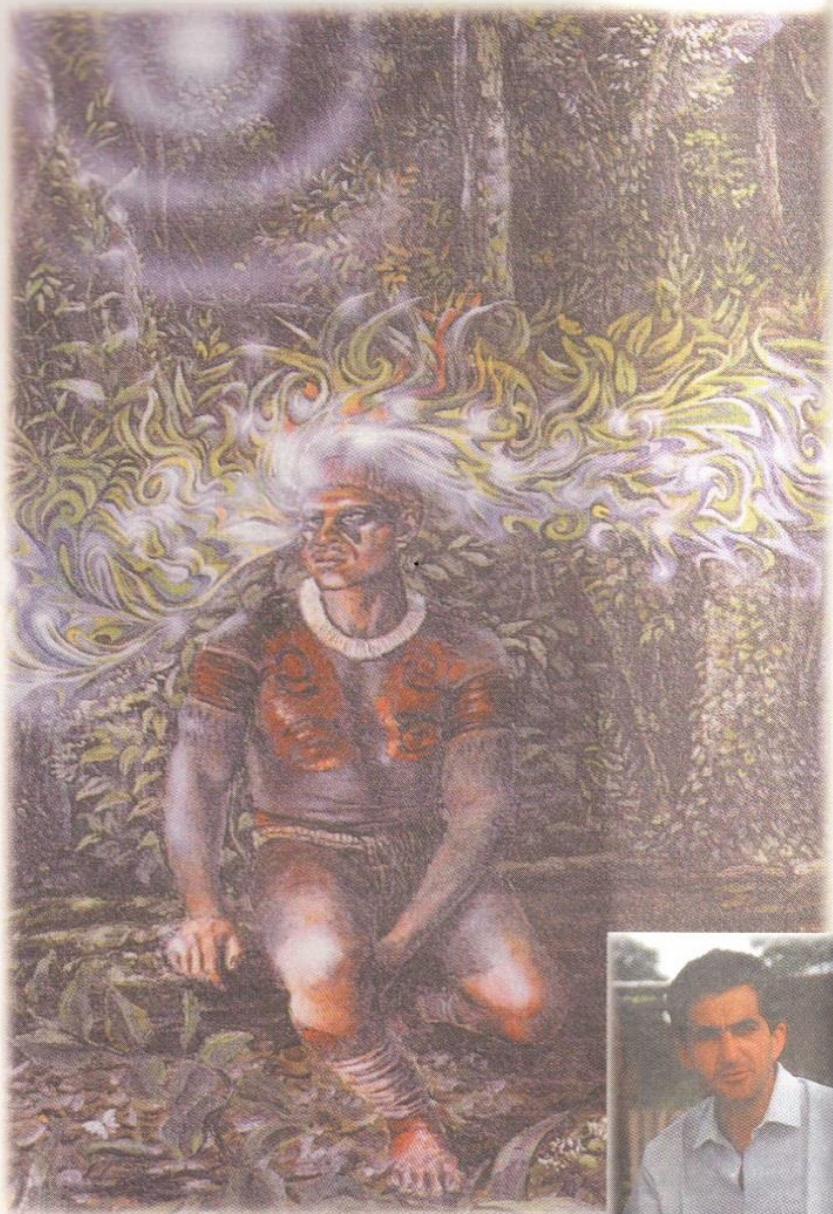




"Visao do Índio (detalle) Oleo de Alexandre Segrégio.



Germán Zuluaga

EL CHAMANISMO Y LOS SISTEMAS MÉDICOS INDÍGENAS DE LA AMAZONIA*

**Una mirada a la evolución y a su papel actual
frente a los problemas de salud**

Germán Zuluaga R.

Germán Zuluaga es colombiano, médico cirujano, investigador en medicina tradicional, chamanismo y plantas medicinales; profesor asociado de la pontificia Universidad Javeriana; coordinador de Etnomedicina en la Fundación Herencia Verde, Bogotá, Colombia.

RESUMEN: Germán Zuluaga lleva más de 15 años compartiendo la experiencia vivida con chamanes inganos del piedemonte amazónico colombiano, los cuales fundamentan su medicina tradicional en el consumo del bejuco llamado ayahuasca con efectos psicotrópicos. En este artículo destaca la capacidad de transformación y adaptación de los sistemas médicos indígenas como un sistema cognoscitivo válido, distinto del racionalismo occidental. Además, su papel actual frente a los problemas de salud puede ser un aporte fundamental a la búsqueda existencial holística del hombre moderno.

* Extractos del documento presentado para el Proyecto Amazonia Colombiana: Epidemias y Enfermedades, Augusto Gómez, Colciencias, Pontificia Universidad Javeriana, Santa Fé de Bogotá, Mayo de 1996

El chamanismo y los sistemas médicos indígenas siempre han sido menospreciados o perseguidos, primero por ser considerados diabólicos, y por lo tanto peligrosamente eficaces, y ahora por ser supersticiosos, irracionales, poco científicos, y por lo tanto ineficaces. En ambos casos, la actitud de desprecio ha llevado a ignorar el contenido de estos sistemas, hasta el punto de que son pocos los que han llegado a conocer de cerca el verdadero universo de las medicinas indígenas.

Durante los 500 años que siguieron al Descubrimiento, se han tejido diversas opiniones acerca de la eficacia de la medicina indígena americana, opiniones que van desde la intolerante descalificación hasta su validación científica. Sin embargo, incluso las defensas más sinceras siguen siendo contradictorias.

Algunos estudiosos afirman, por ejemplo, que el valor real del chamanismo y los sistemas médicos precolombinos estriba en su efecto a nivel psicológico y social y no en una auténtica intervención sobre las leyes físicas de la naturaleza (Gutiérrez, 1985; Calle, 1996). Suponen que las técnicas chamánicas, los rituales, los cantos y toda la parafernalia "pseudomédica" indígena tiene como razón de ser producir un efecto psicológico impactante (llamado también efecto placebo) que pueda, en última instancia, cambiar el rumbo de la enfermedad, bien sea hacia la curación o bien hacia la muerte.

Otros investigadores consideran que la sabiduría indígena manejaba un gran arsenal de plantas para la solución de algunos problemas básicos de supervivencia: plantas para la obtención de venenos útiles en la caza y en la pesca, otras para la extracción de tintes y colorantes vegetales para la elaboración de textiles, artesanías o vestidos, y plantas con fines medicinales, entre las cuales se destacan para el mundo moderno la ipecacuana, la zarzaparrilla, el curare, la quina y la coca.

