CULTURA Y SALUD EN LA CONSTRUCCION DE LAS AMERICAS

REFLEXIONES SOBRE EL SUJETO SOCIAL



EDICION - COMPILACION

Carlos E. Pinzón Rosa Suarez P.

Gloria Garay A.

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGIA COLCULTURA

COMITATO INTERNAZIONALE PER LO SVILUPPO DEL POPOLI

CULTURA Y SALUD EN LA CONSTRUCCION DE LAS AMERICAS

—Reflexiones sobre el sujeto social—

Primer simposio internacional de cultura y salud
La cultura de la salud en la construcción de las Américas
VI Congreso de Antropología en Colombia
Primer volumen

CARLOS E. PINZON, ROSA SUAREZ P., GLORIA GARAY A.

Edición científica
Compilación

Instituto Colombiano de Cultura
Instituto Colombiano de Antropología
Comitato Internazionale per lo sviluppo del popoli

Coedición

COLCULTURA

COMITE INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS

© Instituto Colombiano de Antropología
Calle 8 No. 8-87
Bogotá, COLOMBIA
Tel. 246 10 40
Fax 233 09 60

Comitato Internazionale per lo sviluppo del popoli
Via Marianna Dionigi, 57
00193 Roma ITALIA
Tel. 39-6 3215498
Fax 39-6 3216163

ISBN: 958-612-129-1
Edición científica: • Carlos E. Pinzón C.
Investigador Instituto Colombiano de Antropología
Profesor Universidad Nacional de Colombia
• Gloria Garay A.
Investigadora Instituto Colombiano de Antropología
Profesora Universidad Nacional de Colombia
• Rosa Suárez P.
Investigadora Instituto Colombiano de Antropología
Universidad UNINCCA de Colombia
Levantamiento de textos y artes finales: Giro Editores
Impresión y encuadernación: Giro Editores
Carátula: Silvia Alonso
Fotografía de carátula: Bonnie Chaumeil
"Momento mágico donde se saca el virote" Chamán yagua.

Instituto Colombiano de Cultura - COLCULTURA
Dr. Ramiro Eduardo Osorio - Director
Instituto Colombiano de Antropología
Dra. Myriam Jimeno Santoyo - Directora

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer, en primera instancia, a las instituciones que hicieron posible la realización del simposio y la publicación de las memorias

COLCULTURA
UNIVERSIDAD DEL CAUCA
ICETEX
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGIA
MINISTERIO DE SALUD
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
V CENTENARIO
COMITATO INTERNATIONALE PER LO SVILUPPO DEL POPOLI

Igualmente a los ponentes y a las instituciones que ellos representan

CIID (CANADA)
CNRS (FRANCIA)
COLCIENCIAS
COMITATO INTERNATIONALE PER LO SVILUPPO DEL POPOLI (ITALIA)
ESCUELA COLOMBIANA DE MEDICINA
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA (MEXICO)
FUNDACION RAFAEL POMBO
FUNDACION SOCIAL
INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO COLOMBIANO DE BIENESTAR FAMILIAR
INSTITUTO MEXICANO DE LOS SEGUROS SOCIALES (MEXICO)
MINISTERIO DE SALUD
MUSEO NACIONAL DE MEDICINA (ECUADOR)
OPS

UNIVERSIDAD CATOLICA ANDRES BELLO (VENEZUELA)
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
UNIVERSIDAD DE FLORIANAPOLIS (BRASIL)
UNIVERSIDAD DE MONTREAL (CANADA)
UNIVERSIDAD DE NUEVA YORK (E.U.)
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
UNIVERSIDAD DEL VALLE
UNIVERSIDAD INCCA DE COLOMBIA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Especialmente a Hugo Portela Guarín de la Universidad del Cauca quien nos acompañó en la coordinación del Simposio.

INDICE

Página

Prólogo 9

La magia del Estado 15
Michael Taussig

¿Hay una enfermedad en las Américas? 41
Gilles Bibeau

El papel de la narrativa en el sistema shamánico de los siona 71
E. Jean Langdon

Un proyecto de salud... pero, para quién? 89
Elizabeth Kreimer

La medicina tradicional de México en la perspectiva de fin de siglo 109
Xavier Lozoya

Nuevos movimientos y tendencias religiosas en América Latina . . . 119
Elio Masferrer

La transformación de las religiones afroamericanas en el mundo de hoy 133
Angelina Pollak-Eltz

La construcción cultural de la salud y enfermedad en la América Latina 141
Duncan Pedersen

Economía, salud-enfermedad y modelos de desarrollo 153
Alvaro Cardona

Modernidad, cultura popular y salud 175
Carlos Pinzón, Rosa Suárez y Gloria Garay

La cultura desde la medicina social 231
Emilio Quevedo

Sobre etnoecología de la Amazonía y el Caquetá 255
Oscar Román

Del proyectil al virus 261
Jean-Pierre Chaumeil

Territorio, cultura y the walas 277
Herinaldy Gómez V. y Hugo Portela Guarín

Aporte para la comprensión de los imaginarios vitales
en los sectores marginales de Bogotá, D.C. 293
Pedro Emilio Espejo Molano

Juego y comunicación corporal 303
Clara Ortíz

Programa de red de investigación en cultura y salud 311

PROLOGO

De este último decenio, puente entre dos siglos, están brotando horizontes nacidos desde espacios en confrontación, cada uno de los cuales a su modo, construye como ideal un futuro a partir de una aceptación total de una crisis mundial. Los signos de los tiempos, que una vez fueron implorados como lecturas secretas de cada época, ya no yacen ni en arcanos, ni en signaturas fijas, ni en los porvenires hechos a la medida de un único Hombre. Se abren, pues, horizontes posibles impresos en narrativas y en imágenes construidas con formatos que pretenden ser, ellos sí, el alma de las "nuevas signaturas". Fabricar el futuro no es ya la tarea única de los mesías, es una empresa y no cualquier empresa, es una pretensiosamente transnacional. Estas empresas de futuro ya no son imágenes desde lo ideológico. Se proponen, ante todo, eficaces y eficientes. Son máquinas funcionalistas. Qué las diferencia unas de otras? Sin duda su intencionalidad hegemónica, su modo de desearla en este espacio de pugna de las diferencias. Es, en este entramarse de futuros presentes, de *funciones-historias*, de horizontes narrativos, donde se teje la organicidad de un nuevo orden del mundo.

Pero no sólo es posibilidad. Lo postmoderno o lo moderno, o sus *intersticios*, ya están aquí y ahora e intervienen en forma arrolladora. Los continentes empiezan a desdibujarse por la fuerza de la escritura tecnológica inscrita en cada lugar de la tierra, como advenimiento de una cultura transnacional que, por ahora, garabatea sobre el mundo el esbozo de su formato económico. El nuevo lenguaje-máquina, los

nuevos signos actuantes definen contornos y trazan, hasta el momento, algunas reglas que permiten jugar las apuestas de los futuros-hegemonía. Japón, la Comunidad Económica Europea, los Estados Unidos, el Banco para la Reconstrucción de Europa del Este lanzan sus estrategias tendientes a definir una hermeneútica para el futuro.

Aquí la tecnología es un punto de partida común, ella debe desplegarse como el esqueleto de la Nueva Aldea Mundo. Como tal, la tecnología es armazón de este mundo pero, también, tejido orgánico. En este cuerpo de la tierra-tiempo, lo que está en juego es el corazón y el cerebro. Y no como una simple metáfora. El corazón de este mundo definirá el sentido y la identidad de lo que será la cultura internacional. Y el cerebro determinará *cómo, dónde, para quiénes* y *con qué fines* se tejen los entramados de las redes informáticas. Es decir, quién asume el comando de la emisión-construcción de mensajes, por dónde los hace fluir y bajo qué códigos se admite al destinatario.

Urdida a lo anterior, la axiomática del Capital se enuncia bajo un régimen de cantidades abstractas por el que pasan bienes, servicios, personas, conocimientos, saberes, prácticas, gustos, organizables en múltiples menús que se agotan inmediatamente en el consumo de un yo cualquiera. La construcción de este nuevo mundo está revolucionando las escalas del tiempo y del espacio. La microindustria es tan portátil como ubicua y los actores tan móviles como sus posicionamientos en el gusto. En este imperio, cuasi-presente, cuasi-futuro los destinatarios trabajan, distribuyen y consumen dentro de un *nomadismo tecnologizado.* Este espectáculo, este acontecimiento en advenimiento, es la más efectiva y eficiente máquina de separación. Allí sólo van a entrar los países industrializados.

En este contexto, el Tercer Mundo perdió la apuesta del futuro hace mucho tiempo. Sin embargo, podría ser invitado de última hora si es lo suficientemente eficiente y eficaz para transformar sus espacios nacionales en lugares donde puedan posicionarse agenciamientos transnacionales, sutilmente disfrazados de autonomía local. Los disfraces son formateados para producir la sensación de que todo cuanto se habla, se sugiere, se dice o se escribe lleva la garantía de ser estratégicamente puro. Nada hay en este lenguaje que le permita ser sospechoso de ideología. Por decirlo de alguna manera, se pretende

metaideológico. De este modo, el espacio generado por esta estrategia del lenguaje tiene la fuerza de la ley, la seducción del deseo y un inocultable sistema simbólico cuyo diseño encaja como verdad en los nuevos lugares que conecta el discurso.

Si bien, la axiomática del capital reduce todo a cantidades abstractas, la estrategia política de los nuevos futuros reduce sus materias primas a metodologías. En efecto, el espacio hermeneútico de esta política no es el Congreso, es la Gerencia. Poder transformar cualquier evento social debe pasar, necesariamente, por el lenguaje empresarial de la Gerencia: *calidad total, planeación estratégica, evaluación integral, productividad, descentralización, autonomía local, eficiencia, equidad, privatización, apertura económica, modernización del Estado, participación social.*

América Latina ha sido sometida a estas empresas de futuro de una manera paulatina y aparentemente sigilosa. Chile, bajo su dictadura, inauguró, en lo más profundo de su tejido social, lo que se ha convertido en el original del mito a copiar. México, bien pronto, fue sometido a estas medidas de ajuste precisamente cuando una propuesta socialista apoyada por una gran mayoría de mejicanos tocaba a las puertas del futuro. Singular desenlace de una contradicción resuelta por el fraude electoral (según dice el rumor de los secretos públicos) y que instaló en el espacio líder de América Latina el desmonte del más poderoso Estado "Nacionalista" de la región. De ahí en adelante la repetición se desencadenó brutalmente bajo la consigna de: ¡Modernizarse o perecer! Venezuela fue el motor de esta dinámica en los países andinos, después Colombia, Brasil, Perú, Ecuador, etc. La región ha sido dividida en subregiones cada una de éstas con un centro hegemónico. El pacto comercial de Canadá, E. U y México es el ejemplo más protuberante. Mercado libre para países pobres y protección para los países ricos. Los Estados, considerados como paternalistas, ya no amparan la agricultura, ni la industria, ni la seguridad social, son Estados en proceso de modernización, obligados a abrir sus fronteras, a privatizar sus empresas y a transnacionalizar su espacio.

¿Qué tiene que ver este panorama con la cultura y la salud? Desde el punto de vista de los entramados futuristas hegemónicos, la cultura está dotada de un cuerpo poderosamente empresarial, su me-

canismo de funcionamiento está dictado por las leyes del mercado y la identidad de la producción cultural es definida en términos de bienes culturales. En cuanto a la salud tiene dos acepciones: una, que con estrategias administrativas conecta los 3 momentos y locus en la toma de decisiones: la gerencia, el sistema central y el sistema local haciendo que los flujos de caja, de pacientes, de drogas, de especialistas médicos, de equipamentos, operen ajustados a un mapa de riesgo de enfermedad y morir, definido por los actores del nivel local. Una segunda acepción que se desplaza desde el Estado al individuo, entendido éste último como un comprador de servicios en el marco de las ofertas privadas de mercado. Dentro de este orden de ideas, el anudamiento cultura y salud se espera que obedezca, en los países desarrollados, a una visión post-modernista del sujeto social.

La salud, en tanto que espacio privado, es accesible para el sujeto, mediante flujos de información, formatos y codificaciones, las cuales a su vez construyen y dan significado a un devenir experimental, dentro de una ética que implica la relativización de la subjetividad. Así, el nuevo individuo arma su estilo de vida permutando, recodificando, inventando sentidos y tan pronto en ese devenir hay ruidos, sean éstos biológicos, psicológicos, sociales o culturales entra, por decirlo así, a buscar en el mercado de ofertas de sistemas de salud, de recomposición de estilos de vida, de religiones, aquellas unidades de información, vengan de donde provengan, que recodifiquen el sentido. A través de estos entramados informáticos el sujeto se recompone para continuar su rumbo nómada con prótesis, con rituales cibernéticos o con un variado menú de fármacos, prótesis, creencias, rituales que le devuelven la intimidad de su proyecto narcisista.

Para el Tercer Mundo, y los pobres del primero, el sistema viable desde la hegemonía es el S. I. L. O. (sistema local de salud) el cual encarna una pseudo democracia participativa en donde el pluralismo es propuesto a través de las tres E: eficiencia, eficacia y equidad. Aquí, de nuevo, la cultura es derivada al espacio político sin que tenga consecuencias en el ordenamiento económico, el cual no es negociable. Si se quiere, desde otro ángulo, el espacio político está abierto a la acción comunicativa, a las propuestas, a la pluralidad, pero la construcción del espacio económico sólo es negociable entre los aspirantes a la hegemonía. La consecuencia se nos antoja senci-

lla. En el Tercer Mundo hay un espacio delirante, político, para deliberar: negros, indios, mestizos podrán entrabarse en las más sofisticadas transacciones de significados sobre la identidad y la salud pero nada de ésto podrá ser puesto en la práctica, porque todo espacio moderno es, económicamente transnacional y no discutible, ni negociable por o para los actores locales ¡Dictadura de la economía, democracia de la política!

La realidad de la nueva cultura global ya empieza a ser pensada por los propios antropólogos europeos y definida como una nueva escala en la construcción del tiempo, del espacio y del yo. De este modo, la *antropología de lo cercano* empieza a investigar la construcción de la nueva cultura como el resultado de un exceso de los acontecimientos que transforman el tiempo a nivel de una historia cuya velocidad hace que, literalmente, en términos de Marc Augé, "le pise los talones al individuo". Es decir, los acontecimientos abruman con sus múltiples sentidos o ninguno, a un sujeto que se esfuerza por darle sentido a lo que ya sucedió, mientras que lo que está sucediendo le exige ya, de nuevo, un trabajo similar.

Todo cambia con tanta rapidez que las culturas ya no se sitúan en un tiempo mitológicamente asible e interpretable, ni siquiera macro o micro historizable por las teorías de la historia. Ya ninguna teoría posee el monopolio de la verdad. Todo lo que ocurre simultáneamente, en el planeta, como acontecimiento, es inatrapable por las teorías del cambio religioso, de los cambios económicos, etc. Ninguna puede componer un cuadro ni estable ni total. El espacio sufre la misma alteración. La cultura que antes estaba deliciosamente colocada, por lo menos en los sueños de los antropólogos, sobre un territorio, ahora ha dejado de estar, como sentido del espacio, en un lugar. En tanto que espacio es múltiples no-lugares o, incluso, lugares en viaje, en movimiento, o en continua transformación de sentido y de escala.

¿Y qué no decir del individuo, del ego? En la cultura europea ya no existe y ni siquiera es pensable, como constructo, un hombre medio, un estándar cultural, un estereotipo. Al contrario, todo individuo se supone nómada, experimental. Estos transtornos de las escalas y de los sentidos son objeto de la preocupación de los nuevos etnólogos, pero también lo son de los políticos, de los empresarios, y, en

particular, de las nuevas teorías médicas de la salud. Hoy Europa sufre de la imposibilidad de construir simultáneamente, colectividad e individualidad, identidad y experimentación. Hay vértigo, hay sin sentido y las transnacionales de la salud van a tener que ingeniarse paquetes de reconstrucción de sentido y "desaceleradores" ilusorios de la vivencia de los acontecimientos.

¿Cómo se está pensando y creando los futuros posibles de la relación cultura y salud desde los actores sociales en América? ¿Cuáles son las construcciones que se fabrican para entender, replicar o reproducir la hegemonía? Los textos que a continuación se ponen en relación muestran un abanico de posibilidades y sentidos. El debate guía el movimiento de estos textos, el sentido se pluraliza en un espacio abierto, el sujeto se explora bajo el efecto de múltiples miradas. Hay, en estas textualidades, como diría Burke, un "equipo para la vida". Estas memorias continúan un proceso iniciado en 1991 con el libro *Obra América en Construcción. Medicinas tradicionales y religiones populares*, memorias del simposio realizado en el contexto de 46 Congreso ICA "Identidad Cultural, Medicina Tradicional y Religiones Populares" en Amsterdam. Este libro mantiene el mismo espíritu de posibilitar modalidades de futuro, de generar proyectos desde los actores y desde los lectores a los cuales se invita a una interacción productiva. Aquí impulsamos ese movimiento de creación de diferencia, consideramos que con este volumen abrimos un espacio que proponemos se extienda y se cualifique para este momento en el cual se está dirimiendo la construcción de las Américas, la posición de nuestros países, la vigencia de nuestros problemas. De nuestra capacidad para producir y concertar discursos y estrategias dependerá nuestra capacidad de negociación. Por ello, al final del volumen planteamos el Programa de Red de Investigación en Cultura y Salud como una de las múltiples alternativas que pueden surgir de esta interacción. Lo planteamos con la certeza de que con ella ampliamos el horizonte de las estrategias que se piensan alternas y que, de un modo firme, creen que hay modelos de desarrollo más allá de la hegemonía. Parodiando la frase de García Márquez: Los pueblos del Tercer Mundo tenemos derecho a una segunda oportunidad propia sobre la Tierra!

Carlos Pinzón, Rosa Suárez, Gloria Garay
Bogotá, Julio 1993

LA MAGIA DEL ESTADO

Michael Taussig*

"Nuestro lenguaje es la incorporación de los mitos antiguos.
Y el rito de los mitos antiguos era un lenguaje".
L. Wittgenstein

* Department of Performance Studies, New York University, 721 Broadway, 6th Floor, New York, N.Y. 10003, Estados Unidos.

EL PORTAL A COLON

Para los miles de peregrinos que hoy en día van a curarse en la montaña de María Lionza en el centro de Venezuela y que caen en trance frente a sus portales, o altares, tiene que existir una fuerza tremenda en la iconografía de los santos populares que, muchas veces con la bandera nacional, constituyen estos portales. Colocados en el monte dentro de los pies torcidos de grandes árboles y metidos en las aperturas de las piedras antiguas del arroyo que nace en esta montaña encantadada, estos portales son en verdad puertas al mundo fantástico de la representación de la historia de la nación y de América, a través de los muertos y de la fuerza imaginaria del estado bolivariano. Parecería que la idea e imagen de la nación y del arte del estado tienen fuerza mágica para curar sus sujetos, y esta fuerza depende de la narración de la nación. Tomando en cuenta, primero, que la expresión iconográfica y poética de esta fuerza imaginativa en el caso de la montaña encantada está estrechamente vinculada con la liberación de América del yugo español; segundo que la fuerza mágica depende del retorno de los muertos que toman posesión del cuerpo de uno, y tercero que estos ritos deben mucho a la politiquería, trabajo cultural, "prácticas" (como diría L. Althusser (1971: 127-88), y los ritos del estado –tomando todo esto en cuenta, tiene que ser obvio que existe una situación semejante para nosotros reunidos en Trujillo, España, invitados para el Quinto Centenario, por el estado, para recordar el primer viaje de Colón a lo que más tarde le pusieron el nombre de América. Cuna de conquistadores, Trujillo también es un portal– un portal donde hacemos contacto con el espíritu de Colón y con América. Así, nosotros los peregrinos, cogidos entre el rito y la política, entre la historia y su representación, entre la memoria y el cuerpo, ¿cómo vamos a construir este portal? Yo, por lo menos, voy a construirlo a través de unas contribuciones iconográficas del arte popular venezolano, las cuales suministran una fuerte reacción mítica contra la herencia imperialista conectada con la imagen de Colón. Sobre todo nos muestran algo el poder del realismo mágico del estado moderno, o sea la magia que existe en la idea misma del estado como una entidad real.

EL ESPEJO MAGICO

En el texto escolar *Mi historia de Venezuela: educación básica* (impreso en Caracas en 1986) leemos las primeras palabras;

> La Historia es como un espejo mágico donde vemos reflejado el rostro de nuestro pueblo en el pasado, en el presente y en el futuro, pero si nuestra visión carece de coherencia, de continuidad, de espíritu crítico y de reflexión, nuestra imagen aparecerá distorsionada y no nos reconoceríamos en ella.
>
> Debemos adquirir conciencia de ese rostro colectivo en los primeros tiempos de nuestra vida, ya que dicha conciencia nos acompañará siempre y nos permitirá crear y recrear nuestra existencia en el porvenir.
>
> El fortalecimiento de ese sentido de pertenencia a nuestra historia y a nuestro país, nos posibilitará la creación de hombres ligados umbilicalmente a los procesos históricos que nos han conformado en todos los tiempos; en tal sentido, el papel de la escuela es fundamental, ya que a través de ella se sistematizan y se facilitan situaciones que le permiten al niño venezolano adquirir en forma explícita la visión de los procesos históricos y de la Identidad Nacional (Bravo Díaz, 1986: 7)

Peregrinar, como un cierto modo de explicar los fenómenos sociales, es como el acto de traducir (dirigir a través) entre sitios, entre lo profano y lo sagrado, entre niveles de la estructura social, entre niveles de la experiencia, y entre la voz oficial de la sociedad y las voces informales. Así, la explicación, en lugar de borrar, mantiene los rastros del original dentro del nivel nuevo, del traducido dentro de la traducción, y nos permite ver el juego si no la lucha continua entre estas voces.

Estos dos puntos son claves; de conservar los rastros del uno en el otro, y el juego o el roce entre los dos.

En este Prólogo de *Mi historia de Venezuela* por ejemplo, escrito para las escuelas del estado en lo que tiene que ser voz oficial, encontramos los rastros muy marcados de los portales mágicos que el estado abre hacia la historia de la nación. Y en forma mutua, podemos decir que en los portales podemos ver los rastros de la voz del estado. Es en este sentido que citamos a Wittgenstein, "Nuestro lenguaje es la incorporación de mitos antiguos. Y el rito de los mitos antiguos era una lenguaje".

Primero, notamos el uso de la magia, tan animado en la idea de "la Historia es como un espejo mágico donde vemos reflejado el rostro de nuestro pueblo en el pasado, el preente, y el futuro". Se puede decir que para la voz oficial eso es "nada más" que una metáfora, pero seguramente el punto del uso metafórico es para ganar el rastro del sentido literal y mezclar y confundir –como en la vida cotidiana– lo real con lo imaginario.

Segundo, notamos que la idea de la Historia aquí es igual a la idea de la Nación y de la Identidad Nacional (todos en letras mayúsculas), en tal forma

que el sujeto ("el hombre", naturalmente) está "ligado umbilicalmente a los procesos históricos", lo cual es muy parecido si no idéntico al sentido orgánico de la posesión del cuerpo por el pasado– por medio de los espíritus de los muertos– que ocurre en el monte de María Lionza.

Vale la pena observar aquí como *Mi historia de Venezuela* crea al sujeto dentro del relato de la historia, un individuo que está construido por el (dentro del) proceso histórico activándose en la mezcla de tierra, raza y libertad. Así tenemos en un puño a Las Tres Potencias inmeidatamente antes de las guerras de independencia.

LA CONCIENCIA DE HOMBRE VENEZOLANO TOMA FORMA

> "Tres siglos bastaron para que los pobladores de la Tierra de Gracia se sintieran distintos a los europeos, a los indios y a los negros. Era un hombre nuevo el que se estaba creando, con un sentido de pertenencia a esta tierra, con una manera de ver al mundo distinta a la de las otras regiones, es decir, con una conciencia que reclamaba la libertad para decidir y hacer sus propios destinos." (Bravo Díaz, 1986:76).

Y con respecto a este hombre nuevo, observamos el dibujo, unas pocas páginas más adelante subtitulado " Miranda fue quien enarboló la bandera tricolor por primera vez el 12 de marzo de 1806". El dibujo muestra a Miranda de perfil a la bandera. En la esquina superior derecha hay un indio con un arco sentado sobre una piedra contra un ciclo azul en el cual está escrito "Venezuela Libre".

Tercero, notamos que la idea, o como dice el texto "la visión" –de la Historia, la cual es la Nación–, depende de una construcción narrativa ("coherencia, de continuidad...") en la cual el punto primitivo de origen, de "los primeros tiempos de nuestra vida", es de gran importancia. De hecho es esta forma narrativa la que asegura la existencia y la función del espejo mágico en el cual podemos ver el pasado, el presente, y el futuro, tanto como nuestra imagen propia. Este relato es sobre todo el relato de los héroes sobre los blancos caballos mágicos, héroes como Simón Bolívar, quienes liberaron a los oprimidos, a los negros esclavos, a los indios, y a los criollos blancos, del imperialismo hispánico para dar luz a otra especie de sociedad. Así es el relato de América y así el libro escolar, *Mi historia de Venezuela* es sobre todo un relato de la lucha exitosa y trascendental de la Independencia. De sus 200 páginas que van desde la época preindígena hasta 1986, un 33 por ciento está dedicado a los 20 años, 1810-30.

Y el libro se termina con la llamada apasionada al avance económico, político, cultural y social, "orientadas bajo el inmortal pensamiento de Simón Bolívar." Y eso es un libro académico para la instrucción pública.

Este movimiento de construir de la historia un futuro librado de la opresión, es análogo al movimiento de curar que ocurre en los ritos de la montaña encantada. Uno parece ser la traducción del otro. Allá en la montaña también se animan las figuras del origen primitivo, los indios de la naturaleza americana y los negros esclavos que lucharon con Bolívar por la libertad de América. Y atrás de todo encontramos la presencia espléndida de Bolívar –pero también, y de más importancia, está la figura divina de la tierra y del tiempo eterno, María Lionza, reina espiritual, dueña de la naturaleza, diosa de las aguas y de las cosechas, o sea el pueblo mismo.

En este juego del Libertador con la reina, creo que vemos el juego del traducido en la traducción, de la voz del estado dentro de la voz del pueblo. También vemos la mitología, rito y magia dentro de la voz racional del estado. Es hacia esta relación dentro del espejo mágico que ahora tenemos que mirar.

EL RELATO DE LIBERACION

Yo fuí por primera vez a la montaña mágica en marzo de 1983. Fuí con una compañera, R. Moore y con una curandera mulata de origen colombiano llamada Ofelia Moscoso. Ella se ganaba la vida revendiendo ropa que ella compraba en la isla de Margarita. Pero aquel día ella estaba en marcha a Sorte con una vecina llamada Haydée, pálida con pelo rojo, joven y casada, que necesitaba ayuda para curar un problema matrimonial.

Nos encontramos a bordo del autobús de segunda clase entre Valencia y Barquisimeto. Era uno de esos días infernales de puro verano y Ofelia, mujer bondadosa, nos llevó como cualquier otro peregrino. En el pueblo más cercano a la montaña de María Lionza, donde llegamos bien por la tarde, un pueblo lleno de inmigrantes de Italia, Grecia, Líbano, Portugal, un relojero ruso y, en el campo, escondidos y solitarios, muchos cortadores de caña de la Costa Pacífica y del Valle del Cauca de Colombia, Ofelia gastó una pequeña fortuna en una de las muchas perfumerías comprando velas de varios colores –amarillo, rojo y azul, los colores nacionales, y blanco también– más polvo de talco, flores y esencias de varias clases como la del *negocio*, de la *suerte*, de la *plata*, y del *camino*. El libro de Lydia Cabrera (impreso en Miami) sobre la brujería en Cuba estaba a la venta en la perfumería por 360 Bolívares, o sea 45 dólares, junto con estatuas y estampas de la reina, María Lionza, Simón Bolívar, el Negro Felipe, El Negro Primero, La Negra Matea, el ánima sola, el viejo dictador Juan Vicente Gómez con su gorro militar, el ánima del Desertor de Guige, el santo Doctor José Gregorio Hernández, el fragmento del testamento del Libertador, y muchas, pero muchas, cabezas de indios bravos haciendo muecas. "Uno de los fuertes" me contestó un muchacho de diez años unos días después en La Guaira cuando le mostré una estampa de uno de estos indios.

Anochecía cuando tomamos un taxi que salió como un barco sobre las olas del mar de baches hacia el pie de la montaña, encerrado por cañaduzales inmensos, perteneciente a un gran ingenio. Allá encontramos varios ranchos viejos de zinc. El chofer cogió su dinero y nos dejó rápido en una nube de polvo. Salió un hombre viejo con el brazo torcido y después de saludar a Ofelia como "hermana" nos aconsejó no dormir en el monte de la montaña porque allá andaban muchos ladrones y matones. Dirigiendo sus ojos en la dirección del movimiento amplio de su brazo torcido, él nos indicó un arco verde en el horizonte de los cañales donde hacía un rato él había visto un tipo sospechoso caminando. Sus palabras se hundieron en la cacofonía de los sapos, los cuales con la caída del sol, empezaron a llenar el casco negro del universo como si estuviéramos dentro del tambor de los dioses. Por encima, la silueta fría de la montaña. Abajo, el humo de los tabacos de unos seis hombres vestidos en nada más que pantalonetas, fumando y escupiendo, abriendo el camino espiritual en frente de la luz caliente de las velas prendidas al pie de la imagen dulce de la reina María Lionza, lado a lado con un busto grande y grave, color de bronce, de Simón Bolívar, la bandera nacional, la cabeza brava y pequeña del indio Guaicaipuro, un dibujo blanco y negro del profesor Lino Valle, algo triste, y varias señales como "Gracias Negro Felipe", y "Gratitud y Admiración al Libertador por Favor Concedido".

Sentiamos miedo, atrapados entre las malezas de la montaña negra por un lado, y estos guardianes tan extraños, por el otro. Un gordito en una pantaloneta muy estrecha y con un crucifijo colgado entre sus senos amplios se me acercó y con un tono agresivo me preguntó si yo sabía la historia de María Lionza. Me llevó afuera y por el lado del cañaduzal bajo las estrellas brillantes me contaba, junto con el canto de las ranas, en voz temblorosa, cómo la montaña de María Lionza era para los Venezolanos como el muro de los lamentos de los judíos, que María Lionza era la hija de un gran cacique que murió luchando contra los españoles, quienes querían violar a su hija. Ella escapó dentro de la montaña. Jamás la descubrieron, ni siquiera los restos y hoy en día ella vive aquí como la reina celestial de las serpientes, dragones, los demás animales bravos y de los espíritus, los cuales se concentran en este lugar.

Parecía como un profesor estereotipado en el cine; pensador, sabio y con gafas, pero también místico y fanático. Estaba poseído por una religión nueva, la de la nación.

Más tarde su amante, un joven de Barrancabermeja, Colombia, flaco y hermoso, me contaba que estaban ellos recién llegados de Haití donde durante varios meses el gordo estaba estudiando el voodu. El gordo es un brujo, me dijo.

Fuimos a dormir en el suelo del rancho pero no era fácil con el miedo que teníamos con los hombres dando vueltas, saliendo para fumar más tabacos al lado de la reina, inquietos toda la noche, guardianes fieles.

De madrugada salimos para la montaña. Primero, tuvimos que cruzar un río a pie, como si entráramos en un mundo místico, separado del mundo ordinario y luego entramos en un bosque lleno de zancudos bravos y de árboles altos formando un techo inmenso pero sin ramas en sus troncos erguidos. De vez en cuando veíamos los rastros de velas, flores secas, polvo blanco y botellas de licor recogidas a los pies de los árboles. Seguramente allá había portales pequeños, me contaba Ofelia.

Portales. Fue la primera vez que escuché la palabra. Como altares. Como puertas al otro mundo, puertas a la esperanza, puertas mágicas al "reino invisible de Venezuela" (utilizando las palabras de Davis Guss). También notábamos unas toldillas de plástico sucias –de peregrinos, me decía Ofelia, quien caminaba rápida. Pero fuimos entre semana. No había nadie aparte de nosotros y la soledad era grande. Al fin del bosque alcanzamos un terreno desmontado en el cual entró el sol. Allá vi mi primer portal, el del indio plumaroja, sobre el cual Haydée puso cuatro frascos de orina de unas amigas y Ofelia puso una naranja cortada en cuatro, junto con copitas de tres licores, de canela, de anís y de aguardiente "Carabobo". Ofelia se sentó quieta en frente del portal por unos minutos, fumando un tabaco y tronando los dedos. Cuando el tabaco señaló que el camino estaba abierto, empezó la cura– o *el trabajo* como decía ella.

EL PORTAL DEL INDIO

Con polvo blanco Ofelia hizo el contorno de una persona sobre el suelo en frente del portal y puso a su amiga, Haydée, la del pelo rojo, por encima de aquella figura. Alrededor de su cuerpo acostada, puso cinco copitas de licor y 24 velas y cuando todas estuvieron alumbradas empezó a tocar como un tambor una lata vieja que encontró en el montón de basura que cubre la montaña encantada –latas de Pepsi Cola, latas de cerveza Polar, botellas, papel higiénico y cartones plásticos de aceite para cocinar, cartones de jugo, chuspas plásticas de distintos colores, todos juntos con las flores, los chupaflores y, a veces, un olor fétido.

Dentro de las velas, Haydée empezó a cerrar sus ojos y a ponerse muy quieta como una estatua mientras el tambor de la basura mantuvo su ritmo. Cuando pienso en ella, ahora, pienso en la imagen del ánima sola en Colombia rodeada por llamas en el Purgatorio, pero con la adición americana del indio, la selva y toda la iconografía nacionalista.

Súbitamente sin ningún sonido o aviso entró saltando un negro flaco con una vara, también larga y flaca y un tambor. Parecía como una araña bailando. Sin decirnos nada a nosotros, puso la punta de la vara sobre la cabeza de Haydée y empezó a santiguarla y a hablar rápido con un tono alto y mecánico, como una oración, en el nombre del corte terrestre, del corte celestial, del corte

médico, del corte africano y del corte indio. Ofelia siguió tocando. Haydée, como una estatua blanca, quedó como muerta bajo el hechizo del portal. El negro brincó más, como un bailarín y súbitamente desapareció. Todo esto pasaba como una en un sueño. Más tarde Haydée me dijo que ella estaba consciente de todo lo que pasaba.

– Cúanto tiempo ya? preguntó Ofelia con una voz aburrida.

– Diez minutos, contesté.

– Otros veinte, entonces, dijo ella, y siguió tocando. Dolían mucho sus dedos.

Más tarde cuando pregunté a Ofelia qué ocurrió allá, me dijo que entraba el espíritu del indio. Si no va bien, entonces se apagarían las velas. El tambor es para dar luz, invocando el espíritu del indio, me dijo.

Cuatro años más tarde cuando regresé allá, un fin de semana cuando había mucha gente, vi muchos hombres y mujeres que llegaron a ser poseídos ("transportados" dicen ellos) por espíritus de indios. Muchos estaban vestidos como indios. Hablaban en sonidos extraños. Eran muy bravos y agresivos, dando vueltas, gritando y amenazando y a veces corrían al monte para recoger una planta para curar. Improvisaron así con sus velaciones y despojos un gran espectáculo, de hecho algo increíble, fantástico, bello y feo, entre la religión y el arte (*performance art* como dicen en inglés). Recuerdo un sábado por la noche, bien tarde, cuando encontré bajo los árboles tres de estos cuerpos inmensos que florecen en Venezuela, con barrigas enormes, acostados como hipopótamos boca arriba, totalmente cubiertos con polvo blanco como si fueran monumentos autóctonos saliendo de la corteza de la tierra misma. Cada figura estaba como muerta dentro de un círculo de llamas. Había dos personas sentadas, sin expresión, acompañándolas en la oscuridad de la noche de la montaña. No había ningún movimiento, fuera del trémulo de las velas y el silencio estaba pesado, hasta que otro grupo de peregrinos cerca prendió un generador móvil rompiendo el silencio sagrado con un trueno constante.

EL DIORAMA DEL ESTADO

El portal mismo es fascinante; una apertura mágica que combina la nación, el estado y el pueblo, en una coyuntura del espiritismo y del primitivismo.

Encima está el indio cazador, el "pielroja" o pluma-roja, como dice allí, arquetipificado y estereotipificado de los llanos de Estados Unidos. Con su arco y su tocado inmenso de plumas, está de pie contra un cielo azul y hojas anchas –el indio, fuerte y primitivo, dentro de la naturaleza. Peregrinos han puesto flores brillantes en latas por cada lado y hay una inscripción que dice 'Portal Indio Pluma Roja' y abajo sigue con 'Misión de Valencia' junto con la fecha del 31 de diciembre de 1982 (tres meses antes de nuestra llegada allá).

Cuando regresé en 1986, 87 y 88 el mismo portal estaba allí y en buena condición. Valencia es un pueblo industrial y el más grande cerca a la montaña.

Debajo del indio, formando así lo que podríamos llamar el primer piso del portal en una caja un metro por un metro hay un otro mundo. El fondo está formado por la bandera nacional en colores brillantes, amarillo, azul y rojo, con sus siete estrellas blancas puestas muy grandes, y en el centro de la bandera está pintado el Libertador Simón Bolívar con su cara pálida y su uniforme escarlata y negro. Al lado de esta imagen está una estatua del mismo, en color de bronce, y por el otro lado está la cabeza en cerámica, pero quebrada, de María Lionza con una corona sobre sus cabellos, acostada sobre un mar de cera derretida de centenares de velas –rojas, azules y amarillas que están prendidas junto con otros ofrecimientos como una naranja cortada en cuatro partes y copas de licor. Puesta contra la pared por un lado está la imagen de la mano sagrada de Dios.

Así, este portal muestra con claridad la coyuntura mágica del primitivismo y del estado.

Este primitivismo es una ideología blanca o europea, que atribuye propiedades fantásticas al indio o negro, estrechamente vinculadas a la naturaleza, o sea lo oculto de la naturaleza y también vinculadas en forma mística a lo que llamamos la historia o la prehistoria y el origen de la historia humana. Así la representación del indio o negro tiene la capacidad, en ciertas condiciones rituales de abrir los poderes secretos de la historia y de la naturaleza y abrirlos de tal manera que se pueden cambiar la suerte y la vida de la persona.

Lejos de ser una creencia loca de unos pocos seguidores de cultos raros o extraños (y notamos que el culto de María Lionza es muy grande en Venezuela), yo creo que esta magia del primitivismo está bien difundida tanto en el primer como en el tercer mundo, tanto en las clases altas y medias como en las clases pobres.

Lo que pasa con el culto de María Lionza es que las conexiones son más explícitas, especialmente a nivel de la expresión artística.

Lo que llama la atención aquí con el portal del indio es la coyuntura entre el estado y el primitivismo.

Primero notamos que la fuerza mágica del portal depende de esta coyuntura. No es el indio solo. Más aún, la iconografía del portal sugiere que el estado mismo depende de la magia, contiene la magia, y aún produce y reproduce fuerza mágica a través del primitivismo.

Podríamos sugerir, también, que el estado, lejos de ser la fuente de la razón, no puede existir sin el primitivismo. En efecto, como vemos en la montaña de María Lionza, es el primitivismo el que da al estado la justicia en lugar de la razón, o sea la razón instrumental (utilizando el término de Max Weber y los escritores de la escuela de Frankfurt).

Lo que es importante aquí no es tanto psicología sino el sentido cultural sin el cual el estado no puede sostenerse. No estoy hablando de personas ni de individuos. Estoy hablando del estado como un complejo social –y es de gran importancia que reconozcamos que este complejo social incluye, como un componente clave, lo que podemos llamar a falta de palabra mejores, "la imagen" y "el sentido" del estado. Es dentro de esta imagen y sentido que la magia florece en el funcionamiento cotidiano del estado. Así, el portal del indio es también un portal al interior del estado –un diorama del estado.

EL PALACIO DE SIMON BOLIVAR

Todo el día subimos la montaña, parando cuatro ó cinco veces para hacer otra velación, cuando encontramos un portal que llamó la atención a Ofelia. Hacía mucho calor, a pesar de la sombra densa de los árboles. Estábamos cansados y siempre con miedo. Miedo a qué? No sé. Ladrones. Matones. Claro que sí, de acuerdo a los rumores de los guardianes y otra gente. Pero también había algo más, pesado y siniestro, aún cuando la montaña tenía, aparte de la basura, la fachada de un paraíso tropical. Un chupaflor pasó. Las aves estaban cantando. Había mariposas gigantescas volando borrachas. Durante ese día hermoso vimos sólo al negro bailarín y a un grupo de cinco ó seis personas (aunque cuando regresamos un fín de semana, años más tarde, la montaña estaba llena de gente). Estuvimos siguiendo los lados del arroyo, brincando de piedra en piedra. Meses más tarde me decía mi amiga, la antropóloga Elizabeth Reichel, de Bogotá, que mi descripción la hizo pensar en un viacrucis. De vez en cuando había portales, grandes ó pequeños, puestos en las grietas entre las piedras, ó dentro de los nudos enormes de las raíces de los árboles gigantescos. Sobre unas piedras estaban pintados los colores nacionales. Así, de distintas maneras la naturaleza estaba fundida con los símbolos de la nación y del estado en esta creación mágica. Parecía que dondequiera que la corteza del mundo se abría, alguien desconocido había puesto un portal para completar un signo.

Ofelia y Haydée bromeaban mucho. Ambas eran muy gentiles. Cuando Ofelia hizo la forma del esposo de Haydée y pusieron la pantaloneta de él allá, en lugar de él mismo, cerca del contorno de Haydée y empezaron a invocar los espíritus, yo dije "Muy hermoso, su esposo." Todos se rieron.

La subida se hizo difícil cuando rodeamos una piedra y pasamos el tronco de un árbol caído. Súbitamente encontramos una piedra majestuosa contra la cual había una escalera. Por encima, con sus raíces alrededor de la piedra había un árbol gigantesco. En la base del árbol había una lata de zinc, más o menos de un metro cuadrado, pintada con los colores nacionales y curvada para formar un techo pequeño. Por dentro había una vela alumbrada. Ya habíamos alcanzado la cumbre de la montaña encantada de la reina María Lionza. Una señal nos decía que éste era el palacio de Simón Bolívar.

Años más tarde, cuando subí allá con unos jóvenes venezolanos, cantaron sin cualquier preaviso el himno nacional –Gloria al Pueblo Bravo– en una forma muy espontánea, todos derechitos y de pie. Fue un momento muy emocionante y sagrado en frente de la piedra, con el palacio bajo el axis mundi del árbol gigantesco. Detrás de la piedra había un chorro –la fuerza de Simón Bolívar, me dijo Ofelia– y de verdad era muy fálico, eyaculando en medio de dos piedras negras, bien curvadas y suaves, para caer en un pozo de agua cristalina. Me dijo Ofelia que Bolívar era un espíritu bueno para los negocios, el dinero y cosas del gobierno. Allá y por última vez hicimos una velación, esta vez con velas de muchos colores y con Haydée vestida con un camisón blanco. Alrededor de su cuerpo y también alrededor del contorno de su marido, Ofelia echó pólvora y después de una media hora tocando un viejo frasco que encontró allá en la basura, la prendió. Las llamas brincaban y se condensaban en una bola de humo alrededor de la cabeza de Haydée, penetrando y pegándose a su abundante pelo rojo. Muy despacio, entonces, el humo empezaba a subir, filtrándose poco a poco a través de las ramas del árbol, arriba del Palacio de Simón Bolívar para alcanzar el cielo con el cual se fundió dejando unos rastros blancos y negros.

Bien por la tarde bajamos la montaña, bañándonos en siete de los pozos: de Simón Bolívar, el del indio Guaicaipuro, el del Negro Primero, el de la Negra Matea, el del Profesor Lino Valle, el del Doctor José Gregorio Hernández, y uno que otro que no puedo recordar. Primero Ofelia metió sus esencias sobre el agua, en la forma de cruz. Habían pescaditos translúcidos con rayas de negro y de oro mordisqueándonos. En el crepúsculo, horas más tarde, estuvimos esperando el autobus por una autopista que tenía tres carriles en cada lado, por los cuales pasaban camiones grandes a alta velocidad. Venezuela. Moderno y rico en comparación con su vecina Colombia, por ejemplo. Y tan llena de magia, también. Anoté en mi libreta, "Es muy importante el papel de Simón Bolívar en el culto a María Lionza, y además en papel ideológico del indio." Eso fue en marzo de 1983.

El Miedo, la Anarquía, la Imaginación, y el Espacio Religioso no Domesticado

Es importante reconocer que el miedo que existe en la montaña tiene que ser algo más que un miedo de ladrones o matones. Es demasiado exagerado y extraño. Yo creo que es un miedo de espíritus, un miedo de gente practicando brujería negra y, más que todo, es un miedo que corresponde a la religión no domesticada, es decir, a la religión del pueblo que no está encajada por las murallas de la iglesia. Así, es una fuerza difícil de controlar, como el pueblo mismo, desde el punto de vista del estado. Es un sitio sagrado, la fuerza de lo cual refleja y contiene esa tensión entre estado y pueblo compuesta del

antagonismo y de la complicidad. El miedo es el índice de la expresión sagrada de esta relación. Con respecto a esta relación de pueblo y estado, es de gran interés que todo se mueve en la montaña sin ninguna organización formal. No hay un sistema jerarquizado de jefes, presidentes, curas, tesoreros. De hecho, todo aquel mundo está casi siempre movilizado contra la montaña y su culto –aunque es posible que hayan y habían políticos y oficiales de todos rangos que han tratado de meterse en la montaña para ganar favores mágicos. (Lo cierto es que a los peregrinos les gusta contar cómo los presidentes del país y otra gente de gran importancia y riqueza hacen visitas a la montaña. Inclusive el cura del pueblo más cercano de la montaña me contó acerca del médico rico, a quien conocía, quien iba muchas veces y dejaba mucho dinero por un portal en la montaña.)

Esta falta de organización formal se nota también en la construcción de los portales. Llega un grupo, "caravana" se llaman, de un pueblo lejos, y entre las piedras o por las raíces de un árbol empiezan a poner sus cuadros de sus santos, su indio, su negro o negra, Simón Bolívar, muchas veces la bandera nacional, San Gregorio Hernández, las velas, las varias ofrendas de frutas, flores y licores, en la manera que les da la gana, y siempre es una obra artística bien individualizada e improvisada. Salen ese mismo día, o una semana después, dejando algo de su portal hasta cuando viene otra caravana que hace otro portal en su manera particular sobre las ruinas del primero. Así sobreviven las memorias de los muertos a través de las generaciones de los rastros de sus ritos. Pocos son los portales permanentes, como el del indio plumaroja o el del palacio de Simón Bolívar y, no obstante, cada grupo los utiliza en su propia manera. Más aún cada persona tiene sus propias ideas, imágenes, y relatos sobre los espíritus y lo que significa la montaña, sin duda esas ideas cambian todo el tiempo. Es poca la uniformidad.

Es mucho el entusiasmo, tanto como la solidaridad humana.

Creo que este flujo y falta de centralización y jerarquía, junto con el funcionamiento eficiente de la montaña, es algo extraño y lo que pueda definir lo popular contra el estado –lo repito, contra el estado, porque creo que lo popular no puede existir fuera de este enfrentamiento. En otras palabras, lo popular contiene dentro de sí mismo la idea y los rastros del estado, tanto como el estado contiene los rastros de lo popular– del pueblo. En tal forma es la relación de Bolívar con María Lionza y, así, tenemos que reconocer que la iconografía mágica de la montaña está hecha de una forma que da vueltas entre el centro y lo no centificado, entre lo legítimo como Bolívar y los demás santos de la iconografía oficial como los soldados de las guerras de Independencia, por un lado, y por otro, lo no oficial y a veces siniestro como María Lionza.

Vale la pena anotar que esta coyuntura mágica de lo oficial y no oficial, del estado con el pueblo, de lo centralizado y jerarquizado con la anarquía, está bien marcada por el género. Es el hombre sobre el caballo, a veces con

testículos grandes como está pintado sobre la muralla interior del cuartel de la policía en el pueblo más cercano a la montaña, el que significa el estado. Es la mujer, medio escondida si no oculta, como la reina, la que representa el pueblo.

EL CULTO A BOLIVAR Y LA BASE DE LA AUTORIDAD EN EL ESTADO MODERNO

Aunque el estado moderno está fundado sobre la autoridad legal, es obvio, en el caso de Venezuela, que esta autoridad en sí no es suficiente y que el estado también busca la autoridad patrimonial. De hecho todos los estados modernos dependen sobre un sostén cultural fuera de la base legal y, a veces, conectada con tal base. En los Estados Unidos, por ejemplo, no son únicamente los principios legales de la famosa Constitution sino la idea e imagen mágica de aquel documento lo que da fuerza legítima al estado. Detrás de las leyes hay La Ley, diría Kafka, y Venezuela no es la excepción. Allá, sobre todo, la mística del estado está hecha con la fuerza tremenda del espíritu de los muertos, especialmente de Bolívar. Pero se nota, además, que Bolívar es nada más que la estrella del culto a los hombres héroes del estado, en su mayor parte hombres de la época de las guerras de la Independencia. Mira las estampillas del correo, por ejemplo, década por década. Mira el estilo fotográfico de la prensa hoy en día.

Eso es algo más que nacionalismo. Es "estadismo" junto con su propia magia.

En las anotaciones de su libro, *El culto a Bolívar*, el historiador venezolano, Germán Carrera Damas, cita lo siguiente para mostrar la omnipresencia de Bolívar (por Santiago Key-Ayala en su Vida ejemplar de Simón Bolívar publicado en sus obras selectas en 1955).

> "A cada momento oís nombrar a Simón Bolívar. A cada momento oís llamarlo también "El Libertador". Su nombre aparece diariamente en los periódicos inumerables veces. Sus retratos son incontables: de frente, de perfil, de cuerpo entero, en busto. Pintado en colores, en negro; en suntuosos marcos o en humilde cañuelo de cedro; a caballo en postura triunfal; a pie, espada al cinto; en traje civil; con un legajo de papeles, signo del legislador. Fijo con tachuelas a la pared; en la choza campesina que se destaca del cerro sobre el azul del cielo o el verdor de la campiña."
>
> "Su rostro, grave y pensativo, no podéis olvidarlo. Lo tenéis en las estampillas de correo, en las cartas de vuestros padres, de vuestros hermanos y de vuestros amigos, y en vuestras propias cartas. Está en las blancas monedas de plata y en las relucientes amarillas monedas de oro. Si vais a una oficina pública, lo encontraréis en sitio principal, junto con la bandera y el escudo de la patria. La plaza mayor y más lujosa de la ciudad mayor de nuestro

país se llama plaza Bolívar. Y en casi todos los pueblos de nuestro país donde hay una sola plaza, se llama Bolívar, y si hay más de una, la que se construyó primero lleva el nombre del Libertador. Bolívar se llama la principal ciudad del Orinoco, la antigua Angostura. Bolívar se llaman estados, distritos, municipios. Bolívar se llama la unidad monetaria de Venezuela. Como los franceses cuentan su dinero en francos, nosotros contamos el nuestro en bolívares."

En el periódico "El Universal" (4 de junio, 1987) pareció un artículo, "El presidente Lusinchi bautizó dos obras sobre Bolívar", junto con una foto del presidente del país, debajo de una estatua de Bolívar, igual que la estatua de Bolívar que acompaña a María Lionza en la base de la montaña encantada. El presidente, exactamente como un cura de la iglesia católica, pero dentro del ambiente secular del Estado, está bautizando los libros escritos por Gerhard Masur, y por Augusto Mijares, editados por la Presidencia de la República y la Academia Nacional de la Historia. De la obra de Mijares se editaron 100 mil ejemplares que serán, de acuerdo con el artículo, distribuidos masivamente. Expresó el jefe del Estado (con mayúscula):

> "Tenemos interés en llevar el Libertador a lo más profundo de nuestro pueblo y también, porque queremos utilizar al Libertador, y estoy seguro que él se sentirá contento, como un instrumento de política cuando se le quiere vulnerar también con intención política."
>
> "Bolívar en pensamiento y en acción fue un hombre que luchó por la hermandad de estos pueblos. Bolívar tuvo siempre, en todo evento, en su actuación pública una visión latinoamericana y ecuménica. Bolívar fue un hombre universal, extraordinario, por eso el Libertador está vigente..."

Si el discurso estatal del Presidente mismo invoca y resucita un Bolívar vivo, si el Presidente nos asegura que Bolívar se sentirá contento, es decir que todavía vive y vive vigilando y juzgando, es fácil entender a la hermana Ofelia en la montaña de María Lionza al lado del Palacio y del pozo de Bolívar cuando dice que Bolívar es bueno para los negocios, el dinero, y las cosas del Gobierno."

EL GRAFITI DE ESTADO

Hay un sentido importante en que todo Venezuela construido, o por lo menos, todo de la arquitectura oficial que constituye Venezuela, es igual a la montaña de María Lionza, en que cada punto especial está consagrado para hacer poder mágico. Por ejemplo, junto con la cara de Bolívar pintada sobre las murallas de la ciudad, por las entradas a los túneles de las autopistas, por las paradas de los buses, en frente de los colegios, y sobre los puentes, están escritos sus inmortales dichos. En el discurso estatal como el grafiti!... Está en todas partes, la voz monológica del poder y de la justicia, inscrito en toda

clase de arquitectura y construcción oficial, para llenar el espacio público (igual pero opuesta a la manera en que los indios, negros, y demás santos llenan las aperturas y raíces de la naturaleza de la montaña de María Lionza) como esta citación sobre el Banco del Comercio, frente a la plaza Venezolana en Caracas.

> "Si se opone la naturaleza, lucharemos contra ella y la haremos que nos obedezca".

UN PASO IMPRUDENTE

Sobre la pared del cuartel de la policía en un pueblito del estado de Yaracuy, lado por lado con la cara del Libertador está inscrito,

> "Quien abandona todo por ser útil a su Patria,
> No pierde nada y gana cuanto le consagra"

Es más que un pueblito con dos o tres casitas. En frente de las paredes del cuartel hay muchos sacos de arena contra los cuales están recostados tres policías con pistoleras negras y una ametralladora. Están vigilando la alcabala por la cual los carros están obligados a pasar. Todo Venezuela está así vigilado por medio de la ley socio-económica –petróleo barato, muchos carros grandes, población motorizada, control social por el Estado a través del carro– y también por medio de la Ley culturo-estatal machista de los uniformados y armados en quienes está congelada la magia del Estado.

Esas alcabalas también son portales.

Así recordamos cuando pasamos por cualquier alcabala aquella muralla en Caracas donde lado por lado con la cabeza de Bolívar está la citación.

> "Un paso imprudente puede sepultarnos para siempre."

LA GEOGRAFIA MORAL DE LA CIUDAD: LA ARQUITECTURA DEL ALMA

En la ciudad Venezolana de Mérida se nota, como en todos los pueblos Venezolanos, que en la plaza mayor está Bolívar sobre su caballo. Por un lado queda el Edificio de la Gobernación. Por el otro lado está la Catedral, en la cual hay una librería con estampas de los santos oficiales juntos con cuadros insípidos; niños pescando bajo un cielo celestial o una niña bien blanca, como de Suiza, con pelo amarillo, llorando, por ejemplo. No hay nadie en la librería. Pero en frente de la iglesia, por una esquina de la plaza, hay una perfumería, llena de gente comprando los cuadros de los santos populares y las esencias de la magia. Y arriba de toda Mérida está el gran pico de Bolívar, 16,4111 pies de altura, coronada con una estatua de Bolívar. Esta constelación del es-

pacio de Dios con los espacios hechos, muestra en forma mucho más elocuente que las palabras, la magia natural del discurso estatal. Y es este lenguaje implícito del espacio que, a través de la vida cotidiana, forma la arquitectura del alma.

EL PADRE DE LA PATRIA: EL GENERO DEL ESTADO Y EL GENIO DE LA HISTORIA

Al contrario de la imagen de Bolívar difundida por el Estado, con el gran respaldo del pueblo, la presencia de la reina, de hecho, es una omnipresencia casi invisible. Aunque la montaña es de la reina, la cumbre –cuando yo fui con la hermana Ofelia –con su chorro y palacio es del padre de la Patria, El Libertador. Vale la pena analizar esta relación de diferencia entre la reina y el padre y así la totalidad que la produce.

Aparte de sus dos o tres estatuas al pie de la montaña, por el otro lado del río, y su cabeza rota en el portal del indio, la presencia de ella consiste en los pensamientos de los peregrinos, y eso se nota con claridad en la cantidad inmensa de tabacos que los peregrinos fuman para comunicarse con ella para asegurar el camino. También se puede decir que más que pensamientos e imágenes, ella es la atmósfera de la montaña, invisible pero constante en cada árbol, raíz, aire, grieta, animal, piedra, nube y sensación. De hecho no se puede localizarla en su inmensidad, y en este sentido ella es como el cuerpo gigantesco femenino de la montaña sobre la cual están puestas, como joyas sobre el pecho, los portales a través de los cuales entran los espíritus del pasado– en el sentido de la historia estatal y la historia popular, y el pasado en el sentido del primitivismo. Es decir que aquí, y por todo Venezuela, este cuerpo gigantesco de la mujer es la tierra y fecundidad, fuente y tiempo fuera del tiempo, y así es el terreno sagrado de la nación que, de acuerdo con el gran discurso estatal, estaba liberado y formada por Bolívar como un país trascendental. Creo que podríamos decir que dentro de la imaginación de la nación, Bolívar, el macho sobre el caballo mágico representa el estado, mientras la reina representa el pueblo y lo popular. Es su coyuntura, ellos forman la nación.

LA NACION

Si pensamos en la nación como una imagen, y como una obra de arte social reproducido día por día a través de modalidades múltiples, en escala grande y pequeña en formas concretas o intangibles, se nota que muchas veces, si no siempre, hay unas bases fundamentales sobre las cuales esta obra social está construida. Estas bases son, primero, la tierra como territorio sagrado; segundo,

que la gente de este territorio sagrado forma un pueblo especial y unido como una raza biológica; tercero, que este pueblo con su territorio tiene un origen maravilloso en un momento clave de la historia del mundo, y así se forma el principio de la narración de la nación; cuarto, combinando esos dos últimos puntos sobre la raza y el principio, aparece muchas veces la necesidad de enfatizar y hacer casi sagrado un componente primitivo, o sea primitivo de acuerdo con normas europeas, como el indio o el negro, aunque dentro de la vida práctica o cotidiana de la sociedad existe un gran prejuicio contra esa gente; y quinto, todos esos puntos existen y cogen su fuerza dentro de un esquema erótico en el cual, por ejemplo, la tierra y el territorio sagrado es femenino –como con la reina María Lionza, lado a lado con sus indios y negros, su corte libertadora, y el padre de la Patria con su espada y caballo, Bolívar mismo.

LA ESPADA

Esta espada tiene fuerza todavía, tal vez más que antes porque ahora es una fuerza trascendental. Con razón Olga Behar en su libro Las Guerras de la Paz empezó el capítulo sobre el robo en Bogotá de la Espada de Bolívar por el grupo guerrillero M-19 en Enero de 1974, lo cual era su primera acción pública, con esta citación histórica. "General", dijo Camilo Torres, "Su país no está muerto mientras viva nuestra espada."

