominador.

Taussig deja por fuera cualquier consideración etnohistórica, a pesar de que se apoya en excelentes estudios etnohistóricos, y de dinámica de los procesos simbólicos de las culturas americanas y su capacidad creativa. En esta interpretación poco interesa la importancia y densidad de las *memorias colectivas* de estas sociedades, la tradición es lo de menos porque ha sido resignificada para el autor por el discurso hegemónico católico y/o mercantil conquistador.

Casi que se podría obviar la posible existencia de una cosmovisión andina, amazónica o mesoamericana, porque a fin de cuentas sería la cosmovisión mágica Occidental la que impone el ordenamiento —canibalismo versus salvajismo bondadoso— en un unidireccional espacio de terror y violencia, al punto que aparece un cierto sabor curiosamente similar al discurso del modelo antropológico del difusionismo cultural, de los cuarenta y cincuenta en los debates sobre una serie de categorías culturales encontradas en las sociedades americanas. En ese entonces buena parte de las construcciones culturales locales se asimilaban en forma reduccionista a la influencia de la cultura ibérica conquistadora, la que habría impuesto sus cánones valorativos y de percepción de la realidad.

Pero además Taussig no presta mucha atención al fenómeno de que la construcción de la diferencia respecto al Otro casi siempre se ha dado de modo excluyente y subordinativamente en las distintas sociedades. Es la marca etnocéntrica del espacio-tiempo colectivos alrededor de un territorio, sobre todo cuando se han construido proyectos imperiales; para no ir demasiado lejos tenemos a los imperios Inca y Azteca¹⁵. Posiblemente un

15. Al respecto comentan Conrad y Demarest (1990: 221): «por último, ambas religiones de estado proporcionaban una amplia justificación del imperialismo y legitimaban las políticas estatales. Desde su punto de vista, mexicas e incas

fenómeno similar se dio con el expansionismo Guaraní en la gran región amazónica respecto a otras etnias, al igual que las «corrientes» rivalidades interétnicas entre diversos grupos amazónicos respecto a la delimitación territorial como espacios no sólo de reproducción sociodemográfica sino también simbólica, marcados claramente en sus mitos y ritos de origen, aún antes de la integración (vía desarticulación-articulación) de esas sociedades a una sociedad mayor en los últimos 100 años¹⁶.

Finalmente es importante introducir una discusión sobre el carácter de la permanencia de los imaginarios míticos de tradición prehispánica. Nos identificamos con López Austin (1990: 34) cuando afirma que «la persistencia de elementos resistentes al cambio no es suficiente para afirmar, en forma simplista, que un sistema ideológico, como puede serlo una religión, persiste relativamente inmutable al paso de los siglos; pero, de la misma manera, la profunda transformación de una religión no es base para negar la conservación de un importante número de elementos de muy remoto pasado. Por ello, estos elementos se encuentran presentes, paradójicamente, en formaciones socioeconómicas disímiles...». Más adelante el autor anota que «las cosmovisiones, las mitologías o las terapéuticas dan suficientes pruebas de creencias compartidas en un gran radio territorial americano, por lo que se les puede atribuir una gran antigüedad..(cita varios

tenían derecho de conquista. La dinastía inca poseía unos antepasados divinos, e Inti era un padre/patrocinador evangelista: así lo prueba la repetida pretensión inca de que la finalidad de sus campañas era difundir la verdadera religión, y su injerto del culto al sol en la infinidad de creencias locales de sus súbditos. Y en lo que a los mexicas respecta, ¿habría podido ser más fuerte la sanción que se buscaron para su expansionismo? Sin sus victorias, el universo perecería. Ambas naciones se veían como pueblos dotados de una misión: la conquista no era solamente un derecho, sino un sagrado deber».

16. Fenómeno que continuamente se está reproduciendo a escala micro en distintas regiones de la sociedad nacional. Por ejemplo, hoy en día los conflictos interétnicos entre poblaciones indígenas de bosque húmedo y negras de Costa Pacífica.

ejemplos)» (ibid. 35). «...el grado de persistencia de un sistema ideológico no se encuentra necesariamente en relación directa al aislamiento de un grupo, sino a la posibilidad de mantener una articulación adecuada a lo largo de las transformaciones del todo social» (ibid. 315).