Sin embargo, afirman que este excelente conocimiento botánico era lo único destacable de su medicina y lo demás era cuestión de superstición y por lo tanto despreciable. Esta posición es la que asumen aún la mayoría de los antropólogos, etnobotánicos y farmacólogos, a quienes les interesa solamente obtener grandes inventarios de plantas medicinales, sin tomar en cuenta los conceptos que sustentan su empleo.

Hay algunos que, sorprendidos por experiencias curativas inexplicables para el mundo occidental, no niegan la posible eficacia de estos sistemas médicos, pero confinan su éxito al interior de la cultura étnica y afirman que sólo tienen "coherencia interna" (Viesca, 1989), con lo que peligrosamente invitan a relativizar la ciencia y a considerar que no hay verdades absolutas demostrables para todos los casos.

No obstante, crece en los últimos años el grupo de estudiosos que empiezan a revalorizar la medicina indígena y por diversas circunstancias llegan a considerar que la eficacia de sus sistemas médicos es mucho mayor de lo que hasta ahora se creía:

"A pesar de todo, en general, actualmente ya no se trata de convencer a los científicos de que las prácticas médicas autóctonas forman sistemas coherentes: la evidencia adquirida ya es una prueba definitiva. Se trata más bien de definir la forma de tales sistemas, y de comprender como funcionan" (Bnmelli, 1989).

Aunque creo pertenecer a este grupo de investigadores, considero que para sostener tal afirmación es preciso primero resolver varias cuestiones de fondo; quisiera reordenar algunas ideas que desde la llegada de los conquistadores aún persisten sobre la medicina indígena de los pueblos americanos.

La transformación del chamanismo

Cuando hablamos de chamanismo, de sistemas médicos indígenas, de mitos y leyendas, de cosmovisiones presentes antes de la llegada de los conquistadores, inevitablemente calificamos éste como un sistema de conocimientos estático, arcaico, inamovible en el tiempo.

El chamanismo no es simplemente un conjunto de técnicas; debe entenderse como un sistema cognoscitivo, distinto del racionalismo occidental (sin considerar por ello que sea irracional), mediante el cual se pueden obtener conocimientos acerca de la realidad. Es un camino de conocimiento y un espacio de permanente producción de criterios para enfrentar los retos del medio ambiente.

Existe la tendencia a dividir la historia americana en dos períodos: uno, anterior a la conquista, en el que no hubo cambios históricos, algo así como un periodo atemporal y primitivo, y otro, después de la conquista, en el que el tiempo empieza a correr, se dan los cambios y los sucesos históricos.

Pero, en realidad, antes de la conquista ya había ocurrido mucha historia. Al igual que en el Viejo Mundo, los diversos grupos precolombinos, aislados del resto del planeta, también tuvieron su propia evolución y adaptación: conformación de clanes, domesticación de plantas, diseño de estrategias agroforestales, surgimiento de la agricul-

ura, estructuraciones sociales y políticas de diversa índole, investigaciones ecológicas y astronómicas, manipulación de metales preciosos. Un proceso de miles de años en el que el chamanismo jugaba un papel importante; siendo la primera forma de conocimiento, también evolucionaba con los cambios históricos y, además, debía enfrentar continuamente los retos que la naturaleza y la transformación de la cultura humana ofrecía, para presentar respuestas adaptativas eficaces.

Las teorías culturalistas afirman que estos procesos ocurren simplemente como resultado de una adaptación a la oferta ambiental, es decir, que es el medio ambiente el que, en última instancia, determina las acciones de supervivencia de un pueblo y la conformación de su cultura. Sin embargo, en todos los casos, el indio atribuye sus formas culturales a una determinación mítica, surgida del mundo del espíritu.

Para el hombre occidental 'el mito es el resultado de intentar una explicación al misterio de la vida; para el indio, el misterio de la vida es el resultado de la intervención mítica de la realidad espiritual en el mundo.

La deficiente lectura de los llamados mitos nos hace suponer que éstos eran una leyenda, en letra escrita y muerta, narrada al principio de los tiempos y que los pueblos indígenas, generación tras generación, se sometían a la consideración de estos mitos para su supervivencia y el desarrollo de su cultura. Suponemos que la tradición oral consistía en comunicar el contenido original de estos mitos sin variación alguna.

El mito, sin embargo, debe ser leído de otra manera. Ante todo es el discurso con el que se narran las experiencias chamánicas, en cada momento y en cada lugar. Quienes han tenido oportunidad de experimentar trances con plantas o sustancias psicotrópicas, en un contexto adecuado, encuentran gran dificultad para expresar en términos "lógicos" y "coherentes" sus visiones y sus sensaciones.

El intento por verbalizar esta experiencia da como resultado un discurso mítico: aparentemente incoherente, infantil, mágico y primitivo, pero en realidad justificado por un trance que involucra dimensiones que de otra manera sería imposible describir.

Hablar, por ejemplo, del padre sol que fecunda con su semen a la madre tierra, enunciado corriente en distintos discursos míticos indígenas, no pretende otra cosa que explicar cómo la energía radiante del sol llega a la tierra y a través de ésta, de la naturaleza y de las plantas, produce vida. Hablar de que de los granos de maíz, como nos lo cuenta el Popol Vuh (1975), salieron los primeros hombres que poblaron la tierra y que por lo tanto el maíz es el principio de la cultura maya, no es otra cosa que indicar la importancia que tuvo el descubrimiento, la manipulación y el aprovechamiento de este cereal para el desarrollo de los hombres

maya. Algunos mitos, como los anteriores, se refieren sobre todo a interpretaciones de la historia o del funcionamiento de la realidad, mientras que otros se construyen para expresar códigos de valores o morales que son necesarios para una adecuada organización social.

En cada sesión ritual, por simple que parezca, surgen experiencias que, al expresarlas, se presentan como mitos: son mitos nuevos o renovaciones de los viejos mitos. La tradición oral no significa, por lo tanto, un simple ir contando de padres a hijos todos los aspectos de la historia y la cultura de un pueblo. La tradición oral consiste en ir transformando, con las nuevas circunstancias, el discurso mítico. Asimismo, cualquier eventualidad, sea una calamidad, un enfrentamiento militar, el descubrimiento de una nueva planta o una nueva técnica, debe pasar por el tamiz de la experiencia chamánica e inmediatamente queda expresado con un discurso mítico.