Alvaro Fayad, Comandante General, del M-19, torturado y asesinado por el ejército Colombiano, fue el hombre que robó la espada. El contaba en términos lúcidos lo que esto significa. El M-19 tenía que recoger el sentir nacional. Tenía que dar continuidad histórica a su lucha. Así empezaron a pensar en la espada de Bolívar, guardada en una casa colonial, en el centro de Bogotá, al lado del bosque de la cordillera.

> "Ya no era simplemente retomar toda la historia de Bolívar, era recomenzar su lucha, agrandarla, era volver a que la nación, que fue construida siguiendo la espada bolivariana volviera otra vez a estremecerse, a continuar esa historia, por eso cogimos la espada". (Fayad citado en Behar 1985:138)

El mismo contaba de la magia que sentía cuando se apoderaron de la espada.

> "Tenían que romper unos vidrios."
>
> "El silencio es sepulcral en esa casa colonial, antigua, vieja. Uno mismo siente el silencio, tiene su magia el momento. Me sollo con la cosa y el silencio se hace más profundo. No rompe, lo vuelvo a dar. El cristal suena de pronto como si hubiera estallado en millones de pedazos y los vidrios caen al suelo. Meto la mano por un costado de la urna y saco la espada y los espolones. Los echo en una mochila de esas que hacen los indígenas" (Fayad citado en Behar 1985:140).

Anotamos la magia –algo semejante a la magia que encontramos en la montaña encantada de María Lionza, aunque Fayad no está salvándose él mismo sino está tratando de salvar una nación entera a través de la salvación de su historia– llevándose una de las señales más fuerte de su pasado fuera del contexto ritual hecho por el estado contemporáneo, y así dando al presente un otro sentido político. Sin embargo, la fuente de la magia es lo mismo en ambos casos.

También anotamos en este contexto ritual las señas dentro de las cuales entró el guerrillero. Estas son las señas que hacen y registran la historia sagrada. El silencio, tan pesado que uno lo siente. La antigüedad. La vejez. El sonido del cristal cuando él lo tocaba, como si hubiera estallado en millones de pedazos –este sonido que es entonces la señal del rompimiento de la historia sagrada para formar otra, más sagrada todavía.

Anotamos que la espada guardada detrás de estos vidrios queda dentro de una urna, y cuando el guerrillero sacó la espada de esta cavidad erótica, la cavidad del estado mismo, también sacó los espolones –la señal del gallo, señal del macho. Anotamos que cuando sacó la espada y los espolones, se cambió una cavidad sagrada por otra; los puso dentro de una mochila indígena. El paralelo con Bolívar y María Lionza como indígena, y con el matrimonio entre el estado y el primitivismo en Venezuela, es perfecto en este acto de redención.

La espada parece como el falo del estado bolivariano. Le sorprendió el tamaño tan pequeño. Sin embargo,

> "¡Qué sensación tenerla, empuñarla! No es un arma vieja, tengo en mi mano la verdadera historia de nuestro país, una historia que queremos recomenzar... Se siente Bolívar al empuñar esa espada, se siente la presencia del Libertador y se siente un inmenso compromiso". (Fayad citado en Behar 1985:140)

El cuidado de este objeto ritual robado del estado es más que lo que recibía en el museo del estado. Lo trataban como un fetiche.

> "Lo había metido en una caja, con vaselina, con toda la protección de aceite, una capa de plástico, otra de vaselina, otra de alquitrán. Se fue agrandando, hasta que la introdujimos en un cajón inmenso de madera, parecía un ataúd. No cabía en el baúl del carrito y se quedó la mitad por fuera". (Fayad citado en Behar 1985:142)

Hay una fuerza nueva y adicional. Se fue agrandando, agrandando... La magia del Estado contiene la posibilidad de manipularlo en contextos rituales nuevos para fines nuevos. Así, en forma igual, encontramos la magia de los portales sobre el cuerpo de la mujer que es la montaña encantada que es la nación.

EL PRIMITIVISMO

En una definición bien conocida. Max Weber escribió que el estado es el que tiene el monopolio del uso legítimo de la violencia. También Weber llamó la atención al proceso sociológico de "racionalización" como una fuerza mayor de la modernidad, estrechamente vinculada con el funcionamiento de la burocracia en general y con el estado en particular. Aunque han criticado mucho las ideas de Weber sobre el funcionamiento de la burocracia, mostrando, por ejemplo, que la política tanto como la racionalidad determina sus funciones, poca es la atención que le han prestado a la manera en que el estado maneja la relación entre la razón y la violencia. Y es dentro de esta relación que encontramos el primitivismo.

Creo que se pueden entender las obras de Franz Kafka de esta manera –que lo que parece místico o religioso en Kafka es precisamente esta interdependencia de lo racional con el primitivismo que sostiene la violencia del estado. Inclusive un marxista como N. Poulantzas en su último libro sobre el estado escribió que la represión por parte del estado es jamás una negatividad pura, y nada más que la violencia física. Al contrario, la violencia del estado depende sobre mecanismos de miedo– sobre lo que Poulantzas llamó los actos de teatro del castillo Kafquiano –el estado moderno. Este teatro y sus mecanismos existen, escribió Poulantzas, en el laberinto donde el derecho moderno llega a hacer una realidad práctica. (p. 83)

Este teatro es lo que se está refaccionando y utilizando en la montaña encantada de María Lionza donde este primitivismo está ritualizado en la estética de la esperanza.

Como lo opuesto de Bolívar, ella manifiesta la distinción que da al hombre lo racional y a la mujer la falta de razón, lo emocional, etc. Ella está fuertemente marcada con la imagen de la naturaleza, como lo opuesto a la civilización. Sobre todo, ella es la figura que representa la naturaleza, real y fantástica. Su imagen más popular está inscrita con el lema, 'Protectora de las aguas. Diosa de las cosechas.' Y en esa imagen de Las Tres Potencias, la encontramos a ella, muy parecida a la virgen, acompañada de un lado por un indio agresivo con una pluma en su pelo (Guaicaipuro), y por otro lado por un negro amable en el uniforme de un soldado del siglo 19 (El Negro Felipe). Es decir que la identidad de ella está estrechamente vinculada con el agua, las cosechas, los indios, y los negros. No hay duda, entonces, que ella está fuertemente marcada con el primitivismo, aunque parezca la virgen María.

Lo importante es que el estado moderno encuentra en este primitivismo un sostén poético para reproducir su imagen racionalista, y así su legitimidad. Por eso sería un gran error pensar que el culto de María Lionza y todo lo que lo acompaña es nada más que un fenómeno extraño hecho por unos locos aislados de la sociedad mayor, o que es una tradición siguiendo los pasos de una reli-

gión antigua de los indígenas que vivían antes de la conquista española. Al contrario, viene de la constitución cultural del estado y de su necesidad de crear y reproducir el aura de poder legítimo e irrefutable.

La estatua de María Lionza en el medio de la autopista de Caracas que hizo el dictador Pérez Jiménez en los años 50, es muy interesante a este respecto. Primero anotamos que hay aquí un juego bastante sutil a nivel de la política de la cultura del estado, un juego dentro del cual todo depende de la tensión entre el estado y el pueblo. Desde un punto de vista se puede decir que Pérez Jiménez robó la diosa del pueblo y la instauró sobre el pedestal del estado en uno de sus lugares más sagrado –la autopista– para ganar la fuerza mágica del pueblo. Pero este modo de ver es un poco sencillo porque no es cierto que se pueda transponer la reina así (y notamos la infinitud de cuentos en España y en América Latina sobre el fracaso que ocurrió cuando la iglesia trataba de tomar un santo popular e instaurarlo en su propio edificio). No es fácil esta transposición de la reina, primero porque hay mucha gente en Venezuela que habla mal de la reina, o que tiene miedo de algo siniestro alrededor de ella y, segundo, se puede decir que la fuerza de la reina depende en buena parte del hecho de que no está asimilada dentro del discurso oficial. Es decir, que su fuerza mítica y mágica depende de su distancia del Estado. Al grado que este discurso estatal depende de este patrón de oposición, el estado corre el peligro de perder o debilitar la fuerza de la reina si la asimila. Por eso es un juego sutil; la dificultad de capturar la fuerza de la reina, sin dañarlo con esta asimilación.

Lo que llama mucho la atención de esta estatua construida por Paz Jiménez, es que al contrario de la imagen popular de la reina como la virgen –humilde, con poco o cualquier aspecto erótico, más como una niña o una muñeca que una mujer– lo que puso Pérez Jiménez es una mujer grande y totalmente desnuda con pechos inmensos y con piernotas ahorcadas de una danta, el animal más grande la selva venezolana y semejante a un puerco grande. Será difícil imaginar primitivismo más fuerte que ese.

Lo importantes, entonces, es reconocer que el primitivismo no es el origen perdido en la oscuridad del tiempo y de la historia, sino al contrario que el primitivismo vive como una fuerza vital dentro del discurso racional del estado moderno. La montaña encantada es la erupción de esta dependencia.

¿India, mestiza ó blanca?

Unos años después de nuestro viaje con Ofelia, unos peregrinos me llevaron a otra cumbre de la montaña, "la escalera", donde en una cueva inmensa había un portal de María Lionza. Yo pregunté si la reina era mestiza. La loca que andaba de portal a portal cogiendo cera para vender respondió que la reina era

española. Como un huracán la interrumpió la señora Olympia, una mulata, temblando con rabia.

–No! No! –gritó– Ella es india. Unicamente mi Dios sabe la historia de María Lionza, –y siguió por unos cinco minutos más para decirnos que ella, Olympia, es india también, netamente india. Su mamá y papá eran mixtos, pero en el momento cuando ella estaba naciendo, dos espíritus de indios intervinieron. Olympia le ha contado esto a su madre, quien lloró al escucharlo. Más aún su sangre es india. Lo han probado varias veces, aún en los Estados Unidos. Ella puede recibir cualquiera, pero su propia sangre es fatal. En este momento, nos dijo, hay cuatro soldados enfermos en el hospital.

Unas semanas después hice la misma pregunta al negro Francisco vendiendo ostras por la playa de Macuto cerca del puerto de la Guaira, puerto de Caracas mismo –Ostras! Ostras! Compra la vitamina C. Brilla los ojos. Ostras! Ostras!– Ella? Ella es... –y se quedó callado por un momento– Ella es venezolana!

Carabobo

Aún en un país lleno de estatuas de Bolívar y de los demás próceres de las guerras de la Independencia, el monumento del campo de Carabobo donde ocurrió la batalla tal vez más importante de la lucha, es impresionante. Está situado a una 40 millas de la montaña encantada de María Lionza pero el tratamiento de la naturaleza y la relación con ella está totalmente distinta. Los árboles, la hierba, los espacios y las dimensiones inmensas –todos dicen a una voz que aquí en Carabobo la naturaleza está sometido al estado– a la visión y estilo del estado –en una planicie de concreto y cemento enorme. Casi toda la construcción es blanca, empezando con el suelo y subiendo por el gran arco de triunfo. No se puede entrar con cochecillo de niños, ni vestido en shorts, como la iglesia. Los soldados, todos vestidos en uniformes supuestamente de la época de la Independencia, lo prohiben. Casi todo allá es prohibido. La sensación de un espacio blanco enorme, completamente ordenado, envuelto en bosques, domina a la persona, mejor dicho el sujeto del estado.

ESTE MONUMENTO ES UN PORTAL DEL ESTADO

Muchos son los venezolanos que lo visitan. Lo construyó el gran dictador, José Vicente Gómez, en 1921, para conmemorar la batalla de Carabobo, con una adición en 1930, cien años después de la muerte del Libertador.

Los peregrinos y uno de los soldados allí me explicaban que al fondo, arriba de un montón de los muertos, estaba Bolívar sobre su caballo. A cada lado

de él están dos figuras femeninas representando la gloria y el genio. Esas mujeres condujeron a Bolívar como guías en la batalla, y es importante entender que todo eso está sostenido por los cuerpos de los vencidos en la batalla. – Lucharon para nuestra independencia, papi– contaba un hombre a su hijo.

Más adelante está el arco del triunfo, 28 metros de altura, abajo de lo cual está la tumba del soldado desconocido. Otra vez, igual a la montaña de María Lionza, se reclutan los espíritus de los muertos.

En el ápice en la parte central del arco, de acuerdo con la guía –escrita por el ejército venezolano– está un busto que simboliza la república. Eso es lo que escribe el ejército. Pero una familia de peregrinos me dijo con mucha serenidad que este busto es de una india!

La entrada al arco está compuesta por dos columnas de unos 16 bustos negros, cada uno sobre un pedestal blanco. Cada uno es un general, como Páez, como Cedeño, como Urdaneta, pero hay uno que no tiene Titulo ni señales del oficial, únicamente el nombre –se dice, "Pedro Camejo (Negro Primero)"– el mismo que está en muchos de los portales de la montaña encantada de la reina a unas 40 millas de su cara oficial puesto por el estado en el campo de Carabobo.

Pero mientras los soldados del estado, vestidos en los uniformes rojos de la guerra de Independencia, prohiben todo, en la montaña de María Lionza, sí, los peregrinos pueden expresar y trabajar con la magia del estado. Incorporan lo que el estado ha creado en Carabobo. Lo incorporan en sus propios cuerpos hipnotizados, y así lo utilizan para quitar los maleficios, la pobreza, la envidia, las enfermedades, y toda clase de malestar. Así, incorporado al relato del estado, se nos muestra el arte mágico sin lo cual la legitimación que necesita el estado sería nada. Así nos muestra la incorporación del individuo en el estado, tanto como la incorporación del estado en el sujeto moderno.

EL PORTAL A AMERICA

De sus exploraciones a los itsmos de Panamá y Darién en los años de 1876 hasta 1878, el oficial de la Marina Francesa, Armando Reclus, nos ha dejado una imagen precisa con respecto a la herencia de Colón, o sea el impacto y uso de la imagen de Colón. Estamos hablando aquí de la ciudad Colón, en aquella época con más o menos 4.000 habitantes bien dividido por razas. Los blancos vivían elevados sobre un arrecife en su barrio, limpio, mientras los negros vivían en condiciones pantanosas en una suciedad repugnante y perniciosa.

Por qué Reclus dijo que la única obra del arte que puede verse en todo el territorio ocupaba el istmo de Panamá? En sus palabras "se levanta aunque sin pedestal todavía, un magnífico grupo de bronce representado a

Cristóbal Colón de América... Colón, de pie, erguido y fiero, protege abrazándola con su mano derecha, a una mujer pequeña, completamente desnuda, temerosa y; encorvada, pero muy bella, que hace pensar, más que en una india desharrapada, basta y de líneas deshechas, en una de esas encantadora parisienses, vestida de capricho." (p. 20)

Sin Pedestal Todavía

"Sin pedestal todavía". Es con este sentido de lo incompleto que tenemos que concluir este Quinto Centenario del viejo del Almirante, el hombre de bronce, erguido y fiero, con la mujer desnuda que es América, ambos sostenidos como imágenes sobre la otra realidad de América, dividida por raza y dinero, con los negros en el barro y los indios en las estatuas, como en este caso de Colón, un regalo de Europa a América Latina (de la ex-emperatriz Eugenia al general Tomás Cipriano Mosquera de los Estados Unidos de Colombia). Y cuando pensamos en la suerte de esa mujer que es América, de origen europeo, tal vez recordamos que la reina María Lionza conocida por la hermana Olympia como una fuerza y figura autóctona, o sea indígena, o por Francisco, vendedor de las ostras que brillan los ojos sobre las playas de Macuto, como Venezuela. Siendo la figura del pueblo, ella no puede existir sin el estado que ha hecho tantas fuerzas trascendentales para poner a Bolívar sobre el pedestal, así invocando la magia en el discurso oficial del estado.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis.

1971 *"Ideology and Ideological State Apparatuses-Notes Towards and Investigation"*, in Lenin and Philosophy, Monthly Review, New York.

BEHAR, Olga

1985 *Las Guerras de la Paz*, Planeta, Bogotá.

BRAVO DIAZ, María Josefina

1986 *Mi historia de Venezuela* Colegial Bolivariana, Caracas.

CARRERA, Damas

1973 *El culto a Bolívar*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

GUSS, David
1982 *"The Encantados: Venezuela's Invisible Kingdom"*. Journal of Latin American Lore, 8 (2), Winter.

RAMIREZ VILLAMEDIA, Alfonso (Coronel)
s.f *El Monumento a Carabobo*, Ministerio de Defensa de Venezuela (sin sitio de impresión).

RECLUS, Armando
1958 *Exploraciones de Panamá y Darién en 1876, 1877 y 1878*, Publicaciones de la Revista 'Lorería', Ciudad de Panamá (Primera edición, 1881).

SALAS DE LECUNA, Yolanda
1978 *Bolívar y la historia en la conciencia nacional*, Universidad Simón Bolívar, Caracas.

WITTGENSTEIN, Ludwig
1982 Del manuscrito preliminar sobre Frazer's Golden Bough, in Rush Rhees, "Wittgenstein on Language and Ritual", in "Wittgenstein and His Times", Brian McGuiness (ed.), University of Chicago Press, Chicago.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco mucho la ayuda que me han prestado Ofelia Moscoso, Rachel Moore, Ricardo Arango, y Ximena Vargas.

Versión en castellano del autor.

¿HAY UNA ENFERMEDAD EN LAS AMERICAS?

Otro camino de la antropología médica para nuestro tiempo

Gilles Bibeau*
(Traducido por: C. Coloma)

* Director G.L.R.A.M.E., Département d'anthropologie Université de Montréal C.P. 6128 Succ. A Montréal, Québec H3C 3J7 Canada

Ya sea que los antropólogos médicos hayan estado inspirados por la ecología cultural y su noción poderosa de adaptación, que ellos hayan traído a la antropología estructural un cuadro privilegiado para interpretar la cosmología y los rituales terapéuticos de las comunidades indígenas rurales, o que ellos hayan preferido tomar los conceptos de los epidemiólogos para estudiar los problemas de salud en el medio urbano, sin duda, los antropólogos médicos han tenido la tendencia a practicar:

- una antropología aplicada, comprometida y frecuentemente militante;
- una antropología de la actualidad capaz de leer el hoy de las sociedades sobre el telón de fondo de su historia, y
- una antropología local, frecuentemente centrada sobre un grupo étnico o sobre problemas precisos, pero, al mismo tiempo, abierta al estudio del contexto más general.

A mi parecer la antropología médica latinoamericana, tiene muchas dificultades para desembarazarse Tos principales modelos teóricos que la han influenciado históricamente y que la continúan modelando. Por ejemplo, un autor como el antropólogo Eduardo Menéndez (1990), en Méjico, Duncan Pedersen (1982) en la región andina y Naomar Almeida-Filho (1990) en el Brasil, entre otros, tratan de crear una epidemiología sociocultural aplicada a la realidad latinoamericana, mientras que otros partidarios de los modelos críticos, adoptan un discurso de denuncia, más ligado a las teorías literarias, a la manera de Taussig (1987). También se encuentran los estructuralistas (a la manera de Nathan Wachtel en *El retorno de los Ancestros*, 1990) inclinados a las largas secuencias históricas, hasta un punto donde la historia ocupa un importante sitial, aunque se estudie el chamanismo o el saber actual de los curanderos (Pinzón y Suárez 1991). Podemos así observar, que existe una potente continuidad en los modelos que se imponen en los investigadores.

Frecuentemente se encuentra un problema real para innovar sobre el plan de las aproximaciones teóricas y de los métodos de trabajo de autores latinoamericanos publicados en revistas como *Medical Anthropology Quarterly, Culture Medicine and Psychiatry*, o *Social Science and Medicine*, por nombrar algunas. Me parece distinguir en estos artículos un poco de lo que podría es-

cribir un antropólogo médico francés, americano o canadiense (Bibeau 1987). Yo me inquieto al ver la dependencia cada vez mayor de las aproximaciones teóricas norteamericanas.

Mi objetivo en este artículo es proponer los elementos principales de una metodología alternativa de investigación, que me parece integrar de manera original los conceptos mayores que se encuentran en las aproximaciones interpretativas, fenomenológicas y críticas. Se trata de la integración al seno de un mismo conjunto teórico desarrollado en el curso de los últimos años, y que es utilizado actualmente en un programa internacional de investigación, en el cual participan equipos del Brasil, Perú y de otros países[1]. Las exigencias del método comparativo han forzado al conjunto de estos investigadores a una mayor creatividad, dentro de un gran rigor metodológico, en todas las etapas del proceso de investigación.

El nuevo contexto internacional que toca, tanto a Colombia como al Canadá, nos invita a desarrollar una antropología médica que sea adaptada a las vicisitudes de nuestro tiempo. Me parece que, al día de hoy, las ciencias sociales están permeadas por tres grandes movimientos de pensamiento ligados a los cambios sociales y políticos más globales:

1. la crisis profunda de las filosofías de izquierda y las teorías críticas;
2. el triunfo de la economía liberal y de la religión laica de los derechos del hombre, que termina por transformarse en el culto al individualismo, lo que facilita la entrada de la fenomenología en las ciencias sociales.
3. la afirmación de la interdependencia entre las naciones, que se expresa sobre todo en la creación de vastos espacios comerciales libres de toda res-

---

1. El método que expuse en grandes líneas en este artículo, fue desarrollado en un estudio (1985-1989) sobre los problemas de salud mental en poblaciones de trabajadores mineros, forestales y agricultores que habitan Abitibi, una región periférica de la provincia de Québec, Canadá (Corin, Bibeau et. al. 1990). Este método está basado en la reconstrucción de casos concretos a través de relatos de informantes claves, y fue sistematizado en el curso de investigaciones realizadas en Malí y en Costa de Marfil (1989-1992) en concertación con equipos de psicólogos y antropólogos de estos países. Estos trabajos dieron lugar a publicaciones (Corin, Bibeau, Uchoa, Koumare, 1992) que presentan en detalle la aproximación metodológica que es cuestión de este artículo. Después de 1991, el proyecto comparativo internacional "Sistema de signos, de significados y de acción en salud mental" que se encuentra en curso en dos países del Africa, se ha extendido de manera que incluyó a investigadores de Salvador de Bahía, en Brasil (alrededor de N. de Almeida Filho), de Lima, en Perú (alrededor de A. Perales y A. Montoya de la Cadena) y en Madrás, en la India del Sur (alrededor de Vijay Nagaswami y A. Thara). Otros equipos de Italia, Rumania, Argentina y de Guatemala se unen a esta red internacional que se esfuerza por desarrollar métodos nuevos en el estudio comparativo de bases sociales y culturales de los problemas de salud mental. El método propuesto puede ser empleado para el estudio de otras categorías de problemas.

tricción (como en el caso de la Iniciativa para las Américas), lo que refuerza el poder de las instituciones internacionales para imponer la "ortodoxia" financiera y democrática a todos los países, contribuyendo a facilitar indirectamente la imposición de los modelos vigentes entre los investigadores del Norte.

Es sobre este telón de fondo, y en esta nueva coyuntura internacional que se hace necesario reconsiderar nuestro trabajo en el campo de la antropología médica.

Nosotros tenemos necesidad, esencialmente, de una perspectiva metodológica y no de una gran teoría, de algunas herramientas conceptuales y de algunas nociones claves que revelarán ser más eficaces y operacionales. Estas herramientas y conceptos deberán ser claros en su definición, simples en su aplicación y confiables en el modo de recolectar los datos. El proceso metodológico que propongo se organiza alrededor de tres momentos: éstos son los discursos de la gente y sus puntos de vista sobre la realidad, que nos sirven de punto de partida; propondré, en segundo lugar, un cuadro para estudiar la difícil cuestión de la causalidad a través de la noción de "dispositivo patogénico estructural"; y, en fin, al contrario de las tendencias a perderse en las etnografías generales de la comunidad, yo propondré reducir la extensión de las investigaciones etnográficas delimitando claramente, desde el inicio, las fronteras de la investigación.

1. FACTICIDAD, NARRATIVIDAD Y HERMENEUTICA

Me parece urgente privilegiar en la antropología médica, un método de campo que tiene su punto de partida en el levantamiento de datos, de los eventos, de las acciones, de las prácticas y de los comportamientos, tal como se presentan cotidianamente en la vida de las personas sobre las cuales la antropología conduce sus investigaciones. El enraizamiento radical en lo factual y lo comportamental exige una gran proximidad del investigador en relación a la vida cotidiana del grupo donde él trabaja, sea, por ejemplo, una comunidad serrana de altura fuertemente ligada a las redes regionales de comunicación, o de una comunidad indígena, aparentemente más aislada en las bajas tierras del Orinoco o del Amazonas, de marginales urbanos que viven en barrios con fronteras mal definidas, de obreros de plantaciones de caña o de fábricas, de grupos de jóvenes o de mujeres o de cualquier grupo. Ya sea que el antropólogo trabaje en pequeñas comunidades rurales, o en barrios urbanos de las grandes ciudades, es a través de un conocimiento profundo de la lengua local y de los principales códigos de comunicación, en el compartir la vida cotidiana con la gente, y gracias a su experiencia personal del mundo del otro, que estará en condición de recoger, con cierta confia-

bilidad y rigor[2] los hechos, las situaciones y las prácticas que son identificadas como particularmente significativas e importantes por la propia gente.

1.1. Partir de los hechos y de las prácticas

La antropología factual e interpretativa, me parece que se impone en el proceso metodológico, por tres razones principales. Todo antropólogo, en efecto, ha aprendido por experiencia, que es sobre todo en el lenguaje de los hechos, de las prácticas y de los comportamientos que la población describe, dice y traduce lo que acontece en su medio. Así, por ejemplo, la gente habla espontáneamente de sus bajos salarios que les pagan en las plantaciones o en los ingenios, de la ausencia de escuelas, o de las distancias que los niños deben recorrer para llegar a ella, de la dificultad de conseguir una atención de salud adecuada, de los impuestos no pagados por los ricos, de los privilegios históricos consentidos a ciertas familias que poseen grandes propiedades, del alcoholismo de un tío o de un vecino, de tal o cual de sus amigos que han sido muertos por las milicias, del suicidio y de la desmoralización de muchos jóvenes, de los embarazos a repetición en las jóvenes solteras ... Las realidades de la vida cotidiana son generalmente descritas tal como ellas son sentidas y vividas por la gente, a través de relatos realistas que son frecuentemente ricos en detalles.

---

2. La metodología factual y narrativa se parece bastante a aquella que fue magistralmente utilizada por el sociólogo colombiano Alfredo Molano, en sus libros más recientes: *Selva adentro: una historia oral de la colinización del Guaviare* (El Ancora Editores, 1987), *Suguiendo el corte: relatos de guerras y tierras* (El Ancora Editores, 1989), y *Aguas arriba. Entre la coca y el oro* (El Ancora Editories, 1990). Cada uno de sus libros se aleja de la forma convencional de las obras sociológicas haciéndonos entrar en la vida de los protagonistas: los mineros en la búsqueda de oro, las prostitutas, los administradores deshonestos, los militares sin escrúpulos, los traficantes de diamantes y los productores de drogas. Es el mismo tono de sus voces el que entendemos en los relatos que ellos hacen de su historia y en la descripción que dan de su vida cotidiana. Aunque tal método parece próximo del reportaje periodístico, Molano lo ha defendido vigorosamente mostrando cómo los múltiples personajes unen de hecho sus voces en un vasto relato que termina por describir de manera compleja y matizada la realidad común en la cual estos personajes viven; a más de proponer una lectura de la realidad, tan válida como aquella producida por otros métodos de las ciencias sociales, el recurso a los relatos de la gente, según Molano, ofrece un lenguaje dado por los actores "de sus sensaciones, de sus sueños, de sus perspectivas, de sus posibilidades, de toda la cadencia y toda la substancia que realmente vive la gente" (1990). Debo decir que ésta es una nueva manera de escribir, una nueva manera de narrar la que propone Alfredo Molano, a través de un método que se enraíza en la escucha de la gente y en la restitución de sus relatos y de sus puntos de vista sobre su mundo.

Este primer discurso de las personas orienta al antropólogo a la identificación de los problemas mayores que se encuentran en el medio donde él desarrolla sus investigaciones. El antropólogo debe construir su método sobre los hechos, debe prolongar los relatos de la gente, recogiendo datos complementarios (cifras), datos a los cuales la población raramente tiene acceso, por ejemplo, a la diferencia entre salarios en el seno mismo del país, a los gastos diferenciales del Estado en materia de educación y salud, a la desigualdad de cargas fiscales soportadas por las diferentes clases de ciudadanos, a la distribución de enfermedades en los diversos grupos de la población, a las estadísticas de homicidios y actos de violencia cometidos en ciertos barrios ... Estos datos concretos que el antropólogo recoge a partir de las estadísticas más o menos confiables de los servicios públicos, o los datos que él mismo recoge, prolongan, complementan, y frecuentemente refuerzan el discurso factual de la gente, reemplazando aquel discurso en el cuadro de cifras disponibles.

El método propuesto no permite medir la prevalencia de problemas, como lo hacen los epidemiólogos, mas, busca esclarecer su relevancia, es decir, reconocer las categorías de problemas o de las enfermedades que se destacan en el conjunto de problemas que se encuentran en un grupo humano particular*. Por mi parte, *estoy cada vez más convencido que las declaraciones de informantes claves, bien seleccionados en un grupo dado, permiten identificar, con tanta fidelidad como lo haría la epidemiología, los problemas mayores de este grupo**, sea una categoría de personas como las jóvenes, o las madres con niños, o que se trate de una comunidad, o de un barrio de la ciudad. Es la jerarquización de los problemas tal como son elaborados por la gente, lo que separa al antropólogo del epidemiólogo, éste último está más interesado por la distribución llamada objetiva de los problemas, que por el punto de vista de la gente sobre su propia situación. El antropólogo gana en profundidad lo que pierde en extensión, en la medida que su método no le permite pronunciarse sobre la distribución estadística precisa de los problemas en una población.

1.2. La realidad en relatos

Los hechos son dados en forma de relatos, y ésta es la segunda razón que invita a completar la antropología factual con una antropología narrativa. La descripción de situaciones y de problemas se expresa a través de una retórica popular en forma de relatos de esos problemas: los hechos generalmente tienen la forma de una narración, donde los actores principales son frecuentemente personas del entorno o de la parentela que son bien conocidos por el narrador. Los relatos populares siempre meten en escena personas concretas, frecuente-

* Enfasis de los editores.

CUADRO No. 1
Las tres etapas de una antropología factual, narrativa e interpretativa

1. Nivel factual y comportamental

a. Observación - recolección de hechos, prácticas, comportamientos y datos concretos relacionados con diferentes categorías de problemas en varias comunidades o grupos de personas.

b. Compilación - recolección de estadísticas complementaria relacionadas con los mismos problemas, en las mismas comunidades.

2. Nivel narrativo

a. Recolección de los relatos populares espontáneos sobre casos de personas conocidas que viven varias categorías de problemas.

b. Reconstrucción sistemática de casos activos y retrospectivos a través de los relatos de informantes clave: cédula de entrevista basada sobre la reconstitución de los signos (primeros signos y evolución), sobre la clarificación de los síntomas de explicación y de las acciones hechas para buscar una solución al problema.

3. Nivel interpretativo

a. Recolección de las múltiples interpretaciones y discursos locales.

- Comentarios explicativos dados por los informantes claves a través de los relatos sistemáticos de casos.
- Discursos públicos de líderes de grupos y de comunidades.
- "Voces nativas" de los intelectuales e investigadores que hablan desde el interior de los grupos y comunidades.

b. Trabajo cooperativo con los intérpretes locales para desarrollar una hermenéutica propiamente antropológica.

- Sumisión a la multivocalidad de los discursos.
- Violencia interpretativa hecha a estos discursos.

mente con su propio nombre, que se sitúan generalmente en el mismo contexto de condiciones habituales de vida: describen su familia, su trabajo, sus relaciones con las otras personas y se insiste, frecuentemente, en las consecuencias del problema o de la enfermedad sobre la persona, o la familia y su entorno.

El investigador no puede limitarse a recoger los relatos espontáneos, él debe establecer una estrategia que le permita transformar los relatos embrionarios

en relatos sistemáticos y recolectar un número suficiente para constituir un cuerpo de relatos relativamente representativo.

Debe tenerse en cuenta al menos cinco reglas metodológicas, que deben ser seguidas para la recolección sistemática de narraciones.

1. Para suscitar el relato, conviene presentar al informante clave, viñetas cortas que describen en el mismo lenguaje de la gente (retomando las expresiones típicas de sus discursos) los problemas particulares que se encuentran en el medio, y solicitarle al informante si él conoce a alguien que tenga o haya tenido, uno u otro de esos problemas descritos. Se solicitará por ejemplo:

   "¿Usted conoce a alguien que se pone violento de manera incontrolable, sin tomar trago y sin ser provocado?"

   "¿Usted conoce a un joven que dejó la comunidad, y se ha ido a la ciudad, que no ha enviado noticias a su familia, y que parece que se ha suicidado (o que le han dado muerte en forma violenta)?".

2. Las viñetas propuestas deben corresponder a la categoría específica de problemas que se desea estudiar: los problemas sociales de los jóvenes, por ejemplo, los problemas de salud materno infantil, o los problemas de salud mental ... Cualquiera que sea la categoría de problemas, es necesario que el conjunto de viñetas cubran de manera extensiva la totalidad del dominio a investigar, y que estas viñetas se dirijan al punto de vista de la gente, sobre la distinción entre problemas importantes y problemas menores o secundarios. Así, por ejemplo, una viñeta que describe los problemas del alcoholismo, o del sobreconsumo de drogas, bien podría hacer parte de un estudio sobre los problemas de salud mental, o también de un estudio sobre los problemas sociales de los hombres. Al contrario, ciertas viñetas son específicas para una sola categoría de problemas. Para construir estas viñetas se necesita hacer una investigación etnográfica preliminar de la comunidad en la cual se recolectarán los relatos.

3. Hace falta solicitar a los informantes claves contar casos de personas concretas, quienes viven actualmente el problema descrito en la viñeta (casos activos) o que los han vivido recientemente, en el curso del último año, por ejemplo, (casos retrospectivos).

4. El informante que relate los casos debe conocer por él mismo la situación, de la que él habla y no por rumores o de oídas.

5. En fin, la entrevista debe ser conducida de manera sistemática sobre la base de una cédula de entrevista dirigida lo mejor posible al estilo popular de narración. Se comenzará por interrogar sobre las primeras manifestaciones del problema, sobre los primeros síntomas de la enfermedad, solicitando describir qué es lo que ha cambiado en la persona, y luego hablar sobre la evolución del problema a través de sus manifestaciones sucesivas. Es la

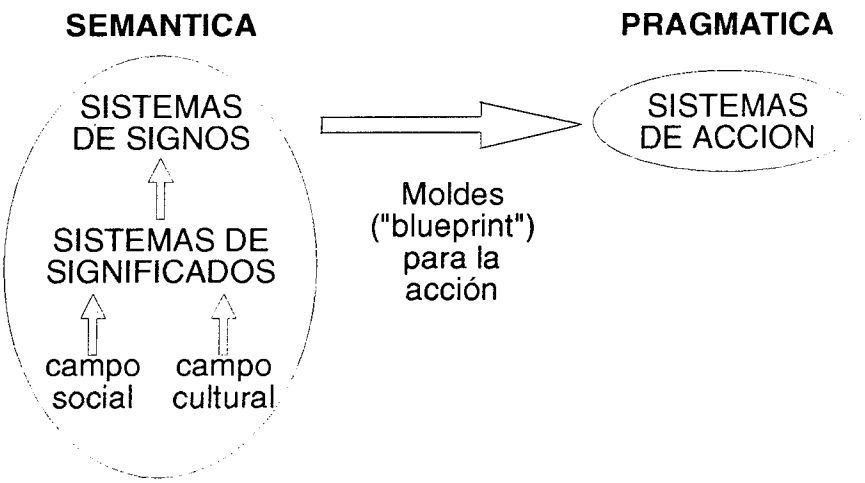
semiología popular que nosotros buscamos comprender con estas preguntas sobre los síntomas: cuáles son las señales o indicadores a partir de los cuales un grupo de personas considera que una persona está enferma o que tiene un problema, que su estado se mejora, se agrava, o se cronifica.

La segunda serie de preguntas conducen sobre los sistemas de explicación" ¿Qué se ha pensado sobre el inicio del problema? ¿Hubo muchas explicaciones? ¿si esto es así, cuáles? ¿Estas explicaciones han cambiado con el agravamiento o la mejoría de la persona enferma? ¿Todo el mundo estaba de acuerdo sobre la causa dada al problema? Estas cuestiones se refieren a lo que nosotros llamamos el sistema de sentidos o significados y se dirigen a esclarecer los sistemas populares de interpretación (los "modelos explicativos" de Kleinman) a partir de la manera que ellos son colocados en los casos concretos de enfermedad.

A estas dos primeras series de preguntas relativas a los signos y a las causas de la enfermedad o del problema, pueden adjuntarse preguntas sobre las reacciones del entorno frente a la situación y sobre los procesos emprendidos para encontrar una solución al problema. Este conjunto de reacciones y de procesos hace parte de lo que nosotros llamamos el sistema de acción: es un conjunto de prácticas y de comportamientos, donde la estructura lógica interna no se comprende, sino sobre el telón de fondo de la semiología popular y del sistema interpretativo existente dentro de un grupo dado. Es, por esta razón, que

CUADRO No. 2

Un modelo semántico-pragmático



nosotros creemos legítimo colocar la antropología médica sobre una aproximación "semántico-pragmática" de los problemas que se encuentran en las comunidades.

1.3 Multivocalidad: de la pluralidad de las interpretaciones

Existe una tercera característica del discurso popular, que nosotros debemos tener en cuenta para la puesta a punto de nuestros métodos de investigación. Los hechos que las personas describen y los relatos que ellas cuentan están, en efecto, frecuentemente acompañados por comentarios generales, glosas interpretativas, explicaciones más o menos elaboradas y esquemas de análisis que pueden presentar una sorprendente complejidad. Los especialistas en ciencias sociales han pensado largo tiempo, sin duda muy largo tiempo, que *el orden real de las cosas escaparían largamente a la conciencia de los actores sociales, y que ésta les pertenecía a ellos, antropólogos y sociólogos, quienes tenían que revelar a la gente el verdadero sentido de las situaciones y eventos, el cual, postulaban ellos, se les escaparía**. Es verdadero que toda sociedad y toda cultura es construida de manera que pueda disimular o camuflar los mecanismos que la hacen marchar. Pero, en realidad los actores sociales, sean ellos campesinos, obreros, funcionarios, jóvenes de barrios, grupos populares o cualquier grupo parecen mucho más capaces de lo que se piensa, para decodificar las dinámicas que están en la base de su sociedad, identificar las contradicciones mayores y vincular los principales problemas a las condiciones específicas de su contexto de vida. Rechazando de cualquier manera el dejarse engañar por la apariencia de las cosas, los diferentes grupos de personas actúan con mayor o menor éxito en el trabajo crítico de develamiento de los mecanismos ocultos que hacen marchar su sociedad *y mucho antes de la llegada de los investigadores**.

Bien distante de ser simplemente mudos, los hechos están generalmente acompañados de múltiples discursos locales que son elaborados para dar sentido a las situaciones problemáticas vividas por la gente. Luego que se trata, por ejemplo, de explicar la alta frecuencia de embarazos de adolescentes en una comunidad, se encuentran, en efecto, una multiplicidad de discursos explicativos en los relatos de casos. Unos insisten, por ejemplo, sobre el impacto negativo de las condiciones económicas de las jóvenes en la ciudad, sobre la pérdida de las formas tradicionales de la vida familiar, sobre la necesidad de que las jóvenes desarrollen estrategias de sobrevida en el medio urbano, o más globalmente, aún en el caso de las mujeres indígenas o de mujeres negras, ciertos informantes irán a leer el problema en términos políticos, o a través del estatus "inferior" dado a su grupo de pertenencia. El análisis de los relatos de casos, revela que coexisten, generalmente en el mismo medio, múltiples lecturas sobre el mismo problema, unas serán sociales, económicos, políticos

o culturales, otras colocan prioritariamente la cuestión familiar o las responsabilidades individuales. Toda comunidad habla con muchas voces[3].

Pertenece al investigador la tarea de recoger el conjunto de discursos locales, entrar de cualquier forma en los múltiples puntos de vista a partir de los cuales la gente construye sus interpretaciones, y ensayar la identificación de la pluralidad de sistemas de referencia que sirven de matriz interpretativa. Ciertos modelos explicativos son simplemente descriptivos, otros se inspiran en una ideología de denuncia o de resistencia, ciertas personas atribuyen a las condiciones socioeconómicas desfavorables, mientras que otros piensan que la desestructuración de los valores culturales y de la familia juegan un rol mayor en la génesis de los problemas más frecuentes de su grupo. Esta multiplicidad de puntos de vista debe ser recogida con fidelidad, dejándose influenciar lo menos posible por la tendencia deformante de la antropología a explicarlo todo en términos culturales, o por los conceptos *a priori* que harían de entrada rechazar ciertas explicaciones en provecho de aquellas que corresponderían mejor a los modelos teóricos del investigador. Luego, es prioritario escuchar la multiplicidad de discursos explicativos de los diferentes actores sociales, en los cuales debe entrar el antropólogo para mostrar cómo estas explicaciones son puestas en juego en las situaciones concretas de problemas o enfermedades.

La fidelidad de los antropólogos a la estructura del discurso popular y del pensamiento de la vida cotidiana, les permitirá, sin duda, corregir los mayores errores de la investigación contemporánea de la antropología médica, que se hace en los países de América Latina, o en otra parte del mundo. En primer

---

3. Un drama que se produjo en la noche del sábado al domingo 26 de julio 1992, en un barrio pobre de Bogotá, me permite evocar la cuestión de la multiplicidad de los discursos populares: se trata del asesinato en plena calle de un grupo de once jóvenes cuya edad variaba entre 12 y 25 años, una matanza como Bogotá parece conocer regularmente. En la edición del lunes 27 de julio, los dos principales diarios de Colombia, El Espectador y El Tiempo, dieron sus versiones de los hechos deteniéndose a dar el punto de vista de personas emparentadas a las víctimas, de vecinos, de amigos, de otros jóvenes, así como la lectura oficial de los hechos dados por la policía y las autoridades municipales. Para estos últimos, se trata de un arreglo de cuentas entre bandas rivales de jóvenes delincuentes, y la solución se encontraría en medidas policiales para desarmar estas bandas y controlarlas. Las opiniones de la población fueron más variadas: ciertas personas afirman que muchos de estos jóvenes eran miembros de bandas, dejando entender consecuentemente, que ellos sin duda fueron muertos por las brigadas de los barrios que se encargan ellos mismos de asear (limpieza social) los barrios, con el acuerdo de la policía, de prostitutas, jóvenes consumidores de drogas, y de manera general de todos los jóvenes marginales; para hacer más compleja la situación, reportan ellos, que estas brigadas habrían recurrido a matadores (o sicarios) para hacer este trabajo. Entre estas dos interpretaciones radicalmente opuestas, se encuentran otros puntos de vista que se encuentran en las editoriales de los periodistas. Es esta multivocalidad la que nos falta imperativamente recoger en nuestros trabajos.

lugar, la tendencia formalista de la antropología puede ser corregida con un método centrado sobre la recolección de hechos y de los relatos de problemas de informantes claves. El movimiento que organiza el pensamiento ordinario o cotidiano, se desplaza, como ya expliqué, de lo particular hacia lo general, de lo local a lo global, de lo factual a lo interpretativo, de lo privado a lo público, el pasaje de lo singular y de lo individual hacia lo colectivo y lo social se haría a través de la adición de casos concretos de personas que viven los problemas típicos encontrados frecuentemente en el medio. Los especialistas de la antropología médica tienen, a menudo, la tendencia a seguir el camino inverso, que les hace ir de lo general a lo particular, de lo formal de sus clasificaciones estáticas a la actualización de estas clasificaciones en los casos concretos.

Por más interesante que sea, por todo aquello que se refiere al uso de alucinógenos, como el San Pedro, en el chamanismo de la costa norte del Perú, la obra de los clínicos Mario Chiappe y Moisés Lemlij, y del antropólogo Luis Millones, ilustra perfectamente bien la supremacía de las aproximaciones formalistas que caracterizan en gran parte los trabajos en antropología médica. Estos autores escriben en su capítulo sobre la nosología:

> "Con excepción de algunos síndromes especiales que tipifican por su orígen, sintomatologías y denominación propias, los curanderos clasifican las enfermedades, no precisamente por sus manifestaciones clínicas sino fundamentalmente, por su origen, el cual se enmarca dentro de la concepción mágico-religiosa que sustenta sus creencias. Los curanderos, especialmente de la costa norte, dividen a las enfermedades en:
>
> 1. Enfermedades de Daño que incluyen todos aquellos síndromes atribuidos a la "mala intención" de algún enemigo (el susto, el mal de ojo, el mal aire, el shucaque pertenece a ésta categoría), y 2. Enfermedades de Dios, que reagrupa todas las enfermedades que tienen una causa natural" (1985:35).

Este breve fragmento de texto escogido muestra claramente lo que me parece son los dos errores mayores de una gran parte de trabajos de antropología médica. Aquí se observa la tendencia a sobreculturalizar el sistema etiológico como si las personas estuviesen prisioneras de un esquema que las forzaría siempre a explicar sus enfermedades en los términos, sea de daño, sea de curso natural, y que ellos serían incapaces de reconocer, por ejemplo, la influencia de las condiciones económicas o de conflictos sociales en el desarrollo de las enfermedades. Es sobre este telón de fondo de la "sobreculturalización" que se debe comprender los debates sin fin, alrededor de las categorías nosográficas como el susto y el espanto, o solamente, por ejemplo, al lugar enminente dado al punto de vista del curandero, en el estudio de los sistemas terapéuticos tradicionales, donde ciertos autores se limitan a discutir solamente el chamanismo.

El texto tomado de Chiappe, Lemlij y Millones ejemplifica otra tendencia de la antropología médica, la de sobreimponer una coherencia de los sistemas formales de clasificación y de explicación de las enfermedades, donde existe, sin duda, mucha vacilación, ambigüedad e incertidumbre. Un tal formalismo

no resiste al análisis de los relatos concretos los cuales hacen, frecuentemente, intervenir muchos niveles de causalidad y en donde la mayor parte de las enfermedades, reciben un gran número de nombres. En todo caso, es raro, que los informantes claves se limiten simplemente a retomar la explicación propuesta por un curandero, o por los diversos curanderos que han sido consultados, por la familia o por los vecinos, llegando justo a ciertos casos de interpretaciones que introducen las condiciones socioeconómicas o la situación sociopolítica del grupo al que pertenece la persona enferma. La apertura a la pluralidad de las explicaciones que se encuentra en los relatos permite rechazar una suposición radical sobre las construcciones formales elaboradas por los antropólogos inspirados en un orden cultural fijo, folklorizado y canonizado. Hoy, más que ayer, es indispensable que los antropólogos estén atentos al conjunto de discursos que coexisten, se confrontan y se dinamizan en el seno de una misma comunidad. La unanimidad es la excepción más que la regla.

Dos eventos mayores se produjeron en el curso del último decenio, haciendo que los antropólogos no puedan, hoy, practicar un oficio como tenían la costumbre de hacerlo, hablando en nombre de los otros, transformándose, en el mejor de los casos, en abogado defensor de la revalorización cultural y de la autonomía política de las naciones indígenas, por ejemplo, o incluso denunciando el precio que los habitantes de los tugurios deben pagar en sufrimiento y enfermedad, por el advenimiento de las economías capitalistas y liberales, respondiendo a las exigencias de las instituciones financieras internacionales.

Los debates constitucionales en curso, en el Canadá, me permiten hablar sobre lo que yo estimo es el primer evento mayor que cambia radicalmente la práctica contemporánea de la antropología realizada dentro de las comunidades indígenas. El mismo principio es válido para otros grupos culturales. Se trata de la toma de la palabra pública por las organizaciones indígenas, a través de sus líderes políticos, reivindicando oficialmente un estatus de autonomía, sobre la base de consideraciones jurídicas y en referencia al hecho que los tratados firmados con los colonizadores jamás anularon los derechos territoriales de las naciones indígenas. A título de información, puede ser interesante señalar que la situación política de las Primeras Naciones del Canadá, las cuales cuentan con más de 750 mil indígenas (cerca del 3% de la población canadiense), está en un proceso de cambio radical: la nueva Constitución canadiense reconocerá probablemente, que los gobiernos indígenas, con poderes completos en materia legislativa, constituirán uno de los tres niveles de gobierno en el Canadá, a la par del nivel de las provincias y del nivel federal; la Carta de Derechos y Libertades estipulará que las Primeras Naciones deberán estar en capacidad de proteger su lengua, sus culturas y sus tradiciones; los representantes indígenas serán miembros del nuevo Senado, así como de la Cámara Federal de Diputados; al igual que el nivel oficial del gobierno, las naciones indígenas podrán rediscutir el contenido de los tratados históricos, de la participación en los de-

rechos sobre los territorios y sobre los recursos naturales, sobre su competencia completa en la concepción y gestión de su sistema escolar, de su sistema de salud y de los servicios sociales, así como de la organización de sus tribunales que podrán funcionar en referencia a las leyes que las naciones indígenas se darán. Esta reforma radical está actualmente en curso en el Canadá, y produce miedo a muchos canadienses que están habituados al sistema de "reservas indígenas" y que lamentan la ascensión de las naciones indígenas a la autonomía completa, en el seno del espacio político canadiense[4].

La argumentación empleada por el Jefe de la Asamblea de las Primeras Naciones, Ovide Mercredi, y por otros líderes indígenas en los debates constitucionales, es particularmente interesante desde el punto de vista de la antropología médica: un abogado como O. Mercredi podría referirse solamente a los derechos inalienables de las Primeras Naciones sobre sus tierras y sobre las riquezas naturales, más él no se ha limitado a esta sola argumentación. En efecto, él sostuvo que para romper el círculo vicioso de la pobreza y de la violencia que aprisiona a los indígenas se debe establecer los gobiernos indígenas autónomos: los indígenas que viven en las ciudades y en las reservas, tienen altas tasas de desocupación, de encarcelamiento, de suicidio, de enfermedades infecciosas, sin paralelo en las otras comunidades canadienses. El dijo que solamente obteniendo el pleno control sobre las decisiones que afectan el conjunto de la vida de nuestros pueblos, estaremos en medida de desarrollar comunidades con mejor salud, las cuales serán más ricas y menos violentas. Finalmente, es por abolir la pobreza, la desmoralización y la violencia, las cuales son la fuente más profunda de problemas de salud en las poblaciones indígenas, que las negociaciones han podido demostrar la necesidad de instalar gobiernos indígenas autónomos los cuales serán ricos por sus tierras y recursos naturales.

Los antropólogos deben sensibilizarse a esta interpretación eminentemente política de las causas de los problemas sociales y de las enfermedades, tal cual es defendida por las organizaciones indígenas y por sus líderes políticos. Estas voces políticas, interiormente responden en eco a la voz de los intelectuales son producto de estas comunidades y cada vez más toman la palabra en nombre de ellas.

---

4. Yo señalo por precaución, que está lejana la seguridad de que todos los elementos de la reforma, que vengo de enunciar, serán finalmente aceptados por la Asamblea de los primeros ministros del Canadá. Independientemente de la salida de los portavoces actuales es cierto, no obstante, que la posición jurídica de las Primeras Naciones ha cambiado en el espacio constitucional del Canadá y que de ahora en adelante no será como antes.

La participación más activa de los investigadores indígenas en la elucidación de las causas de los problemas que se encuentran en su comunidad, constituye la segunda gran novedad que los antropólogos deben tener en cuenta en su práctica de la antropología. Estas voces del interior sostienen su legitimidad sobre los hechos que ellas hablan, generalmente a partir del espacio interior de las culturas y critican, desde este lugar privilegiado, los discursos producidos por los extranjeros, un poco a la manera de Edward Said que lo ha hecho para el discurso orientalista de los occidentales, o Valentín Mudimbre para el Africa construida por los antropólogos europeos.

Los escritos de los investigadores indígenas y los discursos oficiales de los líderes políticos deben unirse a los relatos recogidos de los informantes claves, en el caso de que un antropólogo desee aclarar las articulaciones centrales del sistema de sentidos o de significados, que sirve, de hecho, para interpretar el problema de una comunidad. La multivocalidad de las posiciones expresadas desemboca sobre una polifonía, que es esencial restituir en todos sus matices. Ahora, la antropología médica contemporánea es invitada a hacer un ejercicio hermenéutico.

1.4 Una hermenéutica de segundo nivel

El antropólogo debe ponerse a la escucha del conjunto de discursos de los actores sociales, no para reproducirlos palabra a palabra, o simplemente para repercutirlos en espacios de debates de donde serían, por ejemplo, excluidos estos actores sociales. La antropología se debe construir de las interpretaciones de segundo nivel, ya sea prolongando las interpretaciones "nativas" que el antropólogo traduce en otro lenguaje, o haciendo emerger los sentidos que pueden escapar a los actores sociales. En estos dos casos, sólo al término de un trabajo cooperativo con los intérpretes locales y luego de un difícil proceso de control, corrección y confrontación, nuevas interpretaciones podrán surgir. La puesta a punto de interpretaciones de segundo nivel se hace, inevitablemente, a través de un proceso que implique necesariamente una cierta contaminación de categorías culturales indígenas, por las teorías y conceptos de las ciencias sociales, y en ciertos casos, por la traducción misma de categorías del otro, en aquellas del grupo cultural dominante al que pertenece el antropólogo. El antropólogo está siempre situado en cualquier parte sobre las fronteras de un grupo, a la vez adentro, mas también afuera; en la proximidad, mas al mismo tiempo en la distancia, en la empatía, mas desligado.

Para prevenirse de los peligros inherentes a la empresa hermenéutica, el antropólogo debe desarrollar una estrategia que combine la sumisión al texto de los discursos que ha recogido con una violencia hecha a éstos mismos textos, con el fin de rescatar los sub-textos: él, de hecho, debe ser fiel al conjunto

de discursos de los otros, antes de poder penetrar al interior de estos discursos y organizarlos alrededor de categorías centrales[5].

Esta fidelidad distante al mundo de los otros no es posible si él no conoce bien su universo sociocultural, tal como funciona en el hoy de la historia del grupo. Esta doble exigencia de conocimiento de las culturas locales y de sus condiciones contemporáneas de funcionamiento nos conducen a hablar de dos aspectos esenciales de lo que puede ser una antropología médica para nuestro tiempo.

2. REPENSAR LA CAUSALIDAD: "LOS DISPOSITIVOS PATOGENICOS ESTRUCTURALES"

Nosotros sabemos que las ciencias humanas, que nosotros practicamos, no podrán jamás pretender el estatus de ciencias verdaderas: las variables que nosotros manipulamos son, en efecto, muy numerosas, el observador, que nosotros somos, está inextricablemente mezclado a sus objetos de observación, en fin, los fenómenos socioculturales que nosotros buscamos comprender tienen el mismo grado de complejidad que los medios intelectuales que nosotros les aplicamos.

Es precisamente por reducir la complejidad y por producir el sentido a partir de la masa de datos recogidos, que los teóricos de las ciencias sociales han construido diversas teorías explicativas que postulan que los hechos de la sociedad y de la cultura no son reductibles a series aleatorias. Así, por ejemplo, los discípulos de Dukheim están convencidos que los hechos sociales no se explican más que por otros hechos sociales, otros piensan que los hechos económicos son la base de la organización sociopolítica, y otros, aún, creen que los mecanismos centrales que hacen marchar las sociedades humanas se encuentran en las ideologías, en el movimiento irreductible de la historia hacia una mayor libertad o, incluso, en el plan de Dios sobre el mundo.

La cuestión del porqué de las cosas, de la causalidad y de la determinación de un nivel de fenómenos, por otro nivel, se coloca de una manera absolutamente original en las ciencias que estudian las sociedades humanas. Nuestros métodos deben, en efecto, ser capaces de aprehender el peso de lo aleatorio, lo no determinado, y de lo accidental, en la forma que toman los fenómenos sociales, más al mismo tiempo, ellos deben poder esclarecer los patrones de-

---

5. El método de análisis de relatos recogidos a través del método esquematizado en este artículo, fue presentado en un texto titulado "From submission to the text to interpretative violence" que va a aparecer en una obra titulada "The Order of the Text. Ascetism and Violence in the Interpretation of Culture", editado por G. Bibeau y E. Corin.

currentes, las regularidades, y la interdependencia entre fenómenos. En la medida en que nosotros debemos contar con la libertad de los actores sociales y la incertidumbre de sus elecciones, nosotros debemos reconocer los límites "predictivos" y "explicativos" de las ciencias que practicamos.

Así, por ejemplo, es problemático constatar que ningún politólogo, sociólogo, o historiador, previó el desmoronamiento instantáneo de los regimenes socialistas de los países de Europa del Este. Existía, seguramente, algo de inevitable en la caída de las economías socialistas, o una muerte anunciada, como diría Garcia Márquez, mas nada de fatalidad, los dirigentes políticos hubieran podido endurecerse y mantener el terror... Así mismo, el modelo marxista de explicación de los cambios sociales radicales parece haberse revelado poco profético. Cuando se trata de comprender *a posteriori* qué es lo que ha pasado, uno se da cuenta que es necesario salir de la lógica de las necesidades e introducir en nuestras reflexiones la parte de las circunstancias y de la invención de los actores sociales.

El hecho de restaurar el sujeto, su responsabilidad y su autonomía en el modelaje de la historia y de los hechos sociales, no significa que se debe ignorar la influencia de los factores macroscópicos y colectivos en las decisiones de los actores sociales. Es lo intrincado y lo enmarañado de la historia social y de las trayectorias personales, de los juegos sociales y de los proyectos individuales, lo que los especialistas de las ciencias humanas deben procurar aclarar distinguiendo netamente entre dos órdenes de fenómenos, aunque éstos estén íntimamente vinculados uno al otro. Hace ya largo tiempo que el sociólogo Wright Mill nos invitaba, en su *Imaginación sociológica*, a leer los "desafios personales" sobre el horizonte de los "juegos colectivos".

A pesar de los límites inherentes a toda explicación en ciencias sociales, no podemos dejar de intentar explicar porqué las cosas son como ellas son: por qué se encuentra tanto alcoholismo en un grupo de hombres, por qué el SIDA se extiende, en la América del Norte actual, más rápido en los toxicómanos que en los homosexuales, o por qué tantos jóvenes de Colombia mueren por homicidio o por actos de violencia. Para comprender qué es lo que pasa, es esencial situarse dentro del orden colectivo y superar el análisis de los comportamientos individuales sin desatender el estudio de las variaciones entre las personas quienes comparten el mismo contexto de la vida.