No es apropiado entonces señalar exclusivamente en la dirección del discurso hegemónico colonialista —como lo hace Taussig— para interpretar el papel que han podido desempeñar y continúan desempeñando en la sociedad mayor contemporánea los universos simbólicos referidos a los mitos de origen como los aquí señalados en los casos de las cosmovisiones andinas, de piedemonte de selva amazónica y mesoamericana, alrededor del espacio-tiempo primigenio de los *aucas*, *chunchos* o *chaneques*. Estas cosmovisiones han podido tener dinámicas que producen alteridad sin que necesariamente la cosmovisión hegemónica haya perdido legitimidad, encontrando esas cosmovisiones a la vez «nichos» socioculturales de reproducción en interacción con los elementos del modelo dominante. La situación resultante podría ser más bien de entrecruces de cosmovisiones en un *collage abigarrado*, bajo una articulación muy frágil e inestable, y en lugar de un mecanismo homogenizador —en la expresión de Taussig, «conocimiento social implícito» entre el curandero y el paciente, operarían distintas percepciones y/o miradas alrededor de la envidia social o maleficio y la mala suerte, así como con respecto a otros eventos de malestar o bienestar orgánicos y no orgánicos de los grupos sociales a nivel individual. Taussig habría apuntado a una sola dirección, haciendo una exclusiva y reduccionista lectura que no permite observar las diferencias que permean el metadiscurso y metaritual dominante colonialista.

EL MITO MEDIATIZADO POR LA SOCIEDAD MAYOR CONTEMPORÁNEA A PARTIR DE REDES CHAMÁNICAS EN INTERACCIÓN

Según Chaumeil (1991: 15-18) las «...diferentes "especialidades" chamánicas atribuidas a diversas etnias (amazónicas) vehiculan una imagen que revaloriza al Indio en la esfera del mestizo, en tanto que el curanderismo gana cada día nuevos adeptos en todas las clases sociales de la sociedad dominante. El Indio ya no es más completamente el "salvaje" en el imaginario popular amazónico, él es también el que detenta un tipo específico de saber». Por otra parte, «si la preeminencia del chamanismo amazónico es generalmente reconocido por los mestizos y los indígenas andinos, desde el punto de vista indígena esta vez aquí, es decir de la selva a la ciudad, se produce exactamente lo contrario. En efecto, el espacio urbano representa en forma importante para los chamanes indígenas un irresistible polo atractivo donde se combinan estrechamente valores espirituales y riquezas materiales...» Se genera así «...un doble movimiento de intercambio chamánico de la ciudad hacia la selva y vice-versa. Estos cambios participan de una nueva dinámica regional donde se modifican poco a poco la mirada dirigida al Otro (la imagen que se dirigen unos a otros, Indios y Mestizos) y también la percepción recíproca de las diferentes etnias entre ellas. A través del chamanismo urbano los indígenas penetran en un universo sincrético donde el catolicismo popular se combina más o menos íntimamente con la religión y las tradiciones amazónicas. Una de las consecuencias de esta dinámica podría ser al final una cierta uniformidad de las prácticas chamánicas en la Amazonía, en resumen un chamanismo unificado, estandarizado».

Esta tendencia de nivelación de las prácticas chamánicas, a partir del entrecruzamiento de conocimientos y especialidades entre la selva y las urbes, vía según Chaumeil (ibid. 18) de un «mestizamiento» de las distintas prácticas, seguramente está

vinculada a la mayor interacción de las regiones de selva con las sociedades nacionales en los últimos años. En cierto modo se trataría de un complejo proceso con algunas similitudes al que ya hace varias décadas se viene viviendo en las áreas urbanas en la confluencia de distintos discursos y prácticas de curanderismo, de distintas procedencias (Urrea, 1988: 243-254). Los diferentes chamanismos de varias regiones de selva se encuentran con otras expresiones ya desarrolladas en las ciudades o de otras regiones rurales, pero a través de espacios de circulación nacionales e internacionales más concurridos¹⁷. La oferta de especialidades y clientelas se diversifica al tiempo que el intercambio de culturas médicas —populares, facultativa y de tipo «alternativo», en uso por la población, posiblemente se ha incrementado. A la vez los discursos «científicos» y «alternativos» de tradición «orientalista» han aumentado su radio de acción en las áreas urbanas y rurales.