Muchos investigadores románticos o puristas descalifican los textos míticos actuales porque contienen información occidental: textos salpicados con conceptos cristianos o que mencionan plantas llegadas de Europa, por ejemplo, son considerados como contaminaciones de la cultura original. Pero, en la perspectiva que aquí se plantea, es apenas obvio que todas las novedades traídas con la Conquista hayan sido incorporadas sistemáticamente en la elaboración de los nuevos mitos. El cristianismo, o las inyecciones y las pastillas, o el plátano y el arroz, forman parte de la nueva realidad y por lo tanto también se inscriben en la experiencia chamánica y en el discurso mítico.

Creo que es importante resaltar este aspecto para poder comprender mejor la evolución del chamanismo y de la cultura indígena. No es que el chamanismo fuera uno, estático y atemporal antes de la conquista, y otro, dinámico y en extinción, después. El chamanismo, desde el principio, está en un permanente movimiento de adaptación, de cambio, de renovación, de ajuste a las nuevas circunstancias. Esto obliga inmediatamente a un cambio de pregunta. No es: ¿qué queda del chamanismo?, sino: ¿cómo ha cambiado y qué es hoy el chamanismo?

El mensaje religioso traído por los españoles, la llegada de la tecnología moderna, los modelos políticos y sociales de la modernidad, los sistemas sanitarios medievales europeos o el moderno sistema sanitario occidental, todo, absolutamente todo, pasa por el tamiz de la experiencia chamánica, allí donde el chamanismo ha sobrevivido y en especial allí donde las técnicas chamánicas se basan en el trance bajo el efecto de plantas psicotrópicas.

También es importante considerar que la transformación chamánica fue apoyada en el cambio de rol del chamán; antes, él podía y debía

ejercer el papel de sacerdote y cacique de sus comunidades. Este papel, bajo la subordinación de los españoles, desaparecía: el sacerdote cristiano era el nuevo encargado del gobierno y de la organización social. Poco a poco el chamán empezó a sentir restringidas sus tareas y se vio confinado al papel de médico por excelencia, papel que es el que se presenta con mayor fuerza como definitorio del chamán moderno. Se iba especializando, forzado por las circunstancias, en las técnicas terapéuticas propiamente dichas y abandonaba parcialmente sus otros contenidos.

El chamanismo, sus códigos, sus técnicas, sus conceptos, obedecían a un orden de la realidad indígena que fue cambiado en forma dramática: los indígenas perdieron sus tierras, sus sistemas productivos, la mayoría de sus costumbres; con mayor o menor intensidad han dejado de lado su idioma, sus vestidos, sus artesanías, etc.

Como han concluido diversos autores, estos cambios dramáticos dejaron expuesto al indígena a una nueva forma de vida que irremediamente conduce a condiciones de pésima salubridad: surgen la desnutrición, el alcoholismo, las enfermedades infecciosas foráneas, nuevas malformaciones congénitas con el cruce de varias razas, la poliinfestación parasitaria, las zoonosis por cría de animales domésticos antes desconocidos, etc. El panorama de la salud cambia en forma drástica y abrupta: las condiciones sanitarias, higiénicas, ecológicas, sociales, culturales, espirituales e históricas ya no son las mismas. El chamanismo, al parecer, tal como estaba estructurado, había sido capaz de mantener una adaptación indígena a su entorno y así era eficaz para la prevención, diagnóstico y tratamiento de diversas enfermedades de entonces. Los nuevos factores condicionantes, desconocidos para la estructura chamánica, cambian las reglas de juego.

Doble amenaza: primero, las mortales epidemias frente a las cuales el chamanismo no tuvo reacción; segundo, la transformación de los factores de riesgo en salud que dejaban sin piso los antiguos códigos terapéuticos. Pero, insistimos una vez más, el chamanismo no murió: la tarea consistiría en adaptarse para tratar de entender estos nuevos códigos, estas reglas de juego e intentar dar respuestas eficaces a las nuevas amenazas. Y las amenazas aún continúan: ¿Deberíamos esperar a que el chamanismo conociera el virus del sida y tuviera eficacia para solucionar este problema? No.

El chamanismo, repito, más que una serie de técnicas para solucionar eventos de enfermedad, es una ciencia que explora, inventa, construye respuestas a los problemas que van surgiendo. El chamanismo no es una técnica. El chamanismo es un sistema cognoscitivo, una forma de explorar e interpretar la realidad. Si el chamanismo precolombino no conocía la gripe, ahora encontramos a muchos chamanes

que ofrecen plantas y recomendaciones para combatir la gripe. Esto quiere decir que el chamanismo evolucionó para dar respuesta a esta nueva amenaza. Igual ocurre con múltiples enfermedades como la diabetes, la hipertensión, la gota, o la úlcera gástrica.

Esta perspectiva no debe asombrarnos. Lo mismo ocurre con cualquier sistema de conocimientos y en particular con el modelo biomédico moderno. Los médicos y científicos occidentales están continuamente buscando nuevas técnicas diagnósticas y terapéuticas para las viejas y las nuevas enfermedades; cada día surge una nueva sustancia o una nueva técnica quirúrgica para el cáncer, para el sida, para la hipertensión, etc. La dramática aparición del sida al terminar el siglo XX no pone en tela de juicio los fundamentos prácticos ni la eficacia de la medicina moderna; ella deberá, ante esta nueva amenaza, buscar soluciones adecuadas y su adaptación para lograr tal propósito podría compararse con la evolución de los sistemas chamánicos para el cúmulo de nuevas enfermedades y de nuevos factores de riesgo que ha tenido que enfrentar.

Si reclamamos al mundo moderno protección de la cultura indígena y de su sabiduría chamánica, no es necesariamente para conservar en museo una serie de técnicas terapéuticas arcaicas y obsoletas. Es para conservar y apoyar un sistema de conocimientos que pueden encontrar respuestas a muchos de los interrogantes del mundo moderno. Y como lo afirman muchos chamanes, no se trata de trabajar en forma aislada. Hay una invitación a un diálogo de saberes, a una construcción conjunta de nuevas ofertas terapéuticas.

En este punto creo conveniente reflexionar sobre otra tendencia de la cultura moderna y quizás del ser humano en general. Nos movemos en una oscilación maniqueísta: si esto es bueno, aquello es malo. Con la "celebración" de los 500 años del Descubrimiento de América ha surgido una tendencia proindigenista para revalidar la cultura indígena precolombina, denunciar la barbarie europea y descalificar la historia de occidente. Pareciera surgir la idea de que todo lo occidental es malo y todo lo indígena es bueno. O que todo lo moderno es malo y todo lo antiguo es bueno. Polaridades que no hacen otra cosa que invitar a la discriminación, a la división, al enfrentamiento.