Sobre el plan metodológico, significa que es necesario seleccionar grupos relativamente homogéneos, los jóvenes de los barrios pobres, los pueblos dentro de un conjunto regional, grupos de mujeres que tienen el mismo nivel socio-económico, o las familias al seno de una comunidad indígena, dentro de la meta de realizar una encuesta que lleva a lo que caracteriza globalmente al grupo. Estas son las condiciones colectivas que se imponen al conjunto de personas, pues se trata de poner en evidencia el todo, estando atento al estudio de las trayectorias individuales. El método de la reconstrucción de historias de caso individuales, presentado en la primera parte, debe también ser completado

CUADRO No. 3

El proceso antropológico en el estudio de la causalidad de los problemas de un grupo humano

Proceso de la Epidemiología clásica		Proceso antropológico
ENFERMEDADES	⇔	**PROBLEMAS**
• definición profesional • categorías médicas (CIE-9) • tasa de prevalencia bien precisa (más cuantitativa) • supone generalmente una causalidad linear, número limitado de factores determinantes y condicionantes		• definición "popular", laica, no profesional (sistema de signos) • categorías más amplias, menos definidas (dificultades semánticas) • frecuencia y forma del problema (más cualitativa) • supone una causalidad más global (integral)
⇓	⇔	⇓
DETERMINANTES DE LAS ENFERMEDADES		**CONTEXTO DE PRODUCCION / CONSTRUCCION DE LOS PROBLEMAS**
• comportamientos de algunos individuos (alcohol, cigarrillo,...) • características comunes (edad, condiciones de vivienda...)		• condiciones materiales de los problemas: ambiente ecológico, político y económico,... • contexto social: extensión de la red familiar o social; ausencia/presencia de apoyo social,... • contexto cultural: modo de educación, valores, creencias, concepciones,...
Identificación de los grupos de riesgo	⇔	Identificación de "condiciones metas" y de los "dispositivos patológicos estructurales"
⇓		⇓
POBLACION / INDIVIDUOS		**COMUNIDADES / GRUPOS SOCIALES**
• población definida como una agregación de individuos • población objeto de las intervenciones de los profesionales • participación asimétrica		• heterogeneidad social, cultural, y económica de la comunidad • actores que participan con los profesionales en la solución de los problemas (comunidad competente) • participación comunitaria, grupal, popular
Encuesta de población		**Etnografía limitada de comunidad**

por monografías de comunidades o de grupos, que permiten reconstituir el medio social, cultural y económico en el cual las personas viven cotidianamente. Es de la interacción entre los procesos colectivos y las trayectorias individuales que debería surgir una comprensión adecuada de las condiciones en las cuales se desarrollan tanto los principales problemas de un grupo, como las estrategias que se elaboran para hacerles frente. El cuadro 3 presenta las grandes líneas del proceso antropológico, comparándolo, por razones pedagógicas, al proceso seguido por los epidemiólogos.

Para comprender mejor cómo diferentes elementos de contexto se conjugan y concurren a formar lo que nosotros llamamos "condiciones metas" –o mejor aún "los dispositivos patogénicos estructurales", específicos a cada grupo–, nosotros utilizamos dos conceptos que nos permiten comprender mejor la cuestión de la causalidad de los problemas que predominan en un medio dado. Estos dos conceptos centrales en nuestros análisis etiológicos son los de "condiciones estructurantes" y "experiencia organizadora colectiva". Nosotros empleamos el primero de estos conceptos para referirnos a las restricciones del ambiente, al estilo de poder político y de desarrollo económico, a las herencias históricas y a las condiciones cotidianas de vida que se imponen, de cualquier manera, a un grupo humano, que modelan su cultura desde el exterior y que ponen límites al juego de los actores sociales. El concepto de "condiciones estructurantes" nos permite aislar, en el esquema explicativo, todo aquello que se destaca del macrocontexto y que escapa, frecuentemente, al dominio de las personas individuales.

El segundo concepto, la "experiencia organizadora colectiva", fue utilizado por nosotros para referirnos a los elementos mayores del universo sociosimbólico de un grupo, así como a su proyecto fundador: la "experiencia organizadora colectiva" es la que mantiene la identidad de un grupo a lo largo de generaciones y la que hace perdurar en el tiempo la arquitectura de su sistema de valores y de su organización social.

Cuando un tipo particular de enfermedades o una categoría de problemas afectan muchas personas, en una sociedad, es absolutamente necesario tratar de identificar los "dispositivos patogénicos estructurales" a partir de los cuales estas enfermedades y problemas se desarrollan (Bibeau, 1988). Los dos conceptos que yo presenté sirven, justamente, para determinar mejor el nivel de profundidad en el cual los problemas se enraizan. Así, por ejemplo, se puede comprender muy bien que los comportamientos homicidas, suicidas o alcohólicos de un grupo de personas sean la expresión de un problema colectivo mayor: los valores que organizan el universo simbólico y la identidad del grupo pueden estar comprometidos a tal punto que los jóvenes son incapaces de encontrar su lugar en el presente y de proyectarse al futuro. En este caso, donde los comportamientos generalizados de violencia se explican principalmente por las condiciones de contexto, por la pobreza, por ejemplo, nosotros somos colocados frente a un dispositivo patogénico estructural relacionado con la ina-

decuación de las condiciones estructurantes, que no tiene el mismo nivel de profundidad que si se tratara del desmoronamiento del orden sociosimbólico colectivo.

Dentro de un estudio que acabo de terminar con un grupo de psiquiatras y de antropólogos sobre el tema de la salud mental de los inmigrantes y refugiados políticos, que recientemente se han instalado en el Québec[6], Canadá, nosotros pudimos clarificar esta cuestión de los "dispositivos patogénicos estructurantes" gracias a la atención dada a la elucidación de la coyuntura de elementos protectores y de apoyo que nosotros encontramos favorablemente, más en ciertos grupos neo-quebeçois que en otros. Este estudio nos ha permitido llegar a tres conclusiones principales (Bibeau et. al. 1992):

1. Las historias individuales son totalmente indisociables de las condiciones colectivas de vida del inmigrante pudiendo, no obstante, emanciparse de este contexto como lo muestra el hecho de ciertas personas que haciendo parte de un grupo particularmente frágil y resignado, como de otros, con fuerte estrés, pueden en realidad estar en excelente salud psicológica. Por esta razón nos parece esencial poder describir las trayectorias individuales y familiares sobre el telón de fondo de las condiciones de deprivación que afectan el conjunto de un grupo;
2. la coyuntura de elementos negativos que fragilizan un grupo es, siempre, parcialmente contrabalanceada por una coyuntura de elementos positivos que lo protegen. Me parece, por esta razón, que es urgente identificar las estrategias colectivas de protección, paralelamente a las investigaciones sobre los factores de riesgo y fragilización;
3. los dispositivos estructurales que están en la raiz de los problemas típicos de un grupo de personas, o que lo protegen contra la aparición de estos problemas, pueden ser alcanzados si se busca identificar, en un gran número de casos individuales concretos, las recurrencias, las constantes, y los patrones colectivos.

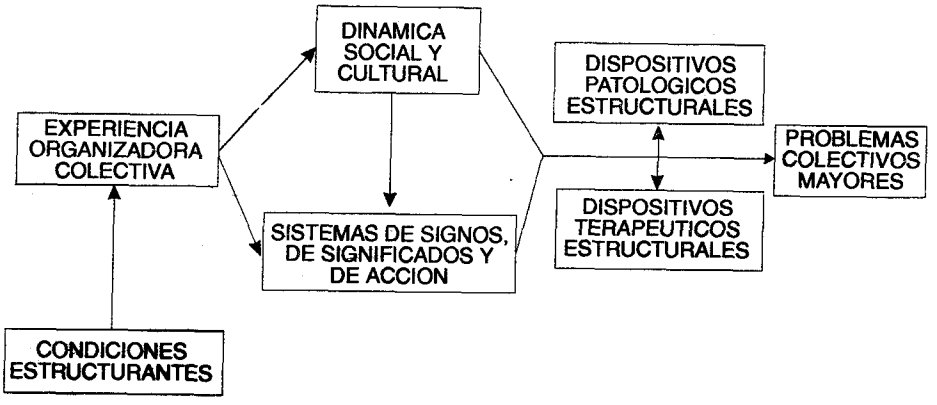
Titulando esta presentación "Hay una enfermedad en las Américas", yo quiero referirme a la idea de que existe en las Américas un dispositivo patogénico específico a este continente, una configuración de elementos que están desde el período colonial y que han modelado toda nuestra historia reproduciendo indefinidamente el drama de los orígenes: esta raiz profunda, que no llegamos a extirpar, parece encontrarse en la violencia y en la desigualdad que fueron puestas como una matriz en el acto fundador de nuestras sociedades. Cinco siglos han pasado, mas, esta misma estructura de base está siempre presente para generar estos problemas que nosotros conocemos muy bien.

---

6. Hay más de 50 mil por año que llegan y que concurren a crear una sociedad que ya es, y será cada vez más, una sociedad pluralista.

CUADRO No. 4

Elementos de análisis contextual y sociocultural de los problemas de un grupo



3. POR UNA ANTROPOLOGIA LIMITADA (Y FOCALIZADA)

Señalé dos de los caminos que la antropología médica no siempre puede evitar: la tendencia a sobreculturalizar las representaciones y las prácticas de la gente, y la débil insistencia, de muchos antropólogos médicos, en el análisis de las condiciones de contexto y, más particularmente, en el análisis de la organización de la vida social. En consecuencia, no habría más que concluir, a partir de mis observaciones, que la antropología médica puede desinteresarse de la etnografía y pasar de un conocimiento profundo de la cultura local al seno de la cual estudia la problemática de la salud, a una etnografía más ligada a esta cuestión.

El estudio etnográfico de una cultura se enriquece frencuentemente de esclarecimientos inesperados, luego que nos aproximamos a esta cultura a través de temáticas transversales importantes, como son los temas de la salud, enfermedad, muerte, fecundidad, parentesco y supervivencia biológica y social de un grupo. Los sujetos como la salud y la enfermedad se articulan, en efecto, directamente a numerosos aspectos de la vida social y son objeto de tratamientos simbólicos que fuerzan al investigador a leer la cuestión de la salud-enfermedad sobre el telón de fondo de la concepción del mundo y del sistema de representaciones que prevalece en la cultura estudiada. El es-

pacio patológico y terapéutico se presenta, en efecto, en todas las sociedades, como un espacio con fronteras abiertas y porosas: éstas deben ser vistas como situándose en una encrucijada, en la medida que la patología y la terapia hacen comunicar las concepciones cosmológicas, los modos de organización socio-político y familiar, las maneras locales de pensar y explicar las cosas, así como la concepción que se tiene de la persona, del cuerpo y de la vida general.

Aunque la temática de la salud-enfermedad y de la terapia, se presenta como una dimensión transversal que invade de cualquier suerte el conjunto de la vida social y cultural de un grupo, siempre es necesario completar los estudios de la antropología médica con una etnografía general de la cultura donde trabaja el antropólogo. En este punto es necesario hacer una distinción entre los siguientes aspectos: por una parte, el estudio de las instituciones terapéuticas centrales, como el chamanismo en las sociedades indígenas y la ritualización de la posesión por los espíritus en las sociedades africanas, por otra, el estudio de fenómenos que son ciertamente muy importantes para la gente, como por ejemplo, la cuestión de las diarreas infantiles, las enfermedades respiratorias, o los problemas de salud mental. Cada uno de estos problemas específicos actúa sobre aspectos particulares de la cultura permitiendo desplegar todas las dimensiones de estos problemas y esclarecer los significados. La dificultad que enfrenta el antropólogo consiste en saber identificar las dimensiones, partes y aspectos de la cultura que debe estudiar para comprender el fenómeno patológico parcial que va a explorar.

Al término de una investigación sobre los problemas de salud mental, tal como se presentan en los trabajadores de las minas, de los bosques, y de los agricultores, habitantes en una región marginal del Québec, llamada Abitibi, nosotros pudimos demostrar que no podemos comprender sus concepciones de las enfermedades y sus prácticas terapéuticas, si no los ubicamos en el contexto de sus valores culturales y de sus dinámicas sociales locales. Nosotros escribimos, más precisamente al respecto:

> "Los sistemas de signos, de significados o sentidos, y de acciones de las comunidades mineras, forestales y agrícolas, no se interpretan más que sobre un telón de fondo de su contexto social y cultural. Las direcciones que existen entre los sistemas de pensamiento, las prácticas, y las formas de organización social, se expresan en efecto por ligaciones y conexiones que forman mapas, diagramas y redes. La topografía de éstas relaciones indica las categorías organizadoras y los nudos a partir de los cuales se organiza la trama social y cultural global. Este proceso hace resaltar la relativa coherencia de los arreglos que unen los sistemas de representación a los valores culturales dominantes y a la organización social específica de cada uno de los medios. Los valores culturales y los sistemas de pensamiento que caracterizan una región o una sociedad son de cualquier suerte, prisioneros del orden social

al seno del cual ellos se han constituido historicamente" (Corin, Bibeau, et al. 1990:21).

Dentro del objetivo de facilitar la reflexión sobre esta difícil cuestión del anclaje social y cultural de los sistemas de signos, de sentidos y de acción, elaborados por una comunidad en relación a una sola enfermedad, me limito a presentarles dos cuadros sacados de nuestro estudio sobre el Abitibi, en el Québec. Se trata de dos pueblos, Berthelot y Maricourt, donde las actividades son principalmente organizadas alrededor del corte y transformación de la madera, y los cuales nosotros caracterizamos como dos comunidades forestales. La etnografía comparada de estas comunidades permitió descubrir diferencias importantes sobre el plan sociocultural, entre dos pueblos vecinos, que se dedican a la industria de la madera, que tienen un poco la misma historia y que comparten ampliamente un mismo fondo cultural.

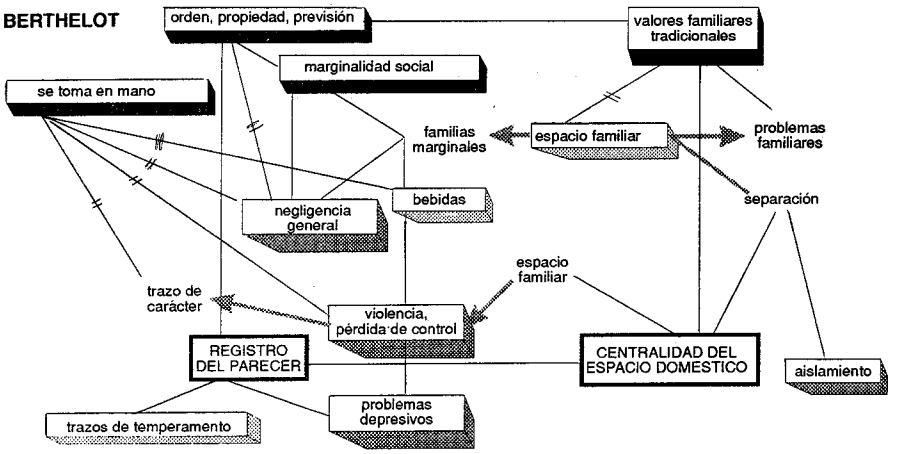
La comunidad de *Berthelot* que fue fundada a instancias de un proyecto, conoció un profundo conflicto interno luego que los administradores de un molino, vendieron la empresa cooperativa a una rica compañia comercial de la región. Son los fundamentos mismos de la vida comunitaria los que parecieron desmoronarse: los líderes locales fueron defenestrados, hasta el cura del pueblo; las celebraciones colectivas (festivales,...) y todos los símbolos de la vida comunitaria desaparecieron; las familias se dividieron entre partidarios y adversarios de la privatización del molino cooperativo... Frente a este conflicto estructural profundo, las gentes de Berthelot, reaccionaron y se retiraron al espacio doméstico y a las actividades privadas. Este estatus eminente dado a la "casa" condujo a establecer un nuevo orden normativo afirmando un valor capital a las "virtudes" de la propiedad, de la iniciativa personal, a la previsión, al sostén familiar, y al respeto al espacio privado de los otros. La erosión de símbolos colectivos asociados a la retirada a la esfera doméstica, condujo a la dicotomización de la sociabilidad, con las buenas familias de un lado, y las malas familias del otro, familias llamadas marginales a quienes atribuyeron todos los problemas (violencia, aislamiento, depresión...)

En el caso de *Maricourt*, el otro pueblo forestal que nosotros comparamos a Berthelot, la etnografía nos mostró otro tipo de situación. Maricourt estaba en vías de transformarse en una pequeña ciudad industrial al momento de nuestro estudio, debido al éxito económico extraordinario en el comercio de la madera. Estas transformaciones, que fueron muy rápidas, crearon en Maricourt una separación en dos categorías de personas: aquellas que quedaron ligadas a los valores y a las formas de sociabilidad correspondiente a la vida del pueblo de ayer, y aquellas que creyeron en el progreso y que inventaron nuevos símbolos de modernidad. Separados entre dos universos de normas, los habitantes de Maricourt difícilmente llegarían a darse una representación unificada de ellos mismos, creando de este hecho una ambiguedad en los valores, una vacilación respecto a los proyectos futuros y un malestar en las personas más tradicionales. Aquí son las personas indivi-

CUADRO No. 5

Mapa de relaciones entre signos, significados y la cultura en dos pueblos forestales de la provincia de Québec, Canadá

BERTHELOT

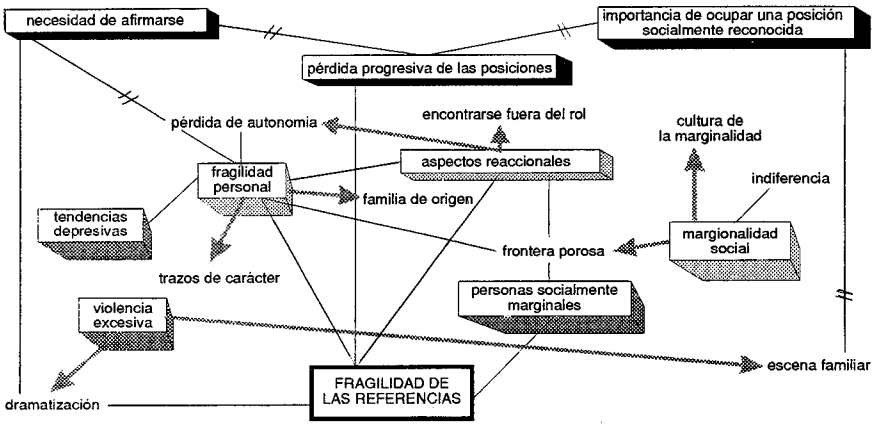


SIGNOS
- Negligencia general
- Aislamiento
- Violencia, pérdida de control
- Problemas depresivos

SIGNIFICADOS
- Espacio familiar
  . familias marginales
  . problemas familiares
  . separación
- Bebidas
- Trazos de temperamento

CULTURA
- Valores de orden, propiedad, previsión
- Marginalidad social
- Valores culturales tradicionales
  . imágen de la mujer
- Necesidad de hechar a mano

MARICOURT



SIGNOS
- Violencia excesiva
- Personas socialmente marginales
- Tendencias depresivas

SIGNIFICADOS
- Aspectos reaccionales
- Fragilidad personal
- Marginalidad social

CULTURA
- Necesidad de afirmarse
- Importancia de ocupar una posición reconocida socialmente
- Pérdida progresiva de las posiciones

REFERENCIAS: ——— expresa relación de dependencia ⟿ precisiones indicando diversas posibilidades
‖ expresa una relación negativa

duales las que son vistas como portadoras de problemas, sobre todo aquellas que han rechazado el progreso. El cuadro 5 que muestra los vínculos entre los signos, los significados y la cultura en dos pueblos forestales de la provincia de Québec, Canadá.

Este retrato rápido de dos pueblos forestales del Abitibi canadiense, que comparten los mismos referentes culturales nos permite proponer una solución a dos problemas mayores planteados a la antropología médica. El primero de estos problemas concierne la cuestión de la etnografía general: ¿Se debe hacer siempre una etnografía global de la sociedad (a la manera de las monografías tradicionales que cubren el sistema de parentesco, la organización socio-política, las creencias y la ideología, las condiciones materiales de vida...) en la cual se estudia una categoría particular de problemas de salud? O se debe centrar sobre el estudio profundo de cualquier aspecto limitado de la sociocultura en tanto tenga lazos directos y explícitos con el problema bajo estudio? Así, por ejemplo, si se estudia el suicidio en los jóvenes, habría que investigar de manera privilegiada: la cuestión de la identidad, la relación con el tiempo y de manera privilegiada con el futuro; el sentimiento de dominio o no de la historia personal; la pertenencia a grupos de pares ... En cuanto al investigador que quiere, por ejemplo, comprender la diarrea de los niños, deberá centrarse más sobre la cuestión de la alimentación, sobre las concepciones del metabolismo y más generalmente sobre la manera como los jóvenes explican el funcionamiento del cuerpo, sobre las relaciones de la madre y los niños, etc.

Los dos temas de investigación evocados, el suicidio y la diarrea, muestran claramente que el investigador no puede satisfacerse de una etnografía general, y que es sin duda muy provechoso aislar cualquier sector específico de la cultura y de la vida social que parecería más ligado en la génesis, interpretación y la solución de estos problmeas. Las partes o fragmentos de esta etnografía limitada pueden ser identificados sobre la base de una revisión crítica de trabajos anteriores realizados sobre el mismo sujeto, y sobre la base de conocimientos generales que dispone el antropólogo respecto a la sociedad bajo estudio, o de sociedades parecidas. En la medida que las fronteras de esta etnografía limitada son necesariamente arbitrarias, es esencial que el antropólogo esté abierto y vigilante a lo largo de la investigación de terreno, y que conozca perfectamente bien el conjunto de trabajos generales sobre la cultura del grupo que él trabaja.

Las vinculaciones dadas por una trama que establece relaciones entre el sistema de signos, de sentidos y de acción, y diversos elementos particulares de la cultura y de la vida social, permiten visualizar el segundo problema de la antropología médica: En qué medida las representaciones y prácticas en materia de salud-enfermedad, forman configuraciones coherentes que se inscriben perfectamente bien en la lógica general de la sociocultura local? En antropología existe, más particularmente entre los simpatizantes de la aproximación

estructuralista, ecológica o marxista, una tendencia a imponer una supercoherencia a los fenómenos patológicos, sociales y culturales, los cuales son frecuentemente ligados los unos a los otros en el seno de esquemas rígidos. Cuando se escucha el discurso de la gente, como aconsejé hacerlo en la primer parte, uno se da cuenta que existe, al contrario, muchas maneras de establecer la red compleja de ligazones entre representaciones, prácticas, valores culturales, organización y condiciones cotidianas de vida. Muchas tramas o diagramas se imponen, en efecto, paralelamente y crean discontinuidades, contradicciones, al seno de los sistemas de pensamiento y de acción. Lo que es importante esclarecer son los nudos organizativos del sistema o las categorías centrales que sirven de pivote a la arquitectura general. Estos ejes mayores suministran, de cualquier manera, un bosquejo de base que se abre sobre múltiples posibilidades.

Los antropólogos saben que toda cultura se organiza alrededor de un número limitado de códigos, y cualquiera que sea el elemento cultural parcial –la salud o la enfermedad, por ejemplo– incorpora siempre una parte de los códigos culturales fundamentales. El trabajo antropológico consiste, justamente, en hacer presuposiciones culturales, en colocar las diversas porciones o fragmentos de cultura en relación con el resto y en llenar de cualquier suerte, los vacíos. Esto está bien próximo al trabajo de los semiólogos, cuando analizan los textos en intertextualidad. Al hacer referencia a los textos, Umberto Eco, describe de hecho lo que nosotros hacemos en consideración a la cultura. El escribe:

> "El texto es una máquina perezosa que exige del lector un trabajo cooperativo, encarnizado por llenar los espacios no dichos o ya dichos dejados en blanco... el texto no es otra cosa que una máquina presuposicional" (1985:29).

Mas todo el problema es justamente éste: Cuáles son las presuposiciones culturales que nosotros tenemos el derecho de hacer para llenar los espacios vacíos? Cuáles son los límites que el antropólogo se debe colocar? Estas son algunas de las numerosas preguntas que surgen. Limitando desde el inicio la etnografía, a ciertos aspectos bien específicos y rechazando el principio de la coherencia total, el antropólogo se da algunos parámetros para responder a estas preguntas.

CONCLUSIONES

He aquí esquematizadas las grandes líneas de un método de investigación que podría ayudar a renovar el trabajo de los antropólogos en el campo de la patología general, ya sea que éstas sean enfermedades físicas, problemas de salud mental o problemas sociales. El núcleo central del equipo, dirigido por

E. Corin, que ha desarrollado esta aproximación, se sitúa alrededor de la Unidad de Investigación Psicosocial del Centro de Investigación del Hospital Douglas, que es afiliada a la Universidad McGill, así como también, alrededor del GIRAME (Grupo Interuniversitario de Investigaciones en Antropología Médica y en Etnopsiquiatria) que yo dirijo, a partir del Departamento de Antropología de la Universidad de Montreal. Nuestro objetivo ha sido, después de una quincena de años, desarrollar métodos que sean confiables y válidos, sin perder por tanto, su sensibilidad a la dimensión cualitativa de los datos; nosotros también buscamos poner a punto; instrumentos adaptados a la especificidad de situaciones sociales y culturales permitiendo las comparaciones entre grupos humanos social y culturalmente diferenciados. Es, en este contexto, que se ha desarrollado un vasto proyecto internacional, largamente financiado por el CDRI, y en el que participan equipos de investigación de siete países, siendo Perú y Brasil los seleccionados en Latinoamérica. En fin, el problema de conducir las investigaciones sobre los contextos colectivos (dispositivos patogénicos estructurales) y sobre su impacto en la génesis de los problemas se enraiza en las antiguas preocupaciones por el estudio de las interacciones individuo-grupo (Corin y Bibeau, 1975) y por las relaciones entre condiciones colectivas de vida y estrategias individuales (Bibeau, Pedersen y Puentes, 1985).

Con los resultados obtenidos por tal método, puede ser que estemos menos descalificados, en el caso de ser llamados en tanto que antropólogos, a dar nuestro punto de vista sobre uno u otro problema complejo vivido hoy por nuestras sociedades, y cuya solución está lejos de ser fácil. La dificultad de los problemas que nosotros afrontamos me recuerdo estas palabras de Lao Tse: "A todo problema complejo, existe una solución clara, simple y falsa". La complejidad del método propuesto se enraíza precisamente en el aforismo del viejo filósofo taoísta.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA-FILHO, N.

1990 O problema do objeto de Conhecimiento na Epidemiología. *Epidemiologia: Teoria e Objeto,* in D. Costa (Ed).: 203-220. Sao Paulo: Hucitec.

BIBEAU, G.

1988 A Step Toward Thick Thinking: From Webs of Significante to Connections Across Dimensions, *Medical Anthropology Quaterly,* 2,2; 402-416

1987 Nouvelles directions dans l'anthropologie médico-psychiatrique nord-américaine, *Santé, Culture, Health,* IV, 2:4-11.

BIBEAU, G.; CHAN-YIP, M; LOCK, M. ROUSSEAU, C.; STERLIN, C.
1992 *La santé mentale et ses visages. Un Québec pluriethnique au quotidien.* Montréal: Gaëtan Morin ed.

BIBEAU, G.; PEDERSEN, D.; PUENTES C.
1985 *Estilos de vida y sistemas culturales.* Washington, Organización Panamericana de la Salud (Programa de Salud Materno Infantil).

BIBEAU, G.; CORIN, E.
s.f. From submission to the text to interpretative violence in Bibeau G. et Corin, E. (ed). *The Order of the Text. Ascetism and violence in the Interpretation of Culture* (submitted for publication).

CORIN, E.; BIBEAU, G.
1975 De la forme culturelle au vécu des troubles psychiques en Afrique. Propositions méthodologiques pour une étude interculturelle du champ des maldies mentales *Africa*, XLV, 3: 280-305.

CORIN, E.; BIBEAU, G.; MARTIN, J.C.; LAPLANTE, R.
1990 *Comprendre pour soigner autrement Repères pour régionaliser les services de santé mentale*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

CORIN, E.; BIBEAU, G.; UCHOA, E.; KOUNARE, R.
1992 Articulation et variation des systèmes de signes, de sens et d'action. Réprésentations culfurelles et disqualificatione sociale *Psichopatologie africaine*, 24.

CHIAPPE, M.; LEMLIJ, M.; MILLONES, L..
1985 *Alucinógenos y shamanismo en el Perú contemporáneo.* Ediciones del Virrey

ECO, U.
1985 *Lector in Fábula.* París, Grasset.

MENENDEZ, E.
1990 *Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones.* (Cuadernos de la Casa Chata # 179) México: SEP.

PEDERSEN D; COLOMA, C.; BARUFFATI, V.
1982 Salud y enfermedad. La perspectiva transcultural y el enfoque sistémico, in Mazzafero, V. (ed). *Epidemiología y Salud Pública*, Buenos Aires: El Ateneo.

PINZON, Carlos y SUAREZ, R.
1991 "Los cuerpos y los poderes de las historias" *Otra América en Construcción.* Pinzón y otros editores. ICAN. U. Amsterdam, Bogotá.

TAUSSIG, M.
1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man.* A study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press.

WACHTEL, N.
1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie XXe-XVIe siécle. Essai d'histoire régressive*, París: Gallimard.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Carlos Coloma, médico y antropólogo, por la traducción al español de este texto, lo mismo que por los intercambios fructíferos que tuve con él sobre las orientaciones dominantes de la antropología médica contemporánea en los países de América Latina. Agradezco igualmente a los organizadores del Simposio "Cultura de la Salud en la Construcción de las Américas", Carlos Pinzón, Gloria Garay, Rosa Suárez y Hugo Portela, que me han permitido familiarizar con la antropología colombiana, invitándome a participar al VI Congreso de Antropología en Colombia, realizado en Bogotá del 22 al 25 de julio de 1992.

EL PAPEL DE LA NARRATIVA EN EL SISTEMA SHAMANICO DE LOS SIONA

E. Jean Langdon*

* Pos-graduaçao en ciencias sociales, Universidad Federal de Santa Catarina, Trinidade C.P. 476, Florianapolis S.C.88000, Brasil.

INTRODUCCION

La actividad shamánica en el sur de Colombia es un testimonio del hecho de que el shamanismo es un sistema cosmológico dinámico y no, como pensaron los primeros antropólogos, un sistema mágico o religioso arcaico destinado a la extinción. En la década de 1960, surgió un nuevo interés por el shamanismo, e investigaciones guiadas por nuevos enfoques teóricos menos etnocéntricos y preocupados con su diversidad y su poder, fueron realizadas por todo el mundo (Langdon 1992). Como parte de este movimiento intelectual, antropólogos y etnobiólogos investigaron los sistemas shamánicos de varios grupos indígenas en el sur de Colombia y la región adyacente del Ecuador, divulgando informaciones sobre los sistemas shamánicos, en el mundo académico (Seijas 1969; Bristol 1965, 1966; Pinkley 1969; Robinson 1972, 1979). Al mismo tiempo, los shamanes, colaboradores en la investigación, desempeñaron un papel aún más importante en la difusión de las prácticas shamánicas para las comunidades no-indígenas. Me refiero principalmente a los shamanes del Valle de Sibundoy, quienes han salido de sus propias comunidades para realizar sus curas en otras regiones de Colombia (Ramírez y Pinzón 1986; 1992). Pero ellos forman parte de una red shamánica mayor que incluye la participación e interacción de los Inganos, los Kofanes, los Siona, y los otros grupos indígenas de la cuenca amazónica (Langdon 1981).

En este trabajo exploraré la narrativa como una representación simbólica del sistema shamánico y de las preocupaciones principales en la visión del mundo de los indígenas Siona en el rio Putumayo. Considero el shamanismo como un complejo compuesto de una visión cosmológica particular que es compartido por los miembros del grupo. Dentro de este complejo, el shamán tiene el papel importante de la actualización o concretización de esta visión, en el sentido de expresarlo simbólicamente. Esto se hace primeramente a través de la realización de los ritos. Propongo en este trabajo que, a pesar de la ausencia de shamanes-maestros Siona durante varios años, la visión shamánica perduró y todavía perdura mediante otras maneras de atualización. En

el caso de los Siona, la literatura oral desempeña un papel análogo al rito en la actualización de esta visión[1].

SHAMANISMO SIONA

Los Siona fueron una fuente de shamanes importantes y poderosos durante el siglo pasado y el comienzo de este siglo. Los aportes históricos que datan de mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, indican que el shamán era un líder religioso y político y que lo llamaban con el término quechua *cacique-curaca*, refiriendo a una autoridad civil y religiosa. Los Siona estaban organizados en comunidades dispersas a lo largo del Río Putumayo, cada una compuesta de varias familias que representaban diversos linajes y se alineaban con un shamán-maestro. A pesar de que varios hombres viejos en cualquier comunidad poseían el conocimiento shamánico, él escogido como líder era considerado como el más poderoso para las habilidades shamánicas. La acumulación del poder shamánico era la ruta legítima para el estatus y poder dentro de la comunidad.

Dentro de su rol religioso, el shamán servía como protector y proveedor de la comunidad. El dirigía los rituales comunales usando el alucinógeno yagé (*Banisteriopsis* sp.). Los rituales eran llevados a cabo con regularidad para beneficio de la comunidad. El shamán se ponía en contacto con los espíritus para asegurar los bienes de la cacería y pesca, influir sobre el clima para beneficio de los cultivos, prevenir los infortunios tales como enfermedades, y curar enfermedades graves que desafiaban el tratamiento normal. Los shamanes no solo empleaban los poderes sobrenaturales para obtener beneficios, sino que también protegían a la comunidad de los ataques de hechicería que venían de los shamanes de otras comunidades.

Las prácticas shamánicas implicando la caza, la protección y la defensa han sido conocidas por muchos grupos amazónicos (Harner 1972; Hugh-Jones 1979; Reichel-Dolmatoff 1971). A diferencia de muchos de estos grupos, entre los Siona el poder shamánico dentro del dominio metafísico legitimaba la autoridad política y secular, no teniendo otro rol de liderazgo para rivalizar con él. Era el shamán quien organizaba las mingas, inciaba las colectas festivas, coordinaba los acuerdos matrimoniales, redistribuía la comida y castigaba o reprimía a los individuos cuyo comportamiento incorrecto causaba una ruptura social. Los sentimientos de respeto y dependencia hacia los shamanes se mezclaban con miedo. Sus poderes shamánicos les permitían castigar con hechicería, y tan solo la amenaza servía como un mecanismo de control social. La

1. Hice investigaciones con los Siona entre 1970 hasta 1974, y he tenido el placer de regresar por períodos breves en 1980 y 1985.

mayoría de los miembros de la comunidad creía que su propio shamán dirigía sus actividades agresivas hacia otros grupos. Sin embargo, existía siempre la idea de que un shamán podía causar daño a su propia gente cuando se enfurecía. El shamán no tenía que realizar el daño intencionalmente. Sus aliados espirituales podían sentir furia y causar enfermedades del mismo modo. Más aún, se creía que a la muerte del shamán, su alma traía desgracias a la familia y a los que tuvieron conflictos con él mientras estaba vivo.

En otros trabajos, he analizado los cambios en el papel del shamán (1985; 1991). A través de un análisis de la historia oral siona traté de mostrar que el papel central del shamán dentro de la sociedad siona fue una consecuencia de los primeros contactos con los misioneros en los siglos XVII y XVIII. Ante las consecuencias de esta actividad misionera (despoblación, reorganización social y política) el shamanismo como institución social se expandió, juntando los papeles del guerrero-protector y líder político-cívico con el papel del shamán, transformando así el papel del lider religioso en el rol más amplio del *cacique-curaca.*

Inversamente a los shamanes del Valle de Sibundoy, los shamanes Siona sufrieron una disminución casi total en este siglo. Me refiero a dos aspectos. el primero es un nuevo cambio en el papel del shamán, donde sus actividades como lider cívico-político pasan a ser desempeñadas por autoridades del gobierno local y por el "gobernador" Siona, un cargo creado por el gobierno nacional para la mediación entre la comunidad y las instituciones gubernamentales. Este cargo, desde por lo menos los años 60, es cubierto por los hombres mas jovenes sin poderes shamánicos como fuente de legitimización del poder político.

El segundo aspecto de la disminución se refiere al desaparecimiento casi total de los shamanes Siona. Los jovenes desistieron del entrenamiento shamánico y, entre los más viejos con entrenamiento shamánico, no tenían ninguno que sintiera firmeza suficiente como shamán-maestró para asumir el liderazgo de la comunidad. El último shamán-maestro, Arcenio Yaiguaje, murió en la década de los 60, dejando vacío este papel principal. Los mayores se juntaron después de su muerte para tomar yagé, pero la experiencia resulto desagradable y ninguno de los mayores asumió el papel de guiar a los otros en el rito. En otro trabajo, exploré las razones complejas que explican este hecho (1985). Son varias, ligadas a la historia de contacto de este siglo, la gran disminución poblacional de los Siona a comienzos de siglo, los esfuerzos de los misioneros por destruir el sistema shamánico, y las incompatibilidades entre la práctica de shamanismo y la convivencia con los colonos.

A esta última razón, se refiere el concepto de poder shamánico, *dau,* y los tabús necesarios para proteger este poder contra la contaminación. La capacidad de los shamanes de transformarse y visitar otros reinos proviene del desarrollo de un poder personal llamado *dau,* adquirido mediante la ingestión de alucinógenos. Este poder aumenta cuando ellos toman *yagé* (*Banisteriopsis*

sp.). El concepto de *dau* es complejo y "multívoco",[2] y puede también referirse tanto a la enfermedad como al objeto de la enfermedad dentro del ser humano que está comiendo o descomponiendo su cuerpo (Langdon 1992). El *dau* refleja el conocimiento del shamán, sus aliados espirituales y su habilidad para transformarse y visitar los diferentes reinos del universo. Lo separa del ser humano común, quien no posee dau y depende del shamán para que actúe como su mediador.

El hombre adquiere el *dau* a través del aprendizaje shamánico, en que el aprendiz toma el *yagé* y aprende como mediar entre este lado y el otro. Hay dos clases de hombres con *dau*. El primero se llama "él que canta", y significa un hombre que comezó el aprendizaje y puede salir del cuerpo y que sabe las canciones de algunos espíritus. Con su *dau* él puede realizar ritos menores de curar sin el uso de *yagé*. Pero él no tiene *dau* suficiente para guiar a los otros en el rito del *yagé*, protegiéndolos de los peligros que pueden surgir. El otro es el *yai*, el jaguar, el shamán-maestro propiamente que tiene *dau* suficiente para guiar los ritos comunales.

El *dau* como el poder del shamán es una sustancia física que crece dentro de su cuerpo, distinguiéndolo físicamente de los otros seres humanos. Los Siona expresan esto mediante la noción de "delicado". El *dau* es la fuente del poder del shamán, pero también torna su cuerpo delicado y susceptible a daños a través de contaminación. Así, el shamán debe observar ciertos tabús que no se aplican a la persona común. La mayor parte de los focos de contaminación proviene de mujeres que están menstruando, que están embarazadas o en el período post-parto. La comida preparada por mujeres en estos períodos está contaminada, y sus maridos pueden también estar contaminados, dependiendo del contacto que ellos tengan con sus esposas. Aislar a la mujer en la choza menstrual y a la pareja que aguarda un hijo en una choza en su chacra se justifica como esfuerzo para proteger a los hombres de la comunidad que poseen poder shamánico. Así, con el crecimiento de los colonos en el Putumayo el mantenimiento de estos tabús y reglas se tornó muy difícil en vista de un contacto continuo con ellos, que no observan estas costumbres. También, las mujeres jóvenes no practican más las tradiciones de aislamiento en las épocas de menstruación, embarazo, gravidez, o post-parto, juzgándolas como anticuadas.

Yo no estoy proponiendo que la razón para la disminución del número de los shamanes se debe sólo a la incompatibilidad de la preocupación de proteger el poder shamánico y el contacto creciente con los no-indígenas. Las razones son mucho más complejas y no es mi propuesta explorarlas aquí. Pero cuando los hombres más jóvenes explican por qué no siguieron su entrenamiento shamánico, dicen que no conseguían proteger su dau para continuar el aprendizaje.

---

2. "Un solo símbolo puede significar muchas cosas" (Turner 1967: 50).

SHAMANISMO SIN SHAMANES

Recuerdo bien cuando fuí a vivir entre los Siona por primera vez. Fuí estimulada por mi experiencia entre los shamanes del Valle de Sibundoy, que hablaban mucho sobre los shamanes en la selva del Putumayo. El antropólogo Scott Robinson había terminado su investigación entre los Kofan, y me aconsejó hacer investigaciones con los Siona, diciendo que a pesar del hecho de que su cultura material no reflejaba mucho del artesanato tradicional, su visión del mundo era propiamente una visión shamánica[3]. Cuando llegué a Puerto Asis en 1970, un jóven funcionario del gobierno comentó que los Siona no practicaban más las costumbres indígenas y estaban ya semejantes a los colonos, sin características interesantes. Así, a primera vista los Siona parecían confirmar esta aseveración. Llegué a la comunidad para encontrarlos viviendo como los colonos. Las ollas de aluminio substituyeron a las ollas cerámicas con sus dibujos del *yagé*; la escopeta reemplazó la cerbatana; pocos mayores se vestían con la cusma y grandes cantidades de *chaquiras*; sólo uno tenía el rostro delicadamente pintado con los dibujos del *yagé*; y el castellano dominó el idioma nativo en encuentros públicos y entre los jóvenes, etc.

Pero nada podía ser más errado que este comentario del funcionario. No es sorprendente que los Siona todavía busquen shamanes Kofan e Ingano cuando necesitan curar una enfermedad seria. No es sorprendente que los Siona continuamente expresen que les hacen falta los shamanes-maestros del pasado. Y no es sorprendente que dos mayores volvieran a tomar el *yagé* en la segunda mitad de la década de 70, y uno continúa hasta hoy. La falta de shamanes-maestros en los últimos 25 años no implica que el shamanismo murió entre los Siona ni necesariamente que no existirán de nuevo Sionas reconocidos como shamanes-maestros[4].

Como es señalado por Hamayon (1982), Brunelli (i.p.), y Gallois (i.p.) el abordaje más fructífero para entender el shamanismo, es adoptar la perspectiva de que el fenómeno es compuesto por dos aspectos interrelacionados pero no idénticos: la visión shamánica que es compartida por el grupo y el shamán, cuyas actividades rituales actualizan esta visión del mundo.

Así, el shamanismo implica una visión cosmológica que afirma una relación del mundo con los espíritus y los seres humanos. Este mundo es caracterizado por una interpenetración inextricable del mundo visible y del mundo invisible, y hay un tránsito continuo entre los seres y poderes de la naturaleza y formas diferentes (Brunelli i.p.: 3). El concepto de transformación es una idea clave

---

3. Al mismo tiempo, el lingüista Elías Ortíz me estimuló para continuar el trabajo de su colega Manuel Casas Manrique, quien sabía tanto sobre el idioma Siona pero que nunca llegó a publicar su conocimiento.

4. No puedo opinar sobre su estatus actual dentro de la comunidad, y sí llegó a ser reconocido como shamán-maestro.

en esta cosmologia, seres invisibles transformándose en humanos o animales visibles; shamanes tornándose invisibles o transformándose en animales.

El shamán es la figura central en la expresión de esta visión, porque él representa algunos de sus aspectos principales y también porque su actuación como líder de los ritos contribuye para su actualización y concretización. El shamán es el mediador entre los mundos del universo y sus seres, tales como humanidad/sobre-humanidad y animal/humano. Se caracteriza por sus vuelos extáticos, sus espíritus auxiliares, su capacidad de ver el futuro o el pasado, y sus poderes de curar. A pesar de que él puede ser una fuente del mal, la palabra "brujo" para el shamán no es aplicable. Mejor dicho, el shamán es una figura ambigua que puede usar sus poderes para el mal o para el bien. No obstante, en su papel como líder del grupo, él generalmente actua para el beneficio de sus seguidores. En el caso de los Siona, la presencia del shamán-maestro es necesaria para la manutención del bien estar, físico, social, y espiritual, que es un resultado de las actividades del shamán con el mundo invisible.

Generalmente los trabajos de antropología simbólica se han concentrado sobre el papel ritual del shamán como expresión y actualización de esta visón cosmológica (Langdon 1979a,b). El rito expresa simbólicamente el mundo imaginário de tal manera que también motiva a sus participantes, o, en las palabras de Geertz (1973), el rito presenta un modelo de la realidad y para la realidad. En esta concepción, el enfoque de análisis es el del sujeto como actor, como productor y creador de su mundo. Así, a través de la participación en los rituales, la visión del mundo se actualiza y se concretiza.

Entre 1970 y 1974 la mayoría de los ritos realizados en la comunidad eran ritos menores de cura no necesitando el uso del *yagé* y realizados por hombres con *dau*, pero no por un shamán-maestro. También, estos ritos fueron más privados, implicando a los miembros de la familia del enfermo y no a toda la comunidad como en el pasado. Cuando los Siona necesitaron un rito de *yagé*, para una enfermedad grave u otro infortunio serio, pidieron ayuda a los shamanes de otros grupos, normalmente de los Kofanes o los Inganos. Estos visitaban la comunidad Siona, o los Siona viajaban hasta ellos. En fin, esta época se caracterizaba por la ausencia de la práctica regular de rituales comunales liderados por un shamán-maestro siona y con el alucinógeno *yagé*.

A pesar de esta situación, el shamanismo como una cosmovisión ha persistido. Esto se debe al hecho de que una visión del mundo tiene muchas maneras de expresarse, de actualizarse. Durante el tiempo de mis investigaciones de campo, una de las expresiones más importantes fué la de la literatura oral.

La narrativa siona es una expresión cultural importante que, como rito, presenta un modelo tanto "de" como "para" la realidad. Aquí uso el término narrativa para referirme a la tradición oral siona como una categoría que incluye mitos, leyendas y cuentos de hadas, como se los define tradicionalmente, así como relatos individuales o personales. La narrativa consiste en contar un he-

cho como una secuencia estructurada, la cual, en su forma más simple, posee una introducción, un nudo y un desenlace. Una narrativa puede, por ejemplo, contar un hecho en el pasado distante o lo que llamamos "pasado mítico." También puede referirse a "tiempos históricos", explicando hechos que consideraríamos "reales", así como hechos recientes tales como narrativas de acontecimientos personales o de otras personas. Por último, una narrativa puede contar también un hecho que nunca tuvo lugar y que no posee una naturaleza sagrada, al que Bascom llama "cuento de hadas".

El foco de análisis considera el conjunto total de narrativas siona como una expresión simbólica sobre el mundo y sobre cómo él funciona, y no solo los del tiempo sagrado. Mi análisis se asemeja al del crítico literario Kenneth Burke (1957), en el cual la literatura es concebida como un "equipo para la vida". La narrativa presenta un modelo de realidad que proporciona las estructuras y símbolos tanto para el entendimiento de los hechos que acontecen como para la acción (Cunha 1986; Schaden 1988; Drummond 1977).

Una de las grandes preocupaciones en la vida de los Siona es entender las influencias y fuerzas ocultas que afectan los hechos de la vida cotidiana, especialmente en situaciones de infortunio como enfermedad, muerte, clima o caza no favorable, etc. Según Turner (1974: 15), esta preocupación será un paradigma raíz para los Siona. Las narrativas siona representan el proceso de descubrimiento de lo que realmente estaba ocurriendo, y proveen los elementos para ordenar y entender lo que está sucediendo ahora[5]. Los protagonistas centrales son los shamanes. La mayor parte de las narrativas son "dramas sociales" que se refieren a conflictos resueltos por los shamanes (Turner 1981). Éstas pueden estar relacionadas con héroes míticos como shamanes; con shamanes que pelearon contra los españoles; o shamanes recientes que combatieron enfermedades u otras desgracias enviadas por otros. Los shamanes son lo que Turner (1981) llama "figuras estelares", cuyo bienestar y actividad es extremadamente importante para la comunidad.

Los Contextos

Existen dos contextos sociales para el relato de narrativas. Uno, que llamaré el contexto de "performance" formal, tiene lugar cuando miembros de la familia

5. He recogido casi 200 narrativas siona, 150 de las cuales fueron registradas en la lengua nativa. Además de las narrativas tradicionales que son parte del repertorio público, hay narrativas personales relacionadas con sueños, enfermedades y otros hechos importantes en la vida de un individuo. Estas narrativas privadas contienen estructuras y símbolos similares a los de las narrativas públicas o ácompartidas", por lo tanto son útiles para nuestro análisis.

están reunidos y una persona, generalmente un anciano, asume el papel de orador, mientras que los otros desempenan un papel activo como audiencia. Estos hacen continuamente comentarios durante el relato de la narrativa, actuando de manera similar al coro griego, repitiendo la identificación del actor de la narrativa o de la acción. El momento de la "performance" es temprano, es la mañana o al atardecer. La familia se levanta muy temprano, en la mañana, alrededor de las 4 a.m., y bebe el estimulante yoco. Se sientan juntos, realizando tareas manuales tales como fabricar cestas, hamacas, u otros utensilios. Esta es la hora de contar los sueños que se tuvieron en la noche para entender su valor como predicción, o de contar otras narrativas que puedan estar relacionadas con el sueño o con hechos actuales. Los encuentros sociales en la noche también son momentos para contar narrativas. Los temas varían, incluyendo experiencias personales o aquellas relacionadas con el ciclo de las estaciones del año u otros hechos.

El contexto para la "performance" de las narrativas se está alterando, ya que el estilo de vida siona está cambiando rápidamente. El ritmo de trabajo diario y las actividades de recreación han cambiado. Viviendo actualmente en una pequeña reserva rodeada de colonos, los Siona se han tornado cada vez más dependientes de la economía nacional, a través de la venta de arroz y maíz, del trabajo asalariado y de la extracción de madera. Estas actividades han aumentado significativamente desde la década del 60. Aunque muchas familias todavía no tienen radio de transistores, la presencia de éstos ha modificado también las horas de descanso. Por último, se toma yoco con menos frecuencia, y la costumbre de levantarse a las tres o cuatro de la mañana para elaborar utensilios está desapareciendo.

El otro contexto para el relato de narrativas tiene lugar durante las actividades diarias en las cuales los Siona especulan sobre lo que realmente está pasando. Esto se ve más comunmente en casos de enfermedades de difícil cura, hechos atemorizadores o hechos naturales inusuales (grandes tormentas con relámpagos y truenos, eclipses, aparición de lechuzas que pueden ser portadores de presagios, etc.). En estos casos, las narrativas esclarecedoras poseen conexiones lógicas con el hecho actual y dan indicios sobre cómo entender lo que es enigmático. Este contexto de narrativa continúa ocurriendo con frecuencia y es un mecanismo importante para la conservación de la tradición oral.

Tiempo

Las narrativas sobre shamanes y actividades shamánicas pueden ser agrupadas en cuatro períodos de tiempo: (1) El tiempo mítico cuando las estrellas todavía andaban en la tierra. En este, los shamanes son literalmente "figuras

estelares". Las narrativas sobre el Sol, la Luna y las Pléyades cuentan que éstos fueron los primeros shamanes que tomaron yagé y establecieron la costumbre del aprendizaje shamánico. (2) El tiempo distante después que el Sol y la Luna se fueron hacia el cielo y las figuras centrales son los shamanes antiguos cuyas actividades de batallas shamánicas resultaron en cambios geográficos. Un tema básico es la importancia de los shamanes en proteger su grupo o en castigar a los que han quebrado tabús importantes. (3) El tercer período trata de shamanes "históricos" pero cuyos nombres se olvidaron. Ellos protegieron a los Siona contra las actividades de los misioneros en los siglos XVII y XVIII. (4) El período más reciente trata de las actividades de los shamanes de este siglo cuyos nombres son recordados y también de experiencias personales del narrador. Muchas de estas narrativas relatan las batallas shamánicas ligadas a las epidemias que devastaron la población Siona durante la primera parte de este siglo y que fueron responsables por la desaparición de las comunidades siona durante el mismo. Las otras son sobre experiencias personales de enfermedad, entrenamiento shamánico, o sueños que anuncian los acontecimientos.

Como ejemplo, quiero explorar una narrativa Siona que presenta el paradigma raíz más importante para los Siona. Es una narrativa de la batalla shamánica, de la enfermedad, y de la importancia del shamán para el grupo.

EL *'ANYA PUKU*[6] EN LA QUEBRADA WEPI

> La gente estaba andando en la selva. Ellos estaban andando y el *'Anya Pükü* estaba esperándolos en la proa de la canoa. El esperaba y la gente regresaba. Sin ver el *'Anya Pükü*, ellos se sentaron en la canoa. Cuando se sentaron, el *'Anya Pükü* los tragó.
>
> El tiempo pasó. La gente en la comunidad esperaba por los que se fueron, pero el tiempo pasó y no regresaron. Los que habían ido a la selva no regresaron. Entonces, la gente fué a buscarlos. Encontraron su canoa flotando. Amarraron la canoa y siguieron buscando. Después de un tiempo, regresaron a la canoa, donde de nuevo el *'Anya Pükü* estaba esperando en la proa. Esta gente se sentó y de nuevo el *'Anya Pükü* saltó y tragó a la gente.
>
> En la comunidad, la gente estaba esperando y comentando, "Aquellos que salieron no regresan." Entonces, llamaron a su curaca. El dijo, "Cocinen *yagé* y yo voy a tomar y ver lo que pasó con esta gente." Ellos cocinaron *yagé* y él tomó y vió. El vió al *'Anya Pükü* tragando a la gente. "Yo he visto como fué. El *'Anya Pükü* tragó toda mi gente." El dijo, pensando

6. *'Anya Pükü* es el nombre siona para la anaconda, y en este contexto es metáfora de shamán.

feo[7]. El dijo y fué al puerto donde estaba la canoa. Juntó las hojas de la *piru miun*, la chuchana que tiene espinas, e hizo una barrera con las hojas en la orilla del río. Entonces fué para la selva y regresó. Quando regresó, vió al *'Anya Pükü* esperando con su boca abierto. Entonces pensó, "Esta bien, yo voy a trabajar el *dau*."

Habló y torció a su *dau*, haciéndole mal. El tenía el *dau* del *'Anya Pükü*. El torció el *dau*, lo sacó de su cuerpo, y lo tiró hacía la boca del *'Anya Pükü*. Así también, el *'Anya Pükü* preparó su dau. Lo lanzó al curaca y éste se detuvo en la barrera de las hojas con espinas. El curaca juntó todo el dau del *'Anya Pükü* y uniéndolo en un haz puntiagudo, lo lanzó hacia adentro de el *'Anya Pükü*, hacia su estómago, llegando bien adentro, "Tuuuuuuuunh" sonó.

"Bueno", pensó el curaca.

Entonces el *'Anya Pükü* habló en su idioma, "Yo no quería hacerle mal, pero usted me hizo mal." dijo, y el curaca escuchó.

Entonces, el *'Anya Pükü* entró al rio y "tuuuuuuunh", se escuchó todavía más fuerte . El *'Anya Pükü* no subió de nuevo. El curaca regresó a su casa y dijo a su gente, "Mandé mi *dau* para el *'Anya Pükü* y él va a morir." La gente esperó cuatro dias, y en el quinto, el *'Anya Pükü* estaba flotando en la boca de la quebrada Wepi. Flotando, estaba completamente podrido.

Esta narrativa es la historia de una batalla shamánica. El tiempo verbal indica que sucedió en el pasado distante. Los nombres de los shamanes no son dados, pero sí el lugar del acontecimiento. La quebrada Wepi (Güepi) es un afluente del rio Putumayo abajo de la reserva actual de los Siona. Así, es una narrativa que marca la historia de un lugar geográfico que fué parte del territorio Siona antes de este siglo.

Esta narrativa tiene varios aspectos en común con el rito shamánico como expresión de la cosmología shamánica. En el rito, el *yagé* posibilita que lo invisible se torne visible para descubrir lo que está detrás de los eventos en este lado. Así, los dos lados se juntan y los participantes ven a los seres invisibles, los mundos invisibles como si fuera en este lado. Cuando relatan sus experiencias en los ritos, ellos relatan su experiencia así, juntando lo invisible con lo visible en un solo plano (Langdon 1979a). Así, esta narrativa refleja la misma técnica de los relatos de sueños y visiones del *yagé*. Los dos lados de la realidad se tornan uno. Así, uno de los shamanes aparece en su estado transformado de boa. Los shamanes Siona tienen el poder de transformación y los dos seres más importantes son el jaguar y la boa, siendo la boa el líder del dominio del agua.

---

7. Pensar feo */ro'tagï gu'ahí/* en el idioma siona indica que el shamán está deseando mal para el otro y con intenciones de mandar mal a través de su *dau*. Sólo el acto de pensar puede activar su *dau* para hacer mal al otro.

Esta narrativa, entonces, es la concretización de una batalla shamánica que es normalmente invisible en este lado de la realidad. La parte de la batalla donde los shamanes están lanzando su *dau* uno al otro es una escena normalmente vivenciada a través del rito de cura (Langdon 1979b). El shamán dramáticamente personifica al guerrero que retira el *dau* del paciente y lo lanza de vuelta hacia el shamán que lo había mandado hacia el paciente. El shamán corre por aquí y por allá, lanzando el *dau*, recogiendo el *dau*, y personificando un guerrero en batalla.

Aquí, en la narrativa, la batalla está relatada literalmente y con la misma dramatización del rito. El *dau*, el poder del shamán, es descrito como materia concreta. Normalmente el dau es invisible. Se encuentra difundido dentro del cuerpo del shamán y los Siona dicen que el shamán saca el *dau* del cuerpo, lo tuerce, y lo manda hacia la victima, donde "come" a la persona. Aquí los dos shamanes lanzan su *dau* uno al otro como piedras.

Llamo también la atención a la barrera hecha con las hojas que tienen espinas. Una forma concreta del *dau* es la espina, y en este caso, la narrativa muestra cómo el *dau* del shamán literalmente lo protege. M. Harner (1972) se refiere a tal protección de espinas de los shamanes Shuar. Su poder, *tsentak*, cubre su cuerpo como un escudo de espinas.

Este relato no es sólo una batalla shamánica, sino también un relato simbólico de cómo los shamanes causan y curan enfermedades. El shamán, el *'Anya Pükü*, come a la gente del shamán Siona, expresando literalmente lo que los Siona normalmente dicen metafóricamente, que el *dau* del shamán malo come a su víctima.

El relato muestra bien claramente la necesidad del shamán de tomar *yagé* para ver lo que realmente pasó. Los esfuerzos normales de las personas buscando a los perdidos en la selva no resultan en su descubrimiento, sino en otro infortunio. Así, como en casos de enfermedades cuando la enfermedad no responde a los tratamientos normales, es necesario pedir al shamán que descubra el "porque". Descubriéndolo, él tiene que devolver el *dau* a su origen, para curar. En la narrativa, la victoria final, cuando el shamán devuelve el *dau* del *'Anya Pükü*, matándolo, señala la cura. El shamán Siona gana, porque él tiene más *dau*, inclusive él tiene el propio *dau* del *'Anya Pükü*. El comentário final del *'Anya Pükü*, negando su culpa, es típico en las acusaciones y discusiones sobre cual shamán causó la enfermedad.

Esta narrativa se sitúa en el pasado distante, pero las narrativas del pasado histórico tanto como las narrativas de experiencias personales sobre enfermedades u otros infortunios tratan del mismo "drama social," con el shamán ocupando el papel central en el conflicto (Langdon 1990). Así, la historia oral de los Siona contiene una seria de narrativas que explican cómo el shamán defendió a los Siona contra los españoles (Langdon 1985), cómo los shamanes causaron los epidemias en el comienzo de este siglo, que aniquilaron 75% de

la población siona, y un número de narrativas que explican las muertes de los últimos maestros-shamanes debido a las batallas entre ellos (Langdon 1990). Todas éstas son preocupaciones con batallas shamánicas, representaciones simbólicas del *dau*, acontecimientos en el otro lado, y el proceso del descubrimiento de la causa verdadera del infortunio.