¿Qué podemos decir de las cosmovisiones prehispánicas en este contexto de globalización y transculturización de conocimientos y prácticas entre etnias en la sociedad nacional? Lejos de darse una extinción de los universos míticos andinos-amazónicos alrededor de ciertos imaginarios ejes, como los analizamos en este artículo, la tendencia es a que cobren más fuerza seductora en las distintas clases sociales urbanas y rurales, a la vez que la «fascinación» urbana de otros curanderismos penetra las poblaciones indígenas y mestizas de selva y campesinas andinas.

Pero en lugar de una uniformidad o nivelación homogenizadora podría ser más bien una *hibridación intercultural*, para utilizar la hipótesis de García Canclini (1990: 264) a partir de «circuitos» y «fronteras» (ibid. 292).

La mayor exposición recíproca de los grupos de selva y de

17. Es el caso de la red de curanderos y vendedores de plantas Ingas en las ciudades colombianas y venezolanas (Urrea, 1989: 125-140).

ciudad puede estar favoreciendo ese *collage abigarrado* de miradas y percepciones a partir de matrices culturales distintas, de modo que las culturas de procedencia o socialización hoy más que nunca «son de frontera» (ibid. 325). «Así las culturas (y sus universos simbólicos añadimos) pierden la relación exclusiva con su territorio, pero ganan en comunicación y conocimiento» (ibid. 326). En realidad pareciera que estamos entrando más a una situación de reconocimiento de un cierto pluralismo caótico, a medida que los circuitos de intercambio intercultural en lugar de eliminar códigos de referencia y/o universos míticos los coloca en desorden con la posibilidad de afirmar diferencias sin exclusiones o juegos de discursos y prácticas fragmentados.

BIBLIOGRAFÍA

- Biancgetti, María Cristina (1988): «La Locura en la medicina tradicional puneña: locura, enfermedad y muerte como transgresión de normas o tabúes en la Puna Argentina»; en *II Congreso internacional de medicinas tradicionales; área de antropología médica*, Lima, vol. I.
- Conrad, Geoffrey W. y Demarest, A. A (1990): *Religión e imperio: dinámica del expansionismo azteca e inca*; México, Alianza Editorial Mexicana, Col. Los Noventa.
- Chaumeil, Jean Pierre (1991): «Réseaux chamaniques contemporaines et relations interethniques dans le haut Amazone (Pérou)»; en Pinzón y Suárez (eds.), *Otra América en Construcción: Medicinas Tradicionales, Religiones Populares*, Bogotá, Colcultura-Ican.
- Delgado Sumar, Hugo (1988): «Medicina Tradicional en Ayacucho (testimonio)», en *II Congreso Internacional de Medicinas Tradicionales, Área de Antropología Médica*, Lima, Vol.
- Eliade, Mircea (1985): *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, Mircea (1988): *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Ediciones Era.
- Faust, Franz (1990): «Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy»; en *Museo Del Oro*, Bogotá, Núm. 26.
- Galinier, Jacques (1990): *La Mitad del Mundo: Cuerpo y Cosmos en los Rituales Otomies*; México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- García Canclini, Néstor (1990): *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*, México, Grijalbo.
- Juajibioy Chindoy, Alberto (1987): «Cuentos y leyendas del gru-