El chamanismo de estas etnias ha entendido que hace quinientos años tuvo lugar el encuentro de dos historias distintas, quizás por momentos antagónicas; pero no por ello podemos pensar que una de las dos historias sea falsa o irreal. Ambas forman parte de una misma historia. La historia de la creación, la historia del ser humano, la historia de la cultura. Hace 500 años lo que ocurrió simplemente, con sus tragedias y gozos, fue, para el planeta, un ponerse al día distintas formas de recorrer el camino de la vida.

Una nueva mirada desde occidente

Un elemento aglutinador y principio básico del funcionamiento del chamanismo es la práctica del trance o éxtasis, que se puede conseguir difícilmente con rigores externos como el ayuno, la meditación prolongada, posturas fijas y la abstinencia sexual, pero que se logra con cierta facilidad al ingerir plantas psicotrópicas.

Estas plantas corresponden a un grupo de vegetales de muy diversas familias botánicas y de difícil caracterización química. Han sido mal llamadas alucinógenos, psicopompos, ilucinógenos, psicoactivos, extáticos, enteógenos y hoy se admite el término general de psicotrópicos, aunque tampoco sea del todo exacto, (quiere decir: sustancias que producen un efecto a nivel del sistema nervioso central y particularmente sobre las facultades superiores, en especial la percepción, el juicio y el raciocinio). Sorprende ante todo el control del chamán sobre estos efectos; la mal llamada alucinación aquí es coherente, ubicada en tiempo y espacio, dirigida y, sobre todo, cargada de intencionalidad.

El uso de sustancias psicotrópicas, llamadas así por su facultad de generar el trance, ha sido reconocido en todo el planeta y en todas las civilizaciones a lo largo de los siglos: conocemos el hongo *Amanita muscaria* en Asia Central y Norteamérica, el peyote y el don diego en México, el cactus san pedro en la costa Peruana, el yopo en Centroamérica y el Orinoco, el yagé y la virola en la Amazonia; el beleño, la mandrágora y la atropa en la región mediterránea, ¡boga en Africa, cannabis en la antigua Persia, opio en el extremo Oriente (Furst, 1980; Schultes, 1982). Incluso se ha descubierto que en los albores de la gran civilización griega el misterio de Eleusis ocupaba un lugar central, con la ingesta del hongo *Claviceps purpurea*, como fuente de inspiración de la mitología griega (Wasson, Hofmann y Ruck, 1980) y que en la civilización hindú el "soma", mencionado en el Rig Veda –el libro más antiguo de esta cultura- como concepto clave de la espiritualidad de este pueblo, correspondía a otro hongo con efectos psicotrópicos (Furst, 1980).

Estas plantas, al mismo tiempo, tienen un efecto que, en principio, era considerado como una intoxicación -vómito, diarrea, sudoración, mareo, hipotensión, fosfenos- pero que hoy es considerado como efecto purgante (del griego *katarsis*), es decir, de limpieza, descarga y purificación del organismo; esos efectos no son aislados sino que se unen de modo tal que el efecto psicotrópico va siempre acompañado de una purificación algo más que ritual.

La planta psicotrópica es, pues, al mismo tiempo medicinal y promotora de un complejo sistema médico chamanístico. El chamán

en su entrenamiento tiene como una de las tareas más complejas el consumo y el manejo de este grupo de plantas, que en última instancia son llamadas plantas de conocimiento y plantas de poder.

La búsqueda de experiencias psicodélicas ha estado presente en todas las culturas desde tiempos inmemoriales; la cultura en muchos casos ha estado determinada por los trances producidos por drogas o conseguidos a través de difíciles rituales místicos. Pero el uso de estas sustancias era permitido moral y socialmente en los pueblos chamánicos; la evolución posterior de la cultura ha querido, en todos los casos, tanto en las formas religiosas como médicas, condenar implícita o explícitamente esta costumbre, para dejar a la razón humana como la guía única del conocimiento; un conocimiento considerado mágico, surgido del consumo de plantas mal llamadas alucinógenas, no encuadra en la búsqueda de la autonomía humana, la cual no debería depender de la naturaleza y por el contrario tendría como objetivo dominarla o rebasarla.

Este combate moral y social ha durado hasta nuestros días y ha alcanzado enormes implicaciones éticas, económicas y políticas; claro ejemplo de esto lo encontramos en la prohibición del cultivo y consumo del opio, la marihuana, la coca, la mandrágora, etc. Hace varios siglos se condenaba inquisitoriamente por considerar que su consumo pertenecía al terreno de la brujería; hoy se condena por motivos de salud o de comercio.

Sin embargo, después del llamado oscurantismo medieval, dominado por la escolástica cristiana heredera de la tradición racional aristotélica, la llegada del renacimiento y el surgimiento de la ciencia positivista occidental acompañada del impresionante despliegue científico y tecnológico que aún no termina y que transformó de manera profunda la cultura occidental, un aparente vacío existencial ronda la mente humana, vacío que mueve nuevamente a la búsqueda de otros paradigmas, a la exploración renovada de viejas disciplinas místicas y religiosas o a la experimentación de estados alterados por sustancias psicotrópicas.

Desde hace pocos años un misterioso movimiento se viene dando en la academia occidental. Ya a finales del siglo pasado y a principios de éste varios intelectuales buscaron en las drogas psicodélicas fuentes de inspiración para su poesía; ejemplo de ello son Charles Baudelaire con su obra "Las flores del mal" y Arturo Rimbaud con sus obras "El barco ebrio", "Las iluminaciones" y "Una estancia en el infierno", escritas bajo los efectos del opio, o la obra poética del colombiano Porfirio Barba Jacob, inspirada bajo los efectos de la marihuana. Sin embargo, fue quizás Antonin Artaud (1977), el gran escritor crítico de teatro francés, uno de los primeros occidentales en buscar con un nuevo

espíritu verdades filosóficas a partir de la ciencia indígena; entre 1936 y 1948 visitó a los tarahumara de la sierra mexicana y a partir de sus experiencias bajo los efectos del peyote con el tutugurí (el rito del sol), escribió unas interesantes notas marcadas por la sorpresa, la confusión y el desespero, que abrieron los ojos de otros intelectuales europeos hacia nuevas sensaciones y nuevas rutas de conocimiento.

En los años 60 surge la cultura hippie de las nuevas generaciones del llamado primer mundo y con ella el afán de consumir drogas psicoactivas, en una moda que toca a todos los jóvenes de occidente. Este consumo masivo, romántico y desordenado aparentemente, permite cuestionar las rígidas estructuras de la percepción de la realidad y prepara a muchos para experiencias que de otra manera no hubieran podido entender.