Además de las narrativas míticas e históricas que son representaciones de la cosmovisión shamánica, cada Siona también tiene narrativas personales que relatan sus propias experiencias con enfermedades, el process de descubrimiento que identificó las causas verdaderas, y la resolución. Examinamos ahora una de estas narrativas.

> Yo estaba durmiendo. Estaba yendo en mi sueño y llegué al pueblo de la gente del sueño. Cuando llegué en aquel lugar, la gente del sueño vino. Ellos estaban como los Kofanes. Habian trajidos cerbatanas y también trajeron el pescado picalon. Lo habian colocado en un plato de metal y habian dicho "Coma éste" en su idioma. "Hermano nuestro, coma este."
>
> "No, no puedo," yo habia dicho.
>
> "No, nuestro padre lo mandó para su persona. Nos mandó para darle éste para comer," ellos habian dicho.
>
> "No voy a comer. No estoy tan perdido para comer aquello," yo había dicho.
>
> "Si es así, entonces no coma," ellos habian dicho. "Así siendo, nos vamos. En la palma de su mano vamos a dejar la maleza (*dau*). Usted verá." Ellos habian dicho.
>
> Como en este lado, yo dije "No, llevense su comida. No pedí el pescado."
>
> "Entonces, vamos a devolverlo a nuestro padre, regresamos al lugar de nuestro padre." habian dicho, y habian regresado.
>
> Viendo, como en este, lugar desperté y la concha del picalon estaba en la palma de mi mano. Viendo éste desperté en este lado. Desperté asustado cuando sentí una cosa redonda en mi mano. Sentí una cosa mala. Dije a la mujer, "Que cosa anda por aquí? Traiga la vela para ver", yo había dicho. Encendí la vela y ví que la cosa de la cabeza del picalon estaba allá. Estaba medio espinosa. "Es un *dau*," yo había pensado. "Es un *miun* (espina) *dau*." Viéndolo, desperté medio tonto, borracho; desperté como una persona muriendo. Aquel día, yo le mostré para mi hermano, Arsenio (un shamán). Arsenio lo quemó, y yo no me enfermé. Él había dicho que fue mandado por Javier (un shamán Kofan). Javier había querido a mi mujer para casarse con su hijo, y como yo la había ganado, él me mandó la maleza (*dau*). Despues que Arsenio quemó la espina, Javier se enfermó. Su rostro estaba como quemado. Estaba todo negro con granitos. Así él murió.

Hay otras narrativas que son más detalladas que ésta, relatando el rito del *yagé* para descubrir la causa y los detalles de la venganza. La narrativa aquí enfoca el uso del sueño como proceso de descubrimiento. Como las visiones del *yagé*, los sueños son otra manera de entrar en el otro lado de la realidad

y también pueden informar sobre sucesos, indican la posibilidad de una enfermedad y sus causas. Algunos sueños funcionan para curar al enfermo. Los sueños revelan posibilidades emergentes (Brown 1989) cuyos mensajes son examinados para descubrir lo que está realmente ocurriendo. El "lugar del sueño" es análogo a la visión del *yagé* que permite a la persona entrar en el otro lado, y la "gente del sueño" ayuda y da consejos al soñador. En general son como "la gente del *yagé*", los aliados en el otro lado. Aqui, la narrativa deja claro que no es ésta la gente del sueño, porque son identificados como otro grupo, los Kofanes, un grupo que con los Siona frecuentemente se casan. Además de decir que son como los Kofanes, también el narrador marca esta diferencia cuando dice que hablan en su idioma. Desde que el conflicto envuelve una disputa con ellos sobre una mujer, ellos son los agresores. El hecho de que pueden ser peligrosos es señalado por las cerbatanas que tienen. Una forma de *dau* es el dardo de la cerbatana, que el shamán envía a la víctima. Ellos son hijos de un shamán, que los mandó para ofrecer el pescado picalon al narrador. Él la rechaza. Siempre tiene que tener cuidado con la comida que es ofrecida, en el otro lado, por los espíritus, porque es potencialmente peligrosa, causando enfermedad o muerte. Espíritus malos frecuentemente ofrecen esta comida en platos de metal. También, el picalón, que tiene espinas que causan heridas, funciona en varias narrativas como la representación del *dau* enviado por un shamán. (Ver Langdon 1990). Así, una característica del peligro en esta narrativa es la repetición constante de representaciones de *dau* y de peligro.

El narrador se defiende bien al no comer la comida ofrecida. pero los Kofanes le dejan el *dau* en la forma de la parte espinosa de la cabeza del pescado. Ésta no causa enfermedad a pesar de él despertar medio mal (borracho, medio tonto), porque el narrador está informado por el sueño y porque él lo entrega al shamán, quien lo destruye. Este es necesario en los casos de enfermedad. El shamán debe identificar la causa y localizar el *dau* en el cuerpo de la víctima, sacándolo y destruyéndolo o mandándolo de vuelta a quien lo mandó. Con éste, el culpable sufre las consecuencias del *dau* que él originalmente mandó a la víctima. En este caso, la quema del *dau* causa la muerte del agresor. Muere de una enfermedad con caracteristicas similares a la manera en que fue destruido el *dau*. Su rostro se pone negro, como quemado. En la simtomatología siona, granitos son causados por calor excesivo en el cuerpo. Asi, el shamán confirma el sentido del sueño y toma venganza.

RESUMEN

Podemos concluir que para los Siona, la narrativa, como el rito, se focaliza en el proceso de descubrimiento liderado por el shamán y el uso del *yagé* u otros mecanismos para resolver el conflicto. En su narración, como en la experiencia alucinógena o la experiencia onirica, los dos lados de la realidad se

juntaban para explicar cómo las cosas realmente sucedieron. Un papel importante de la narrativa es su poder de organizar las experiencias actuales vividas por los Siona. Una enfermedad que no se cura o un hecho extraño representa momentos de especulación y tentativas de entender lo que está realmente pasando. Así, en estos momentos, es común contar una narrativa sobre otra situación que tiene características en común y que así puede ayudar a entender lo que está oculto, lo que está pasando en el mundo invisible para provocar los hechos de este lado. De esta manera, la narrativa Siona guía y organiza la interpretación de la vida cotidiana.

En este trabajo, enfoqué dos aspectos, shamanismo y narrativa:

1) El shamanismo es una cosmovisión compartida por todo el grupo, y el shamán, en su función como líder del rito, tiene un papel importante en la concretización y actualización de esta visión.

2) La narrativa es también una manera de actualizar y hacer concreto este sistema cosmológico. Es bueno recordar que la narrativa, tanto como el rito, implican un proceso dinámico, sirviendo como modelo "de" y modelo "para" la visión del mundo. En el caso de los Siona, la narrativa funciona para mantener esta cosmovisión en la ausencia de los shamanes practicando los rituales.

Parte de este trabajo fue presentado en el 1er. Encuentro Internacional de Investigaciones y 5o. de Etnoliteratura, Universidad de Nariño, Pasto, Colombia, 10-14 de marzo, 1992.

BIBLIOGRAFIA

BRISTOL, Melvin L.

1965 *Sibundoy Ethnobotany.* Dissertación de Ph.D. Cambridge, Harvard University.

1966 The Psychotropic Banisteriopsis among the Sibundoy of Colombia. *Botanical Museum Leaflets,* Harvard University 21(5): 113-140.

BROWN, Michael F.

"Ropes of sand: order and imagery in Aguaruna Dreams"In *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretatins.* New York, Cambridge University Press.

BURKE, Kenneth.

1957 Literature as Equipment for Living. In *The Philosophy of Literary Form.* New York, Vintage Books. pp. 253-262.

BRUNELLI, Gilio

En imprenta. Do Xamanismo aos Xam?s. Estratégias Tupi-Mondé à Sociedade Envolvente. In *Novas Perspectivas de Xamanismo no Brasil.* E. Jean Langdon, org.

CUNHA, Manuela Carneiro da
1986 Lógica do Mito e da Ação. O Movimento Messiânico Canela de 1963. In *Antropologia do Brasil: Mito, Historia, Etnicidade.* São Paulo, Brasiliense.

DRUMMOND, Lee
1977 Structure and Process in the Interpretation of South American Myth: The Arawak Dog Spirit People. In *American Anthropologist* 79:842-868. Washington, D.C.

GALLOIS, Dominique Tilkin.
En imprensa. Xamanismo Waipi: Nos Caminos Invisíveis, A Relaç?o I-Paje. In *Novas Perspectivas de Xamanismo no Brasil.* E. Jean Langdon, org.

GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Culture.* New York, Basic Books.

HARNER, Michael
1972 *The Jivaro.* New York, Doubleday.

HAMAYON, Roberte
1982 Des chammanes au chamanisme. In *L'Ethnographie.* LXXVIII (87/88): 13-48.

HUGH-JONES, Stephen
1979 *The Palm and the Pleiades.* New York, Oxford University Press.

JARA, Maria Clemencia Ramírez de y Carlos PINZON
1986 Los Hijos del Bejuco Solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana. *America Indígena.* XLVI:163-188.

1992 Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Colombia. In *Portals of Power: Shamanism in South American.* E. Jean Matteson-Langdon y Gerhard Baer, orgs. New Mexico, University of New Mexico Press.

LANGDON, E. Jean
1979a *yagé* among the Siona: Cultural Patterns and Visions, *In Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America.* David Browman y Ronald A. Schwarz, org. The Hague, Mouton Publishers. pp. 63-82.

1979b The Siona Hallucinogenic Ritual: Its Meaning and Power, In *Understanding Religion and Culture; Anthropological and Theological Perspectives.* John Morgan, org. Washington D.C., University Press of America. pp. 58-86.

1981 Social Bases for Trading of Visons and Spiritual Knowledge in the Colombian and Ecuadorian Montaña. In *Networks of the Past,* Proceedings of the Twelfth Annual Conference, The Archaeological Association of the University of Calgary, Canada. pp. 101-116.

1985 Siona Political Process: Adaptation to External Control. In *Political Anthropology: Perspectives from Indigenous Cultures of Ecuador.* Jeffrey Ehrenreich, org. Albany, New York, Society for Latin American Anthropology and the

Center for the Caribbean and Latin America. State University of New York. pp. 129-156.

1990 La historia de la conquista de acuerdo a los Indios Siona del Putumayo. In *Los Meandros de la Historia em Amazonia* Roberto Pineda Camacho y Beatriz Alzate Angel, compiladores. Ecuador, Ediciones Abya-Yala pp.13-41.

1991 Interethnic Processes Affecting the Survival of Shamans: A Comparative Analysis. In *Otra America en Construcción: Medicinas Tradicionales, Religiones Populares.* Carlos Ernesto Pinzón y Rosa Suárez P., comp. Bogota, Instituto Colombiano de Antropología y Instituto Colombiano de Cultura. pp. 44-65.

1992 *dau*: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine. In *Portals of Power: Shamanism in South American.* E. Jean Matteson-Langdon y Gerhard Baer, orgs. New Mexico, University of New Mexico Press.

PINKLEY, H.V.
1969 Plant Admixtures to Ayahuasca, The South American Hallucinogenic Drink. *Lloydia* 32(3): 305-314.

REICHEL-DOLMATOFF.
1971 *Amazonian Cosmos.* Chicago, The University of Chicago Press.

ROBINSON, Scott S.
1972 Shamanismo entre los Kofanes. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas,* 1970. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1979 *Towards an Understanding of Kofan Shamanism. Latin American Studies Program Dissertation Series,* Cornell University.

SEIJAS, Haydee
1969 *Medical System of the Sibundoy Indians.* Unpublished Ph.D. Dissertation, Tulane University , New Orleans, La.

SCHADEN, Egon
1988 *A Mitología Heróica de Tribos Indígenas do Brasil.* São Paulo, EDUSP.

TURNER, Victor
1967 *The Forest of Symbols.* Ithaca, Cornell University Press.

1974 *Drama, Fields and Metaphors.* Ithaca, Cornell University Press.

1981 Social Drama and Stories about Them. In *On Narrative.* W.J.T. Mitchell, org. Chicago, University of Chicago Press. pp. 137-164.

Parte de este trabajo fue presentado en el primer Encuentro Internacional de Investigaciones y 5o. de Etnoliteratura, Universidad de Nariño, Pasto, Colombia, 10-14 de marzo, 1992.

UN PROYECTO DE SALUD... PERO PARA QUIEN?

Elizabeth Kreimer*

* P.H.D. Antropología Médica, London School, Investigadora independiente, Ugarte y Moscoso, 615-302, Lima 27, Perú

Quisiera comenzar con algunos ejemplos que tipifican la respuesta de la población de origen andino ante los servicios de salud que promueve el Estado. Veamos tres casos: Primero, una comunidad rural dirige sus esfuerzos de trabajo comunal a la construcción de un costoso centro de salud en su localidad, que es subvencionado por el Estado, pero una vez concluido los lugareños no utilizan los servicios de dicho centro. Segundo, el discurso que frecuentemente desarrolla la gente de orígen andino sobre los peligros de arriesgarse a ponerse en manos de los médicos de un hospital estatal, ansiedad que va acompañada de burlas sobre la pobre eficacia de los galenos y de comentarios sobre la superioridad de su medicina tradicional. Y, como tercer caso, los esfuerzos de las madres campesinas migrantes a la capital para que sus hijos logren tener un "carnet" o documento que legitimice su acceso a los servicios de la posta médica local, que se acompaña de un desinterés por seguir las indicaciones médicas y de pronunciamientos sobre la superioridad de sus propios remedios tradicionales. En dos de estos ejemplos se evidencia un esfuerzo del poblador andino por incorporar elementos de la otra cultura, pero acompañado -como se aprecia en los tres ejemplos- de una actitud sistemática de desconfianza y competencia ante la cultura dominante. Ejemplos similares a estos son descritos en los informes institucionales que reportan sobre el desarrollo o resultado de diversas campañas de salud[1], encontrándose actitudes de estas mismas características también ante programas de desarrollo en áreas otras como la agricultura. Lo frecuente de este modo de respuesta nos lleva a predecir que un programa de salud pública que desconoce la idiosincracia del grupo social a quien se intenta beneficiar está destinado al fracaso. Creemos, por lo tanto, que la elaboración de un proyecto nacional de salud que funcione deberá, necesariamente, dedicar un espacio para la investigación e interpretación de las culturas que habitan nuestros territorios.

Sugiero que el estudio de la medicina tradicional de nuestras etnias puede ser considerado como una puerta de entrada privilegiada que permite descubrir

---

1. Un ejemplo de ello es el informe de Mary Fujimoto (Nov. 1992) sobre la respuesta de la población ante la campaña contra el cólera.

las características de la cultura de la población e ilustrarnos sobre la complejidad implícita en la elaboración de una política nacional de salud que funcione realmente. Si bien la caracterización de las llamadas "medicinas tradicionales" de la América de hoy es tema de debate -esto es, si pueden realmente ser consideradas como tradiciones autóctonas o son ya producto de una amalgama de otras influencias- el hecho es que los chamanes se consideran los custodios de una cosmovisión ancestral y que fragmentos de su discurso se hallan presentes también en el discurso de la población en general (Kreimer, 1991). Por ello me parece fundamental la comprensión de dicho discurso ya que éste constituye una descripción reveladora de las concepciones que llegan a moldear las actitudes de la población. Este artículo intenta analizar los elementos de la cosmología andina que generan, por un lado, una marcada competencia y desconfianza frente a otra cultura mientras al mismo tiempo, y paradójicamente, se mantiene también una actitud de aceptación.

La literatura sobre la cultura andina contemporánea, y, específicamente, sobre su medicina tradicional, por lo general describe a ésta como inmersa en un proceso de sincretismo y mestizaje. Esta interpretación ha llevado a considerar que la medicina tradicional se encuentra en vías de desintegración (Pedersen, 1991). Una apreciación similar se da en otras esferas del quehacer social, en donde se sugiere que los pobladores andinos se articulan de modo espontáneo (por ejemplo, los Comedores Populares y los Clubes de Madres, en la ciudad; y las Rondas Campesinas en el campo) y que elaboran discursos y conductas ambiguas o contradictorias, caracterizadas por pronunciamientos sobre su autonomía que van acompañados de una marcada dependencia y utilización de los organismos estatales y no estatales (ONGs) (Pásara et al. 1991). La ambigüedad y falta de coherencia atribuidas a estos actores sociales puede llevar a evaluar su percepción de las ofertas del Estado como elementos fácilmente asimilables.

En contraste a esta apreciación de una ambigüedad arbitraria, el material de mi investigación me ha llevado a sostener una posición alternativa: la ambigüedad y aparente contradicción que observamos son una expresión coherente de la cosmovisión andina. La manera de relacionarse con las otras culturas -sea la oficial, la occidental, u otro grupo nativo local- que caracteriza a esta población puede ser mejor explicada si se la analiza en términos de los principios de dinámica social que caracterizan a esta cosmología. Son los chamanes quienes, a través de su discurso y práctica ritual, transmiten la filosofía del devenir y la lectura de los procesos sociales implícitas en esta visión del mundo.

> "Este es el aspecto más complejo. Debido a la simplicidad de nuestros ritos, pareciera que se carece de un proyecto social o político. Pero, ... (transmitimos) ... propuestas de lo que debería ser la sociedad. Lo que pasa es que no aparece explícitamente como proyecto político, pero sí implica, sin embargo, una posición en la vida.

> ... He ahí lo práctico del asunto, cómo vamos encontrándole ahora una aplicación presente a todo ello..."
>
> (Chamán del sur andino)
>
> "Cuando una pareja viene donde mí con sus problemas de amor yo digo: No hay tánta distancia entre la cama matrimonial y el Ministerio de Economía."
>
> (Chamán norteño)

Estos chamanes tienen su propia versión del proceso en el cual su gente se encuentra. Para ellos, la interpretación de que su cultura está en vías de desintegración es reduccionista en tanto que sólo considera el momento presente como reflejo total y definitivo de la evolución de ésta. La situación actual es, así lo aseveran, sólo un momento dentro de su lucha a largo plazo por mantener su identidad. Como consecuencia de su filosofía social, los chamanes incorporan en sus ritos elementos ajenos a su tradición, o simulan no practicar su chamanismo, como parte de una deliberada estrategia de sobrevivencia en un largo proceso de estabilización de su propia cultura. La observación de los rituales chamánicos -en donde la asimilación de tantos elementos ajenos se combina con pronunciamientos sobre la custodia de la propia tradición- podría, al igual que la observación de los actores sociales mencionados anteriormente, llevar a evaluar el quehacer chamánico también como ambiguo e incoherente. Sin embargo, para los chamanes, su estrategia de sobrevivencia obedece a un estricto código de relación social andino que examinaremos.

Mi investigación fue realizada en el Perú, entre 1982 y 1989, con chamanes y población migrante a la capital proveniente mayoritariamente del área andina[2]. Trabajé también con chamanes que habitan las regiones más tradicionales como la región de los Q'eros cerca al Cusco[3]. El proceso de deterioro económico que ha sufrido el país en las últimas décadas y sobretodo la actual violencia política han resultado en una migración masiva del Ande a la ciudad. Actualmente se considera que un tercio de la población de todo el país se conglomera en la capital[4]. A pesar de que los grupos con quienes me relacioné

---

2. La investigación se realizó con el apoyo del Economic and Social Research Council of England and Wales.

3. Los *Q'eros* son una de las pocas comunidades del Ande peruano que han mantenido sus tradiciones relativamente intactas a través de los años.

4. Pueden diferenciarse dos períodos de olas migratorias que tienen características diferentes: las anteriores a 1960 fueron motivadas por la búsqueda de mejores posibilidades de vida y la ruta que siguieron los migrantes fue la de llegar primero a los tugurios del centro de la capital desde donde, años más tarde, muchos salieron a la periferia de la ciudad en donde construyeron sus nuevas viviendas. Los chamanes que migraron en ese período obedecieron no sólo a aquellos motivos de migración sino también, y especialmente, como parte de una larguísima tradición de peregrinación chamánica en busca de

representan diferentes expresiones regionales del quehacer chamánico encontré un discurso común subyacente a todos y cada uno de ellos[5]. Fragmentos de este discurso, como dije anteriormente, se encuentran también en la gran población que utiliza sus recursos. A partir de ese discurso elaboré un modelo que permite entender cómo estos chamanes perciben el funcionamiento de su quehacer. El modelo describe la lógica del discurso chamánico, explica lo que según ellos es la dinámica inherente a todo proceso -desde los rituales curativos hasta su relación con la cultura dominante- y revela la visión chamánica de los procesos sociales y de la historia. A este modelo lo denominé el Modelo Pachacuti (Kreimer, 1989).

COSMOLOGIA ANDINA

El Modelo Pachacuti describe el discurso que los chamanes elaboran sobre ciertos conceptos fundamentales de la cosmología andina, y que constituye el sustento de su quehacer. Para el pensamiento andino, el todo es percibido como formado por elementos pares que son opuestos y desiguales, los cuales al mantener una relación de complementariedad, aseguran su reproducción. De allí que una característica de esta cultura es la de organizar su conducta social en base al principio de reciprocidad, el cual traduce, en la práctica, su concepción de la naturaleza binaria y complementaria del cosmos. Ellos identifican dos elementos que estarían presentes en toda relación, a los que denominan *yanantin* y *tinkuy*. El primero describe la función de necesaria complementariedad entre los pares, mientras que la segunda -*el tinkuy*- alude al carácter violento de la misma unión, en donde los pares complementarios se encuentran en una competencia y batalla permanente. Este sentido de competencia o *tincu*, impregna las relaciones sociales en el mundo andino, en el cual los sectores en relación entablan también un constante juego de superar al opuesto.

Por otro lado, los chamanes hacen hincapié en la idea de que todo lo que existe tiene una energía característica, que puede ser clasificada en términos

---

diferentes "maestros" de quienes aprender. Los grupos que han migrado recientemente, por otro lado, lo han hecho huyendo de la violencia y encuentran en la ciudad un espacio saturado con mínimas posibilidades de empleo. Ellos no llegan al centro de la ciudad como sus antecesores lo hicieran sino que construyen sus asentamientos en la periferia de la ciudad y tienden a aglomerar sus viviendas juntas según su lugar de origen. A diferencia de los primeros, estos migrantes no han pasado por el filtro de la urbe y su inserción en la vida de ésta es aún incipiente.

5. Se participó, por ejemplo, tanto en prácticas chamánicas características de la región norte del país cuyo ritual implementa el uso del San Pedro (*Trichocereus panachoi*) como en aquellos de los chamanes del sur andino que priorizan el uso tradicional de las hojas de coca (*Erythoxilum coca*).

de *Hampi* o fuerzas armonizantes, o de *Laija* o fuerzas arrasadoras. Ambas fuerzas son manejadas por los chamanes, quienes caracterizan el tipo de trabajo que realizan según la preponderancia de una u otra calidad de energía en su quehacer. El chamán del sur andino explica:

> "Cada posición, la *Hampi* y la *Laija*, propone un proyecto de vida ... ambas posiciones tienen propuestas de lo que debería ser la sociedad ... implica ... una posición en la vida."

El discurso sobre las fuerzas *Hampi* y *Laija* forma la dimensión ética de su cosmología. Esta ética no es maniqueísta, como aparentemente podría interpretarse, sino que considera a las fuerzas *Hampi* como una forma más madura de desarrollo que persigue la armonización y la convivencia teniendo en mira un proceso de desarrollo a largo plazo, mientras que las fuerzas *Laija* son descritas como estados primarios de desarrollo en donde no existe la capacidad de esta visión a largo plazo y cuya tendencia es la de arrasar con el otro en la persecusión de un poder inmediato a expensas de un orden social. Los chamanes consideran que tanto en el interior de su propia cultura, como en la de cualquier otra, existe la presencia de ambos tipos de fuerzas.

El pensamiento andino enfatiza el concepto de armonía, el cual, lejos de referir a una visión idílica del mundo, recuerda la urgencia de mantener el principio de reciprocidad. Para el poblador del Ande, el universo es un todo jerarquizado en donde el bienestar de las partes depende de la mantención de estrictas normas de relación. Su concepción de un orden compuesto por poderes desiguales va acompañada de la idea de la necesidad de sólidas normas de reciprocidad, así como de artificios y estrategias rituales que regulen la relación de éstos. En ese contexto, la prosperidad de la comunidad, que es la unidad de subsistencia en sistema social andino, depende de la relación con las fuerzas tutelares -los *wamanis* (los cerros), la *Pacha* (la tierra), etc. Igualmente, se regula las relaciones entre diferentes sectores desiguales de su sociedad -los de los valles y los de las alturas por ejemplo- a través de rituales de pelea e intercambio llamados *tinkuy*, en donde se establece una simetría artificial, un ritual de supuesta igualdad entre las partes. Aunque la dimensión del poder de los sectores en pugna sea diferente, el equilibrar así las fuerzas permite canalizar el conflicto, crear el espacio para la satisfacción de necesidades y evitar enfrentamientos devastadores. Si bien la intención armonizante es la característica básica de los *hampi*, es fundamental entender que toda relación es percibida por esta cultura como enmarcada entre la complementariedad y la lucha, en la dinámica del *yanantin* y el *tinkuy* arriba mencionada. El juego que por lo tanto se establece entre la presencia de estos dos elementos implicados en toda relación -es decir entre la desigualdad y la pugna por un lado, y por el otro la necesidad de mantener la armonía a través de normas de reciprocidad- resulta en un código de relación que valora el artificio y en donde lo correcto es reciprocar al otro con la misma dosis de complementariedad y competencia.

Un concepto fundamental en este discurso chamánico es el de *Pacha*. El término alude al Tiempo y al Espacio, y es utilizado, en un sentido holístico, para hacer referencia al cosmos, a la tierra, a su cultura. Para ellos, el pasado, el presente y el futuro coexisten, no sólo en un sentido figurado, sino, ubicados en espacios reales, que son específicos y contiguos:

"Todo está acá, en la *kay pacha*...
El *hanaq pacha* no es como dicen,
no es el cielo: es el mundo de allá,
no muy lejos, un poquito lejos no más.
Cuando alguien se muere se va a encontrar
con su tía, y otros que se fueron...,
¡y a seguir trabajando, como acá no más!

Nada desaparece completamente sino que lo sucedido, lo existido, persiste vivo y ejerciendo una ingerencia en el momento presente. Ello los lleva a percibir su *Pacha* -su proyección en el tiempo, y su cultura- como un vasto espacio en el cual la presencia de lo actual no implica la finitud del pasado.

"Primero tienes que ubicar qué tipo de enfermedad es...,
para curarla, según su procedencia, su ubicación
en el tiempo, su antigüedad. Por ejemplo, lo que vamos
a utilizar es el hueso..., del hombre antiguo, que le llaman
gentiltuyo, también cereales. Ellos intervienen
en la curación. El *gentiltuyo* es el ancestro...,
los ancestros... que se han perdido en la oscuridad
de la historia, pero de todos modos al llamado siempre
acuden. Y contra pérdidas, enfermedades, ellos están
presentes, ellos ayudan, para que ayuden se pone el
hueso. A este hombre antiguo que hemos tenido..., a
nuestros padres, nuestros abuelos... entonces agarrando
el hueso decimos "éste es nuestro abuelo", decimos,
y le presentamos el paciente a ellos diciendo,"éste es
fulano de tal, ayúdale."

(Chamán andino de la zona Chanca)

La *Pacha* puede ser considerada como el marco referencial de los chamanes, como el concepto que contiene a todos los otros y como el gran escenario en donde despliegan su quehacer. En sus rituales, la coexistencia de los diferentes tiempos -el de los ancestros, el del orden, el del desorden- es puesta en escena y dramatizada, enfatizándose así, ante su clientela, el sentido de vigencia y de no interrupción de la fuerza de su tradición.

La aseveración de la continuidad de su cultura constituye un mensaje central del quehacer chamánico. Es fundamental observar que esta continuidad no está planteada en términos de una historia concebida como una sucesión de hechos en donde cabe precisar el significado de éstos. Para los chamanes, la necesidad de precisar es una demanda del tipo de pensamiento que caracteriza

a la cultura occidental, al cual ellos denominan -algo despectivamente- *phaña* o derecha. En oposición, su código cultural, o manera de pensar, denominado *lloq'e* o izquierda, responde a su concepción holística del cosmos, en donde diversas versiones de lo mismo son consideradas como válidas, en tanto son expresión de las múltiples y coexistentes dimensiones de la realidad. La aseveración de la continuidad o permanencia de su cultura, entonces, puede ser mejor entendida en términos de una coherente e ininterrumpida implementación de las normas del juego que se establece entre los diferentes componentes de la realidad, tal como ellos la entienden. Como respuesta sobre la naturaleza y origen de sus rituales, ellos suelen explicar:

> "Así es, así se juega, así jugamos...
> así lo hemos hecho siempre..."

El entender la continuidad y permanencia de su cultura en términos de la coherencia de su actuar, a pesar de las observables diferencias y aparentes contradicciones, nos permite llegar a ver por qué, para estos chamanes, la preciada permanencia no impide la búsqueda de desarrollo: los nuevos productos no niegan a los anteriores. Así, obedeciendo a la concepción binaria del cosmos, el desarrollo es altamente valorado en el mundo andino, en tanto éste es entendido como un proceso en donde se está jugando la dinámica de contrapunteo y superación al opuesto que se establece entre los pares o dimensiones opuestas de una realidad. En quechua el término *qatin-qatin* significa "infinito, que sigue para siempre, que no acaba" concepto que es descrito por el quechua-hablante como aquel movimiento ondulante que va y regresa sucesivamente. Este regreso, sin embargo, no es un retorno al mismo punto: el sentido de competencia es también desplegado en relación a su propia cultura. La dirección del retorno es siempre hacia un paso más adelante que el anterior, hacia un punto más arriba en el desarrollo de lo propio. Los chamanes, por ejemplo, describen cómo, al ser los custodios de su tradición ancestral, una de sus tareas es la de reelaborar y renovar su discurso cada vez en términos más contemporáneos. Esta dinámica de contrapunteo que genera crecimiento es definida con el nombre de *k'enko*, aquel zigzag tan implementado en el mundo andino, que aparece como la traducción geométrica del ondulante *qatin-qatin* que describe al infinito, ese ir y retornar, pero siempre a un punto más adelante del mismo camino. Para los chamanes *hampi*, por lo tanto, el requisito de esa dinámica de contrapunteo, implica que sólo aquel proceso que considera la presencia del otro tiene la posibilidad de proyectarse en el tiempo.

En realidad, el concepto del "otro" está implícito en su concepción binaria del cosmos. Es así que podemos encontrar que en los idiomas andinos está reflejado el principio de que todo elemento conlleva la presencia de su opuesto, y, por ende, la relación que se establece con éste. Un análisis del idioma quechua basado en el postulado andino de los múltiples significados de la realidad

nos permite mejor entender el carácter holístico de su cultura[6]. Decía un chamán andino migrante a la capital:

> "Quienes quieran traducir a un significado concreto
> lo que decimos, no podrán, no entenderán,
> no es concreto... el significado de un frase lo da
> el juego de todos sus significados."

Con un análisis basado en el juego de opuestos, observamos que en los idiomas andinos quechua y aymará, el término *cuti o kuti* significa retorno -una y muchas veces[7]. Podríamos pensar en el término *qatin-qatin*, como una variante de *cutin-cutin*, aquello que al dar vueltas y vueltas de retorno asegura el devenir. Y, si volteamos el sonido del término *cutin* a su revés, descubriremos que en el concepto de proyección en el tiempo se encuentra implícito el *tincu* o *tinku*, el sentido de competencia, batalla y contrapunteo que ya vimos. En quechua *tinkuchiy* significa comparar y *tincunacuni* es competir, ambos enraizados en el *tinkuy*. Pero la competencia es también expresada por el vocablo *cutipanacuy*, lo cual tal vez nos habla de la dinámica de competir y compararse como parte del proceso de retorno y afirmación de lo propio.

En términos de su grupo social, lo opuesto, "el otro", alude tanto a la otra cultura como a sus propias raíces culturales, a su *Pacha*. Así como el desarrollo de lo propio asegura su permanencia en el tiempo, el movimiento sin retorno al propio eje hace peligrar. Los chamanes llaman *cuti* a una plantita en forma de espiral que en sus rituales representa el retomar la energía de la *Pacha*, y que ellos ofrecen como talismán para el bienestar. Pero *cuti* también significa "el enriedo", o enredo, el símbolo del mal que aqueja a sus pacientes, que los enferma. Es el *cuti-enredo* o "enriedo", el movimiento que no retorna al propio eje, aquel que los hace "confundirse" en contextos o procedimientos ajenos a su tradición y perder con ello el sentido de su existencia. Para los chamanes, el *kutichi* o el "hacer regresar" es la esencia de su terapia. Sus rituales curativos y propiciatorios están dirigidos a "desenredar" a sus pacientes, reinsertarlos a su contexto cultural y favorecer así su bienestar[8]. Dicen los chamanes en sus cánticos curativos:

---

6. El entender el idioma quechua como un producto del juego del sonido que produce un término al ser también pronunciado al revés fue sugerido por R. Randall (1987), y coincide con el discurso chamánico sobre la utilización del lenguaje y sus resonancias que recopilé (Kreimer, 1985).

7. Kuti es la raíz de las palabras que se refieren al retorno así como de aquellas que describen las preocupaciones centrales de la vida andina: el arado de la tierra y el "pago" ritual a los ancestros, a la *Pachamama* (madre Tierra) y a las otras fuerzas tutelares de quienes depende su bienestar.

8. La percepción de la amenaza del "enriedo", al cual también se refieren como "confu-

"Con mis lindas yerbas, con mis lagunas,
por los cerros voy paseando
por los jardines voy entrando
con mis lindas yerbas, con mis encantos,
los voy parando,
los voy desenredando..."

Es importante observar que, entre los migrantes, más allá de los modelos explicativos de la enfermedad que han sido aprendidos en un contexto urbano, la aflicción –la enfermedad individual o colectiva– son entendidas como metáforas de dislocación de la *Pacha*. Alejados de su *Pacha*, la gente, así como la cultura, corren el riesgo de distorsionarse, de enfermarse. Una migrante andina en la ciudad explicaba la causa de enfermedades en la piel:

"Eso es por la tierra. Son como collares blancos
que van saliendo, que van agarrándolo a uno
por el cuello. La única cura es regresar,
a la tierra de uno, respirar el aire
de esa tierra."

Para el propósito de nuestro análisis de la competencia y desconfianza frente a otra cultura, es importante notar que, a diferencia del juego de palabras que permite entender el significado de los otros términos, en donde sí se puede identificar al opuesto, es justamente en el significado del *cuti* –como retorno o como enredo– precisamente en el punto de contacto con la otra cultura, en aquel punto en donde se define la posibilidad de la permanencia o de la confusión y desaparición, en la clave de la perpetuación, en donde reside la mayor ambigüedad.

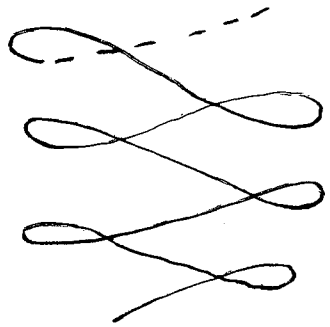
EL MODELO PACHACUTI

El Modelo Pachacuti, cuyo nombre une los vocablos *pacha* y *cuti*, se construyó a partir de la recopilación e interpretación del discurso y quehacer chamánico y de la utilización de diseños presentes en ceramios y textiles de la cultura andina. En trabajos anteriores (Kreimer, 1989 y 1991), describí los pasos en la construcción del gráfico que representa a este modelo, y expliqué cómo decidí por la utilización de un gráfico, al descubrir que los "garabatos"

---

sión", deriva en una serie de prácticas destinadas a evitarlo. La prescripción de no ingerir alimentos que crezcan en enredaderas en los días siguientes a los rituales mientras el "desenriedo" es consolidado, es una muestra de ello. Igualmente, los diseños denominados "cuti" que son tejidos en los bordes de sus textiles y que tienen como finalidad mantener claras las fronteras de sus relaciones sociales y evitar así el desorden, así como el uso del diseño del *k'enko* o zigzag para describir que representan esta consigna cultural.

con los cuales yo había resumido –para mi propia memoria– los conceptos que iba comprendiendo a partir de mis apuntes de campo, estaban también presentes en textiles y ceramios; y más aun cuando, para mi sorpresa, estos diseños eran identificados, por los pobladores andinos, precisamente con los nombres de aquellos conceptos clave de la cosmología que yo estaba intentando condensar y evocar con ellos.



El Modelo Pachacuti

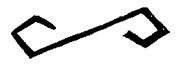
El Modelo *Pachacuti* integra los conceptos de *Pacha* y de *Hampi-Laija* con el de la dinámica del *K'enko.* El modelo describe la concepción chamánica del movimiento zigzagueante de la historia que a su vez es producto de las categorías binarias del pensamiento andino. Esto los lleva a definir su historia no sólo en relación a su propia cultura sino también a una otra. Como corolario, los chamanes han llegado a desplegar una estrategia de sobrevivencia cultural –la estrategia *hampi*– basada en una consideración de la naturaleza dual de los procesos sociales. Entender el sentido del diseño que grafica al Modelo Pachacuti nos permitirá comprender y seguir la lógica de este sistema chamánico.

En este diseño, los lados izquierdo y derecho representan, esencialmente, los espacios para las categorías binarias con las cuales se construye el discurso chamánico; y la línea ondulante o zigzagueante que los va uniendo, refleja la naturaleza del tiempo, del devenir, y de la dinámica que permite el desarrollo y la permanencia o proyección en éste.

En un sentido más específico, el lado izquierdo simboliza a su *pacha* –su mundo, su cultura– y el lado derecho, a la otra. En este sentido, la porción,



a menudo también representada como



e identificada con el nombre de *cuti* por los andinos, describe el significado del *cuti--retorno,* aquel movimiento de acercamiento a la otra cultura y de re-

torno al propio eje cultural –a su "órden de las cosas"– pero, dirigiéndose siempre a un punto más arriba que el anterior. Este *cuti*-ordenador es frecuentemente tejido en los bordes de sus mantos como un recordatorio de las normas de parentesco, como un delimitador de su espacio cultural, y como preventor del desorden social. Cabe señalar que los andinos representan la enfermedad, la confusión y *"el daño"* o *brujería* con otro diseño al cual también denominan *cuti* o enriedo:





El diseño de nuestro Modelo *Pachacuti* describe también la manera en que los chamanes conciben el curso de la historia. Para ellos, la historia se desarrolla en función de la alternancia de largos ciclos de predominancia de una u otra cultura, de la alternancia de etapas de orden y de desorden. Dentro de estos ciclos, los eventos sociales son también definidos en términos de la dinámica del *k'enko*, del juego de los opuestos complementarios a través del tiempo, también representado en el diseño. Esta relación dinámica es concebida, inter e intraculturalmente, entre las fuerzas *hampi* o armonizantes y las devastadoras o *laija*; entre el pasado y el futuro; entre los códigos culturales propios y otros.

En estas alternancias, en este juego de vueltas y reveses ondulantes se crea el espacio para la acción humana, que puede transformar el curso de los eventos. Pero es justamente también en ese juego del encuentro entre opuestos, en cada instante de todo proceso de transformación en donde, para ellos, existe el punto umbral entre un estado y otro que es considerado un estado de no definición –el *taipi* en antiguo idioma *pukino*. Este umbral ambiguo y no precisable es percibido con temor y con respeto ya que encierra, al mismo tiempo, el potencial del orden y de la total confusión. Pero en ese ir y venir, piensan los chamanes, existe la posibilidad de un desarrollo gradual de la historia hacia un orden cada vez más recíproco, en sus términos, un orden *hampi*. Su noción de desarrollo entonces, no implica un movimiento lineal de la historia, ni la negación del pasado o de su tradición, sino por el contrario, éste es concebido como un constante contrapunteo y retorno al eje cultural original, como un retorno renovado a su *pacha* y al orden armonizante de reciprocidad que lo caracteriza.

El principio que define a este modelo chamánico de la historia y de los procesos sociales –el principio del retorno al propio eje cultural– difiere así del modelo dialéctico en tanto que su noción de desarrollo y progreso de la historia no implica una negación de etapas anteriores que lleva a construir nuevas síntesis. Igualmente, difiere también de la noción del sincretismo que implica la creación de una nueva cultura a partir de la fusión o simbiosis de elementos andinos y occidentales.

El momento de transición de la predominancia de una cultura sobre otra ha sido descrita desde la época de los cronistas como un *Pachacuti*. Ese momento de cambio es descrito por ellos como un cataclismo o trastocamiento

desgracia colectiva es considerado en el pensamiento andino como equivalente al *accoyraqui* o estado de desgracia individual (González Holguín, 1608). El significado literal de éste último término es el de "separación de la arena", que refleja la interpretación andina de la mayor desgracia posible: la desintegración.

En contraposición a esta noción del *Pachacuti* como catástrofe y desgracia, la tradición chamánica enfatiza al *Pachacuti* ordenador y armonizante, implicando con ello que los momentos de trastocamiento también pueden dar lugar a una reorganización en dirección al desarrollo, al orden que les da continuidad. Para ellos, las etapas de infortunio son producto de la predominancia de las fuerzas *laija* en los procesos sociales, que se manifiestan tanto en acciones devastadoras como en proyectos políticos no realistas. Para los chamanes, éstos últimos fallan porque al carecer de una visión integradora –en el sentido *hampi* arriba descrito– no permiten un espacio para el "otro" y por consiguiente no pueden proyectarse en el tiempo.

El Modelo *Pachacuti* describe también el mecanismo del quehacer chamánico. Cuando los chamanes describen su trabajo, enfatizan que ellos tienen una misión, la cual puede ser resumida como el custodiar los principios de su tradición y facilitar el retorno al propio eje cultural. Para ellos, su quehacer terapéutico no está divorciado de su intervención social. El modelo describe la estrategia mediante la cual el chamán lleva a cabo su tarea: entretejer la relación entre las fuerzas tutelares ancestrales y su comunidad, y entre ésta y los poderes de la otra cultura y el contexto social global. Dije antes que la *Pacha* constituye el marco refencial dentro del cual el chamán realiza su labor. En el contexto de su agricultura, *cuti* es el movimiento de la lampa cuando recoge la tierra, y es también el mango del instrumento. *Pachacuti*, en el sentido de la agricultura, es la tierra que ha sido trabajada o "volteada" en preparación para un nuevo ciclo de labranza. Así también, en un sentido histórico y social, los chamanes describen su estrategia de sobrevivencia cultural como un proceso en el cual se acercan a la otra cultura para recoger "como con una lampa" elementos de ésta cultura con el fin de preparar el terreno para un resurgimiento de la propia; igualmente se vuelven a acercar a las fuentes de su tradición para recoger sus raíces y retornar a su propio eje cultural. El elemento clave de esta estrategia es una aceptación parcial de la cultura dominante –reflejada en su incorporación de elementos de la otra cultura en sus rituales– con el fin de crear un "entendimiento", un clima armonizador en el cual el no mostrarse tan diferentes, tan opuestos o amenazantes, les permite crearse un espacio para la reproducción de su tradición.

Los chamanes piensan que la única estrategia que permitirá la sobrevivencia de su cultura es aquella que facilite una convivencia con la otra cultura, lo cual implica ciertas concesiones. Si bien en el contexto rural la clásica función chamánica de intermediación con las deidades se dirige a consolidar el funcionamiento tradicional de su comunidad, en mi investigación logré recoger el discurso que ellos elaboran sobre cómo su rol se extiende, en el contexto

urbano, a una intermediación entre su gente y los poderes del nuevo contexto social. Cuando los chamanes se dirigen a las deidades tutelares utilizan un estilo sumiso y aplacador con el fin de asegurar sus favores. Este estilo persuasivo está presente también en otras esferas de la vida andina y es producto de la actitud no-beligerante *hampi*. Ellos dicen tratar de lograr un *tupachi*, un limar las asperezas que minimice el potencial violento presente en toda relación. Pero ese estilo sumiso, cuando es utilizado inter-culturalmente, va acompañado, a través de la implementación del carácter ambiguo de su lenguaje, de una disimulada competencia y reafirmación de su cultura como superior a la cultura dominante (Kreimer, 1988). Si en otras épocas, como parte de la estrategia de aparente sumisión y aceptación, los chamanes incorporaron elementos católicos a su ritual, ahora algunos incorporan un lenguaje científico que les permite legitimizar la práctica de su tradición en un contexto urbano. Pero el contrapunteo de poder en relación a la otra cultura también se perpetúa y ello se ve reflejado, por ejemplo, en el fraseo de algunos de sus cánticos rituales:

> "con mis encantos, con mis lindas artes,
> a la ciencia la mareo, a la ciencia la paseo..."

EL COROLARIO DE LA DESCONFIANZA

Si bien el Modelo *Pachacuti* se sustenta en un discurso que enfatiza la confianza en la cultura andina y en sus estrategias de relación social, paradójicamente, este mismo discurso tiene como corolario la desconfianza como un elemento presente en todas las áreas a las que el discurso hace referencia. Un análisis de esta desconfianza nos permitirá apreciar un aspecto de las complejidades inherentes a un proyecto que facilite una verdadera integración de esta cultura a un programa de salud nacional.

El análisis del discurso chamánico nos permite describir a éste como un discurso sobre el poder: el poder de su cultura y de la capacidad de permanencia de ésta a través del tiempo. Este discurso se refleja, en términos de conducta social, en la constante actitud de reafirmación del propio poder sobre el del otro. Sugiero que el elemento de desconfianza al que hago referencia tiene raíces tanto en la estructura del pensamiento andino como en los argumentos que su discurso desarrolla. Así, el hecho de que esta cultura conceptualize el todo en términos de estructuras binarias –cuyos elementos son opuestos y complementarios– encierra dos grandes fuentes de tensión y desconfianza: primero, hemos visto que la noción de que la reproducción y desarrollo de cada elemento depende de la mantención de una relación de reciprocidad complementaria con su opuesto y, por lo tanto, que la definición de cada elemento, depende, en parte, también de su definición en relación al otro. Pienso que en esta relativa dependencia de un otro para la propia sobrevivencia se encuentra un importante gérmen de inseguridad. Una inseguridad

basada en la incertidumbre sobre cuál será el balance de los dos tipos de factores que definen las relaciones: el punto de la gradiente entre la complementariedad o la lucha en donde se ubicará la relación con el otro –el *yanantin* o el *tinkuy*–, así como el balance entre las fuerzas armonizantes y arrazadoras –las *hampi* y las *laija*– que intervendrán en cada momento de la relación[9]. Por otro lado, podríamos también considerar, como una segunda fuente de tensión, el principio de que cada elemento contiene también a su opuesto, o la energía de su opuesto -como vimos en algunos ejemplos reflejados en el lenguaje. Este principio derivaría en la concepción de una relación de espejo, en la cual, como resultado de la noción de proceso o *kenko*, la inversión de la vigencia de una u otra imagen o elemento es parte esperada de la dinámica del devenir y de la historia. Así, el que lo opuesto sea el propio revés y sustento de la identidad puede implicar una relación que oscila entre la confianza y, paradójicamente, la desconfianza o ambivalencia hasta consigo mismo.

Otra fuente de desconfianza reside en el hecho de que el argumento esencial de su discurso es la afirmación de la continuidad o coherencia de su cultura a través del tiempo, la cual se sustenta en la noción de la coexistencia de los diferentes tiempos o dimensiones de su *pacha* y en la habilidad de poder seguir desarrollando su discurso y quehacer alrededor de su propio eje cultural. Hemos visto que, para su cultura, es la renovación y el desarrollo lo que permite una proyección en el tiempo. Pero ello es percibido como un proceso complejo y generador de desconfianza. La altamente valorada renovación de su discurso conlleva también un peligro potencial: el temible riesgo de enredarse en un discurso o proceso ajeno al propio y, así, perderse.

La concepción de la naturaleza binaria del cosmos va acompañada de un sistema social que tiene como unidad de subsistencia a la comunidad andina. Cabe señalar que si bien el funcionamiento de la comunidad andina se apoya fundamentalmente en un sólido sistema de relaciones de reciprocidad, para ellos toda relación conlleva también una dosis de recelo y desconfianza. Esta desconfianza puede ser considerada como un derivado de la noción de competencia implícita en toda relación que describí anteriormente. Inclusive, aún entre los mismos chamanes *hampis* se da una relación que, si bien es básicamente complementaria y gira alrededor de la identificación con un discurso y meta en común, está también enmarcada en la competencia sobre el poder, en donde el secreto y el disimulo sobre ciertos aspectos de su práctica juegan un rol importante (Kreimer, 1988). En el contexto rural tradicional las relaciones al interior de la comunidad estan cláramente establecidas alrededor de normas

9. La presencia de esta incertidumbre se observa por ejemplo en la relación del chamán con su *Wamani* o cerro tutelar. Aunque ésta se halla construido a lo largo de una historia generacional, el chamán constantemente tiene que preocuparse por mantener la bondad de la relación y evitar así que su *Wamani* se enfurezca o lo abandone.

de reciprocidad que dan cohesión y firmeza a su funcionamiento, y de rituales que regulan la tensión entre sus integrantes. El gran cuidado puesto en la precisión de las normas nos habla también del peligro que reside en romperlas. Pero cuando las relaciones se establecen con elementos ajenos a su código cultural, el espacio para la incertidumbre y desconfianza aumenta: cuanto menor la dósis de complementariedad que se establezca en la relación con el otro, mayor será la proporción el espacio ocupado por la batalla y competencia. Planteada así la contienda, el "truqueo", la ambiguedad, y la aparente sumisión mientras se reafirma la superioridad de lo propio, son estrategias culturales aceptadas como válidas por esta cultura que vive clandestinamente, que llevan a percibir al otro con un grado aún mayor de desconfianza, ya que se asume que éstas son igualmente parte de su estrategia.

La desconfianza probablemente también tiene sus raíces en la organización de la economía social andina. La reproducción de la comunidad, unidad de esta organización, depende de la redistribuición de los bienes como parte del sistema de reciprocidad. Desde esta perspectiva no hay lugar para el crecimiento de la propiedad individual ya que por definición ésta sería a expensas del bien común[10]. La migración a la ciudad ha llevado a un desdibujamiento de los parámetros tradicionales que contribuye a acrecentar aún más la desconfianza. En el contexto rural cada comunidad tiene su chamán o *hampeq*, a quien consideran su intermediario con las deidades y por ende su protector. Para llegar a ser chamán, paralelamente al aprendizaje chamánico propiamente dicho, debe cumplirse también con una serie de roles sociales o "cargos" dentro de la comunidad los cuales van haciéndolo merecedor de la confianza de ésta. Los migrantes andinos a la ciudad describen la dificultad de mantener estos roles en el nuevo contexto y cómo la ambigüedad inherente al poder de la práctica chamánica desborda los mecanismos de discriminación que tienen al alcance lo cual deviene en confusión y un nivel mayor de desconfianza. Es importante notar, en el marco de nuestra discusión, que la clientela de esta medicina tradicional mantiene una actitud de recelo frente a entidades que posean poder, como observamos en los ejemplos citados al inicio de este trabajo, que ejemplifican la respuesta de la población ante propuestas de cuidado de salud ofrecidas por el Estado. El recelo es también sentido en relación a los chamanes, derivando ello en que la incorporación de elementos ajenos a su práctica tradicional constituya un elemento crítico y ambiguo en el enjuiciamiento y valoración de éstos como confiables. Por un lado, para el poblador de orígen andino, la adquisición de bienes o poder por un individuo son vistas con sospecha –por constituir una amenaza a la reproducción del sistema social

10. Aquellos que no se integran al sistema de reciprocidad comunal –los avaros y los que rehusan casarse por ejemplo– al igual que los chamanes *laijas*, quienes son vistos como persiguiendo un poder individual, son temidos por ser considerados una amenaza a la reproducción del sistema social y terminan siendo expulsados de la comunidad.

comunal– y lo hacen merecedor de un castigo drástico. En la ciudad, un motivo generalizado de consulta a los chamanes es el "daño" o brujería que puede enfermarlos y destruirlos, y que es producido por haber engendrado "envidia" al sobresalir en algo, lo cual lo hace vulnerable a un ataque. En ese contexto urbano, el chamán que sobresale por haber logrado una alianza con los poderes de la ciudad puede ser también objeto de "envidia" y desconfianza. Por otro lado, si bien la incorporación de elementos de la cultura oficial a su quehacer, obedece a una estrategia de sobrevivencia practicada por ellos a través de su historia, también es percibida como peligrosa, y la reacción varía en la población según los estadios de un mismo proceso de relación con la otra cultura en los que se encuentre[11].

LA PROBLEMATICA DE UN PROYECTO DE SALUD

Los tres ejemplos descritos al inicio de este trabajo, reflejan la percepción que del Estado tiene la población andina y del posible significado atribuido a los servicios ofertados. Además, observemos cómo en dos de estos casos, se está poniendo en práctica su tradicional no-beligerante estrategia de sobrevivencia.

A esa "otra" cultura, a la del Estado, se la percibe, básicamente, como no participante de una relación complementaria con el mundo andino. Ello, entonces, los lleva a plantear la relación con ésta, más en términos de competencia que de complementariedad. Lo que podemos observar son una serie de modalidades de una estrategia de apaciguamiento y de reafirmación del poder de su propia cultura.

Regresemos al primer caso: el de la comunidad que construye la costosa posta médica, que se convierte en un "elefante blanco", y cuyos servicios no utililiza. La construcción de este centro es interpretada, por la comunidad campesina, como un equivalente al "pago" ritual que periódicamente realizan a sus fuerzas tutelares con el fin de beneficiar así a la comunidad. Se asume que a las fuerzas poderosas les gustan los regalos y los halagos. A cambio, éstas favorecen el bienestar de la comunidad. Los *Wamanis* o espíritus de los cerros, por ejemplo, algunos de los cuales son celosos y vanidosos, aprecian lo suntuoso -muchos relatos populares describen los palacios y tesoros que se en-

11. La respuesta es de dos tipos y está relacionada al proceso migratorio. Los chamanes que recientemente han migrado a la capital, al cohabitar con sus paisanos, mantienen algunos de sus roles sociales tradicionales y tratan de practicar sus rituales al estilo rural; mientras sus paisanos observan con menosprecio y desconfianza cualquier introducción de elementos ajenos. Por otro lado, aquellos chamanes que ya se han insertado en el contexto urbano y por lo tanto han perdido los lazos sociales tradicionales, comúnmente recurren a elementos de poder urbano –diplomas de alguna entidad, fotografías con algún personaje notable, etc.– para legitimar la bondad de su quehacer.. Ambos grupos, sin embargo, sostienen el mismo discurso.

cuentran dentro de los cerros. Estos "pagos" rituales tienen también la función de prevenir o apaciguar la posible ira de estas fuerzas, y asegurar así, un tiempo y un espacio para el desarrollo de la vida de la comunidad. La cosmología andina, siendo un sistema holístico, no excluye la ingerencia de deidades o fuerzas ajenas a su panteón; ni divide de modo excluyente el espacio de lo religioso, de lo político y social. La construcción de la "lujosa" posta médica, es su "pago" ritual a las fuerzas del Estado a quien atribuyen poderes y temperamento similar al de algunos cerros; sólo, que el Estado, ubicándose en la capital del país, es percibido como probablemente aún más poderoso que los cerros locales.

El primer paso para evitar un encuentro es precisamente prevenir demasiado acercamiento, evitar el ingreso indiscriminado de elementos de la otra cultura en el espacio de lo propio. Con los halagos se espera que el Estado, al igual que las epidemias, se contente y se vaya sin causar mayor estrago. Al construir ellos mismos la posta, están determinando también el espacio que ocupa, y delimitando su injerencia. Las tácticas de "tanteo" para evitar mucho acercamiento, de devolverle la confusión potencial antes de ser confundidos con el encuentro, son comunes, el "hacer creer que se utilizará, que se valora, que se acepta", son ejemplos de ello.

Si bien el mensaje explícito de los servicios de salud en los tres casos es el de ofrecer mejoras en la salud de los habitantes, el poder precisar cuál será realmente su intención se convierte en una tarea difícil, ya que el código de comunicación y los parámetros de discriminación no son compartidos por ambas culturas. El elemento de la sospecha y desconfianza se hace patente en mitos populares como el del *ñaqaq* o *pishtaco*, un personaje con características de la gente de la otra cultura (española tradicionalmente, y, ahora, descrito como los médicos europeos que vienen en proyectos de ONGs) que merodea por los territorios de acá, en las fronteras de las comunidades, por la periferia de la ciudad, que extrae la grasa de los indios para mejorar sus implementos culturales (sonido de las campanas de la iglesia, artefactos electrodomésticos, etc), y que ahora "saca ojos" para transplantes.

Desde la perspectiva andina, el construir la posta médica obedece al *cuti* o acercamiento al "otro" lo cual les permite recoger los elementos para retomar sus propias costumbres. Las madres migrantes del tercer caso, perciben un carnet de acceso a la posta médica en términos de la legitimización de su espacio en la ciudad. Lo que observamos en los tres casos es, repito, la clara competencia con la otra cultura: a través de los pronunciamientos sobre la propia superioridad, el poder de lo propio continúa reafirmándose.

El análisis del caso andino, entonces, nos permite identificar el punto crítico en la construcción de un poyecto de salud: la dificultad de trascender una situación en donde la desconfianza –y por ende la necesidad de la población andina de establecerse por encima de la otra cultura– sobrepase a la posibilidad de una real integración de recursos y metas.

REFERENCIAS

GETZELS, P.
1983. "Los Ciegos: Visión de la identidad del runa en la ideología de Inkarri-Qollari". En *Q'ero. El último ayllu inka.* Cusco, Ed. J. Flores Ochoa y J. Nuñez del Prado. Centro de Estudios Andinos Cuzco (CEAC)

GOLTE, J.
1981. "Cultura y naturaleza andinas". *Allpanchis. No. 17-18.* Instituto Pastoral Andina. p. 119-132. Cusco.

GONZALEZ HOLGUIN, D.
1989 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca.* Perú, Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos. 3a. Edición.

IMBELLONI. *Pachacuti*
1946. IX (El Inkario Crítico). Buenos Aires.

KREIMER, E.
1988. "Curar es el arte de decir las cosas". En: *Lenguaje y Palabras Chamánicas. Simposio del 45$ Congreso Internacional de Americanistas, 1985.* Ed. P. Bidou y M. Perrin. p. 151-183. Quito. Ediciones. ABYA-YALA/MLAL.

s.f. "El Pachacuti de los Chamanes y el Mito del Sincretismo". En: *Mitos, universales, americanos y contemporáneos.* Sociedad Peruana de Psicoanálisis. Vol. I. Universidad San Antonio Abad del Cusco.

1991 "An Andean view of history and a strategy of cultural survival". En: *Otra América en construcción. Medicionas tradicionales, Religiones populares.* Carlos Ernesto Pinzón, Rosa Suárez P. Eds. y Comps. Colcultura.

MULLER, T y MULLER, H.
1984. "Cosmovisión y celebraciones del mundo andino". *Allpanchis,* N 23. p. 161-176. Cusco, Instituto de Pastoral Andina.