- po étnico Kamsá»; en *Relatos y Leyendas Orales (Kamsa-Embera-Chami)*, Bogotá, Servicio Colombiano de Comunicación Social.
- Krickeberg, Walter (1962): «Les Religions des Peuples Civilisés de Méso-Amérique», en Krickeberg, W., Trimborn, H., Muller, W., y Zerries, O., *Les Religions Amerindiennes*, Paris, Payot.
- López Austin, Alfredo (1990): *Cuerpo Humano e Ideología: las Concepciones de los Antiguos Nahuas*, México, t. I., UNAM.
- López Austin, Alfredo (1992): *Los Mitos del Tlacuache*, México, Alianza Editorial.
- Luna, Luis Eduardo (1986): *Vegetalismo: Shamanism Among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- Martínez, Miguel Ángel (Comunicación Personal), México, Junio de 1992.
- Mazzoldi, Bruno (1987): «El Antropólogo que Llegó del Frío»; 88 pp., Pasto (inédito).
- Metraux, Alfred (1979): *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*, Madrid, Ed. Aguilar.
- Mendizabal Losack, Emilio (1989): *Estructura y Función en la Cultura Andina*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos.
- Muratorio, Blanca (1989): «Dios en la selva: aculturación cristiana y resistencia cultural entre los Napa Quichuas de la Alta Amazonía Ecuatoriana», en *Las Religiones Amerindias: 500 Años Después*, Quito, Ediciones ABYA-YALA.
- Parra, Jaime (comunicación personal), Bogotá, Mayo de 1991.
- Pinzón, Carlos y Garay, Gloria (1989): «El jardín de la ciencia en el Valle de Sibundoy»; en CURANDERISMO (Parte 1a.); *Memorias del Simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultura Popular en Colombia de Hoy, V Congreso Nacional de Antropología*, Bogotá, ICFES.
- Polia Meconi, Mario (1988): *Las Lagunas de los Encantos: Medicina Tradicional Andina del Perú Septentrional*, Perú, CEPESER, Club Grau, Piura.
- Randall, Robert (1982): «Qoyllur Rit'i, An Inca Fiesta of the

- Pleiades: Reflections on Time and Space in the Andean World»; en *Bulletin de L'institut Francais des Etudes Andines* vol. 11, nos. 1-2, pp. 37-38.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1978): *El Chaman y el Jaguar: Estudio de las Drogas Narcoticas entre los Indios de Colombia*, México, Siglo XXI eds.
- Renard Casevitz, F. M.; Saignes, Th.; Taylor, A. C. (1988): *Al Este de los Andes*, Tomo II, Quito, Ed. ABYA-YALA e IFEA.
- Salomon, Frank L. (1981): «Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito», en Whitten, Norman E., Jr., *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana University of Illinois Press.
- Simson, Alfred (1886): *Travels in the Wilds of Ecuador and the Exploration of the Putumayo River*; London, Samson Low.
- Taussig, Michael (1987): *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, The University Chicago Press.
- Trochez Tunubala, Cruz; Flor Camayo, Miguel, Urdaneta Franco, Martha (1992): *Mananasrik Wan Wetotraik Kon*, Bogotá, Cabildo del Pueblo Indígena.
- Urrea Giraldo, Fernando (1988): «Procesos de democratización y prácticas populares de salud: reflexiones a partir del curanderismo urbano», en Segura de Camacho, Nora (comp.), *Colombia: Democracia y Sociedad*, Bogotá, CIDSE-FESCOL.
- Urrea Giraldo, Fernando (1989): «Curanderismo Indígena y Antimodernidad en los Espacios Urbanos del Suroccidente Colombiano»; en *Boletín Socioeconómico*, Núm. 19, Cali.
- Viesca, Carlos (comunicación personal), México, Junio de 1992.
- Zerries, Otto (1962): «Les Religions des Peuples Archaïques de l'Amérique du Sud et des Antilles», en AMERINDIENNES Krickeberg, W., Trimbom, H., Muller W. y Zerries, O., *Les Religions*, Paris, Payot.
- Zuidema, R. Tom (1989): *Reyes y Guerreros: Ensayos de Cultura Andina*, Lima, Grandes Estudios Andinos.

Curanderos:

Martín Agreda, Camentsá

Tanico, Camentsá

Mariano Chicunque, Camentsá

Froylán, Kofán

Comentarios de pinturas de Pablo Amaringo, reverso tarjetas postales; por Pablo Amaringo; RENAISSANCE HERBS, INC., Santa Monica, CA., 1991.