En efecto, se publican las obras de André Burrows y sus experiencias psicodélicas del yagé, clásico de la literatura hippie, o esfuerzos más metódicos de científicos como Gordon Wasson (Estrada, 1984), quien explora el consumo de los hongos alucinógenos utilizados por indígenas mexicanos. Carlos Castañeda (1974), misterioso antropólogo latinoamericano, publica una serie de libros en los que relata sus experiencias con un indígena mexicano y el consumo inicial de peyote y otras plantas alucinógenas; la academia ortodoxa no demora en levantar su dedo acusador y tilda de ciencia-ficción e invención literaria toda su obra. No obstante, muchos de sus lectores, fascinados con sus relatos, deciden buscar en todo el continente experiencias similares.

Algunos de estos nuevos antropólogos se encuentran con la sorpresa de que aún existen decenas o cientos de chamanes que conservan su poder y su sabiduría; se atreven a incursionar en los misterios de su ciencia y empiezan a replantear la credibilidad puesta en entredicho de estos sistemas médicos. En los últimos años la literatura antropológica y etnobotánica empieza a inundar el mercado editorial con obras en las que relatan con entusiasmo sus experiencias.

El punto de encuentro más interesante lo constituye la llamada medicina psicosomática. Los trastornos psíquicos, emocionales o sociales repercuten de una manera real en el cuerpo humano y son factores predisponentes de enfermedad. Para nadie es un secreto que el stress es un factor condicionante de enfermedades como la hipertensión arterial, la colitis, los espasmos musculares crónicos, el insomnio, las enfermedades acidopépticas y cardiovasculares. El médico se ve obligado a tratar el trastorno patológico subyacente, pero también debe intervenir el espacio mental o social.

En forma peyorativa hasta hace poco se creía que este tipo de intervención formaba parte de "la medicina del placebo", argumenta-

ción que muchos autores aún sostienen para explicar el éxito de algunas terapias chamánicas o tradicionales.

Ni qué decir de la esfera espiritual. La medicina moderna, materialista en sus conceptos y en su práctica ha dejado de lado el aspecto espiritual. Sin embargo, el hombre sigue reclamando en su vida una instancia religiosa y hoy observamos el fenómeno mundial de una búsqueda de caminos espirituales en la cultura moderna: movimientos como el new age, el budismo-zen, la meditación trascendental, el yoga o reconversiones al cristianismo, son algunas de las expresiones de esta búsqueda. Y muchas de estas propuestas se relacionan con propuestas terapéuticas sobre la hipótesis de que también los trastornos espirituales inciden sobre la psiquis, el orden social y el cuerpo humano. Un ejercicio de penitencia y reconciliación, para muchos, es indispensable antes de conseguir una mejoría completa de un evento patológico particular.

"las transformaciones que se han producido en los últimos decenios han influido profundamente en la identidad y el papel de la medicina actual; los efectos de esos cambios se advierten tanto en el ámbito de los valores de referencia como en el de las conquistas y el progreso científico y tecnológico. Surgen con frecuencia dificultades y problemas de gran importancia, que a veces pueden causar grandes retrocesos e involuciones mortificantes. Sin embargo, los motivos de preocupación no deben hacer olvidar que precisamente en nuestro tiempo se están abriendo perspectivas de gran interés en el desarrollo de una medicina verdaderamente al servicio de la humanidad. A este propósito hay que señalar, ante todo, la ampliación cultural del concepto de salud, que supera el estrecho ámbito de la enfermedad y de las estructuras clínicas (Juan Pablo H, 1995).

Resulta sorprendente que la evolución de la medicina moderna, con sus éxitos y fracasos, esté ampliando el horizonte del concepto de salud-enfermedad a esferas no consideradas hasta hoy. Crisis ambiental, ecología, psiquiatría, terapias del espíritu, medicina preventiva, son nuevos paradigmas para la construcción de una medicina más eficaz y más humana; pero son también conceptos que están inscritos de manera singular en el chamanismo y los sistemas médicos tradicio-

nales indígenas. Ellos, antes que la ciencia moderna, ya hablaban de la relación hombre-naturaleza, de la importancia de la organización social o de la realidad espiritual en el mundo de la salud. Su concepto más amplio e integral, considerado en forma ligera como mágico y supersticioso, se redescubre como lógico y coherente.

Sin importar que las leyendas de una "resurrección ritual" del chamanismo sean ciertas o no, lo cierto es que coincidentalmente la ciencia occidental, con sus crisis y transformación, se encuentra de frente con el chamanismo y empieza a considerarlo con actitud más respetuosa. Era preciso que ocurriese un cambio en el enfoque del modelo biomédico, con sus raíces aristotélicas, para que el chamanismo pudiera ser mejor entendido.

Esto no significa que debamos dejar de lado los grandes avances científicos de la medicina moderna. Sus logros son innegables y admirables. Pero sus limitaciones obligan a buscar nuevos paradigmas y el chamanismo, adaptado y sobreviviente, quizás pueda ofrecernos herramientas en este camino.

Esto es lo que ocurre de aquí para allá; y, mientras tanto, ¿qué piensan los chamanes? Para ellos también parece resultar sorprendente que hombres blancos, de la misma raza de aquellos que los avasallaron, los despreciaron y casi los exterminaron, vengan ahora, en actitud respetuosa y casi sumisa, suplicando ser aceptados para acceder a su conocimiento. ¿No será esto otra señal, que unida a las del resurgimiento de su autonomía jurídica, territorial y cultural, indica que ha llegado el tiempo de "la resurrección ritual"? Y la venganza por todo esto parece ser simplemente ofrecer a esos blancos, con respeto y seriedad, gran parte de sus conocimientos: curarlos, enseñarles, abrirles sus estrechas mentes a nuevas perspectivas; todo esto indica algo así como que ha llegado el tiempo de compartir.

Durante quinientos años al blanco sólo le interesaron las tierras, el oro, la mano de obra, las mujeres y lo demás fue despreciado. Como se me indicó en una sesión ritual indígena, "hace quinientos años llegaron ustedes y nosotros esperamos que tocaran la puerta, para así abrirles, invitarlos a pasar, ofrecerles un asiento y quizás darles algo de tomar para refrescarlos de su viaje. Pero no, ustedes no tocaron, entraron a la fuerza y nos dijeron que esta casa no era nuestra, que ustedes eran los nuevos dueños y nosotros sus sirvientes. Nunca preguntaron qué sabíamos y sólo les interesó saber qué teníamos: oro, oro, oro, era la única palabra que entendimos. Todavía estamos sentados, quizás arrinconados, maltrechos y agobiados, esperando a que ustedes toquen nuestra puerta y quieran conversar como hermanos con nosotros" (Transcripción de una imagen de trance entre indígenas inganos).