OSSIO, J.
1973. "Guamán Poma: Nueva Cronica o Carta del Rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino". En: *Ideología mesiánica del mundo andino.* p. 153-213. Lima, Ed. J. Ossio.

RANDALL, R.
1987. "La lengua Sagrada. El juego de palabras en la cosmología andina". *Allpanchis,* N$ 29-30. p. 267-305. Cusco, Instituto de Pastoral Andina.

SILVERMAN-PROUST, G.
1984. "Los motivos de los Tejidos Q'ero la descripción de los tejidos". *Revista del Museo e Instituto de Arqueología,* N 23. p. 281-308. Lima.

"Significado simbólico de las franjas multicolores tejidas en los wayacos de los Q'ero". *Boletín de Lima,* N 57. p. 37-44. Lima.

LA MEDICINA TRADICIONAL DE MÉXICO EN LA PERSPECTIVA DE FIN DE SIGLO

Xavier Lozoya*

* Director de la Unidad de Investigación en Medicina Tradicional, y Desarrollo de Medicamentos, Instituto Mexicano del Seguro Social, Avenida Cuautemoc, 330 Colonia Doctores Bloque B., Unidad de Congreso 4to. piso, Centro Médico Nacional Siglo XXI, Código Postal 06725, México D.F. - México. Profesor Visitante Universidad Berkley

En la década de los años setenta se inicia en todo el mundo, un movimiento intelectual que propone la revaloración de las prácticas curativas de las culturas médicas que habían permanecido ajenas al desarrollo tecnológico y científico occidental. Este fenómeno se origina, principalmente, como consecuencia de la estrategia de salud desarrollada por la República Popular de China que logró solucionar importantes problemas de su numerosa población, mediante la combinación de los recursos provenientes de la ancestral medicina china (tales como: acupuntura, plantas medicinales y otros) con programas sanitarios y de prevención de las enfermedades de diseño y corte occidental modernos.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) descubre en el "modelo médico chino", de los años 1950-1970, una audaz estrategia de combinación de saberes médicos que –se pensó entonces– aplicado en otras latitudes, permitiría a los países de un llamado "Tercer Mundo" remontar las dificultades de salud características del subdesarrollo económico. Se trataba de incorporar las diversas culturas médicas de Asia, Africa y Latinoamérica al pensamiento científico de nuestro tiempo, buscando que los gobiernos aprovecharan esos recursos humanos y terapéuticos junto con el bagaje conceptual e ideológico en el que habían coexistido con la cultura occidental dominante para avanzar en la solución de sus agobiantes problemas de salud. Pero también, se trataba de demostrar que la medicina occidental moderna, en la forma en que se practicaba en esos países, no era sino una manera parcial de abordar el tratamiento de las enfermedades y que adolecía de serias deficiencias, por su evidente contradicción con el ámbito cultural y social en el que se aplicaba; además, por las inalcanzables exigencias económicas que demandaba el modelo médico occidental impuesto a esos países. Por esa razón, en aquellos años, cuando también surgió la ambiciosa meta de la Organización Mundial de la Salud, "Salud para Todos en el Año 2000", se creó el Programa de Promoción y Desarrollo de las Medicinas Tradicionales de la OMS (1975) para impulsar la participación de éstas en los programas de Atención Primaria de la Salud, en los países cuya población contaba con vigorosas culturas médicas autóctonas, arraigadas en la población y que, se aceptaba, venían proporcionando desde hacía siglos otras soluciones concretas a la problemática en salud, no obstante el descono-

cimiento oficial a sus practicantes y el desinterés de las instituciones de gobierno en investigar y desarrollar los recursos curativos autóctonos.

El apoyo de la OMS a las Medicinas Tradicionales se limitaba, en razón a su estructura, a sugerir a los gobiernos de los Estados Miembros la adopción de medidas organizativas, de investigación biomédica y de legislación, tendientes a evaluar la eficacia de los recursos tradicionales no-occidentales y a buscar la incorporación de los "terapeutas tradicionales" (término que sustituyó oficialmente al de curandero, chamán, yerbatero y otros) como actores del cambio, haciéndolos participar en los programas de salud gubernamentales.

Es importante señalar, que el momento político que predominaba, en ese entonces, en los llamados países del Tercer Mundo, se caracterizaba por la búsqueda de un modelo de desarrollo económico y social, en el que la autogestión y autodeterminación se oponían como estrategia fundamental a los dos sistemas políticos polares que dominaban el mundo. En ese modelo de desarrollo, jugaba un papel crucial la función del Estado benefactor social equilibrante de las diferencias económicas producidas por el sistema capitalista vigente. En este contexto, las instituciones estatales de Seguridad Social eran una de las herramientas fundamentales, vinculadas no sólo a los aspectos de salud y medicina, sino coordinadas en su acción con los programas de educación y vivienda.

A nadie escapaba el hecho histórico de que el resurgimiento de la Medicina Tradicional en China como recurso utilizado por el Estado para avanzar en la solución de su problemática de salud, era una más de las medidas socialistas que había implementado el Gobierno Chino como consecuencia de su Revolución. En el resto de los países del Tercer Mundo, se buscaban los modelos locales posibles de "combinación" de las Medicinas Tradicionales a los programas de salud pública sin trastocar demasiado la estructura de la plataforma económica e institucional, pero quedaba claro que dicha acción sólo podía provenir del Estado, a través de sus instituciones de salud y seguridad social.

La notable y revolucionaria iniciativa propuesta por la OMS se difundió ampliamente en todo el mundo y abrió un espacio político fundamental en el seno de la propia Organización para la discusión de tan importante fenómeno de la cultura de los países en desarrollo. Las reacciones al llamado de la Organización fueron numerosas, pero las acciones y las consecuencias prácticas en los países del Tercer Mundo fueron muy distintas. Varios países del continente asiático, tales como Japón, Corea del Norte y Corea del Sur, Tailandia y otros, encabezados por la República Popular de China, capitalizaron de manera eficaz la propuesta. A partir de entonces, en esos países proliferaron los centros de investigación sobre Medicina Tradicional China y Japonesa, sobre Herbolaria y Acupuntura. Se modificaron las estructuras hospitalarias abriéndose secciones en los nosocomios para aplicar terapias tradicionales; se formalizó el sistema de educación en medicina tradicional, se legisló reconociendo la utilidad y beneficios de las profesiones vinculadas a ese saber

médico "tradicional" para permitir y ampliar su ejercicio y se sentaron las bases para alcanzar una verdadera "combinación" de los saberes médicos, occidental y chino-japonés.

En el continente africano, la reacción al llamado de la OMS, fue también resonante. Frente a la proliferación de movimientos anticoloniales y nacionalistas que cambiaron en esos decenios el mapa político del área, los gobiernos revolucionarios de ese período, encontraron en la valoración de la cultura médica autóctona un elemento más para la reafirmación de su identidad nacional. La Organización de Estados Africanos, promovió activamente la creación de Centros de Investigación en herbolaria y se implementaron diversos programas de atención primaria de la salud, con la participación de los terapeutas tradicionales que buscaron acortar la enorme distancia que esos pueblos y sus gobiernos tenían que recorrer en la modernización de los servicios médicos del continente y en el mejoramiento de las condiciones sociales. Egipto, Madagascar, Nigeria, Ghana, Tanzania, entre muchos otros países del área, impulsaron el quehacer de sus médicos y científicos proponiendo el desarrollo de industrias farmacéuticas nacionales que, basados en los conocimientos tradicionales de sus culturas locales, rompieran el cerco de dependencia tecnológica que el colonialismo auropeo les había impuesto.

En América Latina, el mensaje de la OMS fue filtrado por la Organización Panamerican de la Salud (OPS), institución que, desde Washington, se ha encargado de interpretar lo que mejor conviene a los programas de salud del continente y, en vista de que en los Estados Unidos, dicha propuesta cultural no tenía resonancia, la OPS le dió poca importancia. Por otra parte, la difícil situación política de buena parte de los países del área en esos mismos años, muchos de ellos inmersos en dictaduras de toda índole y en convulsiones sociales que auguraban ya la crisis económica que se instaló a partir de entonces, impidió que las actividades sobre Medicina Tradicional tuvieran el auge que se observó en otras partes del mundo, reduciéndose al quehacer de algunos grupos de intelectuales y universitarios que de manera aislada se abocaron al estudio y promoción de este fenómeno de la cultura, con poca o ninguna participación de los gobiernos locales. La excepción a esta circunstancia se produjo en México, en donde durante los años setenta la presencia de un gobierno claramente comprometido con la lucha política que libraban los países del Tercer Mundo para implantar su propio sistema de desarrollo y por establecer una trayectoria anti-imperialista y nacionalista, sirvió de coyuntura para que las propuestas de la OMS tuvieran mayor resonancia en las instituciones mexicanas.

Las actividades de investigación en Medicina Tradicional que desarrolló México durante la década de los años 1975-1985, repercutieron en el resto de los países latinoamericanos, lográndose cierta vinculación académica entre los diversos grupos de trabajo que, con mayor o menor éxito, se fueron organi-

zando en Guatemala, Perú, Bolivia, República Dominicana, Chile, Venezuela, Colombia y Ecuador, principalmente.

Durante el período señalado, en México, se iniciaron, primero a través del Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (IMEPLAM) (1975-1980) y después, en el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) desde su Centro de Investigación en Medicina Tradicional y Herbolaria, acciones específicas para la investigación de los recursos curativos empleados por la Medicina Tradicional. Así surgieron los primeros programas gubernamentales que buscaron la incorporación del saber médico tradicional a los servicios de atención médica en las áreas rurales, especialmente vía el Programa IMSS-COPLAMAR (1983-1987) que amplió el régimen de Seguridad Social a las áreas rurales[1]. De hecho, fue el IMSS la primera institución gubernamental en el continente americano, que abordó la evaluación y promoción de la Medicina Tradicional con un proyecto que modificaba la estrategia de sus programas de atención médica en el campo.

Durante todos esos años, la investigación de la Medicina Tradicional Mexicana, dejó de ser un área de estudio exclusiva de los especialistas en antropología médica y se abrió a otras disciplinas con la participación de varias instituciones universitarias y del sector médico gubernamental, difundiéndose los resultados de investigaciones etnobotánicas, antropológicas, farmacológicas, agronómicas, químicas y de epidemiología en servicios de salud, que permitieron contar con una visión más detallada de las características que posee este fenómeno cultural en la vida de México.

Desde el inicio de todas estas acciones, que han ocupado a diversos grupos de especialistas en las instituciones mexicanas por más de un decenio, surgieron varias opiniones buscando definir el objeto de estudio, la Medicina Tradicional, que no es otra cosa que una manifestación de la *cultura autóctona*, pero que, en el contexto de la realidad social y política de nuestro tiempo, con la presencia de una cultura "occidental" dominante y en franca expansión, ha requerido de términos distintos ya que, en esencia, se refiere a la medicina de millones de habitantes que no tienen acceso a la difusión formal del conocimiento ni a los medios políticos que garanticen su reconocimiento, pero que, además, cuenta con la animadversión de los medio académicos. Los intelectuales estadounidenses han acuñado el término de "etnomedicina", sin ocultar su percepción del fenómeno, reduciendo la definición de Medicina Tradicional a las "prácticas médicas de los grupos étnicos", casi sinónimo de "minorías". Entre los mexicanos, algunos, han preferido usar el término "medicina indígena" para subrayar el hecho de que es parte del patrimonio cultural de los pue-

1. Para ampliar sobre este punto ver Lozoya, Xavier "La medicina tradicional y la atención a la salud en la América Latina" en *Otra América en construcción.* Pinzón, C. y otros (ed). ICAN-U Amsterdam 1991. (Nota de los editores).

blos originarios de un territorio en el cual, a través de la colonización política o económica, se fue implantando la medicina occidental. Otros, han buscado términos tecnificados como los de "medicina paralela", "informal" o "alternativa" para evadir la polémica sobre el hecho de que las culturas autóctonas de América padecen, hasta la fecha, el sojuzgamiento de instituciones, leyes y decisiones de gobiernos nacionales que son de predominante orientación "occidental" y que actúan como instrumento local de la cultura dominante. De una manera u otra, los creadores de todas estas acepciones reconocen que las culturas médicas "indígenas" hace ya mucho tiempo que dejaron de ser ideológicamente "puras" y que, en su continua interacción con la cultura occidental dominante, se han ido convirtiendo en un híbrido, producto de la "transculturación". Se ha dicho que, sobretodo, a lo largo de la historia reciente, esta interacción les ha proporcionado una nueva identidad, distinta a la originalmente "indígena". Este es, sin duda, el caso de México, país que contó en el pasado distante con vigorosas culturas indígenas, denominadas en la actualidad "prehispánicas" y cuyo bagaje fue modificado por la influencia de la cultura médica dominante en turno: española, durante los primeros doscientos años de régimen colonial; francesa, durante gran parte del siglo pasado y estadounidense en lo que ha sido el siglo actual.

Es evidente que en México durante todo el presente siglo, en la medida en que se ha ido procurando el desarrollo económico, la población de las áreas rurales, tradicionalmente de mayor raigambre indígena en lo cultural y étnico, ha migrado hacia los centros urbanos donde se ha gestado su transformación social en torno a las fuentes de trabajo. Este proceso ha ido configurando un peculiar modelo: los cada vez más reducidos gurpos "indígenas", reconocidos así por el Estado Mexicano a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) permanecen en las áreas rurales y son los que preservan la medicina "tradicional" más "pura" posible. Es decir, poseen una cultura médica que todavía presenta claros elementos prehispánicos, dependiendo de su ubicación histórico-geográfica, sean de origen *nahua* o maya y en los que la influencia de la cultura española de los Siglos XVI y XVII es muy clara y profunda. Me refiero a las prácticas médicas de Huaves, Tzotziles, Chamulas, Tarahumaras, Pimes, Zapotecos, Nahuas, etc. Su saber médico opera en un marco ideológico y conceptual relativamente estable y que se enlaza con todos los aspectos de la vida de su comunidad, es decir, poniéndolo en términos antropológicos, la cosmovisión que determina claramente su práctica médica poco o nada tiene que ver con la cultura del resto de los mexicanos,, quienes a su vez perciben las prácticas médicas de estos grupos como manifestaciones de folklore de las minorías étnicas.

Los grupos de la población que ocupan el espacio social considerado por el Estado Mexicano como "campesinos" y que han estado, durante todo el período post-revolucionario bajo la influencia de los programas de desarrollo del Gobierno, conservan una medicina propia, pero claramente desfigurada, ya

que se encuentran permanentemente influenciados por la cultura occidental a través de los programas de salud que implementan las instituciones médicas oficiales. Estos conglomerados sociales, ciertamente numerosos ya que representan cerca de la mitad de la población del país y que se encuentran en un verdadero estado de transición cultural, practican una medicina "tradicional" difícil de clasificar. Empobrecida ideológicamente y habiendo perdido su visión del mundo original busca en la trasmisión oral el lado pragmático de los recursos curativos tradicionales, particularmente de la herbolaria, para solucionar sus problemas de salud que, poco a poco, identifica y reconoce en términos "occidentales". Este sector social ha llevado a cabo una notable combinación de las medicinas a las que tiene acceso, al margen de los planes de los intelectuales universitarios que continuan polemizando sobre si la combinación de la medicina tradicional y la institucional o gubernamental es factible o no en un país como México. Imbuidos de un claro sentido práctico recurren al universo de las "medicinas tradicionales" para intentar solucionar problemas de salud muy específicos, tanto por considerar que conceptualmente estas demandas de atención médica no son comprendidas por los médicos de las instituciones de salud, como por saber que les resulta económicamente más accesible. Sin embargo, no desmayan en su permanente lucha por acceder a los sistemas "modernos" de atención médica, que consideran es obligación del Estado proveerles y un derecho social conquistado por el pueblo. Dicho en pocas palabras, nadie intenta abandonar los recursos tradicionales, toda vez que se tenga acceso a la Seguridad Social.

Por último, existe un tercer sector de mexicanos localizados en las zonas urbanas, cuya dimensión es igualmente numerosa (en términos generales correspondería al otro 50% de la población total del país) y que, históricamente, se "desculturizó" en lo que se refiere a sus conocimientos o ideas sobre Medicina Tradicional, sobretodo durante todo este siglo al quedar absorvido por la cultura occidental dominante. Representan principalmente a las clases medias típicas de la "modernidad" urbanizadora, blanco predilecto de los medios masivos de difusión, especialmente de la televisión comercial, y que apostó con el Gobierno Nacional a que la medicina científica e instuticionalizada dejaría fuera de acción a la Medicina Tradicional, la cual –se dijo– pasaría a ser un recuerdo del pasado legendario y exótico del México "primitivo".

La forma en que ocurrió este proceso de "desculturización" requirió de dos factores principales: por una parte, la medicina que venimos llamando "occidental" entró, a partir de los años cincuenta, en un vertiginoso proceso de desarrollo científico y tecnológico, una de cuyas consecuencias fue la apropiación total del conocimiento por parte de la clase médica; es decir, la proliferación de las especialidades en la profesión médica, el incremento en la producción de fármacos (sobretodo con la industrialización de antibióticos) y el desarrollo de equipos diagnósticos altamente sofisticados, hicieron del saber médico un campo totalmente reservado para los profesionales de la medicina. La pobla-

ción fue perdiendo paulatinamente su conocimiento sobre la salud y la enfermedad, no sólo en términos del saber popular tradicional (herencia familiar de las generaciones anteriores que migraron a las ciudades durante el período postrevolucionario) sino sobre medicina occidental inclusive. La total dependencia que la población tiene del médico, ha alcanzado grados de verdadera ignorancia sobre los aspectos más elementales del cuidado de la salud. Conocer sobre el funcionamiento del cuerpo humano, sobre acciones elementales para aliviar los problemas de salud más comunes ha dejado de formar parte de la cultura de las sociedades urbanas. Este saber médico social ha sido sustituido por un mercado de recursos curativos que la población adquiere indiscriminadamente y sin ningún conocimiento. El empleado de una farmacia, de una tienda de autoservicio o el consejo de los amigos, han sustituido al conocimiento familiar. En una generación, se erosionó totalmente la cultura médica de la clase urbana. Por su parte, el gremio médico, dentro y fuera de las instituciones de salud, controla el conocimiento y establece con la población una relación de superioridad tal, que la gente depende en su totalidad del sistema médico, particular o gubernamental, según su posición económica.

NUEVOS MOVIMIENTOS Y TENDENCIAS RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA

Elio Masferrer Kan*

* ENAH - INAH, México.

INTRODUCCION

Los procesos de transformaciones en el campo religioso latinoamericano y mexicano han sido importantes en la segunda mitad de este siglo y han dado lugar al desarrollo de un conjunto de hipótesis y opiniones de diverso origen. El presente documento intenta una primera aproximación y tratará de señalar algunas tendencias generales desde una perspectiva etnológica, basada más en la perspectiva de los creyentes que en la dinámica de las instituciones.

Partiendo de que la dinámica de los fenómenos religiosos se mueve en proceso de largísima duración, hacemos una apretada reseña histórica de las condiciones de surgimiento de la religiosidad popular latinoamericana; los cuestionamientos que la misma sufrió a partir del siglo XIX y señalamos algunos aspectos del surgimiento de nuevas prácticas religiosas en el contexto regional, haciendo un esbozo de tipología de grupos religiosos.

ALGUNAS CONSIDERACIONES HISTORICAS

Durante el período colonial la presencia de la Iglesia Católica en América Latina tuvo un carácter monopólico y cualquier disidencia fue reprimida con rapidez y firmeza mediante la Inquisición y otros mecanismos represivos. Pudiendo imponer así un conjunto de prácticas religiosa toda América Latina, las cuales en un proceso bastante complejo terminaron siendo adoptadas por inmensa mayoría de los pueblos de la Región. El desarrollo y la adopción de esta "cultura de conquista" ha sido analizado por diversos autores.

En el siglo XIX las nacientes repúblicas debieron abordar los problemas derivados de obtener su reconocimiento y legitimación en el contexto de las naciones independientes, a la vez que definir sus estrategias de desarrollo. La ruptura con el Imprerio Español y la articulación del mercado mundial bajo las hegemonías británica y norteamericana representó aceptar el predominio de potencias no católicas como modelo de desarrollo.

Las nuevas élites adoptaron el liberalismo como ideología y tuvieron una gran diversidad de conflictos con la Iglesia que repercutieron notablemente so-

bre las prácticas religiosas en procesos histórico de larga duración. Cabe recordar que precisamente las prácticas de la religiosidad popular fueron señaladas como los principales obstáculos a eliminar en el proceso de las transformaciones estructurales del proyecto liberal y hacia las mismas se orientaron sus estrategias políticas.

En muchos paises latinoamericanos la Iglesia, desde una perspectiva de largo plazo, "dejó hacer" a los liberales; en otros se involucró en largos conflictos de reivindicaciones cuyo costo aún está pagando. Quizás el caso mexicano sea el ejemplo más notorio de esta segunda tendencia.

La confiscación de templos y bienes dedicados al culto produjo importantes cambios tanto económicos como estructurales. Todavía nos falta un estudio más profundo sobre los cambios en la visión del mundo de los creyente, y respecto a la transformación de la Iglesia Católica como una religión de estado y de la sociedad civil, expresión orgánica de la visión del mundo de estos nuevos pueblos, a ser la religión de la mayoría de la población.

El cuestionamiento del poder de la Iglesia fue un elemento decisivo en la constitución de estos nuevos países y se vió facilitado por el apoyo que la mayoría del alto clero y sectores importantes del bajo clero dieron al decadente Imperio Español.

El surgimiento de dichos estados implicó también la creación de nuevos sitemas simbólicos vinculados a los mismos, que se expresaron en himnos, banderas, escudos y el fortalecimiento o la creación de sistemas de identificación nacionales. La disputa entre los sistemas simbólicos nacionales y los sitemas religiosos de patronato trajo un conflicto de íconos y emblemas que aún continúa en la actualidad.

Otro espacio de disputa política y simbólica fue el del control sobre los ritos de paso. La creación del Registro Cívil y la secularización de los cementerios representó un paso significativo en el desarrollo de los estados americanos.

En el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, los grupos dominantes locales impulsaron el desarrollo de las denominaciones históricas de origen protestante en varios países. Aquí cabe una aclaración, el desarrollo de las migraciones europeas trajo a las iglesias reformadas protestantes de sus países de origen y a las disidencias de estas mismas Iglesias, las cuales habían participado activamente de la fundación de los Estados Unidos de Norteamérica. En el primer caso, la mayoría de estas Iglesias de migración adquirieron un carácter de Iglesias étnicas con un clero vinculado o incluso originario de la respectiva metrópoli, podemos citar el caso de los Luteranos, Anglicanos y Reformados.

En el segundo caso los protestantes disidentes de origen europeo, pero en la mayoría de las veces provenientes de Estados Unidos o nuevos grupos sur-

gidos en este país, llevaron a cabo estrategias de conversión de la población nativa como objetivo principal.

En términos generales podemos señalar que ambos sectores del protestantismo histórico no tuvieron mayores incrementos de feligreses. Los primeros porque su preocupación principal no era ni es incorporar individuos ajenos al grupo étnico-nacional de origen, pues ello transformaría sus propias características de Iglesia étnica. En el segundo caso habría que estudiar los problemas de "choque cultural". Hasta qué punto su mensaje religioso es pertinente para las pautas culturales y los sistemas de valores de las grandes masas de población latinoamericana.

Quienes tuvieron mayor éxito y reprentan una preocupación visible para la iglesia Católica e incluso para los propios protestantes (aunque eviten externalizarlo) son los disidentes de los disidentes: nos referimos a los pentecostales, a los mormones y a los Testigos de Jehová. El mensaje y las prácticas religiosas de estos grupos han resultado pertinentes en términos culturales para sectores importantes de población campesina y sectores populares urbanos, obteniendo cada vez más adhesiones y conversiones.

En el siglo XX hubo importantes cambios económicos que tuvieron también profundas repercusiones sobre las prácticas religiosas, la pérdida de carácter agrario de las sociedades latinoamericanas, el desarrollo de sistemas agropecuarios de exportación, los procesos de urbanización y las migraciones rural-urbanas, crearon nuevas condiciones que repercutieron sobre las prácticas religiosas.

LA PERSPECTIVA DE LOS CREYENTES

Para hacer una lectura etnológica de la cuestión nos parece importante partir del análisis de las transformaciones sufridas en los sistemas de eficacia simbólica y en los rituales, ceremonias y prácticas religiosas vinculadas a los mismos. Este punto de partida analítico nos coloca en una perspectiva diferente del estudio de los movimientos religiosos y de los llamados "procesos de secularización".

La mayoría de los autores coinciden en asumir que el cristianismo colonial dió lugar a una variada y compleja realidad de reelaboraciones religiosas de proceso de contacto, fusión e incluso eliminación de prácticas religiosas aportadas por africanos, asiáticos, europeos y americanos prehispánicos. Las mismas han sido denominadas genéricamente "catolicismo popular" o como "religiosidad popular". Estas ricas y variadas fusiones y reelaboraciones están sumamente documentadas por diversos estudiosos, en particular los estudios antropológicos de religión.

Uno de los elementos característicos de la religiosidad popular latinoamericana es el énfasis en los "sistemas de santos y vírgenes", donde los santos católicos pierden el carácter de intermediarios para transformarse en agentes sagrados. En el caso de las vírgenes, las características adoptadas por el culto mariano, un culto de menor importancia frente a la Santísima Trinidad en la ortodoxia católica, representa un proceso de reelaboración religiosa de mucha importacia.

No podemos dejar de señalar que estas estrategias de conversión no eran novedosas para la Iglesia Católica sino que su aplicación venía abonada por siglos de experiencia en la conversión de diversos pueblos europeros y el conflicto con los musulmanes, en particular los españoles.

La actitud de la Iglesia Católica Romana frente a estas "lecturas" populares de su mensaje ha variado históricamente. Un paso importante fué la exclusión de los indigenas del área de juicios de inquisición, el desarrollo de campañas de extirpación de idolatrías tuvo implicaciones de tipo correctivo que implicaban en realidad procesos de negociación con los especialistas religiosos étnicos. La política de la Iglesia en esta cuestión fué de largo plazo. De paciencia y lentitud, de "dejar hacer" para imponer paso a paso cambios paulatinos en la perspectiva de un proyecto de siglo. Entendemos que dicho proyecto aún no ha terminado.

La religiosidad popular ha sido y es cuestinada desde distintos ángulos. Durante el período liberal fue percibida como una traba para el desarrollo económico, como una rémora política y social cuya eliminación abriría las economías y las ideologías al progreso. En el siglo XX el cuestionamiento ya no fué político sino estructural.

La religiosidad popular rural e indígena, o más precisamente la efectividad simbólica del sistema de "santos y vírgenes", fue cuestionada entre otros factores por el desarrollo del capitalismo en el campo. El mismo transforma los productos agrícolas en mercancías e impide un tratamiento sacralizado de los mismos. Para citar algunos ejemplos meramente ilustrativos debemos recordar que ya las buenas lluvias no aseguran buenas y abundantes cosechas y con ellos el bienestar. La caída de los precios internacionales del mercado de determinados productos pueden transformar en un problema la buena producción. La "granizada" en el café de Brasil muchas veces ha sido asumida como una "bendición" por campesinos de otras partes del mundo que trae consigo el alza de los precios.

En el surgimiento de nuevas ciudades latinoamericamas las antiguas ceremonias y prácticas religiosas, pensadas para localidades de pocos miles de personas, en muchos casos no fuéron capaces de responder a los nuevos problemas urbanos, como fué el caso de muchos de los sistemas de cargos religiosos urbanos. La religiosidad popular urbana encontró cada vez más dificultades para ofrecer alternativas viables a las grandes masas de población.

Las dificultades de los "santos tradicionales" para responder a las nuevas exigencias estructurales no dió paso al surgimiento de tendencias secularizadoras o a la desaparición de los sentimientos religiosos, sino que los mismos sufrieron procesos de reelaboración simbólica por los sectores populares y de reorientación por parte de la Iglesia.

Como alternativa a los sitemas de "santos y vírgenes" de la religiosidad popular, la Iglesia Católica desarrolló un mensaje que hace énfasis en la figura de Cristo, como elemento central del culto y principal agente religioso. Esta estrategia fué en muchos casos una respuesta eficaz a la religiosidad popular y está dentro de los marcos definidos por el Concilio Vaticano II. Cabe señalar que fué asuminda postivamente por amplios sectores de creyentes, desde una perspectiva de "modernización religiosa".

No podemos dejar de mencionar el desarrollo del culto mariano en América Latina, el cual está obteniendo un fuerte respaldo de la Jerarquía Católica y que sería un matiz a lo arriba señalado.

Las medidas aportadas por el Concilio abarcan una gama bastante amplia de cuestiones, en este caso destacaremos el replanteamiento de una de sus estrategias de conversión más tradicionales que estaba referida precisamente al sistema de "santos y vírgenes", los cuales fueron cuestionados, reubicados e incluso al algunos casos puesta en duda su propia existencia. Esta novedad generó inquietudes diversas entre los católicos populares.

Esta no sería la única novedad de la segunda mitad del siglo XX, cabe destacar el fortalecimiento de la presencia del Espíritu Santo en las prácticas religiosas. Las características de los rituales aplicados al mismo tienen semenjanzas que trascienden a las diferencias eclesiales como la posesión, la glosolalia, etc. En torno al mismo, tanto carismático católicos como pentecostales tienen un desarrollo creciente.

Pero sin embargo, éste no es el único espíritu convocador; los espiritistas kadecianos, los espiritistas trinitarios marianos, los cultos afroamericanos (tanto los afrobrasileños como los afrocaribeños, para citar los más desarrollados), tienen una expansión constante que se caracteriza en la mayoría de los casos por las prácticas multi-religiosas, admitiéndose la presencia de los mismo feligreses en iglesias o cultos diferentes y alternativos. El concebirse como "renacidos en el Espíritu Santo" es un elemento compartido por militantes de diversas iglesias, como es el caso de los carismáticos católicos y ciertos grupos pentecostales.

Otra cuestión muchas veces descuidada es el impacto de la desaparición de la mayoría de los sitemas de cargos religiosos en las ciudades, la organización social para el culto a los "santos y vírgenes", la participación gremial en las procesiones y festividades religiosas fueron durante mucho tiempo canales apropiados de organización social. Los mismos abatidos por las reformas libe-

rales, las restricciones al culto público, la sustitución de los gremios por organizaciones sindicales y patronales, etc.

Las nuevas organizaciones políticas y sindicales no pudieron abarcar una gama de cuestiones vinculadas fundamentalmente con el establecimiento de sitemas de solidaridad social, los que a su vez estaban en crisis por la desaparición de las familias extensas como una de las principales instituciones del parentesco.

El surgimiento de grupos religiosos con fuerte énfasis en la creación de sistemas de organización social y de solidaridad entre sus miembros, legitimados por la coincidencia en prácticas religiosas, se transformó también en una alternativa frente a la complejidad de la vida urbana. Estas propuestas tienen eco en grupos marginados o que sufren fuertes procesos de aculturación. Esta no es la única propuesta referida a la cuestión social. No podemos dejar de mencionar a otros sectores que hacen énfasis en las opciones que derivan de los sistemas de clases sociales.

La dinámica de los conflictos de clase que se han marcado este siglo en América Latina, los procesos de industrialización dependiente y la crisis de los sitemas de haciendas, plantaciones y otras formas de explotación del trabajo en medios rurales, generaron sistemas injustos de distribución del excedente social que sirvieron de base para importantes movimientos sociales. Durante mucho tiempo la Iglesia Católica y muchas iglesias protestantes tuvieron roles de fortalecimientos del starus quo y de los grupos dominantes tradicionales.

Las religiones no pudieron escapar a la asimilación del conflicto y a la escisión en torno al mismo, de los distintos sectores que participan de ellas. La promesa del paraíso cristiano después de la muerte fué cada mez más cuestionada por quienes se plantean la realización del proyecto utópico cristiano en este mundo, en la perspectiva de la construcción de un orden social más justo, basado en los principios o en una interpretación específica de los mismos por los respectivos sectores.

El desarrollo creciente de los conflictos sociales llevó a la reformulación de la visión del mundo y de las prácticas religiosas de amplios sectores de la población y de los especialistas religiosos. Expresión orgánica de este proceso son tanto la teología de la liberación que se plantea la construcción de otro orden social, como la organización de grupos conservadores e integristas que definen el existente.

La reelaboración religiosa del conflicto social había sido históricamente la base para el desarrollo de movimientos mesiánicos y milenaristas en poblaciones rurales e indígenas. El común denominador de estos movimientos fué precisamente su incapacidad para proponer opciones políticas operativas que permitieran consolidarse a dichos movimientos.

Por el contratio, en estos casos los movimientos sociales de base religiosa tienen tanbién propuestas organizativas de carácter sociopolítico,, que en muchos casos parten del sistema político vigente. Nos encontramos frente a prácticas religiosas que se legitiman en la práctica social, política y económica de sus miembros. Esta búsqueda de coherencia entre prácticas religiosas, sociales y políticas son fuente paradójica de nuevos conflictos.

Cabe destacar que este proceso de consolidación de propuestas políticas alternativas, revolucionarias y transformadoras del orden social no son exclusividad de los cristianos de la Teología de la Liberación. También en los cultos afrobrasileños han surgido los movimientos de kimbanda, quienes en vez de relacionarse con los espíritus de los negros e indios que sirvieron a los exclavistas blancos se vinculan con los espíritus de los jefes indios y negros que lucharon contra la explotación y la opresión.

LA DINAMICA DE LAS TRANSFORMACIONES RELIGIOSAS

Es habitual que los investigadores empleemos criterios histórico-genéricos para clasificar a los grupos religiosos, que en la mayoría de los casos hacen énfasis en cuestiones institucionales. Una tipología habitualmente empleada por muchos investigadores en América Latina consiste en Católicos, divididos en populares o "sincréticos"; Integristas, Conservadores, Renovados y Teólogos de la Liberación. Los Evangélicos o Protestantes los dividimos en Históricos y Pentecostales, También desarrollamos una categoría de Para-Cristianos como los Mormones y Testigos de Jehová y por último incluimos a los cultos afroamericanos.

Si introducimos la noción de sistemas religiosos y de visión del mundo, desde una perspectiva de los creyentes,, la cuestión tiene matices que trascienden los sitemas institucionales. Tenemos las religiones de orígen prehispánico que se mantienen vigentes en ciertos grupos étnicos. Las reelaboraciones étnicas del catolicismo colonial produjeron sistemas religiosos étnicos y nos parece más importante hablar de católicos totonacos, católicos quechuas, etc., que de católicos romanos para estos grupos. El término catolicismo popular creemos que es útil para estudiar medios urbanos o campesinos mestizos. En muchos grupos étnicos existen actualmente movimientos nativistas que tratan de "depurar" sus sistemas religiosos de los elementos cristianos, con la esperanza de "volver a sus orígenes".

Otro proceso interesante es el de los grupos integristas y fundamentalistas. Fenómenos de estas características pueden observase tanto en católicos como entre protestantes o grupos para-cristianos como los Testigos y Mormones. Algunos autores rechazan la posibilidad de desarrollos fundamentalistas entre los católicos. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II, la lectura de la

Biblia ha generado movimientos que tienen elementos fundamentalistas y debemos estudiar su evolución.

En términos populares, la política del Concilio Vaticano II de disminuir el "culto a los santos" y hacer énfasis en Cristo es precibida como un "acercamiento" entre prácticas católicas y prácticas habitualmente atribuidas a los protestantes históricos y a las disidencias protestantes históricas. En este campo las perspectivas de cooperación ecuménica serían teóricamente altas, aunque la Iglesia Católica teniendo en cuenta su peso específico y el carácter minoritario de los "otros", así como la existencia de procesos diferentes al europeo, no tiene mucho interés en avanzar. Asimismo, algunos de sus intelocutores europeos, como los luteranos, tienen en muchos casos el carácter de "iglesias étnicas".

Las religiones étnicas en América Latina pueden dividirse en dos grandes grupos: las pertenecientes a los grupos étnicos prehispánicos o coloniales, a quienes se les niega toda "legitimidad y seriedad" y se les considera objeto de trabajo misional, y las de los grupos étnico-nacionales de inmigración como los judíos, armenios, griegos, rusos, musulmanes, etc. Hacia estos últimos no es habitual ningún tipo de trabajo misionero.

Los sistemas religiosos vinculados con los "espiritus", son el campo más dinámico y fértil en el terreno de las reformulaciones religiosas. Los carismáticos católicos tienen prácticas muy semejantes a los grupos pentecostales, los cuales incluso ha "pentecostalizado" a sectores de los protestantes históricos y desidencias históricas. Podríamos incluir en este sector tanto a los espiritualistas trinitarios marianos, como a muchos cultos afroamericanos.

No podemos dejar de mencionar a quienes tratan de construir las sociedades americanas en función de criterios religiosos asumidos como válidos. Los conflictos de clases también se reflejan en el campo religioso y lo escinden. En principio descartamos a muchos grupos religiosos que hacen énfasis en la salvación individual frente al mundo perdido en el pecado.

Los grupos religiosos interesados en una práxis social de origen religioso se dividen en aquellos interesados en mantener el status quo, habitualmente denominados conservadores, que incluyen tanto a ciertas ordenes religiosas católicas, como a sectores de los protestantes, las disidencias históricas e incluso ciertos grupos de origen pentecostal. Frente a ellos se alza la Teología de la Libertación, que abarca tanto a católicos, protestantes de distinto origen, grupo pentecostales e incluso algunos cultos afroamericanos.

El campo religioso latinoamericano se ha escindido en una multiplicidad de espacios de interacción económica, social y política de base religiosa que atraviesan las iglesias institucionalizadas, que implican los distintos niveles sociales y ecológicos de interacción y que representan en otros casos las diversas clases sociales que componen la Región.

El surgimiento de nuevos grupos religiosos se basa en muchos casos en formas especializadas de interacción institucionalizadas y de participación de los adeptos en las mismas. Estas se expresan preferentemente en los campos de la salud, la educación, la organización social y los sistemas de solidaridad social en pequeños grupos.

Los grupos de carácter orientalista basados en sistemas de introspección, de gran impacto en capas medias y altas, no han sido estudiados adecuadamente como para realizar una caracterización general. Aunque cabe mencionarlos para dejar planteada la importancia de su estudio.

A modo de conclusión podemos señalar que los cambios económicos, políticos y sociales no han traído la desaparición de los sentimientos religiosos populares sino que han producido nuevas formas de reelaboración de los mensajes religiosos tradicionales y la aceptación de nuevas propuestas religiosas.

Entendemos que buscar la perspectiva del creyente, de los "consumidores" de bienes simbólicos religiosos, abren caminos para comprender adecuadamente la dinámica de los sitemas religiosos, los fenómenos de participación simultánea en distintas iglesias y grupos religiosos y las solidaridades que se construyen entre miembros de distintas confesiones religiosas, quienes muchas veces comparten más entre sí que con miembros de otros sectores de la misma iglesia a la que pertenecen.

Las perpectivas de los creyentes implican prácticas religiosas que constantemente ponen en entredicho los sitemas eclesiales jerarquizados, se configuran como sistemas de poder de los laicos, alternos al de las iglesias y sus sistemas clericales basados en especialistas religiosos "iniciados" en los términos institucionales.

NOTA

El presente documento es resultado de la discusión con diferentes colegas en las Reuniones Latinoamericanas sobre Religión Popular y Etnicidad, y en seminarios que hemos dictado en distintas instituciones tanto americanas como europeas. Somos conscientes de que estas reflexiones no son necesariamente compartidas por nuestros interlocutores, sino que precisamente su reacción frente a estas propuestas muchas veces nos ha servido para enriquecer nuestra observación participante, pudiendo diferenciar más adecuadamente la visión de los "consumidores" de bienes simbólicos frente a los "productores o controladores" de los mismos.

BIBLIOGRAFIA

AGUILERA, Gabriel et al:
1984 *La cuestión étnico-nacional en América Latina.* IPGH, México, D.F.

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo:
1973 *Lenguas Vernáculas. Su uso y desuso en la enseñanza.* El caso de México. CIESAS. México, D.F.

AMIN, Samir
1979 *Clases y naciones en el materialismo histórico. Un estudio sobre el papel de las naciones y las clases en el desarrollo desigual de las sociedades.*

II BARBADOS, SIMPOSIO DE
1978 *Indianidad y descolonización.* Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Nueva Imagen. México, D.F.

BARTH, Frederik
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras.* F.C.E. México, D.F.

BONFIL BATALLA, Guillermo et al.
1982 *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio.* FLACSO. San José Costa Rica.

BRAUDEL, Ferdinand
1980 *La historia y las ciencias sociales.* Alianza editorial, Madrid.

DELER, J.P. y Y. SAINT-GOURS Comp:
1986 *Estados y naciones en los Andes.* IEP-IFEA. Lima, Perú, dos volúmenes.

GEERTZ, Clifford
1987 *La interpretación de las culturas.* Gedisa, México D.F.

LAFAYE, Jaques
1983 *Quetzalcóalt y Guadalupe.* La formación de la conciencia nacional en México. Prólogo de Octavio Paz. F.C.E., México D.F.

LANTERNARI, Vittorio
1974 *Occidente y Tercer Mundo.* Siglo XXI, Buenos Aires.

LEVI-STRAUSS, Claude comp.
1981 *La identidad. Seminario.* PRETEL. Barcelona.

LINTON, Ralph
Cultura y personalidad. F.C.E., México.

MARIATEGUI, José Carlos
1967 Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana, en: *Obras Completas.*
(1928) Amauta, Lima.

MARX, Karl y ENGELS, Federico
1980 *La cuestión nacional y la formación de los estados.* Pasado y Presente 69 Siglo XXI. México, D.F.

MARZAL, Manuel
1985 *El Sincretismo Iberoamericano.* P. Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, Lima.

MASFERRER, Elio
1980 *Indice General de América Indígena.* 1940-1980. 3 volúmenes. III, México.

1984 "Los factores étnicos en la revolución totonaca de Olarte en Papantla". Ponencia presentada en el Simposio de ADHILAC, Pueblo, 1984, editada en Cuicuilco 14-15, ENAH-INAH, México, D.F., pp. 24-31.

MAYER, Enrique y MASFERRER, Elio
1979 "La población indígena de América en 1978. En *América Indígena.* XXXIX-2, III México D.F., pp. 217-137.

1981 "Identidad y aculturación. Réplica a Maletta", En *América Indígena" XLI-3, III México D.F. pp. 543-545.*

MEYER, Jean
1989 *Historia de los cristianos en América Latina.* Siglo XIX y XX. Ed. Vuelta. México.

NAJENSON, José Luis
1979 *Cultura nacional y cultura subalterna.* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

NOLASCO ARMAS, Margarita comp.
1984 *Estratificación étnica y relaciones interétnicas.* INAH, México.

PORTELLI, Hugues
1977 *Gramsci y la cuestión religiosa. Una sociología marxista de la religión.* LAIA, Barcelona.

PUENTE OJEDA, Gonzalo
1974 *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* ed. Siglo XXI, Madrid España.

RIBEIRO, Darcy
1977 *Las américas y la civilización.* Extemporáneos. México.

RODRIGUEZ, Nemesio J., MASFERRER, Elio y VARGAS, Raúl comp.
1984 *Educación, etnias y descolonización.* Una guía para la educación bilingüe e intercultural. UNESCO-III 2 vols México.

RUITEMBEEK, Hendrik M.
1967 *El individuo y la muchedumbre. Identidad y sociedad de masas.* Paidos, Buenos Aires.

STALIN, José
1946 El marxismo y la cuestión nacional. Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú.
(1913)

TURNER, Víctor
1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu.* Siglo XXI, España, Madrid.

URIBE VILLEGAS, Oscar
1972 *Situaciones de multilingüismo en el mundo.* UNAM- IIS, México D.F.

VARELA BARRAZA, Hilda
1984 *Cultura y resistencia cultural: una lectura política.* El Caballito, SEP, México, D.F.

WACHTEL, Nathan
1976 *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Alianza Universidad, Madrid.

WEDIN, Ake
1975 *Suecia. La personalidad de una nación.* Eudeba, Buenos Aires.

Nota de los editores: Artículo publicado también en *Religiones Latinoamericanas* No. 1, 1991.

LA TRANSFORMACION DE LAS RELIGIONES AFROAMERICANAS EN EL MUNDO DE HOY

Angelina Pollak-Eltz*

* Universidad Católica Andrés Bello, Apartado 70626, Caracas, Venezuela.

La rápida difusión y transformación de las religiones de origen africano en el hemisferio occidental está bien documentada por recientes investigaciones antropológicas. Por ejemplo: La Umbanda brasilera tiene millares de adeptos blancos de clase media en Argentina y Uruguay. Después de la Revolución cubana, la Santería, que anteriormente era la religión hermética de la clase humilde negra en Matanzas y Habana, se convirtió en una religión practicada por cubanos blancos en Miami y negros norteamericanos en pos de sus raíces. La Santería y el Voodoo haitiano se practican en New York, Londres y Paris. El Culto Changó de Trinidad llegó a Inglaterra y el Culto venezolano de María Lionza tiene adeptos también en Curaçao y Colombia.

En las últimas décadas, las religiones africanas encontraron nuevos adherentes afuera de las comunidades negras. En todas partes del mundo cultos sincréticos están de moda entre personas en pos de una nueva espiritualidad, pero son también un tópico preferido de muchos antropólogos en pos de nuevos campos de acción, frecuentemente porque ellos mismos buscan una salida para sus problemas personales. No cabe duda que los medios de comunicación son también responsables de la propagación de fenómenos esotéricos.

Los nuevos adeptos ya no son más los descendientes de los esclavos negros, practicando rituales secretos y esotéricos, sino son miembros de las clases urbanas: blancos, negros y asiáticos. Los nuevos dirigentes a menudo son personas educadas siempre listas a aceptar nuevos conceptos y nuevos rituales, al agrado de los adherentes. Antes de iniciarse en la Santería,en el Candomblé o en la Umbanda eran judíos, católicos, ateístas o chintoístas. A menudo pasaron por otras sectas: Bahai, Moonies o Rosacrucis, antes de iniciarse en una religión afroamericana. En los últimos años, los propios líderes están investigando los antecedentes de sus religione en Africa y dependen a menudo de la literatura etnográfica para obtener informaciones con el fin de imtroducir nuevas prácticas o de purificar los "cultos sincréticos" de aportes cristianos.

Así los antropólogos jugaban y siguen jugando un rol importante en la transformación de las religiones afroamericanas. Desde el tiempo de Nina Rodríguez, quien estudió los Candomblés de Salvador de Bahía hace más de 80 años, los antropólogos penetraron el sagrado espacio de los cultos, primero

como protectores oficiales de las sacerdotisas y más tarde como miembros activos de los grupos. Se dice que Roger Bastide, el famoso sociólogos francés, quien vivió en Brasil durante los años 40 y 50, era adherente iniciado. Pierre Verger, otro antropólogo francés, quien escribió muchos libros sobre religiones en Africa Occidental y en Brasil, es un babalao, iniciado en Nigeria. Gisele Cossard-Binon, doctora de la Universidad de París y alumna de Bastide es sacerdotisa de gran fama del Candomblé en Rio de Janeiro, a pesar de su origen francés. Sin embargo, asiste a congresos internacionales en calidad de antropóloga. Juana Elbein, etnóloga argentina de origen austríaco, se casó con el hijo de una de las antiguas sacertodisas más famosas de Bahía, quien es el máximo líder del culto de los Egungun en este lugar.

Muchos investigadores brasileros de religiones afroamericanas se dejaron iniciar. Inicialmente se acercaron a los "terreiros" para recolectar datos etnográficos, pero pronto se convirtieron en adherentes. Parece que en todos los templos importantes de las grandes ciudades brasileras actúa hoy un antropólogo como asesor, responsable, hasta cierto punto, de la ejecución apropiada de los ritos o para salvaguardar los conceptos tradicionales.

Las mismas corrientes son aparentes en los Estados Unidos y en Puerto Rico, donde muchos estudiantes de antropología están investigando los cultos, al mismo tiempo que buscando algo para satisfacer sus propias necesidades, después de haber perdido la fe tradicional.

Muchas nuevas comunidades de religiones afroamericanas en el norte, en Brasil o en Argentina abrieron centros de investigaciones de cultura africana, donde antropólogos ofrecen charlas sobre temas de interés común. Los cultistas consultan libros etnográficos. Los líderes afluentes de la nueva religión Yoruba en los Estados Unidos, creada por intelectuales negros con la ayuda de santeros cubanos, viajan a Nigeria, Togo o Benin en pos de las tradiciones auténticas de sus antepasados. Dirigentes del Candomblé y de la Santería mantienen contactos con babalaos Yoruba en Nigeria. A menudo se organizan viajes de los adeptos a Africa Occidental. En los Estados Unidos hay blancos y negros quienes se dejaron iniciar en la religión de los Orichas en Nigeria. La Universidad de Sao Paolo ofrece cursos en Yoruba.

En el curso de los últimos doce años, Marta Vega, la directora del Caribbean Cultural Center de Nueva York y santera iniciada de origen Puertorriqueño, organizó numerosos congresos en los Estados Unidos, Cuba y Brasil, invitando a practicantes de las diversas religiones de derivación Yoruba. Los dirigentes religiosos, participando en estas reuniones, podían por primera vez comparar sus ritos y conceptos. No cabe duda que estos encuentros fomentaron la mutua penetración de los cultos existentes en diferentes países. En estos congresos aparecen también antropólogos, que toman parte en las discusiones. Los líderes religiosos regresan a su tierra respectiva con nuevas ideas, que contribuyen a la transformación de sus ritos y conceptos de las religiones tradicionales. Congresos sobre religiones afroamericanas tienen lugar también en el

nivel académico. Recientemente, los organizadores suelen invitar a estos eventos a algunos líderes de Santería o de Umbanda y a menudo toman parte sacerdotes oriundos de Nigeria.

Estos dirigentes, en especial el Dr. Abimbola, ex-rector de la Universidad de Ife en Nigeria y, al mismo tiempo, el babalao más importante de Oyo en el país de los Yoruba han contribuido mucho a la transformación y re-africanización de las religiones de origen africano practicadas en las Américas.

Otros congresos reunen espiritistas, magos, curanderos espirituales y parapsicólogos. A menudo son frecuentados por líderes religiosos, que así reciben nuevas aspiraciones. Hoy en día, los dirigentes de Candomblé y Umbanda, Santería y Changó conocen la amplia literatura etnográfica sobre las religiones en Africa Occidental y Central y las religiones afroamericanas. En sus bibliotecas se encuentran libros sobre hinduismo, esoterismo, espiritismo y curanderismo popular.

En Brasil existe una amplia literatura umbandista escrita por umbandistas, quienes tienen sus propias publicaciones periódicas y sus horas fijas en la radio y la televisión local. Así atraen nuevos adeptos. Muchas revistas populares se aprovechan de estas tendencias, especializando en esoterismo y ciencias ocultas, como "Africanía" y "Cabala" en Venezuela.

Cineastros y productores de programas de televisión se aprovecharon del interés del público en las religiones afroamericanas, pero a menudo sólo demuestran los aspectos negativos, como la matanza de animales en la Santería, sin comprender, que los ritos con sangre son los más sagrados de esta religión. La progresiva comercialización de las prácticas se reflejan también en anuncios en los periódicos, donde charlatanes, que se llaman babalaos o santeros ofrecen sus conocimientos esotéricos al público, en pos de la solución de sus problemas, por supuesto a un precio elevado. A veces aparecen nuevos cultos, que pretenden tener raíces antiguas, tales como el Templo Arará en Venezuela. Un grupo de activistas son dirigidos por un joven líder, quien pretende haber heredado sus conocimientos esotéricos de un viejo sacerdote en Puerto Rico. El ritual comprende muchas prácticas tradicionales de la Santería, pero al mismo tiempo se sirve de nuevas técnicas de terapia alternativa, corrientes en el mundo occidental moderno.

En algunos casos un antropólogo investigando un "terreiro" brasilero, encuentra conceptos o prácticas que no tienen nada que ver con esta religión, luego se da cuenta, que el dirigente ha leído un libro sobre Africa, en el cual el ritual ha sido descrito o que otro antropólogo, que había estudiado el mismo grupo, dejó sus huellas en los dogmas del grupo. La literatura etnográfica o la presencia de un antropólogo son suficientes para alterar conceptos y ritos.

Las religiones afroamericanas ortodoxas están perdiendo terreno. En la Casa das Minas en São Luis de Maranhon, donde se practicaba el Voodoo, solo

viven algunas viejas sacerdotisas, que por falta de nuevos iniciados, van a llevar sus conocimientos consigo al Más Allá.

A menudo el Candomblé está "cruzado" con Umbanda. El Batuque de Porto Alegre padece el mismo destino. El Changó de Trinidad fue influenciado por la Santería cubana. La Santería dejó sus huellas también en el Culto de María Lionza en Venezuela. Se fundó por completo con el Espiritismo de Puerto Rico. Tiene adeptos en Santo Domingo, que anteriormente practicaban el Voodoo haitiano.

En los Estados Unidos, la Santería llegó a ser la religión de los refugiados cubanos blancos de clase media en Miami, Los Angeles, New York y San Juan. Quizás adoptaron esta religión para identificarse como cubanos. Los centros tienen estatus de iglesias, con el fin de evitar el pago de impuestos. A pesar del alto costo de la iniciación, que puede alcanzar US$10.000, cada día hay más adeptos. Muchos músicos blancos y miembros de la "farándula" se agregan a esta religión. Tomando en cuenta estas alteraciones, se puede hablar de una de-africanización progresiva, debida a la introducción de la Santería en un nuevo ambiente geográfico y social. Por lo tanto, para muchos intelectuales negros norteamericanos la Santería llegó a ser un sustituto para sus raíces perdidas. Se formaban grupos de adeptos, quienes buscan nuevas inspiraciones, no solo en los ritos sincréticos de la Santería practicada en Cuba, sino también en la religión auténtica de los Yoruba. Así en estos centros se nota una progresiva reafricanización en cuanto a conceptos y rituales.

La Umbanda brasilera es un ejemplo clásico de una nueva religión con raíces en Africa, Europa y América. Nació hace 60 años en los subrbios de Río de Janeiro, Africa, Europa y América. Nació hace 60 años en los suburbios de Río de Janeiro, basándose en el espiritismo de Allan Kardec, que siempre tenía muchos adeptos en Brasil; en el chamanismo y curanderismo de los indígenas; en ciertos aspectos del catolicismo popular y en las tradiciones Yoruba del Candomblé bahiano y de los Bantúes de Africa Central. La Umbanda ya no es más la religión de los negros pobres, sino de la clase media urbana de etnias diversas, de gente educada y gente humilde. Se trata de una religión utilitaria. Se acuden a los espíritus que se manifiestan en los mediums, para solucionar los problemas urgentes de aquí y ahora. En el curso del tiempo, la Umbanda ha incorporado muchas prácticas esotéricas, mágicas y exorcistas. Se extendió rápidamente sobre todo el territorio nacional, absorbiendo prácticas y conceptos de las religiones afroamericanas tradicionales. Para muchos es la expresión de la "brasilianidad", la pacífica mezcla de las razas y culturas existentes en el país. En realidad, no se puede hablar de la Umbanda, sino de muchas Umbandas. No existe acuerdo acerca de ritos y conceptos apropiados, porque cada dirigente trabaja por su cuenta, aunque los centros están afiliados en federaciones a nivel local y nacional.

En el curso de las últimas dos décadas, la Umbanda llegó a Uruguay, Paraguay y Argentina, donde los adherentes son blancos y de la clase media

urbana. Se visten en los trajes típicos de las negras bahianas y bailan al toque de tambores, antes de caer en trance y de recibir los Orichas africanos. Muchos adeptos encuentran en esta religión alternativas a nuestra sociedad materialista; los creyentes se adhieren a nuevos símbolos y encuentran un esoterismo, que les ayuda a encontrar solución para los problemas de nuestros tiempos. Los ritos no sólo ofrecen alivio espiritual, consejos y quizás curas de males psicosomáticos, en los centros los adeptos encuentran también diversión y una nueva comunidad para los marginados y aislados.

Otra religión espiritual y utilitaria, de origen reciente y de rápida difusión es el Culto de María Lionza en Venezuela; que tiene raíces similares a la Umbanda en la religión Yoruba, el chamanismo indígena y el espiritismo de Kardec. El culto se encuentra en continua transformación porque los dirigentes están absorbiendo constantemente nuevas prácticas, provenientes del esoterismo, hinduismo, de la Santería cubana y del curanderismo popular.

Para concluir: contactos íntimos de dirigentes religiosos con antropólogos y el intercambio de ideas en los congresos esotéricos internacionales, provocaron un acercamiento progresivo de ritos y conceptos en las diferentes religiones afroamericanas, que se desarrollaron independientemente en diferentes países del continente americano, a través de los siglos en las comunidades de los esclavos o más tarde en los ghettos negros urbanos.

Al mismo tiempo se produjo un cambio en la jerarquía y en el ambiente socio-económico. Los nuevos adherentes a menudo son blancos y asiáticos, gente educada y de poderes económicos considerables. Otros son jóvenes en busca de experiencias espirituales más allá de las religiones cristianas establecidas, pero también gente en pos de la solución de sus problemas, que no tienen otra solución. Las transformaciones se deben a menudo no sólo al cambio socio-económico en general, sino también a la influencia de la literatura antropológica o de antropólogos dedicados al estudio de estos fenómenos.

LA CONSTRUCCION CULTURAL DE LA SALUD Y ENFERMEDAD EN LA AMERICA LATINA

Duncan Pedersen*

* Director Adjunto, División de Ciencias de la Salud, IDRC (ó CIID), Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo.
Dirección postal actual: P.O. BOX, Chelsea, Québec JOX INO. Canadá.

1. INTRODUCCION

Explorar las interrelaciones entre la cultura, los estilos de vida, la salud y enfermedad, es como caminar por un jardín con senderos que continuamente se bifurcan, como una suerte de pesadilla Cartesiana. El derrotero nos induce a recortar artificialmente la realidad y aislar la cultura, marginando del análisis otros determinantes básicos en la construcción de la salud y enfermedad, como son la condición económica, el ambiente natural, las bases biológicas (i.e. la herencia) y la red de intervenciones, servicios y tecnologías médicas –modernas o tradicionales– disponibles. En realidad, si bien ninguno de estos conjuntos factoriales explica por sí mismo la salud-enfermedad como resultante, todos –en alguna medida– explican algo de este fenómeno. Nuestra tarea hoy es explorar uno de estos conjuntos: el de la cultura y estilos de vida. Si aceptamos voltear por este primer recodo del camino, la segunda disyuntiva que se nos presenta es aún más difícil de resolver: o bien mantener a la cultura como un todo indiferenciado con la misma textura y color de un telón de fondo, y por lo tanto como parte neutral u ornamental en la descripción del fenómeno, o bien, entender la noción de cultura como un conjunto pleno de significados y, por lo tanto, como un "vector" con atributos propios y con un rol central en la construcción de la salud y de la enfermedad. En este último sentido, la cultura y los estilos de vida tienen distintas dimensiones, efectos y valores, ya sea como productores de salud o determinantes de enfermedad (efecto protector o "patogénico" de la cultura), o bien como modeladores de la experiencia, es decir, que la modifican continuamente y que le adjudican sentido y significado (efecto "patoplástico" de la cultura).