Me encuentro, como médico cirujano, frente a chamanes indígenas del piedemonte amazónico quienes con paciencia y bondad me han permitido incursionar en su universo de conocimientos. Fueron ellos los que me demostraron que las plantas medicinales sí funcionan, fueron ellos los que me movieron el piso materialista de mi formación académica y permitieron en mí un despertar hacia el mundo del espíritu, fueron ellos los que me han insinuado formas correctas de vivir. Y cuando reviso las experiencias de otros muchos científicos, encuentro que no soy el único, que formo parte de una horda de hombres blancos que, por fin, después de quinientos años, empiezan a comprender que la sabiduría indígena tiene algún sentido y alguna eficacia.

La experiencia vivida desde hace casi 15 años con –chamanes inganos del piedemonte amazónico colombiano -allí donde mejor que en ninguna otra parte el chamanismo ha sobrevivido gracias a sus adaptaciones y a sus estrategias comerciales, sociales y culturales- me permite reconocer algunos alcances y límites de este conocimiento.

La salud en el contexto chamánico

Como ya es sabido, para la mayoría de los indígenas de la selva amazónica, que se extiende desde Colombia hasta Bolivia, Brasil y las Guayanas, el fundamento de su medicina tradicional es el consumo del bejuco llamado yagé o ayahuasca (*Banisteriopsis* sp.). Mucho se ha hablado sobre esta sustancia vegetal, sus poderosos efectos psicotrópicos, su capacidad para aglutinar la comunidad o para revelar el mundo sobrenatural, pero son muy pocas las referencias a sus efectos físicos, que son resumidos por los investigadores como intoxicación: vómito, sudoración, taquicardia, mareo, hipotensión, fosfenos, diarrea y desmayos. Las anotaciones de cronistas, aventureros y científicos persisten en catalogar a los indios como amigos de embriagarse e intoxicarse. Sin embargo, no piensa igual el indígena. Los inganos del Alto Caquetá y Putumayo se refieren al yagé como purgante y a la sesión de toma como purga, atribuyéndole un poderoso efecto curativo gracias a su acción limpiadora: no sólo produce diarrea, sino también vómito, sudoración, aumento de diuresis, espermatorrea, salivación, hemorragias uterinas, descarga del hígado, efectos que se presentan según el paciente y la enfermedad que padece.

Es, pues, al contrario de la opinión occidental, una práctica desintoxicante y curativa.

La ingestión ritual de las plantas psicotrópicas en las comunidades inganas va dirigida a producir un trance que podemos diferenciar de la simple alucinación por varias razones: el trance tiene coherencia interna, no hay pérdida de las relaciones espacio-temporales ni pérdi-



Don Luciano
Becerra, chamán
ingano (quechua
hablante del río
Caquetá, piedemonte
amazónico)

de la conciencia y está dirigido y controlado por un especialista mediante técnicas de gran complejidad (cantos, danzas, plantas complementarias, - Zuluaga, 1991-); sin embargo, la esencia fundamental del trance es su intención, puesto que se busca con un fin específico que, en la mayoría de las veces, es terapéutico. Para obtener este efecto, es preciso cumplir una estricta preparación y consumir las plantas dentro del marco ritual y sagrado que durante miles de años ha respetado el indígena.

La práctica de las sesiones rituales en las que bajo el efecto de plantas purgantes y psicotrópicas se realizan catarsis individuales y colectivas, terapias psicológicas regresivas e intervenciones bioquímicas sobre las funciones superiores del sistema nervioso central, son testimonios de las posibilidades de ampliar el territorio médico a los espacios psíquicos, sociales y espirituales.

En cuanto a muchas de las plantas medicinales por ellos prescritas, sabemos que son realmente eficaces para diversas dolencias y así lo corroboran la fitoquímica y la farmacología o la experiencia clínica en centros de investigación del primer mundo, al punto de que hoy en día se están invirtiendo inmensas sumas de dinero para que los

etnobotánicos exploren el conocimiento botánico de los indígenas, con miras a una aplicación farmacéutica en la medicina moderna. Pero aún persiste un gran vacío conceptual en su aproximación.

Los chamanes afirman que el aprendizaje de las plantas consiste, ante todo, en tener un estrecho y permanente contacto con ellas; conocerlas, sembrarlas, verlas crecer, ingerirlas y experimentar su efecto. Esto significa convivir con ellas e impregnar el cuerpo, la mente y la vida cotidiana con las plantas medicinales.

La categoría de planta medicinal en el universo terapéutico indígena insinúa otra perspectiva. La entrada a este sistema de conocimientos no sólo requiere enfrentarse a un método cognoscitivo distinto, sino que también exige operar con sistemas clasificatorios ajenos al criterio científico occidental:

"Cabe, pues, al menos la conjetura de que las clasificaciones de otras etnias, lejos de ser falaces y de expresar el caos, correspondan a sistemas de referencia que nos desconciertan, no por adolecer de una deficiencia lógica supuestamente superada por la ciencia de occidente, sino, simplemente, por ser distintos de los que estructuran nuestros hábitos de pensar; porque se articulan en torno de preguntas y respuestas que no nos hemos hecho o que ya hemos olvidado, aunque no sean menos válidas ni legítimas que las que nos proponemos en las disciplinas acreditadas por nuestra cultura (Páramo, prólogo a Garzón y Macuritofo, 1990)

Vemos así que el grupo de las plantas medicinales no resulta ser tan simple y uniforme; a él pertenece una serie de vegetales que pueden clasificarse en distintas subcategorías: a) las plantas psicotrópicas, conocidas mejor como plantas de conocimiento, b) las plantas amargas que, si bien son una subclasificación de las medicinales, tienen un potencial energético y curativo mayor, c) las plantas con efecto purgante, concepto fundamental de la medicina indígena, d) las plantas estimulantes, muchas de ellas con un concomitante efecto medicinal o psicotrópico, como la coca (*Erythroxylon coca*), el mate o té del Paraguay (*Ilex paraguariensis*), el guaraná (*Paullinia cupana*), el yoco (*Paullinia yoco*), la guayusa (*Ilex guayusa*) y la kola (*Kola nitida*) y que han sido base de la cultura material de la mayoría de los pueblos sud-americanos, e) las plantas para uso preventivo, tales como purgantes o

estimulantes, cuyo consumo evita que aparezcan ciertas enfermedades y por último, f) las plantas medicinales propiamente dichas, utilizadas para combatir las distintas enfermedades.

Con la participación en rituales curativos he podido aprender el valor que tienen las plantas medicinales para muchos de sus efectos; por ejemplo, el sabor amargo, abandonado en la alimentación y la medicina moderna, interviene en funciones neurovegetativas importantes, consiguiendo efectos limpiadores y tónicos en el cuerpo humano (Zuluaga, 1992). Las plantas amargas han ocupado un espacio fundamental de la terapéutica botánica chamánica y ellas no actúan solamente en el cuerpo sino que también juegan un papel importante para el fortalecimiento de la fe y de la voluntad del enfermo o del aprendiz, según el caso.

En este sentido, sería importante confirmar si realmente la ingesta de ciertas plantas amargas tradicionales de la medicina ingana actúan como preventivas, al fortalecer los mecanismos inmunitarios, en especial para que el paludismo afecte menos o no afecte a quien las ingiera; en la ribera del río Caquetá entre los municipios de Solano y la comunidad muninane Huitorá, según un censo de paludismo por el método de gota gruesa: cerca del 25% de los colonos tenía muestras del parásito en sangre, frente a un 0.9% de los indígenas.

En la terapia chamánica ingana no sólo importa la prescripción de una serie de remedios de origen vegetal; la "formulación" va acompañada en todos los casos de una serie de consejos relacionados con la vida diaria: restricciones alimenticias, abstinencia sexual provisional, cuidado de frío o baño con agua fría, lo que refleja una percepción más amplia de los factores condicionantes de la salud, que la medicina moderna apenas retoma con el surgimiento de la nutrición, por ejemplo.

Si bien tenemos a las plantas medicinales como el gran hallazgo en este proceso de aprendizaje con los inganos, hay una serie de elementos complementarios y fundamentales que dan coherencia al modelo operativo de la terapéutica vegetal. Son ellos el empleo de purgantes, la limpieza del organismo mediante el uso de plantas llamadas depurativas, el concepto de frío y calor como principal explicación de las enfermedades de origen natural, la importancia de la menstruación y el período del puerperio o dieta en la salud femenina, la consideración de los resfriados y la gripe como fiebres naturales, el hígado como órgano fundamental para el buen funcionamiento del cuerpo, la alimentación como premisa de una forma saludable de vida y la extraordinaria propiedad de las plantas medicinales para prevenir las enfermedades. En estas prácticas hay resultados sorprendentes para la solu-

ción de problemas cotidianos y hemos podido validarlos en diferentes experiencias clínicas.

En otra ocasión llamé la atención sobre el aprendizaje de las plantas medicinales bajo la guía de los chamanes inganos (Zuluaga, 1994).

Los sistemas de conocimiento no consisten propiamente en una transmisión pasiva de información sobre plantas o técnicas para combatir distintas enfermedades. En ellos, además de la intervención del entendimiento o raciocinio, se ponen en juego otras instancias biológicas como la memoria y la voluntad para poder conocer el funcionamiento de las plantas: despertar del espíritu, curación y sensibilización a lo vegetal son pasos necesarios para poder acceder al conocimiento.

Para poder adquirir el poder de la curación y aprender el manejo de los remedios vegetales, es preciso adquirir conciencia de la enfermedad, conciencia que debe nacer de la experimentación propia, pues el dolor y el sufrimiento son entidades que solamente pueden comprenderse desde la vivencia. Esto significa conocer el estado de salud y reconocer las enfermedades, con un criterio mucho más amplio que el utilizado en la medicina moderna, puesto que se revisa, no sólo el cuerpo, sino también la historia personal, las relaciones consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con el espíritu, los hábitos de vida, las emociones y los deseos; a partir de esta conciencia adquirida, la participación del aprendiz en las sesiones rituales se torna en una verdadera curación, que lleva finalmente a la conversión total de vida, entendida aquí como la adquisición de una forma saludable de vivir.

Estos mismos chamanes no desprecian el valor de la medicina moderna. Es frecuente que sugieran el empleo de remedios de farmacia, vitaminas, antiinflamatorios, hormonas o recomiendan la consulta a un centro médico para una intervención quirúrgica o terapéutica moderna. En mi caso, cuando inicié mis experiencias de aprendizaje, desconcertado por el efecto de las plantas por ellos utilizadas, tuve dos tentaciones: 1) dejar de lado todos mis conocimientos médicos aprendidos en la facultad de medicina, y 2) creer que me encontraba en un aprendizaje para ser chamán. Ambas ideas fueron corregidas con severidad por el maestro chamán. El me obligó a retomar lo mejor de mis conocimientos académicos y me invitó a un aprendizaje, no para ser chamán, sino para mejorar mi quehacer médico convencional.

El enorme universo de conceptos, técnicas, sistemas de operación y de difusión que conforman la medicina tradicional indígena ha pasado desapercibido durante casi cinco siglos de contacto con el aborigen americano, a pesar de las pesquisas de cronistas, misioneros, etnólogos, antropólogos y otros científicos, pero permanece vivo en la cultura, en la tradición y en la memoria de nuestro pueblo, soportando

el impacto aculturizador propiciado por las culturas foráneas, por la ciencia y la tecnología moderna y por los medios masivos de comunicación. Se integra en un nivel distinto de la historia, como bien lo refieren Pinzón y Suárez (1991):

"Lo que une a todas estas estrategias es el horizonte hacia el que miran, es el sentido de esos múltiples proyectos contruidos contra la modernidad, contra sus condiciones de aparición, contra sus proyectos de universalidad (y suscitan lo que podríamos llamar) "otra América en construcción. . ." Las redes de curanderos y chamanes y sus pacientes, se fundamentan en una resistencia basada en la fusión de tres cuerpos y tres poderes de la historia, que a lo largo de la historia occidental han tratado de ser borrados p anulados del mundo. En este contexto se da la lucha de las culturas populares con sus propias políticas de memoria; su propia filosofía, basada en la relación sociedad-naturaleza en vínculos de vida, aun a costa de haberse hecho invisibles para las clases hegemónicas de América latina _ Incluso, a pesar de no haber podido incorporar a la luz del día sus propios proyectos que les permitan vivir y ser como son, sin ser perseguidas, estigmatizadas, clasificadas peyorativamente y reducidas a espectáculos para turistas o a piezas de museo."