2. HACIA UN NUEVO PARADIGMA SOBRE LA CULTURA Y LA SALUD

Al revisar las sucesivas etapas por las que atraviesan la noción de cultura y sus vinculaciones con la salud en América Latina, se puede distinguir que la mayoría de los autores han tenido que enfrentar un dilema semejante. Hacia

un extremo, están aquellos que marginan o ignoran lo cultural como determinante y privilegian otros factores en el orden social, económico o psicológico, en el análisis del fenómeno. La cultura se presenta como un epifenómeno, o en el mejor de los casos, como un telón de fondo, parte del contexto global y como tal no representa un valor factorial al cual ciertos problemas, enfermedades o comportamientos pueden serle causalmente atribuidos. Hacia el otro extremo, están los que tienden a idealizar o sobrevalorar la noción de cultura, adjudicándole un rol explicativo dominante, en búsqueda de una suerte de super-coherencia interna, de consistencia e integralidad por la cual las relaciones entre la cultura y la salud-enfermedad se presentan como parte de un todo inter-conectado, racional y nítido, sobre-simplificando la realidad.

Estas posiciones están fuertemente influenciadas por otro proceso evolutivo que se ha venido operando tanto en el marco de las ideas sobre la "cultura", como en el propio discurso sobre cultura, salud y enfermedad. A lo largo del último siglo, en Europa y en América del Norte, diferentes autores abordan el concepto cultura –elemento central de la antropología como ciencia– de distinta manera. Como veremos, las sucesivas aproximaciones revelan la existencia de distintos paradigmas, los que a su vez modifican la posición relativa y las interrelaciones de la cultura, con respecto a los estilos de vida, a la salud y a la enfermedad como resultante.

Como ilustración de estos cambios quiero citar sólo dos o tres definiciones a manera de ejemplos. Hacia fines del siglo pasado, E. B. Tylor (1871) definió a la cultura como "... un todo complejo, que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y cualquier otra destreza o hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad." Casi cien años más tarde, Robert Carneiro (1968), definiría a la cultura como "... algo que el hombre interpone entre sí mismo y su ambiente, para asegurar su seguridad y sobrevivencia." Poco después, Geertz (1973), influenciado por Max Weber, propone entender a la cultura como un "... conjunto de significados encarnados en símbolos, o un sistema de concepciones heredadas, expresadas en forma simbólica y transmitidas históricamente, por las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos sobre y sus actitudes hacia la vida."

A partir de estas definiciones, la noción de cultura pasó de ser algo "entorno de", es decir remoto y por fuera de la gente; para luego aproximarse al hombre, como elemento mediador de las relaciones entre este y el medio ambiente; y finalmente pasar a ser algo "dentro de la cabeza de la gente" (D'Andrade, 1980).

En síntesis, en la primera mitad de este siglo, la cultura se definía principalmente en hábitos y costumbres, en patrones o pautas de comportamiento, lo que algunos llamarían más tarde como la corriente "conductual" o "comportamentalista" de las ciencias sociales (esta corriente o enfoque sería rescatado, muchos años después, por los autores anglosajones, bajo la denominación

de "estilos de vida" los que se presentan relacionados con la aparición de ciertas enfermedades y con la expectativa de vida).

En la segunda mitad de este siglo, la noción de cultura se aleja de lo conductual y se presenta como un conjunto de información compartida, de ideas y conocimientos codificados en símbolos. En otras palabras, la noción de cultura se transforma de un *paradigma conductual en un paradigma cognoscitivo,* mediante el cual la cultura se comienza a redefinir en ideas, en símbolos y significados, como algo que existe en la mente, en el pensamiento de las gentes y en sus representaciones internas.

Desde el paradigma conductual, lo que el individuo hace está controlado por las condiciones *externas,* por la presencia (o ausencia) de estímulos ambientales que se traducen en respuestas individuales (p. ej. comportamientos). Desde el paradigma cognoscitivo, lo que el individuo hace está fuertemente determinado por las representaciones *internas,* por sus propias ideas y por lo que más adelante se definiría como sistemas culturales de significado.

Hoy estamos transitando hacia un nuevo paradigma de lo cultural, por el cual se agrega, a la dimensión cognoscitiva –de base individual–, el reconocimiento de la importancia del contexto sobre las percepciones, los valores y los comportamientos del grupo social más amplio. Las representaciones sociales a nivel colectivo adquieren, entonces, un valor fundamental en la construcción del nuevo paradigma.

El análisis de la cultura, entendida como un conjunto de significados, no se puede hacer desde una ciencia experimental en busca de leyes, como ocurre en las ciencias físicas y naturales; sino desde una ciencia interpretativa, en busca de significados (Geertz, 1973). Los sistemas de significado tienen por lo menos cuatro grandes valores o funciones: 1) una función representacional, en la medida en que representan al mundo; 2) una función constructiva, por la que se construyen o crean entidades culturales; 3) una función direccional, ya que direccionan o inducen al individuo a adoptar ciertos comportamientos en función de la cultura del grupo; y por fin 4) una función evocativa, por la cual los significados evocan ciertos sentimientos (D'Andrade, 1984).

Según Corin y Bibeau (1990), existen al menos tres niveles o momentos en la construcción de este nuevo paradigma. En primer lugar, el análisis se aparta del modelo bio-médico convencional para centrarse en torno al discurso popular sobre la salud-enfermedad, es decir, sobre las formas en las que la sociedad identifica, describe y denomina, percibe y maneja sus problemas de salud, lo que básicamente constituye un sistema de signos. En segundo lugar, interesan no sólo la explicación sino además la interpretación que la gente hace de la situación de salud-enfermedad, es decir el significado que el grupo ha elaborado históricamente en la interpretación de los problemas de salud, lo que se denomina el sistema de significados.

Por último, adquieren importancia la forma en la que el contexto inmediato (i.e. los estilos de vida, el espacio familiar y doméstico, etc.); el así llamado micro-contexto (i.e. las redes sociales de apoyo, los valores del grupo, etc.); y, en última instancia, el contexto global o macro-contexto (i.e. el sistema político, la economía, la organización social, la religión y el sistema de normas y valores, etc.) interactúan, modelando y construyendo la experiencia de salud-enfermedad e induciendo distintos tipos de comportamientos relacionados con la salud. A esto último, se le denomina sistema de acciones.

El nuevo paradigma se construye a partir de estas ideas y proposiciones, por las cuales la antropología reafirma su convicción de alejarse de lo individual, para buscar en el espacio socio-cultural la construcción del proceso de salud-enfermedad, como resultante de la interacción de los sistemas de signos, de significados y de acción colectivos.

3. LA PERSPECTIVA EPIDEMIOLOGICA: LA CULTURA COMO "ESTILOS DE VIDA"

Paralelamente al proceso señalado más arriba y, principalmente, en América del Norte, los especialistas en salud y epidemiología iniciaron una serie de estudios transversales (estudios de casos y controles) sobre enfermedades específicas; y longitudinales (estudios de cohorte) en poblaciones del sector urbano y moderno de sociedades industrializadas. En estos estudios, la noción de cultura –a diferencia de lo que ocurre entre las ciencias sociales– se maneja desde una perspectiva conductual o comportamentalista, y se limita a la descripción de ciertos comportamientos o hábitos de vida.

Desde la perspectiva epidemiológica convencional la cultura adopta otra connotación, es disgregada en unas pocas variables discretas, identificadas como hábitos o comportamiento sostenidos por largos plazos –que los autores anglo-sajones denominan "estilos de vida"– los que son usualmente medidos a nivel individual y que luego se relacionan con la morbilidad y mortalidad del grupo. En estos estudios, las variables socio-culturales se simplifican con el fin de operacionalizar la recolección y el análisis de datos. Son frecuentes el uso de "escalas" o cuestionarios más o menos cerrados por los que se intenta medir diversos factores individuales: etnicidad; uso de ciertas sustancias (tabaco y alcohol); número de comidas diarias; horas de vigilia y descanso; actividad física; o, aún, situaciones estresantes o "eventos de la vida" tales como pérdida del trabajo, duelo familiar, encarcelamiento, etc. Si bien algunos de estos estudios epidemiológicos han arrojado información valiosa sobre la distribución de enfermedades crónicas (i. e. cardiopatías, cáncer, etc.) y han permitido correlacionar la función protectora o dañina para la salud con la presencia o ausencia de ciertos factores o com-

portamientos, tambien es cierto que no se han logrado establecer relaciones causales o de especificidad entre la enfermedad y el estilo de vida o factor "cultural" seleccionado (i.e. "estrés"). Desde esta perspectiva aún menos se han podido dilucidar los *mecanismos* a través de los cuales la cultura modifica, contribuye, condiciona, induce o determina una situación dada de salud o enfermedad.

La perspectiva "individualista" de los estilos de vida tiene limitaciones obvias para entender las relaciones causales o simplemente asociativas entre estilos de vida y salud. Al mismo tiempo, las propuestas de cambio o modificación de comportamientos inadecuados o nocivos para la salud no pueden abordarse desde un plano estrictamente individual, puesto que estos comportamientos no ocurren al azar, ni aparecen en el vacío, ni representan una opción o elección personal. En realidad, los comportamientos humanos se dan dentro de un contexto global, político y económico, y son modelados por poderosas fuerzas sociales y culturales que operan a nivel de la sociedad, del grupo y en el espacio doméstico y familiar (Pedersen, 1982).

Lo que es importante subrayar aquí es que, a la par de las diferencias significativas entre los científicos sociales y los epidemiológicos y salubristas sobre la noción de cultura, y el tratamiento que hacen de ésta en relación con la situación de salud y enfermedad, se agregan además diferencias sustantivas de método. La consecuencia directa de estas diferencias de método da lugar a dos tipos de error: uno es que el dato sea total o parcialmente falso; y dos, que el dato refleje sólo una parte (pero no el todo) o que refleje "más de lo que hay" en el fenómeno observado.

Con frecuencia, las investigaciones sobre la experiencia de salud-enfermedad incurren en uno u otro de estos errores tipo. Los errores tipo I son frecuentes en la exploración de creencias o comportamientos a través de investigaciones por encuesta (e. g. encuestas epidemiológicas o demográficas). Los errores tipo II son frecuentes entre los que investigan desde su propio reducto disciplinario (psicología, economía, sociología, etc.) sobre los procesos de salud-enfermedad en un grupo o sociedad.

Esto plantea la necesidad de privilegiar un método o enfoque que tenga los siguientes requisitos mínimos: a) que entienda a la experiencia de enfermedad tal como es vivenciada y que permita describir el sentido (significado) que ésta tiene para el enfermo y sus pares en su propio lenguaje y desde su propia perspectiva (i.e. la narrativa); b) que reduzca o elimine la parcialización reduccionista en la transformación de lo cultural a simples hábitos o comportamientos; y c) que facilite la articulación de los datos biológicos con los datos biográficos, sociales y culturales, integrando al análisis las interacciones entre el contexto a nivel inmediato (i.e. doméstico), el micro y el macro-contexto.

4. LA CONSTRUCCION DE UNA NUEVA AGENDA EN CULTURA Y SALUD

No sólo quiero dejar planteado que el desafío para la próxima década está en la adopción de nuevos paradigmas, y en cuestiones de enfoque y de método. Los científicos sociales y los antropólogos en particular, así como los que trabajan en el campo de la epidemiología social en la América Latina deben enfrentarse con un nuevo contexto y con un nuevo perfil de morbilidad entre los latinoamericanos. Este perfil está determinado por crisis económicas y las políticas de ajuste estructural, el progresivo deterioro ambiental y el colapso de los servicios públicos, la denominada transición epidemiológica, a la par de la emergencia de nuevos problemas como el SIDA o la resurgencia de otros aparentemente superados, como el cólera o el dengue, los que van configurando una *nueva agenda* en la investigación de las relaciones entre la sociedad, la cultura y el fenómeno de salud y enfermedad.

El proceso de modernización de las sociedades tradicionales, la velocidad del cambio social, los avances y retrocesos del desarrollo económico y las transformaciones políticas del mundo contemporáneo, conllevan cambios sustantivos en la epidemiología y en la ecología de la salud. Los cambios en el escenario político y económico han inducido a su vez la aparición de nuevas formas de conflicto: el conflicto inter-étnico y religioso, la supresión de libertades, el abuso y la represión política, constituyen parte del contexto mundial y latinoamericano contemporáneo y están asociados con la emergencia de distintos problemas.

Otro capítulo en la nueva agenda esta dado por la emergencia de las entidades no-transmisibles que se van haciendo endémicas y frente a las cuales la medicina moderna muestra limitaciones para su prevención y manejo. El uso de sustancias como el tabaco, el alcohol y las drogas está en aumento en todos los grupos en proceso de modernización (p. ej. un aumento global del 20 al 40% entre los fumadores; el caso de China es el más dramático con más del 60% de hombres mayores 20 años fumadores y un aumento reportado del 250% para las enfermedades cardiovasculares entre 1957 y 1984). El abuso de alcohol se reporta en aumento en muchos países y, en consecuencia, a la par del incremento en morbilidad directa tales como insuficiencia hepática y neuropatías periféricas, o daños en el sistema nervioso fetal, se suman otros problemas como abuso y violencia en la pareja, muertes por accidentes de tránsito y suicidio (éstos últimos son particularmente marcados entre los adolescentes y en poblaciones nativas) o la negligencia y abandono infantil (según Argondoña (1988), el 80% de los niños de la calle en Cochabamba, Bolivia, provienen de padres alcohólicos). Se estima entre un 15 y 20% la proporción de adultos alcohólicos en América Latina (Coombs y Globetti, 1986). En Bolivia se reporta que más del 20% de los hombres en contextos rurales y urbanos se intoxican semanalmente con alcohol, mientras el 7% de hombres y 4% de las

mujeres mayores de 31 años se mantienen adictos al alcohol (Argondoña, 1988). No hay registros confiables en América Latina sobre accidentes, trauma y heridas, incluidos los producidos por armas de fuego, vinculadas al uso de alcohol y drogas, pero todas las estimaciones coinciden en que hay aumentos significativos.

Los problemas que se derivan del uso recreacional de drogas y sustancias psicotrópicas entre los países productores de coca y sus derivados se han reportado también en aumento, particularmente en ciertos grupos como los "niños de la calle" o los menores abandonados en ciudades y sectores urbano-marginales. El uso continuado de solventes industriales, mezclados con drogas y otras sustancias ha sido reportado por uno de cada cuatro respondientes entre niños de sectores urbano-marginales de la ciudad de Sao Paulo, Brasil (Carlini-Cotrim, 1988).

La población latinoamericana busca al interior de su propia cultura las respuestas que no se le ofrecen en los sectores formales de entrega de servicios médico-asistenciales. Este es otro espacio que se abre a la participación de la antropología y de las ciencias sociales, y constituye parte de la nueva agenda de trabajo. Como se ha descrito en otra parte (Pedersen, 1988), los sistemas médicos profesional, folk y popular configuran un mosaico de modelos resultante de las relaciones históricas entre las culturas médicas indoamericanas y las tradiciones médicas de otras latitudes. La impregnación entre el saber científico y el saber popular se traduce no sólo en la incorporación (o a veces en la expropiación) de lo "folk" por la medicina profesional o científica, sino también en la creciente "medicalización" de las prácticas terapéuticas populares y tradicionales, a la par de la integración con elementos de religiosidad popular y divinidades pre-hispánicas. Este mosaico de sistemas médicos pluralistas vigentes en América Latina, representan un conjunto valioso de estrategias de sobrevivencia, en una dinámica de continua producción, acumulación, intercambio y transformación del conocimiento médico, por lo que constituyen no sólo un patrimonio cultural o el producto de una crisis, sino también una estrategia vital para la sobrevivencia del grupo, por lo que se debe rescatar y fortalecer a partir de la investigación social aplicada sobre sistemas de salud.

Por otro lado, los proyectos de desarrollo económico sostenido, implantados por países y organismos financieros internacionales en los países pobres y en las sociedades más tradicionales, no siempre traen aparejados mejoras en la calidad de vida y bienestar de los sectores más empobrecidos y vulnerables, por lo que las intervenciones masivas en materia económica y las inversiones para el desarrollo de la infraestructura deberían estar sujetas a un escrutinio más cuidadoso sobre el impacto social y cultural, las consecuencias sobre la salud y el perfil de enfermedades, así como en las respuestas adaptativas y los sistemas sociales de apoyo. En relación a este capítulo, los recientes acuerdos de la UNCED, en Río de Janeiro, en la conformación de una "Agenda 21" en materia de conservación, manejo y control del ambiente, a la par de la adop-

ción de una política de desarrollo sostenido, van a ir señalando nuevos desafíos para la antropología y las ciencias sociales, frente a una agenda de trabajo controlada en buena parte por los ecologistas, en la cual las ciencias naturales asumen un rol dominante.

Los epidemiólogos y profesionales de la salud con frecuencia subestiman y, en parte, desconocen las vinculaciones entre este contexto político-social, el cambio cultural y el micro-contexto, con la emergencia de una nueva agenda en materia de salud de la población. Algunos interpretan este fenómeno como un distanciamiento afectivo deliberado del sufrimiento, de los problemas psicológicos y de la enfermedad mental. En parte esto puede deberse a la sensación de impotencia y frustración de la medicina moderna frente a problemas como la drogadicción, el alcoholismo, la violencia y otros desórdenes mentales, por lo que prefieren circunscribirse a aquellas enfermedades o problemas que se sienten en capacidad de controlar y resolver. En consecuencia, son aquellas entidades bio-médicas que tienen una resolución tecnológica aparentemente simple ("quick fix") y una mayor visibilidad y rentabilidad política, las que convocan con cada vez mayor frecuencia la participación de los científicos sociales en el abordaje de los problemas de salud pública.

Para terminar, permítanme hacer una síntesis de los principales puntos planteando algunas preguntas en torno a la temática analizada, con el propósito de provocar el debate y el intercambio de ideas en este campo.

a) La construcción de un nuevo paradigma en torno a las relaciones entre la cultura y la salud en la América Latina.

   Se puede seguir subestimando la influencia de lo cultural en el proceso salud-enfermedad? Cual es valor \ rol que representa la cultura en la producción de la salud y en la génesis de la enfermedad? Cuál es el nuevo paradigma de lo cultural vigente entre los antropólogos en la América Latina? Estamos construyendo un nuevo paradigma de la cultura o continuamos apegados al modelo comportamentalista?. Quiénes están asumiendo el liderazgo en la investigación en torno al tema? Qué tan importante es el rescate del discurso popular de la salud y enfermedad? ¿Cómo se articulan los sistemas de signos y significados en la definición del problema y en el desarrollo de intervenciones, tanto en el área preventivo-promocional como en el área clínica?

b) La ampliación del modelo epidemiológico convencional.

   ¿Cuál es la partipación de la antropología en la ampliación del modelo epidemiológico convencional? Pueden los estilos de vida ser aislados del macro-contexto social? Cuáles son los aportes que las ciencias sociales pueden traer al modelo epidemiológico vigente? ¿Cuáles son las repercusiones y los nuevos desafíos para la antropología médica en este campo? ¿Cuáles son las perspectivas de inserción de la antropología en el proceso

de investigación y en las áreas de intervención en programas y servicios? Se debe asumir un rol reactivo o proactivo en este campo?

c) La adopción de una nueva agenda en el campo de la cultura y la salud-enfermedad.

¿Cuáles son las repercusiones de los cambios políticos y sociales en la salud-enfermedad? ¿Qué representa la transición epidemiológica para la antropología médica? ¿Cómo se define la agenda de trabajo y de investigaciones dentro del nuevo contexto? ¿Cuáles son las restricciones y limitaciones de la nueva agenda? ¿Cuál es el rol que los antropólogos deben comenzar a jugar frente a la realidad actual en materia de salud en la América Latina? ¿Cuál es el rol de lo cultural en el manejo del medio ambiente? ¿Cuáles son las contribuciones que se esperan de la antropología al campo de la salud mental y de las enfermedades transmisibles?

REFERENCIAS

ARGONDOÑA, M.

1988 "Alcohol related problems in developing Latin America". *Report of the Commission on Health Research for Development.* Cambridge.

CARLINI-COTRIM, B.; CARLINI, El A.

1988 "The use of solvents and other drugs among children and adolescents from a low socioeconomic background: a study in Sao Paulo, Brazil. "*Int J Addict* 23 (11): 1145-1156.

CARNEIRO, R. L.

1968 "Cultural Adaptation" En: *International Ecyclopedia of the Social Sciences,* 3: 551-554. MacMillan, New York.

COOMBS, D. W. and GLOBETTI, G.

1986 "Alcohol use and alcoholism in Latin America: changing patterns and socio-cultural explanations." *Int J. Addict* 21(1): 59-81.

CORIN, E.; BIBEAU, G.; MARTIN, J-C; LAPLANTE, R.

Comprendre pour Soigner Autrement: Repères pour régionaliser les services de santé mentale: Les Presses de L'Université de Montréal. Montréal

D'ANDRADE, R. G.

1990 citado en R. A. Shweder, "Preview: a Colloquy of culture theorists." En: R. A. Shweder and R. A. LeVine, *Culture Theory: Essays on Mind. Self. and Emotion.* Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984.

GEERTZ, C.

1973 *Interpretation of Cultures.* Basic Books. New York.

PEDERSEN, D.

1982 "Estilos de Vida" en V. E. Mazzafero (Ed) *Medicina en Salud Pública.* Editorial El Ateneo, Buenos Aires.

1988 "Curanderos, Divinidades, Santos y Doctores: Elementos para el Análisis de los Sistemas Médicos". en Carlos E. Pinzón C., Rosa Suárez P. y Gloria Garay A. (Eds.) *Otra América en Construcción.* 46 Congreso Internacional de Americanistas, pp. 292-317, Amsterdam.

ECONOMIA, SALUD-ENFERMEDAD Y MODELOS DE DESARROLLO.

Alvaro Cardona*

* Médico, Centro de Estudios de Medicina Social. Asesor Ministerio de Salud.

La economía entendida en su sentido mas amplio, es decir comprendiendo el proceso de definición de qué, cómo y para quién producir, en su articulación a las estructuras de poder y con los efectos globales sobre el medio ambiente, tienen evidentemente efectos determinantes sobre las condiciones de salud-enfermedad. O dicho en otros términos, la salud-enfermedad esta ligada al tipo de producción a la manera como se hace y distribuye la producción, a las estructuras de poder que hacen la decisión económica, y a los efectos de la economía sobre el medio ambiente. Si pensamos en la gran cantidad y complejidad de los factores que tienen que ver con la gestión económica concebida en los términos que se acaba de hacer, se comprenderá que es necesario remitirse a una categoría mas comprensiva que pueda dar cuenta de ellos, y que supere la apreciación económica como una simple preocupación por el crecimiento de la producción de bienes y servicios. Se requiere una categoría que integre al análisis de los factores de producción los factores sociales que le son cosustanciales, y que actuan simultáneamente para propiciar o no el bienestar de la comunidad. Esa categoría útil es la de modelos de desarrollo, razón por la cual es conveniente concentrar la atención en ella.

Se asumirá la categoría "Modelo de desarrollo" como la más útil para estudiar estos inter relacionamientos, ya que en ella se expresan las más variadas combinaciones de los factores que constituyen la esencia de la vida social. Se espera, además, que a partir del trabajo con esta categoría se amplie el horizonte para la investigación empírica, que permita superar cierto estancamiento percibido en la investigación basada en la categoría "condiciones de vida".

Esta propuesta de asumir la categoría Modelo de Desarrollo como metodología para el análisis de las condiciones de salud de las comunidades, se presenta como posibilidad analítica para escenarios macro como los países, o para otros más circunscritos como las regiones o las localidades.

A continuación se hacen algunas consideraciones generales sobre la conceptualización de Modelo de Desarrollo, y algunos ejemplos de aspectos que la categoría propuesta podría ayudar a esclarecer.

1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LOS MODELOS DE DESARROLLO

Un modelo de desarrollo es la forma como una sociedad, que tiene su cultura y su historia particular, organiza sus recursos materiales y sus instituciones para buscar el progreso y la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de sus miembros. En cada modelo de desarrollo se plasman entonces los niveles alcanzados por la sociedad en sus relaciones de producción, dentro de las cuales esta comprendido el nivel de desarrollo del sistema de producción y la vinculación social surgida entre los hombres. Ninguno de los aspectos relacionados con estas categorías es ajeno a la configuración de cada modelo de desarrollo.

Esto implica que los modelos de desarrollo articulan de una manera particular la historia, la cultura, la producción económica, la tradición jurídico-legal y el desarrollo tecnológico-científico de cada sociedad.

Comprender de esta forma el significado de los modelos de desarrollo permite sustraerse a una tendencia muy generalizada que entiende los modelos de desarrollo en la dimensión exclusiva de la acumulación económica.

De las anteriores consideraciones se desprende que el juicio que se haga sobre un modelo de desarrollo no puede basarse solamente en la capacidad de producir volúmenes altos de cualquier tipo de bienes y servicios, sino que debe incorporar otras consideraciones quizás de mayor importancia. Esto se refiere, en primer lugar, a que debe responderse si el modelo de desarrollo es compatible con la cultura, la historia y la tradición jurídica de los pueblos; en segundo lugar, a que debe responderse si los bienes y servicios producidos son los que pueden generar las condiciones de bienestar de estos pueblos; y en tercer lugar, a que debe responderse si ese modelo guarda mayor o menor armonia con el medio ambiente natural.

En relación con el tema de nuestro interés, aparece aquí la pregunta por el modelo de desarrollo apropiado para cada sociedad, que sea propicio para generar condiciones de vida saludables.

Hay que pensar en que un modelo de desarrollo apropiado a cada sociedad debe estar integrado a las tradiciones culturales que le dan su identidad y que no son disueltas por las interrelaciones crecientes entre los países del mundo, logradas a impulso del desarrollo de los medios de comunicación y de transporte. Este modelo debe favorecer la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales de la población, generando condiciones propicias para la equidad y la adopción de decisiones con base en la participación activa, instruida, persistente e igualitaria de todos sus miembros. Y no menos importante, un modelo de desarrollo que asegure el progreso material y espiritual de la generación actual y de las que le sucederán, debe preservar la integridad del medio ambiente, que ha pasado a convertirse en uno de los problemas más acuciantes para la humanidad.

Si se integran estas consideraciones para evaluar un modelo de desarrollo, se estaría optando por una conceptualización integradora del progreso de la humanidad, y se estaría construyendo una alternativa al concepto más tradicional y difundido que asimila el desarrollo al crecimiento de las variables económicas, y que recurre para su medición casi exclusivamente a las variables producto nacional y producto percapita.

La necesidad de un nuevo enfoque del desarrollo se desprende de los fracasos que la teoría econométrico-centrica ha tenido para explicar los complejos fenómenos que suceden en las sociedades y para definirles un rumbo de mayor armonía.

El postulado de que un ritmo creciente de productividad impulsado por el desarrollo tecno-científico, que fuera superior al índice de crecimiento de la población, conduciría, inexorablemente a la superación de la pobreza y las desigualdades sociales, y consiguientemente a una armonía social imperturbable, no ha podido demostrar su validez.

La tasa de crecimiento de la producción industrial mundial supera ampliamente la tasa de crecimiento poblacional. Esta relación positiva, que constituye el desideratum máximo en que se apoyan las teorías desarrollistas, se ha alcanzado sin que se haya modificado la concentración de la riqueza. Por el contrario, muchos estudios concluyen que, a pesar de este margen positivo de la tasa de crecimiento de la producción industrial, la tendencia es a su mayor concentración[1].

La interpretación econométrico-centrica del desarrollo ha estado muy ligada a la teoría económica que clama por el despejamiento absoluto de los límites a los mecanismos del mercado, argumentando que sin la interferencia de instancias ajenas, como la intervención estatal, las leyes del mercado conducirían a una redistribución de la riqueza acorde con el esfuerzo de cada participante en el proceso productivo.

Lo que el mundo conoce es que el arbitrio absoluto de las leyes del mercado conduce fatalmente a la concentración de la riqueza y al marginamiento

---

1. "Como el producto industrial crece al 7% anual y la población solo al 2% anual, podría parecer que los circuitos positivos de retroalimentación predominantes serían motivo de regocijo. La simple extrapolación de esas tasas de crecimiento sugerirían que el nivel de vida de los habitantes del mundo se duplicará en los próximos 14 años. Sin embargo, tal conclusión implica con frecuencia la hipótesis de que el creciente producto industrial se distribuye equitativamente entre los habitantes del mundo. Podemos descubrir el error de esta hipótesis si examinamos las tasas de crecimiento económico percapita en algunos países.(...) Las cifras demuestran que el proceso de crecimiento económico, tal y como se desarrolla actualmente, esta ampliando de manera inexorable la brecha absoluta que existe entre los países ricos y los países pobres del mundo". (Los límites de crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el Predicamento de la Humanidad. Fondo de Cultura Económica. Bogotá. 1981. Pág. 61-64).

de masas enormes de hombres que no alcanzan a tener acceso a la riqueza producida. Este problema ético-social debe ser de importancia mayor al considerar los beneficios de los modelos de desarrollo pues al fin de cuentas ellos deben tener como finalidad el logro del desarrollo integral de todos los hombres, y no el crecimiento económico como fin último. El crecimiento económico, hecho en armonia con el medio ambiente natural y dirigido a satisfacer prioritariamente las necesidades comunes de la mayoría de los hombres, debe ser sólo uno de los elementos del bienestar, que aunado al desarrollo de otros valores claves de la humanidad, contribuya al progreso social[2].

No debe entenderse de ninguna manera que haya que enfrentar la disyuntiva de sacrificar el crecimiento económico o sacrificar otros valores esenciales de la humanidad. Debe pensarse más bien que es preciso encontrar la manera de lograr el crecimiento económico y la satisfacción de las necesidades materiales en armonía con los valores ético-sociales que le signifiquen al hombre un desarrollo pleno del humanismo.

El modelo de desarrollo que se adopte, siendo una síntesis consciente de la manera como se quiere organizar la sociedad, puede estar en correspondencia o en contradicción con la historia, la cultura y las aspiraciones de la mayoría de sus integrantes, dependiendo de los mecanismos constituidos para la adopción de las decisiones. Es decir, nuevamente hay que remitirse al problema de la estructura de poder.[3]

---

2. "Pensar en el subdesarrollo como un problema de ingreso por habitante constituye, sin embargo, una de las obsesiones de nuestra época, que crea graves reflejos negativos para una comprensión global del problema en el plano histórico. Cupo a los economistas la labor extraordinaria de desbrozar ese campo de la investigación social, pero ya no es posible seguir apoyándose en ellos solamente para orientarse con seguridad en esta compleja materia. Así, seguimos hablando de planificación económica como si se tratase de un problema de opción entre técnicas elaboradas por competentes economistas, cuando la planificación presupone la formulación de una política y una determinada actitud con respecto al grado de racionalidad que se desea alcanzar en materia de política económica. Ahora bien: no cabe pensar en política si no es en razón de los factores que condicionan el ejercicio del poder, lo cual exige superar los 'modelos analíticos' y abordar la actividad humana concreta dentro de una realidad histórica". (Celso Furtado. Dialéctica del Desarrollo. Fondo de Cultura Económica. Bogotá. 1977. pág. 77).

3. "Desde luego, creo que es claro que las estrategias de desarrollo no son decisiones racionales acerca del mejor curso que debe seguir la conducción y manejo de los procesos económico-sociales en una sociedad, elegido entre un amplio y variado rango de alternativas que no tengan otra limitante que cuestiones de factibilidad técnica -aunque, por supuesto, no hay duda que esa es la concepción que la ideología dominante pretende entregar de ellas-. Por el contrario, pienso que las alternativas mismas de desarrollo están establecidas según sea el marco de referencia ideológica del que se parta, según sea la visión general del funcionamiento de la economía y la sociedad de quienes hagan dichas opciones y tomen las decisiones, la que depende de los particulares intereses de

2. RELACION ENTRE MODELOS DE DESARROLLO Y CONDICIONES DE BIENESTAR

Un modelo de desarrollo que sea propicio al mejoramiento del bienestar y de las condiciones de salud-enfermedad debe producir efectos sobre los factores estructurales que determina las grandes desigualdades sociales y las disparejas oportunidades de acceso a empleos productiva y tecnológicamente eficientes. Se trata de lograr que las fuerzas sociales puedan desplegarse con mucha amplitud, pero a la vez dentro de unos marcos de referencia tan justos, que el bienestar espiritual y físico emerja fluidamente como producto del esfuerzo de los hombres.

No se trata entonces, y esta afirmación debe consignarse con todo énfasis, de promover modelos de desarrollo que incorporan ineficaces pero vistosos proyectos de "subsidio a los pobres", mientras que la propia dinámica del modelo mantiene las condiciones estructurales que reproducen la desigualdad.[4]

Vale la pena detenerse un poco aquí para examinar algunos conceptos equivocados que se insinuan detrás de las políticas sociales de "subsidio a los pobres".

La primera anotación pertinente es que con este tipo de políticas se hace aparecer como cierta la ilusoria posibilidad de que mediante su aplicación, las desigualdades sociales desaparezcan o reduzcan. Hay bastante evidencia de que esto no ha ocurrido así en ninguna parte del mundo y, por el contrario, puede mostrarse que lo generado con esas prácticas paternalistas han sido actitudes pasivas y resignadas de las comunidades, que obstaculizan acciones sociales eficaces de transformación que produzcan progreso equitativo.

En segundo lugar, estas políticas han sido fundamentadas en el concepto extraviado de que el mejoramiento de algunas de las variables incluidas en el concepto de bienestar (ej: salud-nutrición, educación), constituyen una condi-

---

estos según su posición en la estructura de clases" (Estrategias de Desarrollo, Poder y Población. Notas tentativas para el análisis de sus relaciones. Germán Correa D. CELADE. sin fecha. pág. 253).

4. "... La política social no debiera ser una acción compensatoria y subsidiaria del crecimiento económico, sino un conjunto de acciones que modifican los factores estructurales que están detrás del mercado y que, por su intermedio, transforman las modalidades de asignación de recursos –además, de reorientar el gasto público– y del producto social, con el objeto de favorecer a los más pobres, política y económicamente crear las condiciones estructurales que aseguren un bienestar permanente y creciente para la comunidad en su conjunto". (Jorge Méndez M. y Alvaro García H. Consideraciones económicas para la política social y dimensión social de la política económica. En: Desarrollo Social en los 80. Cepal, Ilpes, Unicef. Santiago de Chile. 1984. pág. 192).

ción necesaria para alcanzar niveles avanzados de productividad y desarrollo. Esta dirección en que se plantea la relación entre desarrollo y bienestar falsea profundamente la realidad. Porque si bien es posible pensar que en condiciones mas saludables y de mejor fundamentación educativa de los hombres reside una mayor potencialidad de ejercicio social y productivo útil, esta potencialidad es necesario hacerla actual mediante una adecuada organización social. Colocadas vis a vis las dos direcciones del interrelacionamiento entre desarrollo y bienestar no hay duda de que lo determinante es el nivel y características del desarrollo sobre las condiciones de bienestar de las personas.

Estas disquisiciones adquieren mucho relieve cuando se trata de analizar las políticas de salud y sus hipotéticos efectos sobre el desarrollo social. En estos casos la propaganda interesada es más directa y hace aparecer que el desarrollo y la equidad surgirán promisoriamente si se logra mejorar las condiciones de salud de la población.

Aquí el equívoco vuelve a estar tanto en asignarle la determinación del desarrollo a esta particular condición del bienestar, como en la pretensión de que la prestación de servicios subsidiados a la población carente de recursos contribuye a cerrar la brecha de la desigualdad.

Mal podría aceptarse que la prosperidad de las comunidades devendrá como consecuencia del mejoramiento de sus condiciones de salud, sin que hayan sido modificadas los sustentos estructurales del atraso y la desigualdad. Hay que decir, tajantemente, que esta sería una falsa asimilación del problema. Tampoco aquí existe sustento empírico que pueda exhibirse como apoyo a una consideración de tal naturaleza.

Un fuerte énfasis en la idea de que la economía puede ser determinada por otras características de la sociedad es la vía que ha conducido a teorizar sobre la importancia de la salud en la generación del desarrollo económico. Esta línea de pensamiento clama por una mayor inversión social en los programas de salud, valida del argumento de que la inversión hecha en la salud de la población contribuirá a alcanzar los objetivos del desarrollo económico. Pero si bien esta postura es animada por un manifiesto espiritu humanitario, y en esta dirección intenta rescatar del olvido la atención de la salud como un derecho social, su argumentación desdibuja la realidad e impide el logro de una comprensión adecuada de la salud-enfermedad de la sociedad.

Puede llegarse, entonces, al planteamiento de la siguiente conclusión: las condiciones de salud-enfermedad estan inexorablemente ligadas al modelo de desarrollo que adopte cada sociedad, y no solo al crecimiento económico. En cada modelo, cualquiera que sea e independientemente de que su estructuración sea concientemente expresada, las condiciones de salud-enfermedad se interre-

lacionan con los valores culturales, económicos, sociales y políticos que las estructuras de liderazgo social hayan adoptado.

3. LOS MODELOS DE DESARROLLO Y LOS PROBLEMAS DEMOGRAFICOS

3.1 Las concepciones equívocas

El tema de los problemas demográficos de las sociedades merece una especial consideración en razón de los frecuentes equívocos en que se incurre en su tratamiento, y de la insistente relación que se hace entre crecimiento demográfico, bienestar social y salud.

Son muy variados los enfoques distorsionados que sobre este aspecto se han hecho en la historia del pensamiento social, entre los que debe recordarse obviamente el abordaje malthusiano. Pero quizás los que más han influido en la generación actual, moldeando un pensamiento absolutamente parcial y simplista de un fenómeno tan complejo, son aquellos que han intentado relacionar las causas de pobreza y el atraso de los países con un alto índice de crecimiento poblacional.

De ninguna manera puede desconocerse que tales interpretaciones de la pobreza y el atraso han logrado recpercutir hondamente en la opinión de muchas personas. Aún entre grupos de gentes que se consideran con formación suficiente para abocar sistemáticamente los complejos fenómenos de la sociedad, se presente como obvia la necesidad de adoptar las políticas de población que se derivan de aquella explicación de los desajustes económicos y sociales de tantas naciones del mundo.

Quizás la factibilidad con que han sido asimiladas estas concepciones derive, paradójicamente, de que parece, a primera vista, como la solución mas práctica que pueda encontrarse para afrontar un problema de tal complejidad como el de la existencia de inconmensurables miserias que impactan tan negativamente sobre la vida de tantos seres humanos. La paradoja viene en que, a pesar de que generalmente se admite que el problema a solucionar no es simple, el enfoque para su solución llega a la elementalidad de clamar por una actitud de evitar los nacimientos.

Las estrategias de desarrollo de muchos países, en las últimas décadas, han descansado sobre la política del control natal, anunciando que del éxito que allí se alcanzara dependería su despegue definitivo hacia el desarrollo y la prosperidad. Tal vez lo absurdo haya estado no solo en aceptar que las causas del atraso residen en el crecimiento poblacional, sino también en asumir

que el hecho social del crecimiento poblacional puede impactarse por la aplicación de políticas dirigidas directamente al comportamiento sexual de la población.

Es importante poner de presente que también la oposición a las políticas de control natal han estado frecuentemente viciadas de defectos conceptuales semejantes. Se ha presumido muchas veces que alentando el crecimiento poblacional, mediante políticas que revelan el propósito de dirigirse también directamente al comportamiento sexual de la población, se estaría aproximando un escenario propicio para la solución efectiva de las causas de la miseria de muchas naciones. (sic)

Lo cierto es que aunque se haya adoptado como valedera la estrategia del control natal por la mayoría de los gobiernos, o bien los índices de crecimiento poblacional no han tenido la reducción esperada, o a pesar de su reducción las condiciones miserables de muchas naciones no se han modificado.

Sería deseable, entonces, que se rediscutiera el fenómeno poblacional a la luz de postulados mas comprensivos, que dieran cuenta de él como una realidad articulada a los complejos mecanismos de la vida social y no como una circunstancia dependiente de la actitud personal de cada quien frente al hecho biológico de la reproducción.

También aquí cabe postular que el fenómeno poblacional puede ser interpretado de mejor manera como una resultante específica de cada modelo de desarrollo, en que las condiciones económicas, políticas, ideológicas y culturales definen las características de la dinámica poblacional en todos sus componentes: fecundidad, mortalidad y corrientes migratorias.

3.2 El fenómeno poblacional como expresión de una compleja realidad social

En primer lugar, debe insistirse que para analizar el comportamiento demográfico de cada sociedad debe considerarse no solo los aspectos relativos a la fecundidad, sino también los que tienen que ver con la mortalidad y los flujos migratorios. Solamente en esta dimensión puede tratarse acertadamente la importancia del comportamiento demográfico en el proceso de desarrollo de cada sociedad.

No se trata de un clamor porque cada uno de estos aspectos sea tenido en consideración mediante un tratamiento exhaustivo pero separado, sino de llamar la atención hacia el hecho de que ninguno de ellos se comporte independientemente de los otros, y de que todos en conjunto están profun-

damente correlacionados con las condiciones de desarrollo de cada sociedad.

Es muy frecuente que se aborden los aspectos demográficos solamente en relación con la fecundidad, asumiendo así el análisis de la demografía como un fenómeno cuya base de explicación fuera la biología, y ahí es donde comienzan a surgir las equivocaciones.[5]

Se reconoce actualmente que el movimiento demográfico está íntimamente relacionado con factores sociales de muy diversa índole, que actuan en el contexto histórico de cada sociedad de manera específica. De ahí que sea tan simplista la afirmación genérica de que las altas tasas de crecimiento poblacional se corresponden con las condiciones de atraso cultural prevalente en los países subdesarrollados. Estas tesis, que han sido tan prevalentes entre algunos núcleos académicos y políticos, no tienen sustento en la historia detallada de la manera como ha evolucionado la población en el mundo.

Hay que decir que no siempre los países menos desarrollados han tenido las más altas tasas de crecimiento poblacional. Un estudio de Parviz Khalatbari muestra que en el período 1750-1900 los países desarrollados tu- vieron tasas superiores, y que en el período 1900-1970 estos mismos países desarrollados han tenido fluctuaciones notables en las tasas de crecimiento anual. El comportamiento del crecimiento poblacional en los países subdesarrollados han tenido comportamientos también muy diferentes en distintas épocas históricas. Si bien actualmente estos países, en gene-

---

5. "Los estudios que ligan el movimiento de la población con el desarrollo económico trataron de mostrar los beneficios económicos que resultarían de una disminución de la fecundidad. Consideraron la fecundidad como una variable de política, factible de manipular, desvinculando los nacimientos y las muertes de las condiciones materiales de vida. Estos autores tendieron a explicar la reproducción humana como un hecho biológico en lugar de considerarla como un producto social. En consecuencia, en ninguno de estos estudios se explora la conexión inversa; esto es, el efecto que tiene el proceso de desarrollo sobre el comportamiento demográfico; o, en otros términos, los efectos que tienen las condiciones materiales de vida sobre la reproducción humana. En este momento existen, sin embargo, suficientes evidencias empíricas, algunas cuantificadas y otras de carácter cualitativo, que permiten sostener que existe en forma generalizada en países de muy distinto nivel de desarrollo, una relación inversa entre las condiciones de vida y el comportamiento reproductivo, comprendiendo en él la fecundidad y la mortalidad. Mas precisamente, cuanto peores son las condiciones de vida, mayor es la mortalidad y mayor la fecundidad. Esto sugiere que la explicación última del comportamiento reproductivo debe buscarse en el peculiar modo de funcionar del sistema reproductivo y social que genera pobreza de un lado y concentración de riqueza del otro, dando lugar a patrones de vida diferenciales que a su vez condicionan el comportamiento reproductivo de la población" (Angel Fucaraccio. Algunos efectos del desarrollo sobre la población. 1977. mimeo. pp. 1-2).

ral, tienen índices de crecimiento poblacional superiores a los de los países desarrollados, no ocurrío así en el período 1800-1920, en el cual el promedio de la tasa de crecimiento anual de la población en las regio-nes subdesarrolladas estuvo por debajo de la que tuvieron las regiones desarrolladas.

Estudios como el mencionado orientan a pensar que el comportamiento demográfico diferente de los actuales países desarrollados y subdesarrollados, en diferentes períodos históricos, no puede entenderse sino en relación con los cambios globales ocurridos en la sociedad, en medio de los cuales se insertan variaciones en las tasas de mortalidad y de natalidad y de los flujos migratorios. Ninguna sociedad se transforma, unilateralmente, a partir de uno o algunos de sus componentes, y ninguno de sus componentes puede erigirse satisfactoriamente como explicación suficiente de lo que ocurre en ellas.

La natalidad de cualquier sociedad esta influida, por sobre la influencia que la cultura pueda imprimir, por las condiciones técnicas en que se desarrolla el proceso productivo. Cuando la producción requiere la utilización de un gran volumen de fuerza de trabajo de escasa calificación, esta fuerza laboral tiene escaso valor y las familias tienden a ser numerosas para poder mejorar sus ingresos. De esa manera, el sistema productivo de escaso desarrollo tecnológico estimula el crecimiento demográfico. Por el contrario, cuando el sistema productivo se fundamenta en tecnologías de alto nivel, los requerimientos de fuerza de trabajo de escasa calificación disminuyen, desestimulándose la conformación de familias numerosas, y por consiguiente tendiendo a disminuir la tasa de crecimiento poblacional.

Las variaciones en las condiciones técnicas en que se desarrolla el proceso productivo provoca cambios superestructurales que también repercuten en los índices de natalidad de los países. Las consideraciones acerca de la función social de la mujer han traido modificaciones a medida que los progresos de la sociedad han modificado la base técnica del proceso productivo. Estos cambios respecto de la participación de la mujer en la producción económica han llevado aparejadas modificaciones en su comportamiento sexual y en las características de la constitución de la familia, que han influido los índices de natalidad.

En esta perspectiva, son las diferencias entre el desarrollo tecnológico las que estarían señalando la intensidad de este factor del crecimiento demográfico, también diferencial entre los países.

Obviamente, las tradiciones culturales de los pueblos en relación con la reproducción aportan una influencia importante sobre el sentido que siga la natalidad. No podría negarse que algunos pueblos han construido costumbres que los impulsan a la constitución de familias numerosas ó pequeñas,

pero tampoco deberá olvidarse que estas diferentes constituciones culturales no se establecen sino sobre la base de las realidades materiales en que se vive. Probablemente, no esten ausentes de estas costumbres consideraciones relativas a la necesidad de constituir familias numerosas que garanticen el sostenimiento económico de los padres en sus años de vejez, factor éste que seguramente se expresa con mayor fuerza en las sociedades que no han logrado constituir apropiados sistemas de previsión y seguridad social.

Ocurre sí, que los patrones de costumbres siempre se proyectan más allá de los cambios ocurridos en las condiciones materiales de existencia, y ello hace que no se pueda establecer una correspondencia temporal entre aspectos como los avances tecnológicos, que tenderían a determinar, por ejemplo, familias de pocos miembros, y los índices de natalidad.

Con relación a este punto, y para mostrar que no puede identificarse el desarrollo poblacional de los países desarrollados al de los subdesarrollados, téngase en cuenta que los países actualmente desarrollados fueron adoptando sus costumbres respecto a la actividad sexual, paulatinamente, a medida que la influencia de las tecnologías que iban descubriendo ejercía el efecto de reducción de las tasas de mortalidad general. Contrariamente, los actuales países subdesarrollados están recibiendo el impacto rápido de la aplicación abrupta de esas tecnologías que ellos no han generado por sí mismos, y, por consiguiente, sin tener la oportunidad de adaptarse progresivamente. Probablemente, por esta vía puedan encontrarse mejores y más objetivas explicaciones a las persistentes altas tasas de natalidad en estos países, en lugar de aquella absurda tesis del supuesto retraso cultural.

La observación de otro de los componentes del fenómeno poblacional, el índice de mortalidad, ofrece la posibilidad de analizar aspectos interesantes. Uno de los impactos más significativos de los avances tecnológicos ha sido la disminución de la mortalidad y el aumento consiguiente de la expectativa de vida. Por supuesto, este comportamiento de la mortalidad ejerce acción sobre el poblamiento general en el sentido positivo, es decir, actúa en el sentido de acrecentar la población si el componente de natalidad no sufre una disminución significativamente grande para compensar los efectos de la disminución de la mortalidad.

El impacto de los avances tecnológicos sobre la mortalidad general no se ha concentrado en los países desarrollados. A pesar de que no pudiera señalarse que este efecto ha sido semejante en cualquier país, independientemente de su nivel de desarrollo socioeconómico, sí debe destacarse que practicamente ningún país ha estado excluido de este impacto. Y en razón de que los países subdesarrollados han padecido condiciones de insalubridad rápidamente impactantes por el mejoramiento del nivel educativo, la aplicación de técnicas de saneamiento y la utilización de técni-

cas de atención médica de baja y mediana complejidad, sus índices de mortalidad han tendido a aproximarse a los de los paises desarrollados.[6]/[7]

Puede plantearse, de la observación de este comportamiento de la mortalidad en la generalidad de los países, que el factor que tendencialmente tiende a marcar las diferencias entre el volumen poblacional de los países según su grado de desarrollo es la natalidad y no la mortalidad. Y esto encamina a pensar nuevamente en la importancia del avance tecnológico de cada país, como expresión del grado de progreso de sus fuerzas productivas, para explicar sus índices de natalidad, tal como fue explicado anteriormente.

Cabe de todas maneras preguntarse por qué razón puede atribuirse finalmente al desarrollo tecnológico la explicación del nivel de poblamiento, si aparentemente sus beneficios pueden expandirse universalmente, tal como quedaría demostrado por el impacto de los avances tecnológicos en la disminución de la mortalidad en todo el mundo, aún en aquellos países que conservan condiciones económicas muy atrasadas.

Esta aparente paradoja sirve para poner de relieve que existe una gran diferencia entre las potencialidades que se derivan de la capacidad de desarrollar tecnología y las que existen por sólo tener la posibilidad de hacer uso de tecnologías que otros han desarrollado.

La generación de los progresos científicos y tecnológicos ocurre, en su sentido mas general, en los países desarrollados y a partir del progreso global que esas sociedades han alcanzado en todas las áreas de su ordenamien-

---

6. "Según cálculos de los especialistas de la ONU, el índice de mortalidad disminuirá rápidamente en los proximos decenios en las regiones actualmente menos desarrolladas (de 17 por mil en 1970 al 9 por mil en el año 2.000). Hasta el año 2.000 el índice de mortalidad se acercará al existente en los países altamente desarrollados, mientras que el índice de natalidad registrará solamente un significante retroceso relativo" (Análisis de los movimientos de población dentro del sistema capitalista de producción y sobre algunas consecuencias demográfico-economicas para los países en desarrollo. Parviz Khalatbari. Capítulo primero del libro Demografía en países dependientes. pág. 12)

7. "La expectativa de vida al nacer mejoró en los países desarrollados y subdesarrollados entre 1950 y 1975, pero aún hoy hay una diferencia de aproximadamente 20 años en la expectativa de vida entre las regiones ricas y pobres del mundo. Además, la rata de mejoramiento ha declinado. En las décadas de los años 50 y 60 la expectativa de vida en los países subdesarrollados se incrementó anualmente en un promedio de 0.6 años, pero a mediados de la década de los años 70 esta rata de incremento anual fue de alrededor de 0.38 años, y datos más recientes sugieren progresos menores. (R.H. Gray and M. Labbok. Modifying population dynamics. Oxford Text Book of Public Health. vol. 2. pág 34).

to. Ese es un liderazgo que no ocurre en razón de la inspiración espontánea de sus científicos y técnicos, sino como resultado sintético de la capacidad adquirida por esos países para aprovechar de la mejor manera las potencialidades del hombre para interpretar y transformar la naturaleza y la sociedad. Este nivel de desarrollo, que impregna todos los aspectos de la sociedad, explica la manera como discurren los aspectos más básicos de la organización social.

Por el contrario, los países que no producen desarrollo científico y tecnológico, y que por tanto deben acogerse a la simple utilización de las tecnologías, así sea de las más avanzadas, carecen de la fundamentación estructural suficientemente desarrollada para sustentar unas condiciones avanzadas a la calidad de vida de sus habitantes. La posibilidad de solo hacer transferencia de tecnologías que otros países producen, revela que la fundamentación estructural de sus sociedades, sobre la cual reposa los avances de la calidad de vida de sus habitantes, es aún muy débil.

Esta debilidad estructural de los países subdesarrollados permite explicarse que un aspecto básico de su vida social como el índice de natalidad, deba responder a las limitaciones del desarrollo económico y tecnológico manteniendo guarismos relativamente elevados. Y esto no obstante que expresiones no endógenas del desarrollo, como la tecnología importada, conduzcan al comportamiento de algunas variables sociales de manera semejante a como se comportan en los países desarrollados. Tal es es el caso que hemos anotado de las tendencias similares de la tasa de mortalidad general tanto en los países desarrollados como en los subdesarrollados.

El otro aspecto constituyente del fenómeno poblacional que debe mirarse es el de los flujos migratorios. El examen de la relación existente entre los flujos migratorios y el desarrollo socioeconómico tiene importancia en el sentido de apreciar la relativización de la densidad de poblamiento entre distintas regiones y no en el sentido de que produzca crecimientos o decrecimientos absolutos de la población.

La densificación relativa de la población de los distintos espacios de organización de la sociedad ha tenido, en los tiempos recientes, una manifiesta importancia en relación con las condiciones de bienestar de la comunidad. De allí que sea necesario tener una comprensión razonable de las razones por las cuales ocurren los flujos migratorios.

Quizás el aspecto migratorio de mayor interés para el mundo de hoy es el relativo a la migración hacia las grandes ciudades, dentro del proceso llamado urbanización de la vida social y de la economía. A pesar que el concepto de "urbano" es bastante movedizo y cada quien se ajusta convenientemente al criterio que mas le convenga, el hecho real es que la po-

blación del mundo ha tendido progresivamente a agruparse en grandes concentraciones urbanas[8].

Diversos estudios demuestran que una alta composición del crecimiento de las grandes ciudades está dado por la migración desde el campo y las pequeñas ciudades. Sobre las razones de esta migración es que se desea centrar la atención.

No podría adentrarse en consideraciones útiles sobre las migraciones modernas hacia las grandes ciudades si no se comprende que la conformación de los centros urbanos son procesos históricos que responden a determinadas características de la sociedad. Así, no puede asimilarse como iguales las significaciones sociales de las ciudades de la antigüedad, de la edad media y las de la época moderna. Mientras que aquellas concentraban fundamentalmente funciones administrativas y políticas, en tanto que la actividad económica predominante de la época se cumplía fuera de ellas, en las ciudades modernas surgidas con el desarrollo capitalista, la producción fabril que le caracteriza se agrega a la concentración de funciones político-administrativas.

La concentración de la economía en las ciudades modernas se dió a partir de las características de la producción fabril, que requiere concentrar la actividad de muchos hombres en espacios reducidos cercanos a las fuentes de materias primas primas y de energía, lo que provocó que alrededor de las factorías se fueran construyendo grandes asentamientos humanos que conformaron el perfil físico y cultural de las ciudades modernas.

Es menester insistir en este perfil físico y cultural que diferencia las ciudades modernas, pues podrá apreciarse que ellas aparecieron como expresión de las relaciones que las nuevas formas de producir crearon entre los hombres.

Pero apréciese además que, a pesar de que existe una base económica semejante sobre la cual se han levantado las grandes ciudades del mundo moderno, es posible también identificar características diferenciales entre las ciudades, correspondiendo esas diferencias a las particularidades como ha discurrido la inserción de la economía. Probablemente no escape a nadie las diferencias de conformación de las ciudades norteamericanas con relación a las

---

8. "El término urbano designará una forma particular de ocupación del espacio por una población, o sea, la aglomeración resultante de una fuerte concentración y de una densidad relativamente elevada, que tendría, como correlato previsible, una diferenciación funcional y social cada vez mayor. Pero una vez dicho esto, cuando se quiere utilizar directamente esta definición "teórica" en una análisis concreto, empiezan las dificultades: a qué nivel de densidad y de dimensión puede considerarse urbana una unidad espacial de población?. Cuáles son, en la práctica, los fundamentos teóricos y empíricos de cada uno de los criterios? (Manuel Castells. La Cuestión Urbana. Siglo XXI Editores. México. 7 edición. Pág. 16).

europeas o de los países subdesarrollados, todas ellas expresivas de procesos diferentes de desarrollo social y económico.

Un caso particularmente característico de las llamadas ciudades modernas lo constituyen las grandes ciudades de los países subdesarrollados, en las que se concentran volúmenes muy altos de población emigrados del campo o de pequeños poblados con estructuras de producción muy atrasadas, y que han conformado los llamados cinturones de miseria, o sea distribuciones espaciales de población con muy escasa calificación laboral que sufre grandes dificultades para siquiera satisfacer sus necesidades básicas.

Si bien en estas ciudades se concentra también la actividad económica más moderna de sus respectivos países, parece evidente que el proceso de crecimiento de estas urbes ha tenido características diferentes a las que han impulsado el crecimiento de grandes centros urbanos en los países desarrollados. Por lo menos habría que pensar en que el flujo migratorio hasta las grandes ciudades del mundo subdesarrollado no está especialmente fundado en la expectativa de emplearse en el sector más moderno de la economía, tal como ocurrió en los orígenes de la urbanización de los países desarrollados.

Aun cuando la explicación de los flujos migratorios, tanto en los países desarrollados como en los subdesarrollados, hay que hallarla en los cambios que se presentan en los sistemas de producción, que inducen movimientos de la fuerza de trabajo, no debe desatenderse a las peculiaridades que esos cambios tienen en cada sociedad.

El concepto que se destaca con la anterior panorámica de la constitución de las ciudades en diferentes épocas, es que lo que hoy llamamos proceso de urbanización corresponde a modelos específicos de desarrollo de la sociedad, en los que también deben tener alguna presencia los aspectos históricos y culturales, así como los políticos.

Si se comprende que el proceso mismo de concentración de la población y de las actividades económicas en las grandes ciudades esta vinculado al modelo de desarrollo de cada sociedad, habrá de aceptarse que las consecuencias culturales y sociales surgidas de los procesos de urbanización deberán interpretarse en el marco de análisis de los modelos de desarrollo en que esos procesos se han originado.

Hay que mencionar que uno de los grandes problemas que enfrentan muchos países en relación con los procesos migratorios hacia las grandes ciudades es el que tiene que ver con las condiciones de bienestar de muchos de esos migrantes. Puede apreciarse en relación a nuestro tema de consideración que es la situación de Salud-enfermedad, que entre esta población se concentran muchos de los grandes problemas de salud que deben enfrentar las naciones.

Este comportamiento migratorio que se ha enunciado, y que es común en los países subdesarrollados, es una manifestación de modelos de desarrollo que producen grandes desequilibrios regionales en cuanto a la concentración del desarrollo industrial y del desarrollo de la infraestructura de servicios, que a su vez reflejan transferencias netas de riqueza desde las regiones más atrasadas hacia las mas avanzadas.