Conclusiones

Estamos en un momento histórico singular en el que, sean las razones que sean, el indígena se encuentra frente a un resurgimiento de su cultura: organización social y política, recuperación de tierras, participación en eventos académicos. Por otro lado, los farmacólogos y etnobotánicos ven en sus conocimientos botánicos posibilidades inmensas para la terapéutica moderna. Además, otros muchos investigadores están cambiando su percepción sobre el chamanismo y sus técnicas curativas y encuentran que quizás son realmente coherentes y eficaces.

Es preciso dejar de lado una gran cantidad de prejuicios históricos, culturales y científicos, para poder examinar con prudencia, respeto y seriedad los conocimientos del chamanismo y los sistemas mé-

dicos indígenas. A pesar de las circunstancias, el chamanismo ha logrado sobrevivir y todavía espera que el hombre occidental sea capaz de escuchar, de dialogar y de investigar sin prevenciones.

Para esto se requiere ampliar el horizonte racional, sin renunciar a los incuestionables fundamentos del pensamiento científico y recogiendo las extraordinarias herramientas que nos ofrecen la ciencia y la tecnología. El ser humano, en los albores del siglo XXI, se ve enfrentado a la tarea de construir una nueva ciencia, una nueva medicina, más eficaz, más integral, más humana. Una medicina que realmente quiebre las tendencias de una morbilidad creciente y alcance la meta, todavía utópica, de un mundo saludable para todos. Esta tarea requiere lo mejor de la herencia del modelo biomédico hasta hoy imperante, lo bueno de la sabiduría ancestral conservada en el chamanismo y los sistemas médicos de los pueblos indígenas, la intrépida búsqueda de nuevos paradigmas ecológicos, psiquiátricos, espirituales y sociales.



Referencias bibliográficas

- ALEGRIA Ciro, 1970. El Mundo es Ancho y Ajeno. Ediciones Varona, Lima.
- ANGEL Augusto, junio 8 al 10 del 994. Desarrollo sustentable o cambio cultural: una reflexión sobre el desarrollo agrario., Fotocopias, Ponencia presentada en el Seminario-taller «El desarrollo rural hacia el año XXI». Universidad Javeriana, Bogotá.
- ANONIMO, 1982. El Libro de los Libros de Chilam Balam. Colección Popular, Fondo de Cultura Económica. México.
- ANONIMO, 1975. Popol-Vuh, Ariel Editores, Guayaquil.
- ARTAUD Antonin, 1977. Los Tarahumara: El rito del peyote entre los tarahumara. Barral Editores, Barcelona.
- BELTRAN Magda, 1996. Chamanismo de los Indios Sioux, en: La sabiduría de los indios. Barcelona.
- BRUNELLI Gilio, 1989. De los Espíritus a los Microbios: Salud y sociedad en transformación entre los Zoró de la Amazonia brasileña. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- CALLE Horacio, 1996. Enfermedades, epidemias y prácticas curativas en el contexto histórico y socio-cultural de los murui-muinane («huitotos» de los ríos Cará-Paraná e Igará-Paraná en el Putumayo, Documento inédito para el Proyecto Amazonia Colombiana: epidemias y enfermedades. Santa Fé, Bogotá.
- CASTAÑEDA Carlos, 1974. Las Enseñanzas de Don Juan: Una Forma Yaqui de Conocimiento. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- ELIADE Mircea, 1975. El Chamanismo. Fondo de Cultura Económica, México.
- ESTRELLA Eduardo, 1993. Cambios generados en el perfil epidemiológico después de la conquista y situación actual, en: Medicina tradicional 500 años después: Historia y consecuencias actuales, Memorias del II Seminario Latinoamericano sobre la teoría y la práctica en la aplicación de la medicina tradicional en sistemas formales de salud. Instituto de Medicina Dominicana, Santo Domingo.
- FRANKY Carlos, CABRERA Gabriel y MAHECHA Dany, 1996. Los Nukak: demografía, enfermedad y contacto. Fundación Gala Amazonas, Documento inédito para el Proyecto Amazonia Colombiana: epidemias y enfermedades. Santa Fe de Bogotá.
- FURST Peter, 1980. Alucinógenos y Cultura. Fondo de Cultura Económica, México.
- GARZON C. Macuritofe V. La noche, las plantas y sus dueños: Aproximación al conocimiento botánico en una cultura amazónica. Corporación Colombiana para la Amazonia, Bogotá.

- GUTIERREZ Virginia, 1985. Medicina tradicional de Colombia, Vols. I y II. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- HERAZO Benjamín, 1992. Antropología y epidemiología bucodental colombiana. ECOE Ediciones, Santa Fe de Bogotá.
- JUAN PABLO II, 1995. Nuevo Concepto de Salud. Discurso a los participantes en el Congreso Internacional de Médicos. Roma, Septiembre de 1995, en: L'Osservatore Romano, #50.
- LA ROTTA Constanza, 1990. Especies utilizadas en la comunidad Miraña: Estudio etnobotánico. Fondo para la protección del medio ambiente. FEN, Bogotá.
- MUTUMBAIOY Natividad, 1988. Comunicación Personal.
- ORGANIZACION MUNDIAL DE LA SALUD, 1978. Programa de Medicina Tradicional. Ginebra.
- ORGANIZACION MUNDIAL DE LA SALUD, 1991. Revista Mundial de la Salud. El Programa Interciencia en la Asamblea de Helsinki.
- PINZON Carlos y SUAREZ Rosa, 1991. Los cuerpos y los poderes de las historias: Apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Colombia, en: Otra América en construcción: Medicinas tradicionales y religiosas populares. Colcultura, Bogotá.
- SCHULTES Evans, 1979. Las Plantas de los Dioses. Fondo de Cultura Económica, México.
- VIESCA Carlos, 1989. La medicina tradicional mexicana, en: Curanderismo, Parte 1a., Serie Memoria de Eventos Científicos, Memorias del V Congreso Nacional de Antropología. ICPEs, Bogotá.
- WASSON Gordon, HOFMANN Albert y RUCK Carl, 1980. El Camino a Eleusis: Una solución al enigma de los misterios. Fondo de Cultura Económica. Breviarios, México.
- ZUBIRIA Roberto de, 1992. La medicina en el descubrimiento de América. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Bogotá.
- ZULUAGA Germán, 1994. El aprendizaje de las plantas: En la senda de un conocimiento olvidado. Seguros Bolívar, Excelsior impresores, Santa Fe de Bogotá.
- 1992 Plantas amargas: Aproximación a la fitoquímica y farmacología, en: Resúmenes del III Encuentro Nacional de fitoquímica. Universidad del Valle.
- 1991 Uso de purgantes en la medicina tradicional colombiana, en: Revista Interamericana, Caracas, Vol.16, # 6, noviembre-diciembre 1991.