De allí que también las condiciones de salud-enfermedad de cada comunidad puedan estar referidas al comportamiento migratorio que genere cada modelo de desarrollo. Se esperaría que un desarrollo económico y social equilibrado, en el que las regiones tengan similares oportunidades de generación ampliada de riquezas y de desarrollo integral de sus habitantes, debe contribuir al mejoramiento de la situación de salud-enfermedad de cada nación.

A este problema del desequilibrado desarrollo regional se articulan habitualmente limitantes que afectan adversamente las condiciones de salud de las regiones menos desarrolladas, tales como oportunidades de empleo y niveles salariales muy deprimidos, además de que generalmente su oferta de servicios de salud es escasa y de inferior calidad.

El debate sobre el fenómeno poblacional seguirá estando sin duda alguna en el lugar destacado de los análisis sobre la situación de salud enfermedad de las comunidades. Como en cualquier problema teórico, los productos fructíferos serán posibles si su abordaje se hace de manera metodológicamente correcta. Y esto obliga a pensar que el crecimiento y el movimiento poblacional es un fenómeno histórico, que excluye las afirmaciones corrientes y simplistas de que el subdesarrollo es a la vez generador de sobrepoblamiento y efecto de este. Y esta parece ser la base del modelo teórico del cambio poblacional conocido como "La transición demográfica". Hoy todo indica que esta base teórica falsea el problema que enfrentamos, y que se necesitan nuevos esfuerzos para lograr explicarnos la realiad mas acertadamente y con mejoes posibilidades para su transformación positiva.

3.3 Relación entre modelos de desarrollo, regímenes políticos y relaciones internacionales

Plantearse el desarrollo como un proceso que pueda producir cambios favorables en la calidad de vida y en las condiciones de salud-enfermedad implica de todas maneras pensar en la democratización real de la estructura de la toma de decisiones, y no sólo en el mejoramiento de la estructura de producción. La participación adecuada de todos los sectores sociales en la toma de decisiones debe proporcionar los medios para evitar la concentración de la riqueza, generadora de miseria entre vastos grupos poblacionales y que priva

a la sociedad de que todos los hombres puedan acceder a niveles de productividad superiores que engrandezcan la riqueza y el bienestar de los pueblos.

Esto remite a la consideración de la relación entre modelo de desarrollo y el régimen político. Los modelos de desarrollo, como concreción de las relaciones de poder entre los integrantes de la estructura social, se formalizan mediante los mecanismos de inter-relacionamiento que constituyen la trama específica de cada Estado. Esta trama evidentemente trasluce las características del modo de producción y de su fase de desarrollo, que constituyen su basamento histórico concreto. Pero además de eso instituye específicamente las relaciones en que coyunturalmente se presentan las muy variadas combinaciones posibles surgidas de la relación entre los grupos sociales con intereses diferenciables, y que conforman lo que llamamos régimen político.

Esta precisión de las características que se reflejan en la constitución de todo Estado: en primer lugar, las características del modo de producción y su fase de desarrollo, y en segundo lugar, las relaciones coyunturales entre los grupos sociales con intereses diferentes, resulta útil para poder comprender la diferencia entre los modelos de desarrollo y las políticas sociales.

Mientras que los modelos de desarrollo expresan una perspectiva ideológica y de poder de largo plazo, las políticas sociales son una concreción particular del régimen político, que si bien estan articuladas a los modelos de desarrollo y le sirven de canal de concreción, admiten mas fácilmente las influencias de variaciones coyunturales y transitorias en la correlación de fuerza entre los grupos sociales o de cambios parciales en el sistema de alianzas que sustentan al Estado.

Las crisis sociales son ocasiones en que se devela con mayor claridad la urdimbre de relaciones de poder que cada Estado ha instituido. En medio de ellas se reducen los márgenes de concesión de los sectores hegemónicos a las demandas de los sectores subordinados, y de ahí que la definición de políticas conlleve más precisamente las características de un ordenamiento orientado a la defensa de los intereses hegemónicos. Por la misma razón de que es necesario disminuir la prerrogativa que antes tenían los sectores subordinados, en estos períodos de crisis se imponen las medidas autoritarias y de fuerza en defensa de los intereses de los sectores hegemónicos. Salvo que la capacidad de respuesa de las masas desfavorecidas sea suficientemente amplia, crece el empleo de la represión contra sus formas organizativas, con lo que se conforma un marco de relaciones de poder mayormente ventajoso a los grupos hegemónicos en el poder.

Los llamados sectores sociales entre los que se incluye Salud y Educación ejemplifican bien lo que ocurre generalmente durante las crisis económicas. En estos casos, la prioridad que se les asigne depende de la política económica y social presente en el modelo de desarrollo vigente. Entonces se hace bien evidente el contraste o la armonía entre la estructura de poder y la naturaleza universal e igualitaria que debe tener el derecho a la salud y la educación.

El análisis de las crisis económicas devela también que ellas no se presentan exclusicamente como resultado de desajustes surgidos al interior del sistema productivo de cada país, sino que ellas exteriorizan también, y a veces fundamentalmente, desajustes aparecidos en las relaciones económicas establecidas con otros países. La existencia de países que son centros hegemónicos de poder político y económico, y el tipo de relaciones de intercambio que hayan construido con los demás países, son fuertes condicionantes del surgimiento de crisis económicas tanto en unos como en otros.

Las formas y contenidos de relacionamiento político y económico entre los países desarrollados o centrales y los subdesarrollados o de la periferia reproducen también en este nivel unas determinadas relaciones de poder que entran en juego al momento de la toma de decisiones sobre el modelo de desarrollo que ha de emprenderse en cada uno de los países.[9]

Cada modelo nacional de desarrollo está entonces definido no solo en el marco de unas estructuras internas de poder, sino también en el contexto de una estructura internacional de poder. Estas variables se inter-relacionan dinámicamente, y ello impide aseverar que, en cualquier circunstancia, exista siempre un predominio de una de ellas. La gran variedad de formas y contenidos de este inter-relacionamiento obligan a que el análisis de predominancia de los factores internos o externos en la explicación de un determinado modelo de desarrollo y de sus crisis, deba hacerse específico para cada caso.

Aun cuando debe atenderse al hecho de que la imposición económica y política de los paises desarrollados sobre los subdesarrollados evoluciona encontrando nuevas formas, de ninguna manera debe olvidarse la existencia de este hecho históricamente documentado, sin un abordaje adecuado del cual no podría comprenderse la realidad de cada país y las características de su modelo de desarrollo.

Sin que haya que olvidarse de las formas directas de intervención política y militar a que se ha recurrido desde los centros para ajustar a sus propios intereses las políticas de los países subdesarrollados, debe pensarse con atención en los condicionantes establecidos a través de las politicas crediticias para

---

9. "...El proceso de desarrollo no puede concebirse, en el caso de estos países (los subdesarrollados), como un proceso que afecta a una economía cerrada, es decir, como un proceso estrictamente nacional. Por el contrario, las relaciones económicas internacionales constituyen probablemente el elemento central de explicación en cuanto a la conformación de las economias periféricas, asi como en cuanto a sus posibilidades y aptitudes para transformarse en sistemas industriales dinámicos y modernos. Desde este punto de vista, entonces el análisis del proceso histórico de desarrollo constituye una base fundamental de referencia para el examen de la teoria del desarrollo". (Osvaldo Sunkel. El marco histórico del proceso de desarrollo y de subdesarrollo. mimeo. sin fecha. pág. 5).

el financiamiento de los planes de desarrollo y en los mecanismos del intercambio técnico y científico. Quizás sean estas las vías mas importantes por las que actualmente los modelos de desarrollo de los países subdesarrollados resultan siendo extraños a los intereses de las mayorías nacionales y a su propia tradición y cultura.

Una manifestación notable de distorsiones surgidas en el intercambio científico y tecnológico entre los países desarrollados y los subdesarrollados, es la que ha surgido en torno de los modelos de consumo de tecnologías en salud. Tal vez no se comprenda aún cabalmente cuanta es la influencia distorsionadora sobre la salud de los paises subdesarrollados ejercida por la existencia en los países desarrollados de grandes complejos industriales relacionados con diversos aspectos de la asistencia en salud. Se sabe, sin embargo, que las compañías productoras de medicamentos, de equipos diagnósticos y de instrumentales medico-quirurgicos han inducido patrones de consumo para cuya asimilación los países subdesarrollados no disponen de los recursos necesarios, salvo que se incurra en deformadas priorizaciones que terminan afectando negativamente las condiciones generales de salud de los respectivos países.

Un modelo de desarrollo que quebrante los fundamentos estructurales de la desigualdad y la injusticia no puede fundarse en el autoritarismo de las élites sociales impuesto a titulo de cualquier mecanismo sobre los intereses de la mayoría de la población. Es por eso que las características de estructuración del Estado, como expresión condensada y dinámica de la relación entre las distintas fuerzas sociales, despunta como uno de los aspectos de mayor importancia a ser considerados cuando se aboca el análisis de los modelos de desarrollo.[10]

---

10. "Se sabe que el Estado es el más fundamental mecanismo de expresión del poder político. Esto es, a través de sus acciones –económicas y políticas– realiza y da proyección a un proyecto político que, por supuesto, no responde linealmente a un solo grupo de intereses, pero que tiende a representar a los grupos con mayor poder relativo. Así, el Estado se convierte en un mecanismo de integración y sustento del orden político que se utiliza para impulsar un proyecto nacional, concretamente a través de la planificación, entendida como instrumentación técnica de un proyecto político y, por lo tanto, sobre la situación relativa de bienestar de los distintos grupos sociales" (Jorge Mendez Munevar y Alvaro García Hurtado. Consideraciones económicas para la política social y dimensión social de la política económica. pág. 192).

MODERNIDAD, CULTURA POPULAR Y SALUD

Crisis o Nueva Identidad del Sujeto Social

Carlos Ernesto Pinzón*, Rosa Suárez**
y Gloria Garay***

* Antropólogo, Investigador, Instituto Colombiano de Antropología (ICAN), Apartado Aéreo 407, Santafé de Bogotá, Profesor Universidad Nacional de Colombia

** Psicóloga, Departamento de Psicología, Universidad UNINCCA de Colombia, Investigadora, ICAN.

*** Médica, Investigadora, ICAN.

UNA NUEVA MODALIDAD DE HEGEMONIA: EL DESARROLLO HUMANO

Los tres últimos años han permitido poner sobre el tapete el futuro de las negociaciones Norte-Sur. Quizás los marcos para estas negociaciones han sido tan mágicos como desalentadores. Mágicos porque siempre la última década de un milenio desata acontecimientos que buscan, de alguna manera, destruir unas utopías y crear otras. Mágicos, igualmente, porque la convergencia de eventos –los quinientos años, los dos siglos de la Revolución Francesa, etc.– alientan una atmósfera en la cual el ritual de celebración se nutre de las necesidades del débil y del poderoso para formar imaginarios de redención o renacimiento de las hegemonías.

Desalentadores porque los acuerdos y los encuentros son tan débiles e insignificantes frente a los desacuerdos y desencuentros. La Cumbre de Río dejó al descubierto tanto el manejo mágico de una pretendida fuerza de la historia, como de los imaginarios y utopías que se pretendían fomentar desde allí. Pero, lo más importante, es que dejó al descubierto, aunque no visible para la mayoría, que toda esta parafernalia ritual ya se venía gestando desde un solo lenguaje y un solo sentido de hacer el mundo. Desde hace tres años, el sujeto que enuncia el lenguaje oficial –entiéndase científico– es el PNUD, el cual ha trabajado en la construcción estratégica de una nueva modalidad de hegemonía denominada Desarrollo Humano.

Cómo se anuncia el discurso del desarrollo humano

Lo virtualmente nuevo de este sujeto hegemónico no es lo que dice sino la forma como lo dice. Su poder de seducción radica en la imagen integral y totalizante hacia la que pretende encaminar el devenir de la Historia. Su efecto de modernidad no se vislumbra tanto en el papel que debe cumplir el ciudadano dentro de esta temporalidad sino en el orden mundial que se plasma como punto de partida y el que, estratégicamente, diseña como única esperanza de solución al desarrollo del tercer mundo.

Es un discurso construido en aguas tranquilas. Está desinfectado de vehemencia o de cualquier otra emoción que pudiera suscitar sospechas de ideología o de imaginario en él. Su textura es fluida y no permite ver en la superficie pliegues. No discute. No hay controversia. Y se desplaza de un banco de datos a otro banco de datos construyendo una verdad cuantificable, una verdad cuya limpieza adjetiva es uno de los logros magistrales en tanto que la realidad construida no podría ser fácilmente detectada ni como positivismo lógico ni como reduccionismo económico.

Al contrario, lo escueto de las cifras pretenden hacer incuestionable la transparencia de los hechos. Así los datos, los cuadros, los índices son realidades puras. Quien se deje enganchar por esta magia está inevitablemente condenado a entrar en el mundo de los índices, a buscar su locus y, por ende, su futuro, el cual ya no se vislumbra tan voluntario como antes.

Ahora aparece regido por estrategias macro cuyo manejo depende de cuan lejos o cerca está, el sujeto que hace esta lectura, del máximo índice de desarrollo humano. En esta forma, el destino y el futuro dependen de un manejo de índices y de coeficientes y es una trayectoria cuantificada. La sensación que produce su discurrir es la de un proceso científico, por sus tropiezos, sus dificultades "naturales", los lentos aciertos, los abandonos súbitos, la flexibilidad de los instrumentos y lo paulatino de la construcción de los informes.

Tres informes hasta ahora tiene el plan de desarrollo humano. Cada uno ha ido examinando dentro de una apacible reflexión colectiva –léase comisión heterogénea del P.N.U.D.– desde las condiciones nacionales, las características y los índices internos de las economías y los sistemas políticos, hasta las brechas entre países industrializados y países en desarrollo, dejando siempre la impresión de una exhaustiva revisión documentada, en donde todas las alternativas han sido calibradas, sopesadas, para construir un sistema cuya racionalidad radica en dos ejes: lo que dice abandonar de los viejos análisis y lo arduo que ha sido llevar a cabo esta tarea.

Aunque no deja transpirar el dolor del sacrificio al abandonar sus viejas teorias, sí permite entrever la enorme maniobra intelectual y estratégica que da paso a lo nuevo. Qué es lo nuevo? Qué es lo viejo? Lo viejo para este discurso de modernidad son las malas mediciones, los índices incorrectos y los dominios reduccionistas. Entonces, hablar de desarrollo humano es haberse desprendido del absolutismo de cifras cargadas de economicismo, como el Producto Nacional Bruto o el Producto Interno Bruto, para calificar el desarrollo.

Ahora, la nueva maniobra consiste en la creación de los Indices de Desarrollo Humano, los cuales introducen, cuantificadamente, los indicadores que transcienden el economicismo y el politicismo. La estrategia para construir estos índices es permitir que el juego de cada indicador, al ser introducido en el análisis y, por lo tanto, en las cifras, pueda modificar la lejanía o cercanía de un país al máximo desarrollo humano. De ahí que:

"Desarrollo Humano, Informe 1990, introdujo un nuevo índice de Desarrollo humano (IDH), que combina los indicadores correspondientes a esperanza de vida, educación e ingresos para dar una medida compuesta del desarrollo humano. Este informe (el de 1992) actualiza el índice con la última información disponible. Todos los componentes del índice de este año se basan en *información de 1990.*

La *actualización* del IDH ha *alterado* la *clasificación* de numerosos países. En la clasificación de países industrializados Canadá desplazó al Japón, en el primer lugar, aunque Rumania sigue ocupando el último puesto. En lo que respecta a los países en desarrollo, Barbados continuó en primer lugar, mientras que Guinea reemplazó a Sierra Leona en el último.

El IDH es un promedio para cada país, no revela disparidades entre grupos sociales, económicos o regionales. Sin embargo, en un grupo seleccionado de países, para los cuales existe información disponible, se han preparado IDH independientes que tienen en cuenta las diferencias entre sexos, ingresos y regiones. Además, se prepararon IDH para una serie de años anteriores a fín de que se pueda hacer un seguimiento de los cambios del desarrollo humano a través del tiempo" (Desarrollo Humano, 1992:20-21).[1]

Su punto de entrada consiste no en discutir, sino en deshacer malentendidos. Tal es el caso cuando afirma:

"Algunos analistas han descrito *incorrectamente* el desarrollo humano como anticrecimiento, arguyendo que tiene como punto focal la distribución en lugar de la producción y que se interesa en el aspecto social y no en el desarrollo. De hecho, *nada se aleja más de la verdad.* Al desarrollo humano le interesa tanto el desarrollo de capacidades humanas como su capacidad productiva. Lo primero exige invertir en las personas mientras que lo segundo requiere que las personas contribuyan al crecimiento del PNB y al empleo. Ambas partes de la ecuación son esenciales (Desarrollo Humano 1992:18-19).

A continuación el informe agrega:

"Otra idea errónea afirma que el desarrollo humano es primordialmente sectorial pues le interesan las inversiones en educación, salud y otros servicios sociales. *Esto es incorrecto.* El desarrollo de las personas es sin duda alguna vital, pero sólo es una parte del panorama general. El desarrollo humano también significa desarrollo para la gente y eso incluye la generación de oportunidades económicas para todos. Y significa desarrollo por la gente, pues requiere enfoques participativos. El desarrollo humano comprende los tres aspectos, no uno solo." (Desarrollo Humano 1992:19)

Afirma más adelante:

---

1. El énfasis de palabras o frases en citas de texto de Desarrollo Humano que aparecen a continuación ha sido realizado por los autores.

> "Aún otro *concepto equivocado* es aquel según el cual las estrategias de desarrollo humano sólo son válidas para las sociedades más pobres, cuya meta primordial es satisfacer las necesidades básicas. Es verdad que las necesidades y metas humanas constituyen el centro de dichas estrategias. No obstante, estas metas pueden abarcar desde las más esenciales de supervivencia humana hasta la agenda humana más avanzada en materia de ciencia y tecnología modernas. El punto focal del desarrollo humano son las opciones de las personas, pero dichas opciones difieren de acuerdo con las distintas etapas de desarrollo." (Desarrollo Humano 1992:19).

Estos supuestos malentendidos tocan el corazón de su razón de ser, tal como lo afirma el mismo informe:

> "El desarrollo humano es, por lo tanto, un concepto amplio e integral. Comprende todas las opciones humanas, en todas las sociedades y en todas las etapas del desarrollo. Expande el diálogo sobre el desarrollo, pues éste deja de ser un debate entorno a los solos medios (crecimiento del PNB) para convertirse en un debate sobre los fines últimos. Al desarrollo humano le interesan tanto la generación de crecimiento económico como su distribución, tanto las necesidades básicas como el espectro total de las aspiraciones humanas, tanto las aflicciones humanas del Norte como las privaciones humanas del Sur. El concepto de desarrollo humano no comienza a partir de un modelo predeterminado. Se inspira en las metas de largo plazo de una sociedad. Teje el desarrollo en torno a las personas y no las personas en torno al desarrollo." (Desarrollo Humano 1992:19).

Es incuestionable la habilidad estratégica del planteamiento: es personalístico, le interesan todas las opciones humanas en todas las sociedades, está previsto a corto, mediano y largo plazo, le interesa tanto el Sur como el Norte, se ocupa del crecimiento y el desarrollo, pero, ante todo, de la gente. Sin duda, es impecable en los enunciados. Todos, en un primer instante, nos sentimos arrobados por tantos buenos propósitos, por tantos fines últimos tan prometedores y, finalmente, porque nos estampa un futuro hecho a la medida de la modernidad. Se equilibrarán las opciones, se multiplicará el empleo, crecerán las personas, se cerrarán las brechas, la gente superará el reino de la necesidad e, incluso, está previsto el discurso para hablar de las libertades políticas, del tiempo libre, de la creación, etc.

En otras palabras, es, como él mismo lo dice, integral, completo, estabilizado, balanceado. Allí no hay contradicciones, ya que su enfoque arrasa con las que se presentan. Y muestra, como uno de sus logros, la construcción de índices para medir la libertad.

> "Muchas personas argumentan que, si bien la libertad debe someterse a debate, no se le debe medir. En su opinión, el concepto es tan vasto y complejo que cualquier sistema de medición lo disminuirá. La libertad es demasiado valiosa para ser reducida a una cifra. Según señalan, el debate en torno a ella debe hacerse desde el punto de vista cualitativo, mas no cuantitativo.

> Ciertamente, ninguna medición de la libertad le puede hacer justicia total. Sin embargo, no sólo con la libertad sucede esto. Lo mismo puede decirse de las medidas de ingreso y de las medidas del desarrollo humano. De hecho, en la actualidad, se aceptan escalas para fenómenos antiguamente considerados imposibles de medir. Inclusive el calor se consideró alguna vez inmesurable, hasta que Celsio demostró lo contrario. E incluso se aplican clasificaciones a la literatura y a los descubrimientos científicos, y se galardonan de acuerdo con tales juicios. Es poco lo que progresará el conocimiento humano a menos que se realicen intentos para analizar y medir los fenómenos cualitativos en forma científica y empírica". (Desarrollo Humano 1992:72).

Así el discurso cabalga hacia lo imposible, la libertad medida por métodos empírico-científicos ¡Oígase bien, empírico-científicos! Escuchemos un ejemplo de medición de la libertad:

> "La distribución de la libertad
> Se recopiló información correspondiente a 104 países que representan el 92% de la población mundial. De éstos, un tercio tenía un *alto grado de libertad* (un puntaje del 75% o más), otra tercera parte tenía una libertad *razonable* (entre el 50-70%) y el tercero restante registraba libertad entre *modesta y baja* (50% o menos). Pero a la luz de las tendencias políticas actuales en el mundo, es claro que un número creciente de países irá aumentando sus puntajes". (Desarrollo Humano 1992: 81).

La construcción del sujeto social de acuerdo a "Desarrollo Humano"

Ya es hora de preguntarle a este discurso cómo concibe el sujeto social. Nos habla de pobres y ricos, de Norte y de Sur. La respuesta, obviamente, se encuentra en la forma como están construídos los indicadores del desarrollo humano. Entre éstos, el discurso resalta esperanza de vida, conocimientos científicos medidos en términos de educación, ingresos, participación en las decisiones políticas, índice de libertad. Este espacio de construcción se hace dentro de uno más amplio, el desarrollo, el cual examinaremos más adelante. Bástenos decir, por ahora, que la imagen deseable del desarrollo está colocada en un país concreto, Canadá, con un puntaje de 0.982 para su IDH, sobre la posibilidad de 1. (Desarrollo Humano 1992, Tabla 1.1, página 53).

Los países en vías de desarrollo, unos más que otros, unos menos que otros, carecen de una cobertura educacional que pueda dar lugar a una mano de obra altamente calificada, es decir, que se puede involucrar en complejos procesos de tecnología o tecnología de punta. Este mismo sujeto, visto desde el punto de vista salud, está muy por debajo de los del norte: la esperanza de vida es de 57 a 74 años para los del sur, 78 a 84 años para los del norte.

Como corolario, el capital humano, tal como ellos lo entienden, es deficitario en los países en desarrollo. Tenemos bajos ingresos lo cual repercute en mayores índices de pobreza, lo cual, a su turno se traduce en desnutrición, enfermedades infecciosas y mortalidad infantil. La población que sobrevive lleva en sí el costo social de la desnutrición, de la pobreza, del analfabetismo y del atraso tecnológico. Es decir, somos sujetos carenciales y debemos buscar nuestra salida mejorando nuestros índices de desarrollo. Veamos algunos descriptores de esta carencia:

> "... las disparidades en tecnología y sistemas de información han tendido a ensancharse. Los países del Norte tienen, sobre una base per cápita, nueve veces más científicos y personal técnico, una razón de matrícula escolar casi cinco veces superior y 24 veces más inversión en investigación tecnológica. (...) El acceso a la tecnología se protege con especial cuidado y en la competencia internacional esta ventaja en materia de tecnología y sistemas de información constituye un factor determinante" (Desarrollo Humano 1992: 22).

En relación con las disparidades en capital humano, nos dicen:

> "Por lo general, la producción económica aumenta a medida que crece la inversión de capital y en proporción al número de trabajadores que ingresan a la fuerza laboral. Sin embargo, los aumentos en productividad también desempeñan un papel importante. En los países industrializados se cree que la productividad representó aproximadamente el 50% del crecimiento en materia de producción económica. No obstante, la situación es muy diferente en el mundo en desarrollo, en donde la productividad ha crecido a un ritmo mucho más lento, pues no representó más de aproximadamente el 9% del crecimiento de la producción.
>
> Los incrementos en la productividad han sido atribuídos a varios factores: la innovación técnica, por ejemplo, o una fuerza laboral más saludable, más capacitada y más educada, o un espíritu empresarial más vigoroso. Todos estos factores suelen ser la recompensa que generan las inversiones en educación y salud, con lo cual se construye el "capital humano" de un país. (Desarrollo Humano 1992: 97).

La descripción del sujeto social para los países en vías de desarrollo está inmersa dentro de un sujeto más amplio que se caracteriza por encontrarse como origen del proyecto de desarrollo humano y como meta del mismo. En este contexto, un sujeto social deseable es aquel cuyo capital humano –que lo representa tanto potencialmente como de hecho– tiene una alta esperanza de vida, una educación que le permite acceder a los niveles más complejos de la tecnología e incluso inventarla y que lo prepara para competir, ya sea como empleado o generador de empresas de iniciativa privada en un mercado libre. A cambio de esta actividad laboral o empresarial, el sujeto recibe altos ingresos que le permiten, a su turno, lograr una descendencia sana y educada. Este sujeto social deseable participa en un régimen político que respeta los derechos

humanos, que cuenta con numerosos y eficientes medios de información –de todo orden, políticos, científicos, artísticos, etc.– accesibles a la mayoría de la población. El régimen político es democrático en la medida en que la gente es partícipe en la elección de sus dirigentes e incide con su opinión en los programas de desarrollo y/o en la organización del Estado. Las mujeres están en igualdad de condiciones que los varones en cuanto al acceso a la educación, a los empleos, a la remuneración y al régimen de ascensos, a la seguridad social y además gozan de beneficios concomitantes con su género y edad (subsidios y licencias prolongadas de maternidad, por ejemplo).

El marco unitario geo-político de este sujeto social es la Nación-Estado, dentro del cual grupos étnicos, minorías nacionales, grupos sociales gozan todos de iguales oportunidades. Visto así no hay fisuras posibles. Nadie podría sentirse con el derecho a reclamar por no haber sido tenido en cuenta. Es más, este discurso genera las estrategias para permitir que cualquier Nación-Estado entre en un régimen de igualdad de oportunidades para el desarrollo humano. De hecho estas estrategias estarían diseñadas para un siglo XXI, en el cual las Naciones-Estado del Tercer Mundo ingresarían al desarrollo pleno de sus capacidades humanas como se puede apreciar a continuación:

> "La sociedad humana está asumiendo una dimensión cada vez más internacional. Tarde o temprano tendrá que desarrollar instituciones internacionales correspondientes. Estas probablemente incluirán:
>
> - *Un banco central internacional.* para crear una moneda común, para mantener la estabilidad de los precios y de tipo de cambio, para canalizar los superávit y déficit internacionales, para igualar el acceso internacional al crédito y para suministrar la liquidez y los créditos que requieren las naciones pobres.
> - *Un sistema de impuesto progresivo a la renta.* Que deberá ser recaudado automáticamente en las naciones ricas y redistribuido a las naciones pobres de acuerdo con sus necesidades de ingresos y desarrollo. La administración de este impuesto tendría que representar equitativamente los intereses tanto de los donantes como de los receptores. Y los fondos se asignarían sobre la base de un diálogo en torno a políticas, en vez de un sistema de condicionalidad formal.
> - *Una organización internacional de comercio.* Para asegurar acceso libre y equitativo a todas las formas de comercio mundial, para manejar esquemas de estabilización de productos primarios y para realizar investigaciones y formular recomendaciones en torno a las políticas relacionadas con productos primarios. Esta nueva organización fusionaría las funciones actuales del GATT y de la UNCTAD, pero también sería fortalecida por poderes regulatorios efectivos y por una junta ejecutiva pequeña y manejable.
> - *Un sistema de Naciones Unidas fortalecido.* Para crear nuevas estructuras de paz y seguridad en el mundo de la posguerra fría. Pero la ONU también debería asumir una responsabilidad mucho mayor en la formulación de po-

> líticas de desarrollo. Esto se ejercería a través de un nuevo Consejo de Seguridad para el desarrollo, el cual establecería el marco de política general para todos los temas de desarrollo internacional. Estos temas cubren desde seguridad alimentaria hasta seguridad ecológica, desde asistencia humanitaria hasta asistencia para el d.esarrollo, desde alivio de la deuda hasta el desarrollo social, y desde control de droga hasta migración internacional". (Desarrollo Humano 1992:176).

Coextensible con estas estrategias y guardando un grado muy alto de coherencia aparece el objetivo central de ellas:

> "Debemos imponernos como objetivo asegurar que los países pobres y las personas pobres tengan acceso a tecnologías que les permita alcanzar el desarrollo humano de forma sostenible. A los países y a las comunidades deben facilitárseles las condiciones para que puedan manejar sus recursos materiales sabiamente. (Desarrollo Humano 1992:184).

El efecto de ecuación

Poco a poco, nos acercamos al plano de sustentación de este nuevo discurso mundial. En párrafos anteriores señalábamos la importancia capital que, para el discurso del PNUD tiene, la noción de desarrollo. Este concepto es innovadoramente presentado en tanto que se habla de "desarrollo humano sostenible":

> "... el desarrollo humano sostenible debe concederle prioridad a los seres humanos. La protección ambiental es vital. No obstante, (a semejanza del crecimiento económico), es un modo de promover el desarrollo humano. *El objetivo primordial de nuestros esfuerzos debe ser la protección de la vida humana y de las opciones humanas".* (Desarrollo Humano 1992:49).

Pero más adelante agrega:

> "El segundo principio orientador (del desarrollo sostenible) es que los países en vías de desarrollo no pueden escoger entre crecimiento económico y protección ambiental *El crecimiento no es una opción. Es un imperativo."* (Desarrollo Humano 1992:49).

Si bien en este discurso se hacen críticas a los efectos sobre el ambiente de los modelos de desarrollo de los países industrializados, no es menos cierto que se hacen críticas a las políticas de protección del medio ambiente en los países en vías de desarrollo.

Aquí, lo que nosotros vamos a llamar el efecto de ecuación es supremamente visible pues, a lo largo de todo el discurso del PNUD, se trata de repartir las responsabilidades de efectos negativos e indeseables, por igual, sin atender a las relaciones de dependencia. Y el mismo efecto se utiliza cuando se trata de generar modificaciones en las políticas de desarrollo de los países industrializados frente a los países en vías de desarrollo.

Tanto a países ricos como a países pobres se les pide un sacrificio similar para equilibrar el mundo. Los países ricos –verbigracia los industrializados o desarrollados, ya que el discurso permite ese translapo entre rico, desarrollado e industrializado, así como entre pobre y en vías de desarrollo- deberán transferir recursos y tecnologías a los países pobres pero, en igual medida, los países pobres deberán adecuar esquemas de desarrollo para hacerse receptores óptimos de estos recursos.

Los "sacrificios" pedidos a "ambos mundos" garantizan la neutralidad valorativa pero es allí donde se encuentra su fisura más protuberante. El análisis *no puede, ni debe*, para no perder su hegemonía, entrar a hablar de *modelos de dependencia* y menos de conflictos neo-coloniales. Por qué este exorcismo conceptual? La respuesta yace en la necesidad de construir los contornos deseables de visibilidad del discurso. Lo luminoso, lo que ellos denominan "su pragmatismo realísticamente idealista", no se construye simplemente como el nuevo territorio de la ciencia, sino que también se construye para que este nuevo territorio aparezca desligado de polémicas ideológicas superadas. En este sentido, ese discurso se encumbra sobre lo que se ha denominado el "derrumbe de las ideologías". De allí que "neocolonialismo", "capitalismo", "socialismo", "dependencia" serían términos de una falsa disputa dentro de una falsa problematización de la construcción de la realidad del mundo.

El efecto de demostración para asumir tal posición no es otro que el derrumbamiento del eje socialista, ejecutado a través del desmembramiento de la Unión Soviético y el creciente republicanismo de Europa del Este. Junto con este desastre geo-político europeo, Cuba aparece no menos aleccionador en el contexto latinoamericano. Igual papel ha cumplido Nicaragua. Dicha fisura, la de considerar equilibradamente todos los problemas y todas las soluciones, llega incluso a hacer una petición que, a primera vista, parecería inocua por las compensaciones de ingreso a la comunidad mundial. Veamos, exactamente de qué se trata.

> "Hoy, más que nunca, está emergiendo una nueva cultura internacional. En la música, el cine y los libros, las ideas y los valores internacionales se están mezclando con las identidades nacionales o sobreimponiéndose a ellas. Esos flujos comunes de información constituyen un logro; pero conllevan un riesgo, la pérdida de la identidad y diversidad culturales. Sin embargo, también le permiten al mundo afrontar en calidad de comunidad temas de interés compartido y de supervivencia general" (Desarrollo Humano 1992: 167-168).

La cultura emerge, en este contexto, conflictiva, pero predominantemente modernizante. Se asocia a identidad cuando se habla de lo nacional y se ve como algo en riesgo de ser perdido. Igualmente con cultura está relacionado diversidad, pero supeditado a nación. Es decir, las culturas son nacionales y son diversas, pero en lo nacional. Y surge su limpio opuesto, la cultura internacional, la cual es comunicacional básicamente, pues es "música, cine, libros, ideas y valores". Pero aquí internacional se opone a lo diverso, es homogéneo.

Una economía internacional requiere de una política internacional y una cultura internacional. Pero ahora resulta que después de haber considerado al desarrollo sostenible como fundamento del desarrollo humano y éste, a su vez como fundamento de todas las opciones, de todas las sociedades, de todas las etapas del desarrollo, finalmente, lo deseable, a pesar de los riesgos, es que haya una sola cultura: la internacional.

A primera vista, esta cultura no parece tener origen preciso, es intercambiable por las palabras "mundo" y "humanidad" ya que les permite hacerse intelegibles a ambas. La cultura internacional existe para que la humanidad pueda debatir problemas del mundo. Un solo mundo, una sola cultura, una sola humanidad y, finalmente, una sola hegemonía. Hegemonía a la cual se le pide un sentimiento "universal" (supuestamente) y que es ese sentimiento, esa emoción, lo único que puede provocar el efecto de ecuación. Así, el discurso que se reclama científico-empírico, termina colocando todo el peso de su argumentación en una emoción que no mide, por el momento. Esperamos que en el próximo informe aparezca su medición.

> "Los países industrializados también tienen que establecer un nuevo equilibrio entre la eficiencia del mercado y *la compasión social"* (Desarrollo Humano 1992:66).

Indice de compasión social, de eso depende el futuro del mundo. Nos enfrentamos entonces a un discurso científico-empírico compasivo, a una nueva estrategia de modernidad y de desarrollo que, hábilmente, se había disfrazado bajo un lenguaje geo-político estadístico y cuyo cerebro e inteligencia descansaban en el desarrollo.

LOS DESMONTAJES DEL "DESARROLLO"

Modernidad: razón y seducción

Pero Castoriadis, quien brillantemente ha acuñado el término de imaginario, ya había hecho una disección de los entretejidos de los imaginarios de la modernidad y advertía:

> "Hace ya cierto tiempo que el "desarrollo" se convirtió a la vez en un slogan y en un tema de la ideología oficial y profesional (...) en consecuencia, se adoptó la terminología internacional oficial. Los países llamados anteriormente (...) "atrasados" y luego "subdesarrollados", fueron cortesmente llamados menos desarrollados y, finalmente, "países en vías de desarrollo", hermoso eufemismo para significar que estos países no se desarrollan. Como los documentos oficiales han formulado en numerosas ocasiones, desarrollarlos quería decir hacerlos capaces de entrar en la fase del "crecimiento autosostenido" (Castoriadis 1991: 90-91).

Se hace evidente aquí, la conexión de lo que enunciábamos antes. Vale decir, las mutaciones de los entretejidos del lenguaje oficial. Pero aun dentro de estos distintos ropajes conceptuales y eufemismos, yace lo que Castoriadis ha llamado una "misma cadena de montañas", en otras palabras, un mismo plano de sustentación.

> "Por ello, finalmente, el desarrollo ha venido a significar un crecimiento indefinido y la madurez, la capacidad de un crecer sin fin, y así, concebidos en tanto que ideologías, pero también, a un nivel más profundo, en tanto que significaciones imaginarias de postulados (teóricos y prácticos), los más importantes de los cuales parecen ser los siguientes:
>
> - La omnipotencia virtual de la técnica.
> - La ilusión asintótica relativa al conocimiento científico.
> - La racionalidad de los mecanismos económicos.
> - Diversos lemas sobre el hombre y la sociedad que han cambiado con el tiempo, pero todos los cuales implican ya que el hombre y la sociedad están naturalmente predestinados al progreso, al crecimiento." (Castoriadis 1991: 99-100).

Asistimos a un montaje de una vieja obra con nuevos protagonistas y lenguaje actualizado. El drama o melodrama, comedia o tragicomedia, tiene como argumento un viejo y desgastado problema, un trillado dilema. Crecer o morir. Si bien el advenimiento del siglo XIX nos trajo ese eslogan bajo el término del "progreso", y hoy se vuelve "desarrollo humano sostenible".

Hay, en ésto, dos elementos concurrentes, dos dimensiones que interactúan concirniéndose pero sin explicarse la una a la otra, una sociedad entre la racionalidad filosófica y la economía política. Sí, la razón evidentemente es razón en tanto que se desarrolla, se amplifica su campo, crece y puede ir de etapa en etapa. La razón ha sido, en Occidente, un sujeto transcendental que nace de las tinieblas primigenias del ello, con Freud; que surge como proceso de desajenación de la naturaleza en Hegel y que es capaz, cada vez más, de fortalecerse en el ejercicio de su propia vida, yendo desde lo más simple hasta lo más complejo, simplismo del "salvaje", racionalidad del "civilizado". Trayectos perfectamente definidos de evolución con sus dos extremos, que no cesan de desplazarse. La razón, como el desarrollo de la economía, no puede parar de crecer. Hay un infinito por recorrer. Y sin embargo, la economía política asiste, en nombre de la ciencia, para dotar de cifras los desplazamientos. Cifras de crecimiento, cantidades abstractas que miden desplazamientos supuestamente concretos. Operan igual que la razón hegeliana. Se desdoblan los conceptos en otros conceptos que los incorporan para que los expliquen. Así, la civilización occidental con su "desarrollo sostenible" sería la explicación de las sociedades pre-industrializadas o pre-civilizadas. Pero es aquí donde yace el drama, cuál economía política, qué forma de desarrollo, qué racionalidad explicará lo actual, lo moderno?

Dentro de este contexto, el desarrollo no tiene límites: ni el desarrollo de la tecnología, ni el desarrollo de la ciencia, ni el de la economía, ni el de la razón. Sin embargo, los operadores que insuflan lo moderno a todo movimiento, a cada invención, a cada estilo, están destinados a aparecer como un límite que requiere siempre dos espacios de tiempo: lo viejo y lo nuevo. Es decir, lo moderno y lo tradicional. ¿Dónde colocar el comienzo de cada uno? ¿Dónde colocar el cronologizar las etapas, dónde situar la cortina del tiempo en un desarrollo infinito? He ahí uno de los dramas que generan o el fortalecimiento de un mito de desarrollo o la necesidad de derrumbarlo con otro imaginario.

Al respecto Castoriadis nos dice:

> "Lo que importa aquí es la coincidencia y la convergencia que se constata a partir, digamos, del siglo XVI, entre el nacimiento y la expansión de la burguesía, el interés obsesivo y creciente que se siente por los inventos y los descubrimientos, el desmoronamiento progresivo de la representación medieval del mundo y la sociedad, la Reforma, el paso del mundo cerrado al universo infinito, la matematización de las ciencias, la perspectiva de un progreso indefinido del conocimiento y de la idea de que el uso apropiado de la razón es la condición necesaria y suficiente para que nos volvamos "dueños y poseedores de la Naturaleza" (Descartes) (...) De este modo llegamos a la situación presente. El desarrollo histórico y social consiste de salir de todo estado definido, en alcanzar un estado que no se encuentre definido por nada, salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estados. La norma es que no existe norma. El desarrollo histórico social es un despliegue indefinido, infinito, sin fin (con las dos acepciones de la palabra fin). Y como lo indefinido no nos resulta sostenible, el crecimiento de las cantidades nos proporciona lo definido" (Castoriadis 1991: 98-99).

Entrar en esta geografía moral, en este encantamiento del mundo, en este dilema, implica ir tras un sujeto que para inventarse a sí mismo y construirse, requiere de una sucesión de etapas, necesita de un crecimiento y sumergirse en la inagotable operación de medir el infinito. Pero no sólo eso, éste régimen de problematización busca la progresiva y para siempre inalcanzable satisfacción de un deseo. Llegar a ser dueños y poseedores de la naturaleza.

Para historizar este problema, para darle una modalidad al discurrir del tiempo, una identidad, el sujeto o quienes se pretenden tales en la definición de un probable futuro, deben crear o bien una solución de continuidad medida en términos de un desarrollo positivo o negativo (evolución-involución, vanguardismo-decadencia) o bien jugar con el sentido, trastornar los régimenes de medición y cuestionar el devenir.

Sea cual fuere la opción, ambas están situadas en el mismo ontos, en el mismo ser. Y sólo es posible dejar de discurrir en términos de desarrollo desmontando los dispositivos que lo echan a andar. El desmonte de estos dispositivos implica un modo alternativo que bien puede ser una farsa, desgarramiento de las vanguardias, rasgadura de las vestiduras. Cabe entonces

preguntarse, en este instante, si el juego entre modernidad y post-modernidad, entre sus correspondientes sujetos, es farsa o alternancia.

Si lo hemos de responder desde Tocqueville (citado en Barbero 1987), lo moderno es configuración humana del espacio político y es humana porque las decisiones y el poder se encarnan en la voluntad. Esta voluntad traza su propio entorno como definición de un sujeto, el ciudadano. Sí, la revolución francesa ha dejado un nuevo hijo al mundo o al menos así lo pretende. Un hijo que tiene que reclamar su propia legitimidad. Sin embargo, el nacimiento del ciudadano comporta una paradoja que el propio Tocqueville había advertido. Si antes el pueblo tuvo un soberano ahora el soberano es el pueblo y esta soberanía, este poder moldear el destino de la Nación-Estado sufre, como el problema del desarrollo, de una tautología. ¿Quién hace soberano al pueblo? Su voluntad, pero sólo en el espacio político, porque, dentro de este discurso, ella se expresa en lo cotidiano en un mundo preñado de costumbres insanas, de vicios, carente de gusto o cuyo gusto es vulgar, su hablar es grosero, sus fiestas degradantes, mundo analfabeta, promiscuo, mágico y supersticioso. Y todo este concepto, que será englobado como la cultura del pueblo –posteriormente, como lo folclórico– produce además, como produjo en el pasado, bajo otros regímenes políticos, el mal y la enfermedad. Si la modernidad se caracteriza por ese desprendimiento, por ese nacimiento brutal que, de un solo golpe, arroja al hombre a un destino en donde tiene que construir sus propios valores sin apoyarse en los dioses, ni en lo sobrenatural, ni en el poder mágico del soberano, el hombre, igualmente, ha sido inventado.

Esa invención no le corresponde a lo que se llama pueblo. No, el hombre-ciudadano proviene de otra cultura, de una cultura que tiene un doble pliegue de articulación. Ahora es pueblo, es democracia, es fraternidad, es libertad y, en ese sentido, se confunde en un abrazo con lo moderno indistinto, indiferenciado, en el espacio político. Pero, también, es marca de distinción, de separación. La cultura es saber-poder, tal y como lo define Foucault (1989, 1982). Y, ahora, es moderna en tanto que construye sus marcas de distinción, su refinado gusto, el placer de ensimismarse en la belleza del arte culto, la capacidad supuestamente incuestionable de hacerle frente a la naturaleza, conciéndola y poseyéndola a través de la ciencia, el refinamiento de sus maneras en el hablar, en el comer, incluso en la privacidad de la sexualidad que ahora se antoja más animal que nunca. Cultura de clase dirían algunos.

Así lo moderno está dividido en su propio corazón: lo tradicional –el pueblo, y la burguesía y su intelectualidad, ante todo su intelectualidad. El intelecto es ese espacio que define lo que es naturaleza y lo que es mente y, al tiempo, se pliega a esa definición, se hace mente, se hace razón, en tanto que el pueblo es cuerpo, brutalidad del cuerpo y de sus maneras. La razón es orden y de nuevo, desarrollo, direccionalidad de la historia, perspectiva de futuro. Y, en ese sentido, gobierna para llevar, el pueblo, al desarrollo. Esto es, lo introduce en los caminos del saber, en la educación, lo guía en sus costumbres y

valores para hacerlo sano, moral y físicamente saludable. Pero esa salud no es otra cosa que la docilidad, como lo ha demostrado Foucault (1989, 1982, 1987 V1, 1976). Docilidad que permite el buen encauzamiento de las conductas. Encauzamiento de la conducta que implica estrategias bien definidas, creación de espacios segmentados, cada uno con su propio discurso –discurso familiar, discurso laboral, discurso político, discurso médico, discurso psiquiátrico, carcelario–, y todo dentro de un gran discurso, el del desarrollo infinito de la capacidad del hombre.

En ese sentido, la modernidad es la capacidad de construir el poder de seducir hasta la docilidad, mediante tecnologías, instrumentos imperceptibles, tan imperceptibles que el ciudadano debe sentir su construcción como deseada por él mismo. En efecto, la modernidad es la construcción de un sujeto de deseo, pero que ha sido frabricado segmentariamente, para no ser consciente de su propia construcción. El entretejido fino de tecnologías creadoras, producto del proyecto de modernidad, es proyecto de una clase definida, es el saber-poder de esa clase. Y ese saber poder crece y se alimenta en la medida en que segmenta y excluye, en que, aparentemente, heterogeniza pero dentro de las cantidades. Esto es, en la medida en que un escolar se vuelve bachiller pasando por una heterogeneidad de cursos que lo homogenizan.

Las funciones de construir lo bello y lo verdadero se van gestando como esferas autónomas de la economía e incluso de la política. Y es allí donde surge el debate que hoy estremece a Europa y que se traduce en la pregunta: ¿Es Europa moderna o posmoderna?

Los posmodernos: ruptura ... continuidad ...

Para responder acertadamente a la pregunta planteada fue necesario revisar lo que pretendía ser la modernidad. Como lo hemos visto es un proyecto de desarrollo infinito. Es también, una racionalidad del desarrollo, pero ante todo es un proyecto político que se pretende capaz de llevar a cabo los proyectos anteriormente enunciados, pero desarrollando al pueblo, aunque haya tenido que legitimarse en él a pesar de sus carencias. Así que ser moderno o postmoderno es una forma de problematizar el proyecto de Occidente. Se han cumplido sus fines, han fallado?. Oigamos a este respecto a Fehér:

> "¿Cuáles son las inquietudes que nos trae el hecho de "vivir en la postmodernidad"? Esta cuestión es más importante que la búsqueda de una definición de la postmodernidad ya que ésta no constituye un período histórico, ni se trata de una tendencia con características bien definidas. La postmodernidad es el tiempo y el espacio privado-colectivo, que se inserta en el tiempo y el espacio más amplio de la modernidad, y que está delimitada por aquellos que quieren someterla a prueba y por aquellos que quieren hacer

un inventario de los logros de la modernidad así como de sus dilemas no resueltos. Los que, sin embargo, han elegido vivir en la postmodernidad, viven entre modernos y premodernos, dado que la postmodernidad se basa en una pluralidad de espacios y temporalidades" (Fehér 1989:9).

El problema subsiste pese a esta definición, al punto que existe una gama amplia de opiniones acerca de lo que es o no es la postmodernidad. En referencia a esto Lyotard afirma:

"¿Qué es pues lo postmoderno? ¿Qué lugar ocupa o no en el trabajo vertiginoso de las cuestiones planteadas a las reglas de la imagen y del relato? Con seguridad, forma parte de lo moderno. Todo aquello que es recibido, aunque sea de ayer, debe ser objeto de sospecha. Pregunta: ¿Contra qué espacio arremete Cézanne? Contra el espacio de los impresionistas. ¿Contra qué objeto arremeten Picasso y Braque? Contra el de Cézanne. Pregunta: ¿Con qué supuesto rompe Duchamp en 1912? Con el supuesto de que se debe pintar un cuadro aunque sea cubista. Y Buren cuestiona ese otro supuesto que –afirma– sale intacto de la obra de Duchamp: el lugar de la presentación de la obra. Asombrosa aceleración. Las generaciones se precipitan, una obra no puede convertirse en moderna, si en principio no es ya postmoderna. El postmodernismo, así entendido no es el fin del modernismo, sino su estado naciente y ese estado es constante" (Lyotard 1991:40-41).

Y él mismo lanza este eslogan:

"Ya hemos pagado suficiente la nostalgia del todo y de lo uno (...) la respuesta es guerra al todo. Activemos los diferendos" (Lyotard 1991:43).

Por su parte Gianni Vattimo expresa de la postmodernidad:

"Ante todo hablamos de la postmodernidad porque consideramos que, en un aspecto muy esencial, la modernidad ha concluido. (..) Pues bien en la hipótesis que yo propongo la modernidad deja de existir cuando por múltiples razones desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reunieron y ordenaron los acontecimientos. Nosotros concebimos la historia como ordenada en torno al año del nacimiento de Cristo y, más específicamente, como una concatenación de las viscisitudes de las naciones situadas en la zona "central" de Occidente, que representa el lugar propio de la civilización, fuera de la cual están los hombres primitivos, las naciones en vías de desarrollo, etc." (Vattimo 1991:188-9).

Sin embargo, ésto no implica que no haya defensores de la modernidad, tal como lo muestra Habermas:

"Creo que en vez de renunciar a la modernidad y a su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad (...) En suma, el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado. El proyecto pretende reconectar diferen-

cialmente la cultura moderna con la praxis cotidiana" (Habermas 1991:27-29).

Gilles Lipovetsky, por su parte, enfatiza:

> "El modernismo no es más que un aspecto del amplio proceso secular que lleva al advenimiento de las sociedades democráticas basadas en la soberanía del individuo y del pueblo, sociedades liberadas de la sumisión a los dioses, de las jerarquías hereditarias y del poder de la tradición. Prolongación cultural de proceso que se manifestó con esplendor en el orden político y jurídico a fines del siglo XVIII, culminación de la empresa revolucionaria democrática que constituyó una sociedad sin fundamento divino, pura expresión de la voluntad de los hombres que se reconocen iguales. Desde ahora la sociedad se ve obligada a inventarse a sí misma de arriba a abajo según la razón humana, no según la herencia del pasado colectivo; ya nada es intangible, la sociedad se apropia el derecho de guiarse a sí misma sin exterioridad, sin modelo absoluto impuesto" (Lipovetsky 1991: 144-145).

Para este mismo autor

> "la aspiración del modernismo es la composición pura (...) dicho de otro modo una cultura estrictamente individualista, toda ella por inventar; paralelamente a un sistema político fundado en la única soberanía de las voluntades humanas. El modernismo es vector de la individualización y de la circulación continua de la cultura, instrumento de exploración de nuevos materiales, de nuevas significaciones y combinaciones." (Lipovetsky 1991:145).

Pese a todos estos matices, a esta multiplicidad de significaciones, a las críticas acervas entre unos y otros –los modernistas declaran neoconservadores a los postmodernistas por diversas razones entre ellas, tratar de reificar el arte como espacio de trabajo y de creación suprema desvinculándolo totalmente de la economía y la política, y los postmodernistas, tachan de viejos liberales a los modernistas por querer mantenerse en un proyecto fracasado y además, por insistir en las vanguardias, entre múltiples razones– los unos y los otros buscan regentar un imaginario, convertirse en un punto de referencia ya continuo, ya discontinuo de la historia que afirman o niegan y siguen existiendo con referencia a esa historia. Su lenguaje, sus representaciones, sus signos, sus metáforas, su heurística, está atrapada en el discurso de Occidente. Aun más, aunque quieren desmontar a Europa de la historia del mundo lo hacen porque son europeos. Oigamos,

> "Otra inquietud política adicional, cuando elegimos definirnos como postmodernistas, es el proceso por el cual "Europa" se está convirtiendo en un museo. El proyecto denominado "Europa" ha sido siempre la cultura hermeneútica por excelencia. Este inherente carácter hermeneútico ha creado, desde tiempo inmemorial, una peculiar tensión interna en el proyecto. Por un lado, "Europa" ha sido siempre un proyecto más expansivo y más deliberadamente universalístico que otros proyectos culturales. Los europeos no sólo han creído que su cultura era superior a las demás y que las otras eran

> inferiores, sino que han sostenido que la "verdad" de la cultura europea es, en la misma medida, la verdad todavía oculta de otras culturas, pero que a estas últimas aún no les ha llegado el momento de descubrirla. Por otro lado, los europeos han sometido regularmente su cultura al cuestionamiento o no de sus universales para presentarlos como otras tantas particularidades que tienen la falsa pretensión de la universalidad" (Heller y Fehér 1989: 150-51).

De modo que modernos o posmodernos, se luche contra el todo y el uno, se trabaje en la desconstrucción de la narrativa, se descontruya la pretensión de universalismo y se abra el espacio a otras historias, otras narrativas, e incluso se abogue por existir en otro espacio y otros tiempos, o se esté entre el vértigo y el terror de la descodificación de Occidente, hay una brutal realidad que impulsa a tematizar el proyecto de Occidente en su propio centro. El derrumbe del mundo socialista y del fachismo, levantamiento y/o caída del muro de Berlín metaforizan los dos extremos o la periferia del discurso. Ambos totalitarios, ambos basados en la fortaleza y omnipotencia del Estado, en la aspiración de haber llegado al fin de la historia y de realizar y cumplir las utopías anheladas desde la Revolución Francesa, ambos basados en la plena realización del ciudadano ya como potencia nacional, ya como expresión unificada del poder del Estado, ambos convirtiendo a las colectividades en la voz anónima de la historia, pero ambos destruídos por sí mismos, en su centro, desde su vientre, por lo étnico, por las culturas nacionales siempre rechazadas, por las identidades tachadas de tradicionales y de premodernistas. Hay, en todo este ajuste de cuentas de Europa a sus entrañas, la prodigalidad de una verdad disfrazada y simulada. Es que Europa nunca ha existido más que para imponer un proyecto *occidental* a los otros, fuera y dentro de él, Europa es pues, como lo dijera el antropólogo Llobera, un sí y un otro, la verdadera y auténtica Europa, la del Norte, la anglosajona, y su otro, la otra Europa, la primitiva, la mediterráneo, tan ficticia como la primera.

La agobiante realidad fue sentida, vivida y escrita por Walter Benjamin (1973, citado en Taussig 1987) quien, viviendo en las entrañas del fachismo, pudo descubrir que lo popular no era el mito romántico del siglo XIX, el germen de la revolución o la decadencia de la modernidad en lo masivo, en lo vulgar, en el consumismo, sino que este sujeto estaba atravesado por una historia que no era la historia europea, sino un conjunto de pistas, una serie de imágenes que cumplían lo relevante de la historia del pueblo y que reverberaban cuando se presentaba una crisis entre lo "moderno" y lo tradicional. Además, este sujeto popular era creador continuo de nuevas sensibilidades y sentidos de la vida que le permitían rebelarse cotidianamente contra la modernidad, aun retomando las creaciones propias de la modernidad y dándoles una nueva perspectiva propia. Lo popular, lo étnico, siempre había estado bajo diferentes formas, bajo diferentes estrategias erosionando los proyectos occidentales, ya caricaturizándolos en lo obsceno ya parodiándolos en lo grotesco, ya subvirtiéndolos en la risa, ya profanándolos en lo sagrado y satirizándolos en

lo demoniaco peleando con ellos, en guerras campesinas, en sublevaciones contra los verdugos, o hechizándolos desde los movimientos de brujería. (Le Goff 1979; Bajtin 1974; Caro Baroja 1986; Ginzburg 1982; Lombardi 1978 y Gramsci 1977, 1974).

MODERNIDAD Y SALUD

La historia de lo popular toca también la historia de la medicina bajo una nueva realidad, brutal y hoy más drástica que nunca, porque, digámoslo sin ambages, el poder hegemónico que construye a Occidente bajo su pretensión de modernidad está basado en la alianza del capitalismo con el desarrollo. Así que lo popular existe para legitimar, en una dimensión llamada lo político, las empresas del capitalismo. Cotidianamente existe para ser separado, diezmado, excluído.

Lo más increíble de esta realidad, que hoy nos concierne a todos, es que el gobierno de los Estados Unidos no quizo firmar el tratado de la biodiversidad, en la Cumbre de Río, con el pretexto político de que no podía paralizar sus industrias, ni iba a desarmar el sueño anhelado del desarrollo. El sueño de no depender, ni siquiera en cuestión de materias primas, de los "pobres". La biología molecular es hoy el centro en donde se cruzan la historia y el desarrollo. Bush quiere construir un mundo nuevo en donde el desarrollo sea creado en los laboratorios, sin importarle que ésto pueda traer consecuencias fatales sobre ellos mismos y sobre su descendencia. Aún desatendiendo el propio tratado hegemónico del PNUD. Sí, la vida del planeta importa poco o nada.

Los discursos de la salud y la enfermedad desde la modernidad

La salud y la vida han tenido discursos hegemónicos. Un discurso que comienza con la misma preocupación de la modernidad. El abandono del "hombre" a su propio desarrollo ético (de la razón) crea una pérdida de referencia como nunca antes había ocurrido. Si el "hombre" tiene que enfrentarse con la creación de sus propios valores, si el "hombre" se hace hombre, en esa misma medida, como consecuencia inicial, se presenta una pérdida de sentido y, entonces, eclosionan un sinnúmero de discursos sobre la filosofía, la política, la ética, que crearon lo que después se denominó "la libre capacidad de opción". Las consecuencias de tal apertura las ha mostrado claramente Foucault (1976) en su libro "La historia de la locura en la época clásica".

Tal como lo dice Attali (1981), una nueva organización del mal, del mal social entra en escena para ese momento: la pobreza y la enfermedad

> "Con el advenimiento del capitalismo industrial el hombre ha comenzado a considerarse como una de sus creaciones, como una máquina razonadora. El Orden ya no es el derroche sino el rendimiento. El Mal ya no es lo marginal sino la enfermedad, la avería en la máquina: vigilar es razonar, designar se convierte en deducir, separar se transforma en reparar, la terapéutica ya no reside en el encierro de los pobres y los enfermos, sino en la eliminación de la pobreza y la enfermedad" (Attali 1981:143).

Los nacientes Estados europeos debieron desarrollar, desde muy temprano, estrategias para abordar los problemas que surgen de la vida en ciudades –integradas al mercantilismo inicialmente, luego al capitalismo–, siendo el más aterrador, la peste que arrasa con grandes sectores de la población. Todo aquello que perturbe el orden y haga al aire contagioso será aislado: "el leproso, el mendigo, el bandido, el enfermo (son) amenazas permanentes de infección, de suciedad, de contagio, de transtorno del orden social y de ruptura del equilibrio". La policía, cuida de que, por estos agentes, el aire no se infecte, ni el agua ni los víveres se corrompan (s. XVIII). Su labor es amplia desde expulsar a los mendigos hasta controlar a las poblaciones marginales. Sobre esta institución y sus espacios de acción se inserta la acción de una naciente medicina, con un claro objetivo de control social sobre las poblaciones urbanas, las cuales por su pobreza se constituyen en la representación del mal –enfermedad, motines– pero a la vez, en fuente de trabajadores. (Attali 1981, Foucault 1981).

De acuerdo con Foucault (1981), las respuestas no son las mismas en Alemania, Inglaterra y Francia. En la futura Alemania se desarrolla una política estatal que liga el quehacer médico al Estado, con el fin de proteger e incrementar lo que considera su mayor riqueza, la población, siguiendo sus cambios y los factores que pudieran incidir en su crecimiento. Francia escoge desarrollos urbanísticos sobre el espacio público impulsando la acción de la policía como una medicina social urbana limitada en su quehacer cuando se encuentra con la propiedad privada, mientras que Inglaterra desarrolla el modelo de una medicina estatal para los pobres y marginales –casas de trabajo, vacunaciones obligatorias– junto con una atención privada para los privilegiados que pueden pagarla. Estas prácticas médicas sociales se modifican a medida que las transformaciones de los discursos médicos que surgen a partir del siglo XIX, en Europa, los hace más aptos para conformar sutiles redes de atrapamiento y seducción, haciendo del individuo su propio vigilante y separador del mal.

El discurso anatomo clínico de la medicina del siglo XIX es capaz de localizar el mal en los órganos del cuerpo humano, independizando a éste de las relaciones sociales (Foucault 1979). Este discurso capta lo que hay de la física y química de los sólidos y los fluídos en el cuerpo como aproximación a lo que las lesiones anatómicas dejan translucir en el organismo vivo. Se reafirma con la teoría de los microbios, apuntalando estrategias estatales de identificación y separación del mal en aguas, aire, alimentos y gente, iniciadas a instancias de la política médica, cuando aun está vigente la medicina humoral.

Esto contribuye, junto con la introducción de la vacunación, a conjurar los fantasmas de las pestes que asolan ciudades y campos. Sobretodo, esta construcción biológica del hombre, integrada con la perspectiva fisiológica contribuye en la construcción de un cuerpo universal, escindido de la mente. (Focault 1979, 1976; Attali 1981).

Pero hay una enfermedad que se resiste a ser atrapada por los nuevos espacios de la clínica y del cadáver. La locura exige un tratamiento diferente para su identificación y separación. Los espacios del hospital –donde locos, enfermos y mendigos eran hacinados–, y de la prisión –al lado de prisioneros que protestaban por tal convivencia– han adquirido un status propio dentro de los discursos médico y de vigilancia social, que excluyen la perturbación de su orden por la locura. (Foucault 1976, 1989).

La locura aparece como un desorden de los valores, cuyos espacios privilegiados de enseñanza son la familia y la escuela. En ellos se construye la identidad del ciudadano y a restaurar el orden que ellos representan se dirige el tratamiento. Se trata de restablecer el respeto a la autoridad paterna que, en la familia, es el equivalente de la autoridad del Estado, y a la posición social a través del reaprendizaje de las normas de la vida cotidiana: vestirse bien, atender al uso adecuado de los horarios y espacios, comportarse de acuerdo a las jerarquías.

Desde un principio se intenta comprender la locura como algo ligado a la constitucionalidad de la persona, producto de la degeneración de la raza o de las costumbres viciosas como el alcoholismo o el ocio (Cencillo 1974). Se crean instituciones especializadas para su atención. La locura toca la razón, aquella sobre la cual se fundamenta la construcción del hombre moderno (Nietzche 1967 a) y b)). Pero la locura habla. De acuerdo con Freud (1971, 1970, 1967) habla desde el inconsciente, dejando ver la fragmentación de la identidad individual. Pero este inconsciente se evidencia también en quienes no están locos en las neurosis, en los sueños y lapsus. Según sus últimos trabajos, lo que deja ver son las dos fuerzas o deseos o principios universales –eros y thanatos– cuya oposición dialéctica explicaría la tendencia hacia la vida y la muerte, no sólo en el individuo sino en la colectividad. Y Europa sería tanática. Sólo así se entendería el desastre de las continuas guerras que la arrasan, la última de las cuales proponía que la modernidad sí era válida pero para el pueblo escogido, el de los arios.

Europa entra en crisis existencialista, con las guerras en España y la II Guerra Mundial. ¿Quiénes son los europeos? ¿Animales enfermos? ¿Simples epifenómenos de una determinación económica? Hay quienes no están de acuerdo con aquellos que plantean una identificación determinada de acuerdo a la ubicación en el consumo o a la inserción en la producción. Ya antes, Reich (1983) había planteado cómo los movimientos políticos fuesen de extrema izquierda o derecha no consideraban la felicidad como parte de la lucha política, incidiendo más bien, por su carácter autoritario, en la generación de

problemas neuróticos. Para Reich, las normas que se aprenden en el contexto del capitalismo inciden en la construcción de un superyo que se apropia de energía libidinal, pervirtiéndola para sus fines y originando displacer y enfermedad.

Sartre (1971) y otros abordarán también el problema de la construcción del sujeto, por fuera de las determinaciones económicas, lo cual se expresa en su muy conocida frase: "Paul Valéry es un pequeño-burgués pero no todos los pequeño-burgueses son Paul Valéry", planteando el problema de la creatividad y la libertad en un mundo absurdo. Después de la segunda guerra mundial –que cuestiona la condición europea de sentirse en la cima de la civilización– y la decepción por los modelos de desarrollo en disputa en la grama geo-política, se anuncia una crisis del sentido de la vida en Europa que tratará de ser paliada por la proyección del "American Way of Life" desde los Estados Unidos.

Este, en efecto, país triunfante, presenta una imagen de felicidad a la cual ha accedido una gran masa de su población. Comodidades y servicios son fácilmente adquiridos por poblaciones trabajadoras. Los medios masivos de comunicación hacen accesible una amplia información, proyectando simultáneamente imágenes ideales de esta forma de vida, que contribuyen a crear las carencias infinitas y a orientar el consumo de estos sectores de trabajadores buscando una siempre inalcanzable satisfacción (Harris sin fecha, Devereux 1973, Fromm 1969, Marcuse 1970, 1971). Cada generación vive mejor que la antecesora. El resto del mundo parece admirarse y respetar los niveles de desarrollo de los Estados Unidos. La capacidad industrial para satisfacer las crecientes demandas no parece tener fin.

Pero las guerras continúan, Corea, Laos, Camboya, Vietnam, desangrando, cada vez, en mayor número, las generaciones jóvenes que se suponía iban a gozar de esa "suprema" forma de vida. El costo de mantener una hegemonía, para tener acceso a las materias primas, abrir y mantener mercados que garanticen los niveles de crecimiento económico, se paga con su propia sangre y la de otros.

Los costos no son solo militares. Quienes están vivos parecen no estarlo. Son como masas de Zombies poseídos por la fuerza del vudú, cuyo único esfuerzo por diferenciarse es a través del consumo, única vía de autorrealización. La sociedad vive en el marco de un doble vínculo como lo muestra George Bateson, ligada a una ética protestante en forma permanente y profunda, en la cual creyó encontrar un espacio moral para expresar el individualismo. Ahora se enfrenta a la lucha creciente entre valores individuales que rechazan los "vicios". Pero el consumo de los vicios se entroniza.

En ese contexto, la familia se parte en un doble mensaje: moraliza con sus normas pero destruye esa moral con el consumo de imágenes eróticas: Marylin Monroe, Elvis Presley. La familia es espacio de represión pero también de

invasión de imágenes que seducen (Cooper 1972, 1971, Laing 1973, Bastide 1973). Masificación, alienación, doble vínculo, guerra, soledad, desidentidad, monotonía son los fenómenos que producen un nuevo discurso, unos nuevos protagonistas, un nuevo escenario (Además de los ya citados, Morris 1980, 1969). Comunas, marihuana, LSD, hongos, rock, antiguerra, amor y paz, invadiendo incluso a los países del tercer mundo, junto con la revolución cubana y el che Guevara. Esta imagen constituye la dialéctica entre el amor y la guerra, entre la revolución y la paz.

En este oleaje, en esta tormenta, se ve por primera vez, descarnadamente, flaquear al imperio a través de motines raciales, el poder negro con sus dos alas, las panteras negras y Martin Luter King. Misticismo del guerrillero y del Tíbet. Y delineando ese campo, la guerra fría antre la Unión Soviética y los Estados Unidos. La arena en que esto termina es Paris 1968, Praga 1968, México 1969. Los dos imperios parecen hermanarse, lo único que los diferencia es el territorio que ocupan. Crisis moral, crisis psicológica, crisis de identidad. Es como dijera Agnes Heller (1991), la generación que todo lo piensa en términos de alienación.

El neo-conductivismo, el psicoánalisis transaccional se toman una buena porción del discurso. Hay un intento por buscar la felicidad a toda costa pero en el espacio psicológico y psiquiátrico. Aparecen las propuestas tipo "Yo estoy bien, tu estás bien". "Ud. qué dice después de decir hola!" y Rogers con su grupo de terapia de autogestión (1985). EU ha pagado un costo tan alto que ahora todo tiene que terapeutizarse. Se ha desfigurado no sólo el rostro sino el alma del imperio. Su juventud drogada, psicópata, esquizofrenizada. Nunca antes, como lo van mostrar Deleuze y Guattari (1985, 1978), una década, los 70, había sido más elocuente. Capital y esquizofrenia van juntos.

¿Cual es la medicina que reina entonces? La de la prótesis (Attali 1981). La nueva industria ha nacido como consecuencia de los estragos vividos en los países industrializados. Es tan perturbador vivir dentro de uno mismo que la medicina se basa ahora en tratar de reemplazarlo a uno en otros. La imagen de la prótesis, todo a través de los clones, es el sueño de eternidad que ofrece la medicina. Mientras tanto habrá que contentarse, así como dice Attali (1981), en consumirse fragmentariamente a uno mismo. Consumo de la prótesis. Y todo este discurso engranado dentro de un lenguaje que lee la enfermedad como ruido en los códigos.

Es una medicina que ya no puede contener al descontento reverberante, al malestar. Por qué, se pregunta E. Fromm (1969) si parece que en EU. están reunidas todas las condiciones para que los que allí viven sean felices, no lo son? Ese miedo a la libertad, esa incapacidad de amar se originan en una enajenación de las capacidades del hombre. Marcuse (1970) propone, a su vez, que los pueblos desarrollados se enfrentan a un exceso de represión del principio del placer para construir la realidad. Es necesario retirar el excedente,

culpable de enloquecer y enfermar, al unidimensionalizar al hombre en su esfera laboral solamente.

Los antipsiquiatras (Cooper 1972, 1971; Laing 1973, 1961) afirman que a la esencia en los hombres, –un sí-mismo, enajenado por la sociedad–, se llega a través de los procesos de metanoia que viven los pacientes recluidos en el Kingsley Hall. Otros aseveran que la locura es una protesta fracasada. Deleuze y Guattari (1985, 1978), por su parte ven en el capitalismo el movimiento del capital, que todo lo descodifica, como ya lo vimos.

La producción de la realidad

Para la década del setenta, aparecerá una nueva cara de la comprensión del problema de la modernidad en donde la realidad ya no es algo a interpretar sino algo que se puede producir (Berger et al 1968). En esa medida el sujeto social se produce antes que alienarse y se produce en tanto que se desarrolla. En vez de ser una estructura homogénea es un campo de problematización (Foucault 1987).

Lo realmente nuevo dentro de esta concepción de la historia es la ruptura total con el sujeto transcendental de la modernidad. Ruptura que, a su vez, implica una nueva mirada a la construcción del discurso llamado científico.

En cuanto al sujeto, ya no es un sujeto del conocimiento que, progresivamente, asciende hacia un desarrollo infinito, medido por cantidades y gradientes de acumulación. En consecuencia, la historia es continua y discontinua, no es lineal. Las experiencias del "sujeto", si es que éste existe como tal, no podrán ser leídas con el viejo paradigma marxista que implica que la verdadera realidad histórica es aquella que puede leerse con las categorías científicas del materialismo histórico del siglo XIX.

Foucault (1987) encuentra que no es posible hacer una historia de la sexualidad porque no hay una continuidad moral del concepto ni siquiera una continuidad semiótica. Este autor se tropieza con las discontinuidades y las mutaciones. La sexualidad, en realidad, es un invento del siglo XIX, por lo tanto, la historia freudiana de la represión de la sexualidad para crear el principio de realidad salta en mil pedazos. Si esa historia puede contarse o problematizarse al estilo de la represión, será solamente en el siglo XIX y XX y parcialmente, porque, además de ser reprimida y condenada a una expresión miserable, será también seducida e invitada a moverse entre la legalidad-ilegalidad como una buena trampa para tomarse su cuerpo.

¿Qué queda de la verdad en filosofía? ¿Qué puede decirse del sujeto como referencia de esa verdad? ¿Que se aproxima cada vez más? ¡NO! Lo que queda ahora es el continente de la producción de la verdad. De modo que el desa-

rrollo y la salud no son meras entelequias. Son realidades que se producen. Son verdades que se fabrican.

Se ha entrado en una nueva tematización de las ciencias. La hermenéutica. Ahora lo que importa no es qué tan cerca se está de la verdad, pregunta imposible decimonónica, sino cuáles enunciados del discurso logran volverse reales. Esto destruye la posibilidad de pensar evolutivamente la historia e incluso la de hacer una historia del pensamiento. La crisis que produce Foucault encierra una profunda esperanza. Esperanza que no se revela como el acontecimiento de un porvenir mejor, sino de la voluntad de poder elegirlo y producirlo a partir de los circuitos que montan o desmontan la verdad.

SUJETO POPULAR, DISCURSOS DE LA MODERNIDAD Y SALUD

De lo popular como salvaje...

El impacto sobre la antropología, la medicina, la psicología y, en general, sobre todas las ciencias debería haber sido, como lo fue después, el de dejar atrás las representaciones del sujeto o de las construcciones deliberadas del desarrollo como única opción para entrar a comprender cómo se construye el sujeto popular.

Este eco llega, a Alma Ata, en 1978 (OMS 1991, Lozoya 1991). Lo tradicional, lo popular resulta ser ahora, no ya esa hermenéutica del sujeto, sino aquello que se insinua como una probada eficacia dentro del discurso de la modernidad. Aún Alma-Ata con todo y su viraje político, con todo y su impulso arrollador por darle validez a aspectos de las medicinas colonizadas, produce este reconocimiento a la medida de la modernidad.

China emerge como el paradigma de la combinatoria: esfuerzos desde lo tradicional y lo moderno producen un milagro (Lozoya 1991). Todas las medicinas son utilizadas en un sistema de salud, pero limándoles todo aquello que pueda ser vestigio de lo mágico. Sin embargo, algo ha ocurrido. Africa que había llevado a cabo sus luchas de liberación colonialistas, tomando prestados en cierta medida los discursos de la modernidad, ahora desplaza su centro de combate, ya no a la arena política sino al afianzamiento de su identidad (Lozoya 1991). La medicina tradicional se vuelve un puente de unidad entre los países africanos y la punta del iceberg de los países del tercer mundo para tratar de construir un desarrollo combinado: recursos tradicionales y recursos modernos. El campo de la medicina, a través de la Atención Primaria en Salud, se torna el campo privilegiado para mostrar la compatibilidad de lo tradicional con lo moderno (Pedersen 1991, Lozoya 1991, OMS 1991).

No obstante, el discurso está inscrito en los axiomas del desarrollo. Si no se puede transferir toda la tecnología médica y el saber de la medicina occidental, esas carencias hay que llenarlas con agentes y recursos locales. Los cuales para ser incluidos por el sistema de salud deben pasar por el "filtro" del discurso de la medicina moderna (Seguin 1977, Schultes et al 1979) . Así plantas, agentes y uno que otro ritual serán incorporados descontextualizadamente a los sistemas de salud y esa descontextualización no será fruto de romper la alianza de la gente con la comunidad como se hizo con los promotores. Será fruto de una bastardización del conocimiento, ya que su legitimidad, la de los agentes o las plantas será mirada, leída y capturada a través de lo que se concibe como acto médico en la medicina occidental.

Algo no iba bien allí. Un chamán es un chamán y no un fragmento de médico occidental, sin pretender con esto colocar el chamán del lado de lo "tradicional" como lo hizo, en cierta medida, el lenguaje del etnodesarrollo, al potenciar lo local, permitiendo supuestamente planes locales de desarrollo. Ya no recursos, proyectos! (Bonfil 1984). El problema allí consistió en la definición del sujeto étnico, lo ethnos, aquello que tuviera visibilidad occidental sería llamado por Bonfil Bataille pueblos indios. Y sin embargo, ¿qué de los negros? ¿qué de los mestizos de campos y ciudades? De Alma-Ata a las experiencias de una puesta en marcha de lo tradicional y el etnodesarrollo ha corrido mucha agua bajo el puente.

No se trata de descalificar aquí las propuestas sobre medicina tradicional y etnodesarrollo sino de saber desde dónde son pensados. Porque de alguna manera, pertenecen aún o son derivaciones de lo popular visto desde la racionalidad de la modernidad. Pero es que gran parte de la historia de esta conexión salud y cultura se ha hecho bajo efectos de modernidad. Se nos ocurre un ejemplo ahora: Aún la más radical terapia producida desde la antipsiquiatría fue hecha desde un hospital. ¿Para qué un hospital? Aún no lo sabemos. Y quizás nunca lo sabremos. Hipotetizar sí es posible. ¿Podría ser la necesidad de legitimar un acto médico por el espacio mágico que ocupa? ¿Y el tratamiento? ¡Hablemos del tratamiento! Alguien debe desenredar su yo auténtico a través de una regresión en el desarrollo psicológico y ontológico para retornar desalienado. Sin conta. que la concepción de esta terapéutica es tomada directamente del budismo Zenn. Entonces, las "medicinas" estaban mezcladas desde hace mucho tiempo. Procedimientos terapéuticos estaban imbricados pero bajo un imaginario: el imaginario de la modernidad sobre lo tradicional que no es otra cosa que la forma como una historia de colonización redime –como dice Taussig (1987)– a los atrasados y salvajes, a través de imágenes de salvación: chamán terapeuta, lama sabio, planta que todo lo cura. Lo salvaje que domestica la bestia perversa, la sabiduría entre inocente y demoniaca del colonizado que, desde los pri-

meros momentos de la conquista, ha seguido viviendo en los imaginarios del desarrollo. (Pinzón y Suárez 1991, Pinzón y Garay 1990).[2]

De modo que todas estas operaciones de integración, de paralelismo, de complementación, no son otra cosa que imaginarios puestos en acción, a la medida de la modernidad. El sujeto social "salvaje" pensado como recurso terapéutico médico es una brutal superposición de la clínica occidental sobre otras prácticas.

Con esto se hace referencia, esencialmente, no a los intentos de partir de una realidad dada para construir una medicina nacional (Lozoya 1991). Es diferente partir de lo que la misma gente hace para buscar una perspectiva histórica y generar un proyecto, a rellenar las carencias del imaginario social con medicina tradicional.

Y se vuelve a hablar del efecto cultura-salud porque a través de esta ligazón se han producido adefesios cuya responsabilidad no es exclusiva de los médicos. Desde el mismo nacimiento del término antropología médica o etnomedicina, hay también un atrapamiento en el concepto occidental de cultura.

El proyecto que se pretende instalar o llevar a la modernidad es el del buen salvaje, con su cultura limpia e intacta. Es la visión enfermizante, culturizante y moralizante que nos quizo llevar a la seducción de una cultura holística, a prueba de contaminación que podía medir el alejamiento de un sujeto social –léase tribu– de su origen puro, en términos de a-culturación, de de-culturación, o en-culturización. (Bonfil 1984, 1976; Jaulin 1979, García C. 1991, 1982).

Esta era la otra cara del imaginario salvaje: necesitaba un chamán pero auténticamente salvaje, con su cultura "original" y esos sí eran los que se podían integrar al sistema de salud. Los otros eran espurios, contaminados, charlatanes. Ellos no podían ser un buen recurso por "su sello de falsificación".

En esta misma línea se había situado la etnomedicina en los albores de la antropología aplicada. Siempre midiendo lo falso y siempre el marco de medición, los parámetros para establecer lo recuperable o deshacer los sentidos incorrectos fueron tomados de los paradigmas médicos en boga. De ahí que en lo que la reunión de medicina tradicional de América Latina y el Caribe se llama "la etapa de salud pública" –y continuando en la siguiente etapa de "medicina social y preventiva"–, la función del antropólogo es la de un buen traductor, un buen misionero (Kiev 1966, OPS 1985, Pedersen 1987). Identificar lo supersticioso en el conocimiento "médico" de las comunidades, deli-

2. Es pertinente citar aquí los estudios de Fanon (1973, 1971) sobre la constitución del sujeto en el contexto de colonización, en América y Africa.

mitarlo, para aplicarle una conversión del sentido. Es como si les dijeran a los indígenas: "Sí, ustedes, en parte tenían razón, pero no la tienen toda. Debe tomar una aspirina. No se olvide de esto". Este procedimiento lo aplicó G. Devereux (1973) a los Sedag de Vietnam, en tiempos del auge de la etnopsiquiatría.

Foster (citado en López A. 1984) trabaja esta mismo línea, pero con un convencimiento más profundo y pleno de que ni siquiera la medicina indígena en América Latina es indígena. Se trata de la supervivencia de una vieja medicina europea traída por los conquistadores, que hay que modernizar. Es decir, el antropólogo hace las veces de educador. Pone a los indígenas al tanto del desarrollo. Ya no estamos en calor y frío. El asunto ahora es otro, la enfermedad debe entenderse bajo una única forma, la de la medicina occidental. Y en Colombia este efecto Foster se dejó sentir y sólo hasta hace unos seis años comenzó a ceder el terreno ganado.

Igual ocurrió con la época económica-política (OPS 1985, Pedersen 1987) en la cual florecen las escuelas de salud pública imbuídas por la escuela chilena y, plenamente convencidas del concepto revolucionario marxista de salud. La salud es un bien revolucionario, una promesa de porvenir. El problema fundamental es de cobertura y el sujeto es la cultura de la probreza. Ya los indígenas se han retirado de las huestes que pueden llenar vacíos de modernidad. Ahora se trabaja con la vanguardia, los cuadros destacados. La función, introducir el lema de que no hay salud para el pueblo a menos que haya revolución. Porque esta salud se logra utilizando el paradigma cubano, al cual no se niega sus logros en cobertura y en acceso a servicios que comprenden incluso aquellos sofisticados de tercer nivel. Mientras tanto, desde los discursos oficiales de las nuevas versiones de la modernidad, se proponen los S.I.L.O.S. (Sistemas Locales de Salud) como la respuesta a los problemas de salud de nuestros países, en la cual se armonizaría la escasez de recursos y la participación social (O.P.S. 1990).[3]

Pero es aquí donde entra el núcleo de esta discusíon,. Cuba entró a la salud bajo el discurso de modernidad, de que la salud pública es medible en términos de cobertura y acceso a servicios de salud. Pero para quienes han podido presenciar en Cuba la vigencia de la santería (Marks 1991) comprenderán que la cultura "popular" no fue un bien estimado por la revolución. Se le consideró como un buen instrumento para la lucha anticolonial, pero no para la consolidación revolucionaria.

3. En estos discursos ni se plantea la existencia de lo popular como no sea en términos de lo social-civil-ciudadano.

A lo popular como reto a la modernidad

¿Qué decir de los otros países de América Latina con respecto a ésto? Hubo aquí una tentación de reducirlos a charlatanería. Fue siempre lo más fácil y fue una fórmula sociológica que la medicina acogió con gusto, alentada por los culturalismos antropologicos incapaces de asociar cultura a grupos diferentes a los indígenas. Pero en los últimos diez años se ha hecho visible el fenómeno de una gran dinámica de espacios generados por la cultura "popular" para buscar solución a conflictos en los distintos órdenes en que la ciudad misma los produce (Lagarriga 1991, Ortiz 1991, Taussig 1987, Pollak -Eltz 1985, 1991. Adarve 1990, Pinzón y Suárez 1992, Barbero 1987, García C. 1991).

Se empezaron a reportar con mayor intensidad y desde enfoques distintos la presencia de mecanismos y estrategias muy sólidos para generar proyectos culturales entre "campesinos" y grupos urbanos. Por citar un ejemplo bien protuberante, está el caso estudiado por Clodomiro Monteiro (1988) en el Estado de Acre. Allí los *caboclos*, desde comienzos del siglo, vienen construyendo en plena selva, un proyecto alterno a la modernidad. Utilizan, fundamentalmente, el yagé, un enteógeno selvático denominado por ellos el Santo Daime. Más tarde introducen la marihuana asociada a la Virgen María. Estos rituales confirman actos de solidaridad que se van ampliando progresivamente en el tejido de la vida cotidiana. Los cantos o himnos que se van gestando tienen las características de poseer

> "una rica elaboración simbólica y contienen la historia de la doctrina. Además de enseñar, dan conforto y están relacionados con los seres "guardianes" de su poseedor. ... Especie de psicografía ellos documentan la trayectoria espiritual de su "dueño". Sirven también para llamar a los espíritus adecuados a cada situación. Algunos son utilizados para sesiones de cura y están ligados a los espíritus curadores" (Monteiro 1988: 291).

Los rituales colectivos tienen una direccionalidad ética muy bien definida y utilizan mecanismos como el canto en tanto que memoria, junto con plantas enteógenas propias del chamanismo americano. Todo ello plantea un reto a lo que se viene entendiendo por cultura.

Otro ejemplo lo constituyen los grupos de candomblé y macumba en el Brasil, estudiados por Roger Bastide (1973), lo mismo que las nuevas sectas y cultos fachistas que se están creando en ciudades brasileñas alrededor del *yagé* (Henman, sin fecha). Otro tanto ocurre con el movimiento religioso alrededor de María Lionza (Pollak-Eltz 1985) en Venezuela, culto que incorpora a próceres de la independencia, a médicos desaparecidos protectores del "pueblo", a indígenas, negros, formando cortes de poder, disponiendo de una montaña como centro ritual pero con sus "bancos" repartidos por todo el país. (Pollak-Eltz 1985, Taussig 1980). En Ciudad de México el Movimiento Trini-

tario Mariano, en cuyo sacerdocio predominan las mujeres, dispone para sus rituales de espíritus indígenas, negros, mestizos. (Ortiz 1991).

Todos estos eventos de una implícitamente llamada cultura popular generan estudios sobre el mismo concepto que, sin duda, si recordamos páginas atrás, se inspiran en los estudios que se habían hecho sobre la cultura popular europea (Bajtin, Cirese, Satriani, etc.). La comunicación, la sociología de la cultura y la antropología no culturalista han empezado a tejer el discurso de lo que debe llamarse cultura popular. El debate alcanza un nivel de irrupción con las obras de García Canclini (1982, 1991) en Méjico y Barbero (1987) en Colombia.

Lo popular como estrategia

García Canclini (1982, 1991), fue uno de los primeros en plantear la problemática de cultura popular en el capitalismo siguiendo los procesos de producción, distribución y consumo de artesanías y festividades en México. De acuerdo con sus resultados recientes, los artesanos, si alguna vez fueron vistos, en la producción, como enclaves preindustriales por mantener talleres artesanales y formas de recreación local, la situación cambia cuando se registra la introducción o transformación de formatos que facilitan el ingreso de los productos en los circuitos comerciales nacionales e internacionales. Ellos han recibido asesoría externa, estatal o privada, para la definición de esos formatos, incluso utilizan trabajo asalariado en la fabricación; se da el caso, también, de que en la organización participan desde empresas de bebidas hasta de televisión. La producción se ubica tanto en el campo como en las ciudades. Además de recrear simbologías tradicionales puede incorporar situaciones coyunturales o ser un espacio de expresión de conflictos. En la distribución participan no sólo sus propias redes comerciales sino las creadas por el Estado a través de Instituciones específicas o redes privadas de intermediarios. En la esfera del consumo participan como receptores o "destinatarios" de otros procesos de producción, desde televisión hasta alimentos, incluyendo en forma variable algunos que ellos mismos producen. (García C. 1991, 1992)

En México, las capas hegemónicas, no están ajenas al proceso, si bien muestran una tendencia hacia la modernización en lo social y en lo económico, mezclan tradición y moderno en la cultura. De ahí que, al observar cómo estos fenómenos son más bien la regla que la excepción, Canclini proponga abandonar los esquematismos que identifican los opuestos tradicional-moderno con popular-culto y con subalterno-hegemónico.

Para Canclini el problema debe considerar también el desmonte de los discursos que han enunciado lo popular. Tres corrientes se han encargado de construir lo popular en América Latina: el folclor, las industrias culturales y

el populismo político. El primero, siguiendo la tradición europea, recoge la percepción que los románticos del siglo XIX se hicieron del pueblo como poseedor de una esencia o alma inmutable sobre lo cual construir el sentimiento nacional y oponerse a los resultados de la fría racionalidad económica. Claro que su posición los lleva a asumir un discurso positivo frente al saber popular así como a aprehenderlo en tanto que tradición, objetos y costumbres que se quieren conservar aun cuando no se interese en conocer sus condiciones en producción y productores y cuáles han sido sus procesos de transformación (García C. 1991, Barbero 1987).

En el populismo los valores del pueblo son asumidos por el Estado o un líder, legitimando así ese orden. Simultáneamente hace del pueblo una fuerza activa, un actor en los desfiles, las manifestaciones y facilita su acceso a los medios masivos. Y es la oportunidad para el pueblo de aprender a tratar con los espacios hegemónicos en relación con sus demandas. Pero estos movimientos se transforman a medida que ingresan los cambios sociales y la televisión se encarga de ser uno de los puntales de la comunicación para las campañas políticas y los Gobiernos.

Luego de un proceso de masificación iniciado por transformaciones sociopolíticas, continuado en la alianza entre populismo y medios, los medios masivos toman, en América Latina, el papel de "agentes de la innovación desarrollista" incidiendo con fuerza en la conformación del gusto de los consumidores. Para ellos el concepto más neutro es la popularidad –evidenciando la "adhesión a un orden o un sistema de valores"– en contraposición a la espectacularidad no controlada de las multitudes. Popularidad va con espectador y puede ser cuantificable, al contrario del folclor indica la intensidad de la relación con un objeto de consumo externo al pueblo. Pero, a la vez, los medios pueden interactuar con lo popular difundiéndolo. Ellos

> "cambian las condiciones de obtención y renovación del saber y la sensibilidad. Proponen otro tipo de vínculos de la cultura con el teritorio, de lo local con lo internacional, otros códigos de identificación de las experiencias, de desciframientos de sus significados y maneras de compartirlos. Reordenan las relaciones de dramatización y credibilidad con lo real". (García C. 1991: 244).

Sin embargo, los medios masivos interactuan en la recepción con otros sistemas populares productores de sentido, aunque se desconoce cómo, por el momento. Es esta activa producción de los receptores lo que entra a ser considerado como una problemática nueva (Barbero 1987). Pero además de comprender los discursos que constituyen lo popular, para entender lo que sucede en la cultura popular, hay que encontrar "en qué sentido y con qué fines los sectores populares se adhieren a la modernidad, la buscan y la mezclan con sus tradiciones" (Canclini 1991: 192). No se trata de asumir una posición que hace surgir lo popular como el resultado de la apropiación desigual de los bienes económicos y simbólicos por parte de los sectores subalternos. De he-

cho se ha descrito una generación de espacios, a pesar de la clase hegemónica que dirige política e ideológicamente la reproducción social, en los cuales los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre funcionales para el sistema tales como "hábitos propios de producción y consumo, gastos festivos opuestos a la lógica de la acumulación capitalista". (García C. 1991: 254).

Dada la existencia de clases hegemónicas no tan eficientes en la eliminación de diferencias culturales y de una inocultable presencia de lo popular, estamos más expuestos a

> "procesos ambiguos de interpenetración y mezcla, en que los movimientos simbólicos de diversas clases engendran otros procesos que no se dejan ordenar bajo las clasificaciones de hegemónico y subalterno, de moderno y tradicional" (García C. 1991: 257).

El estudio de estas culturas híbridas se beneficia tanto de los abordajes que construyen conceptualmente las relaciones que les dan su sentido a "las clases populares" en la lógica social, como de aquellos que les conceden un papel activo, creativo, de lucha y resistencia, siempre y cuando no se acepte que cuando "hablan y hacen" se está ante la realidad pura.

Un punto de vital importancia que aporta nuevos elementos para clarificar el papel de la cultura, es que se lo ha replanteado como

> "la tradición es pensada como un mecanismo de selección, aún de invención, proyectado hacia el pasado para legitimizar el presente" Sin duda, se trata de la cultura vista más como un enfoque estratégico la que permite a Otavaleños en América del Sur,.. en Méjico, adaptarse y crear sus espacios fluidos en la modernidad". (citado en García C. 1991:255).

El sujeto social desde enfoques de la medicina social y la psicología

Esta discusión sobre lo popular es útil cuando examinamos los aportes que desde la medicina social (Asociación latinoamericana 1987, Duarte Nunes 1986) se han hecho sobre la conceptualización del sujeto. Los abordajes que parten de la "producción" social plantean un sujeto social colectivo en el cual se puede estudiar el "nexo bio-psíquico históricamente específico", para el cual se puede hacer una aproximación de su perfil patológico. En otras palabras, se busca prever de qué puede enfermar un grupo o colectividad o clase de acuerdo a sus relaciones en la formación históricamente definida en la cual esté inserto.

El modo específico, como se establece la apropiación de la naturaleza, mediante una determinada organización social, define unas condiciones de producción sociales, al ambiente y al cuerpo mismo. Al ambiente en tanto que producto social y al cuerpo en tanto que producción social de las formas bio-

lógicas humanas. Las condiciones específicas de desarrollo de un grupo colectividad o clase (es decir, sus formas de andar por la vida, estereotipos de adaptación) emergerían de la inserción social específica en el proceso de producción y de acuerdo a las condiciones ambientales producidas socialmente derivadas de esas condiciones.

> "(El metabolismo entre hombre y naturaleza) ocurre bajo formas sociales específicas, que significan determinados medios de producción y relaciones particulares entre los hombres, de los hombres con los medios de producción y con el producto" (Laurell 1987: 64).

Dentro de este contexto el proceso laboral es considerado como la materialización del proceso de valorización (de la producción de plusvalor), tanto en lo que se refiere a su base técnica como a la organización y división del trabajo y sólo es descifrable a partir de dichos procesos de valorización. La relación entre los elementos del proceso laboral que interactuan dinámicamente entre sí y el cuerpo del obrero generan aquellos procesos de adaptación, que se traducen en desgaste. Es decir en una pérdida de la capacidad efectiva y/o potencial, psicológica y psíquica, que en las condiciones de producción capitalistas es mayor que la reposición y desarrollo de las capacidades. La combinación entre desgaste y reproducción determina la constitución de las formas históricas específicas biopsíquicas humanas de las cuales derivará el perfil patológico de esas colectividades, grupos o clase.

Por su parte los estudios que hacen énfasis en la reproducción social, señalan cómo la inserción social de las clases, de los grupos o de las colectividades, definen en buena parte el consumo. En otras palabras, de acuerdo a la capacidad de apropiación de los resultados de la producción que tienen los individuos o colectividades según las relaciones de propiedad que establezcan con los medios de producción, se define la forma como se enfrenta el desgaste laboral. En consecuencia, se incide en las características que podría adoptar el perfil patológico de esas colectividades, grupos o clases. (Breilh 1987, Quevedo 1991)

Si bien son importantes los aportes que esta visión proporciona en cuanto a la predictibilidad del patrón de desgaste en un grupo de trabajadores determinado, la discusión alrededor de la cultura popular nos enseña que considerar la inserción social dentro de grupos o colectividades no es suficiente para entender la construcción del sujeto social. Encontramos, así mismo, que estos abordajes se aproximan a considerar lo biológico y el ambiente como producciones sociales, aunque mantienen la escisión entre lo biológico y lo mental, consideradas como esferas independientes de producción.

Las recientes problematizaciones sobre el stress, han comenzado a replantear esta fragmentación. Los psicólogos introdujeron –como tuvieron que hacerlo los comunicólogos al replantearse el papel activo del receptor en la creación de sentidos– la capacidad de producción, por parte del individuo y

de grupos o colectividades, de procesos cognitivos de evaluación y estrategias de afrontamiento que modulen y definen aquellas situaciones y hechos anteriormente clasificados como estresores. Además se vieron forzados a relacionar las esferas de relación laboral sin tener en cuenta la subjetividad con la familiar y social o comunitaria para entender cómo circulan e interactúan los factores así definidos como estresores. Son tan variados los procesos de desorganización ante el stress que sólo un enfoque global permite aproximarse al problema. Es desafortunado sin embargo, que en la mayoría de las tendencias –de lo cual se excluye la de J. Bruner y su propuesta de "cultura popular"– la valoración de las evaluaciones cognitivas y las estrategias se realice con respecto a un patrón de normalidad construído desde la razón de la modernidad. De ahí que construcciones colectivas de bienestar, seguridad, no puedan ser adecuadamente percibidas ni sean consideradas como factores protectores. Además, varias de las tendencias se mantienen dentro de líneas epidemiológicas clásicas que aunque tienen en cuenta las diferentes esferas de relación, mentienen una visión de variables yuxtapuestas para construir sus modelos (Ivansevich y Matteson 1985, Lazarus et. a. 1986).

Otros aportes han abordado un aspecto que los planteamientos anteriores no hacen visible, a través del concepto del proceso de la doble sujetación. De acuerdo con Quevedo (1991) los grupos que proponen este concepto explican la construcción de las representaciones y la conducta en el individuo como un proceso colectivo que lo inserta en el proceso laboral o en las formas de andar por la vida, al punto de parecer naturales y que se contextualiza, tal como lo hace como la producción del ambiente, dentro de formaciones sociales específicas. Así "el sujeto se construye socialmente como sujeto productivo, pero al mismo tiempo es sujetado por la sociedad para asegurar la reproducción social". Quevedo, integrando aportes de la medicina social, de la psicología, la sociología, la antropología, propone la producción de "una epidemiología social, una semiología y clínica que permita entender la enfermedad individual como expresión de un perfil social-histórico y cultural del proceso salud-enfermedad y, como tal, lograr, más allá un manejo integral" (Quevedo 1991: 42 - 43).

Su propuesta parte de aceptar:

> "... que aquello que nosotros llamamos convencionalmente salud o enfermedad, son representaciones mentales históricas de las diversas formas determinadas de andar por la vida que valoramos positiva o negativamente por las consecuencias que tienen sobre nuestro bienestar, tenemos que decir que la salud y la enfermedad individuales son la resultante, o mejor, la expresión de aquellas formas de organización social y de representación simbólica del grupo al que pertenecemos. No existen entonces enfermedades de causa social: todas las enfermedades son sociales. La salud y la enfermedad, repetimos, son procesos sociales". (Quevedo 1991: 49).

Su búsqueda lo lleva a plantear como objeto de estudio el perfil de salud-enfermedad de un grupo social determinado. Grupo definiéndolo por las formas de reproducción social que lo caracterizan (o las "características del conjunto de relaciones que establecen históricamente entre sí (los individuos) para asegurar unas formas de apropiación y transformación de la naturaleza") (Quevedo 1991: 49).

Y con perfil hace referencia a "una metáfora para articular el conjunto de elementos que intervienen en interacción constante en la producción del complejo proceso social que es el de la salud-enfermedad". En su propuesta Quevedo plantea varios perfiles interactuantes, históricamente constituídos que actúan sobre la vida social e individual. El perfil de desgaste físico y mental, trabajado en profundidad desde la medicina social; el perfil genético en la comunidad el cual da probabilidades de resistencia o de debilidad biológica ante el proceso de desgaste; el perfil de angustia, resultado de la tensión social entre el consumo y las relaciones sociales; el perfil de representación social del proceso salud-enfermedad, entendiéndolo como "las formas determinadas de representación de la salud y la enfermedad y, por tanto, unas formas propias de enfermar y de considerarse sano" de una comunidad.

Las posiciones anteriores que se enmarcan dentro de una determinación económica sobre el sujeto se ven cuestionadas por la anterior discusión sobre la cultura popular a la cual difícilmente aprehenden. No es suficiente considerar tampoco un proceso de doble sujetación cuando las culturas populares en América Latina evidencian que hay otros procesos de construcción del sujeto fuera del de la modernidad, dinámicos y creativos. Porque, por otra parte, aquí no hablamos de «representación» sino de construcción de un sujeto. Con ello queremos decir que hablamos de una realidad que se construye y no de una «objetividad» y sus «representaciones». Es indudable que desde varias disciplinas que problematizan la salud, están surgiendo propuestas para la definición de un objeto o sujeto de estudio que permita trascender las limitaciones conceptuales y prácticas de los modelos que actualmente predominan. A continuación esbozaremos aspectos que deben ser tenidos en cuenta en este debate, surgidos de recientes y diversas investigaciones antropológicas.

CULTURAS POPULARES: VIAS DE INTERIORIDAD VS. EFECTOS DE CONTACTO

Estos debates que generan el intento de comprensión de la ciudad latinoamericana pero también, el intento de formar un sujeto o niveles del sujeto en donde se pueda investigar lo social o lo cultural en la producción de la salud o de la enfermedad, están compenetrados por la temática de los sistemas de producción y de reproducción social en el marco de un capitalismo transnacional. Y una vez más, el afán de ubicar al sujeto que crea lo que podríamos

llamar la cultura popular latinoamericana, incluyendo dentro de ésto los códigos de salud y de enfermedad, está fuertemente asido por un contorno de modernidad que se vuelve excesivamente referente obligado ya porque, como lo piensa Canclini, las culturas se hibridizan con sus estrategias para entrar o salir de la modernidad, o bien, porque como lo han comprendido las corrientes de medicina social latinoamericanas, compartimos otra especie de híbrido por llamarlo de otra manera, en cuanto a los perfiles de enfermedad que se dan en nuestro continente. Perfiles que en las ciudades tienen todas las características de los países desarrollados pero en los cuales también aparecen registradas nuestras endemias y aquellos sindromes o patologías que han sido definidas como propios de los países en vías de desarrollo.

Con todo, al decir que éstos debates se encuentran en el seno de la modernidad no se trata de rebatirlos, se trata de ubicar el lugar desde el cual son pensados, el tiempo y aún los registros sociales que hacen acusioso pensar de esta manera. Sin duda, los debates sobre cultura popular se seguirán dando, bien sea por fuera o dentro de la modernidad. Son estos debates los que han permitido ir definiendo algunas modalidades que ni caben en las culturas híbridas ni tampoco pueden ser definidas simplemente como populares. No podríamos llamarnos a malentendidos al creer que hoy alguien tenga la respuesta absoluta y sabe cómo se construye el sujeto social popular en latinoamérica o en el tercer mundo. Pensamos que Canclini ha capturado una buena colección de estrategias y de niveles de acción del sujeto popular en México, pero en lo que queremos ser claros es que todavía a estas estrategias del sujeto se les ve por la cara externa, es decir, por la cara que dan a la modernidad. Y no como estrategia deliberada sino por las características y las trayectorias propias que tiene que construir la cultura popular para no perder el hilo que hilvana sus aparentes discontinuidades que se perciben en la ciudad.

Las vías de interioridad

El ver la cara externa obliga a mirar lo tradicional y lo moderno como si este sujeto estuviera enrolado en una misma historia, lineal, y el tiempo que se registrara en el acontecer, tuviera un pasado muy tradicional o primigenio y un futuro más moderno que el propio presente. El problema empieza allí, justo en el momento en que tratamos de salir del culturalismo, todavía no escapamos lo suficiente a la presión de considerar la historia desde el ángulo de quien intenta ser su protagonista hegemónico en la ciudad. Se siguen haciendo "historias" de lo popular e incluso "historias de vida de lo popular", apelando a un discurso cuyas reglas de memorización son las de la modernidad.

Aún más, no solamente al sujeto que pretendemos estudiar le adjudicamos nuestras reglas de la memoria, sino que volvemos a ésta una facultad humana

y no una estrategia cultural, con las mil y una posibilidades de referenciar las trayectorias que cada sujeto ha elegido construir. El problema radica en que no se hacen estudios en los cuales se realice un seguimiento por largos períodos de la "historia", para determinar las estrategias empleadas por los sujetos puestos en situación de confrontación y de colonización afín de poder distinguir lo que el sujeto guarda para tener su propio sentido y las que utiliza para legitimarse en los dominios de legitimación impuestos por el otro.

Dos ejemplos claros de intentar hacer estos estudios son las obras de Rappaport (1990, 1989, 1988, 1987) entre los paeces y de Taussig (1980, 1987) en el Suroccidente de Colombia. En el primer caso, el eje de referencia es que existen en los paeces unas políticas de la memoria, unas reglas y una concertación para producir los espacios de legitimación frente al otro. La construcción de estas políticas de la memoria debe girar en torno a un doble eje. El uno referido a la apropiación de las reglas mediante las cuales el Otro –español colonial, sacerdote misionero, encomendero, oidor, visitador– ha construido lo que él cree que es el modo de reproducción y de legitimación del indio. El otro eje son las formas, las estrategias, las percepciones, los consensos, la comunidad textual que generan los espacios, las trayectorias por las cuales deambula lo que su etnicidad requiere para reconocerse a sí misma.

Un bello ejemplo de estas dos fuentes lo constituye el libro de Quintín Lame, "indígena paez" quien, en plena República y en el contexto de un Otro –los imaginarios de los partidos políticos hegemónicos– logra reconstituir un hilo moral que, como afirma Rappaport, reconstruye el pasado para tener una esperanza de porvenir. Allí las fuentes tocan el punto neural de las historias en confrontación. Una que está plegada al discurso de la letra y la otra, que corre por los caminos de la voz.

Sin embargo, esta distinción historia-letra historia-voz está lejos de ser la historia escrita vs la tradición oral como se pudo haber pensado. Y es aquí donde Taussig hace su aporte. La reconstitución de la imaginería que hace fuerte y a veces mágica la canción de un chamán conlleva un doble juego también, una topología moral implícita, que son las gradaciones que el conquistador contruyó de las diferentes tribus que estaban unidas en redes comerciales y chamánicas y que forjan un imaginario sobre el salvajismo susceptible de ser usado contra el colonizador. Hay un pool de textos, imágenes, cantos y percepciones, voces e imágenes que tejen suturas a la manera de un montaje, y que llevan en sí la multiplicidad de conflictos generados por los encuentros y las astucias para astillarles significados a estos en cualquier contexto que se necesite.

Ahora bien, Taussig introduce un uso novedos de las historias. Si bien hay montajes, de ellos se puede extraer significaciones pero también se puede extraer historias en acción. Y aquí sí que comienza uno a alejarse completamente de cualquier comprensión moderna de la historia, del desarrollo y de la salud y la enfermedad. El campo en que nos instalamos tiene sus propias velocida-

des, sus propias intensidades y su propia geografía. Una historia en acción es para Taussig una imagen de tiempo que tiene una doble sujeción y una misma periferia. Por ejemplo, el paganismo empieza a existir de lado y lado, en otras palabras, el paganismo traza una línea que separa dos historias. La historia de los salvajes antes de la conquista y después de la conquista. Los primeros irredimibles, los otros redimibles. En ese sentido Occidente quiebra la historia de un ser nuevo, el salvaje. Pero el nacimiento del salvajismo en la historia del indio, le proporciona una periferia hacia Occidente que le permite sacar poder de redención, poder de Dios.

Ahora el poder corre por la geografía de las historias en conflicto desimagenizando parcialmente lo que le ha sido puesto sobre sí. En esta forma la amazonía tiene un poder destructivo y salvaje en las imágenes del español. Este poder es agarrado por el chamán utilizando la imagen impresa en el paisaje, en la geografía moral de la conquista y se torna poder de exorcismo de los seres cosustanciales que vivieron en este paisaje. Así el poder diabólico de las plantas, de los jaguares es capaz de exorcisar al mismo poder que puede causar enfermedades de los salvajes que vivían en ese paisaje irredimible. Esto es lo que hace el yagé en el contexto de los espacios de curación. Estos tiempos no pueden definirse como modernos, premodernos, antimodernos. No son ubicables en una cronología específica. Tampoco tienen un solo espacio. Están en tantos espacios y tiempos simultáneos y discontinuos que hay toda una posibilidad infinita de reconstituir o armar posibles cruces, posibles encuentros, posibles significados y ninguno le pediría a otro una solución de continuidad.

Pero aún sobre esta geografía moral, sobre estas historias en conflicto pasa algo más, las historias de las redes de chamanes y la biodiversidad.

La estrategia de la biodiversidad

En el proceso de investigación desarrollado por el equipo del ICAN se entró en contacto con las redes de curanderos y chamanes y, en particular, con los jardines de chamanes del Valle de Sibundoy, de donde provenían una parte importante de las plantas que éstos utilizaban en los procesos de curación.

Para leer los jardines se requería conocer su proceso de construcción y descubrir los diferentes niveles de información que allí se depositaban. Sorprendía, de entrada, la variedad biológica. Varios tipos de chondores (*Cyperacea* sp.) estaban sembrados, así como de borracheros, vinanes y cuyanguillos. Un primer nivel de lectura destacaba, entonces, el conocimiento ecológico que permitía sembrar esas plantas, relacionarlas e incluso producir distintas variedades.

La discriminación de las variedades se basaba, para el caso de los chondores, en la forma, olor, sabor de las raíces permitiéndoles distinguir chondores de venado, del diablo, del viento, de mujer, de hombre. En vez de asumir que

se trataba de un dominio mágico o errado, se consideró que se trataba de sistemas de información, organizados de acuerdo a otras políticas de la memoria, lo cual era válido para las otras plantas, y era consistente con el orden y uso de estas plantas durante el ritual. En efecto, a partir de estas plantas era posible reconstruir el mundo de relaciones entre hombres y mujeres, entre distintos grupos y/o etnias, entre ellos mismos y su ecología.

> "Pero por sobre todo, el proceso de construcción de la chagra es el de la producción de la verdad y el conocimiento. Así, esas mismas plantas que los chamanes siembran en sus jardines, marcadores de las etapas de su proceso de aprendizaje y de las fuerzas adquiridas, las han sembrado antes en sus cuerpos. En éstos también se "hallan" los animales que se relacionan con esas plantas o sus fuerzas emblemáticas. Es a través de las plantas –*yagé Banesteriopsis caapi* y Borrachero *Brugmansia sp.*– que se abren las experiencias hacia el conocimiento-poder, plantas que, junto con otras, son brindadas por los maestros chamanes en la red. Conocer es, aquí, captar las energías de los seres del mundo en el propio cuerpo, disponiéndolas en anillos en los cuales se reproducen las relaciones que existen entre los seres en la ecología de donde provienen y haciéndolas interactuar con las energías de otros orígenes. El conocimiento energético se expresa a través del color, el sonido, el olor, los cuales, en su anudamiento, forman la dimensión estética del conocimiento mismo, condensándose en el cuerpo como las "gentes", las "gentes" cuyanguillo, "gente" vinán, etc. Así conocer es también un acto que involucra el deseo, la imaginación y la emoción. Es un acto de relación con la propia producción humanizada". (Pinzón y Garay 1991:69).

Las plantas que llegan al jardin del chamán lo hacen en la medida en que el saber-poder o la energía del que ellas son portadoras ha sido asimilado por el chamán. En otras palabras, a medida que éste se construye como chamán.

> "Ahora bien, los jardines chamánicos del Valle de Sibundoy, implicaban (...) aceptar una historia diferente a la occidental, con su propia forma de definir lo verdadero y lo falso, y por ende, lo que es conocimiento materializado en la construcción de la chagra y el cuerpo del chamán –por sí mismos memorias del proceso. Los paradigmas en las políticas de la memoria sibundoy eran paradigmas energéticos que humanizaban el entorno. Determinadas producciones de circuitos hombre-planta–animal se volvían emblemáticos, es decir, condensaban mayor cantidad de información que otras." (Pinzón y Garay 1991:70).

El contexto de las redes de chamanes daba una dimensión insospechada al significado de estos jardines. Gracias a ellos, se hacía visible para nosotros –aunque no asible por entero– a qué se hacía referencia cuando se hablaba del poder que corría por las redes, a través de los procesos de aprendizaje, de confrontación o complementación.

Las relaciones de la red con tukano occidentales del noroccidente de la amazonía aunque de larga duración, no tienen aún fechas precisas. Arqueoló-

gicamente se ha encontrado relaciones entre tipologías cerámicas halladas en la zona andina de Nariño y el Ucayalli, pasando por el Bajo Putumayo. Se ha postulado que las poblaciones inga y kamsá del valle de Sibundoy habrían llegado en migraciones escalonadas, por el piedemonte andino, desde el sur, etnohistóricamente se ha documentado la existencia de redes comerciales y chamánicas en el noroccidente de la amazonía y de la amazonía con los andes, desde el siglo XVI. Información etnográfica ha mostrado cómo estas relaciones tienen como uno de sus ejes principales el complejo del *yagé*. De hecho, se tiene información sobre todo cómo en el Bajo Putumayo existía una relación periódica de chamanes en casas del *yagé* donde se dirimían jerarquías de poder entre chamanes de diversas procedencias étnicas, cada uno trayendo a la asamblea sus últimas y más poderosas producciones en cuanto a enteógenos. (Pinzón y Súarez 1991, Pinzón y Garay 1990, Ramírez y Urrea 1990, Ramírez 1991, Pinzón y Suárez 1991, Langdon 1974, 1981, 1991, Chaumeil 1991, Uribe 1985-6, 1975, 1977-8, Robinson 1972).

Las nuevas lecturas que dejan entrever los jardínes de los chamanes del valle de Sibundoy llevaron a entender el poder chamático de las comunidades amazónicas como el resultado de la síntesis o condensación de los procesos que cada comunidad había construido para vivir como tal, a lo cual nosotros nos aproximamos a través de conceptos tales como "geografías chamanísticas" o territorio (Reichel 1990, ver revisión Pinzón y Garay 1991). En otras palabras, en ellas estaba depositado el conocimiento de la variada ecología y recursos del territorio, de sus formas de aprovechamiento y transformación, de la construcción de un sujeto de conocimiento ético, estético e interétnico capaz de vivir y producir la biodiversidad.

Porque aquello que se veía en los jardines del valle de Sibundoy, florecía en los territorios de las comunidades amazónicas. El conocimiento de las relaciones suelo-planta-animal-hombre de las distintas unidades ecológicas que ellos distinguían llegaba al punto de desarrollar procesos de intervención para producir más diversidad, más zonas ecológicas intermedias, más nichos, más diferencias y producciones especializadas, continuos procesos de enfrentamiento y concertación de los diferentes grupos en relación que conllevan el reconocimiento de sus diferencias, saberes y dominios. (Arhem 1990, Posey 1985, ver revisión citada).

El resultado, las selvas "vírgenes" y "naturales" sobrexplotadas por grupos primitivos según veían los científicos de la década del cincuenta se evidencian como procesos construídos conscientemente durante decenas y cientos de años por comunidades con insospechados conocimientos tecnológicos ecológicos, de acuerdo a los científicos de la década del ochenta (Steward 1944-9; Posey 1985). Aun más, se comienza a describir una marcada tendencia hacia la experimentación no sólo entre los chamanes sino en la población en general, que abarca desde la manipulación genética hasta complejas conexiones entre procesos ecológicos (Ver revisión en Pinzón y Garay 1991).

El proceso de construcción de la comunidad y su territorio resultaba también en la producción de su propia memoria. En la amazonía se construyó un paradigma energético en cuya elaboración tuvieron un papel principal plantas enteógenas como la *Banesteriopsis caapi* y la *Brugmansia.* Como ya se sabe, estas experiencias están codificadas culturalmente en estas comunidades (Gebhard Sayer 1986, Langdon 1974, Pinzón y Garay 1991) y así cobran sentido los procesos de aprendizaje, confrontación y complementación que corren a través de la red.

> "...el chamán está situado en el límite de la relación de la exterioridad, a través de las plantas maestras, lo cual le permite moverse en ese límite social de un lado hacia otro. Es decir, al interior de su grupo, tomando la energía bruta almacenada en las plantas y transformándola en energía-saber, conocimiento que alimenta los circuitos de interacción social. En otras palabras, el saber es toda aquella fuente de energía que produce un intercambio éticamente regulado de las transacciones planta-animal-hombre, las cuales devienen en un conjunto de procesos de ciclos culturalmente creados y a los que se asocian específicamente enteógenos, como en el caso de los cofán, que asocian cacería con la *Psychotria.*
>
> Hacia el exterior, el movimiento del chamán es el de domesticar las fuerzas almacenadas en los vegetales en forma bruta, o algunas veces en animales como el jaguar, la danta o el colibrí. Esto implica, tal como aparece en un buen número de los mitos de origen del mundo según las sociedades amazónicas, tomar las fuerzas-energía que el sol, al preñar la tierra, ha difundido entre todos los seres que no están domesticados. Es el chamán quien los marca, humanizándolos e introduce estas nuevas humanizaciones en el circuito de interacción de la sociedad con la ecología (Chaumeil 1988; Overin Kaplan 1984; Reichel 1990, 1978)" (Pinzón y Suárez 1991:142).

El proceso de aprendizaje centrado en el *yagé* permite acceder al conocimiento y dominio de estos circuitos y sus respectivos emblemas, correspondiendo al chamán y a la red, el mantener esa producción de la memoria de la producción de lo biodiverso. Primero con la inscripción de esa humanización en la tierra y en sus procesos en el momento mismo de producirla. Igualmente, mediante la construcción energética del cuerpo, de sus capacidades, habilidades y de su nivel de conocimiento. En esta forma, la memoria de estos procesos se inscribe también en el cuerpo, distribuida en centros energéticos motrices, del pensamiento, de poder, de las emociones, etc., lo cual inserta a cada individuo en los flujos adecuados del proceso global de la producción comunitaria.

Redes y contacto

Al irrumpir los proyectos de conquista, colonia y república en las redes, éstas fueran afectados en diferentes intensidades, se introdujeron mediaciones

cuyos efectos de clasificación y separación entrarían a jugar dentro del marco de la red prehispánica, a través de las construcciones del salvaje, del pagano, del primitivo, del incivilizado, del atrasado. Los resultados fueron inesperados. Tal es el caso de la construcción de la escala del salvaje pagano, con base en la aceptación o no del bautismo y de la cuadriculación del espacio y tiempo de acuerdo a los proyectos misioneros y coloniales. Si bien implicó cortar la historia indígena por la historia de la conquista, antes que borrar a la primera, la convirtió en una fuerza enfermante para quienes viven dentro de la segunda y aún para quienes participan del proyecto hegemónico actual. (Pinzón y Suárez, 1991, Garay 1990, 1989, Salomón 1980 y 1983).

La apropiación ecológica por microverticalidades de las poblaciones andinas, así mismo diversas y enlazadas con las redes amazónicas, fue desplazada o desbaratada en algunas zonas más que en otras. En igual forma, fueron distintas las formas de afrontamiento presentadas ante estos proyectos hegemónicos (Kreimer 1991). A pesar de las discontinuidades y rupturas, los campos y las crecientes ciudades permanecieron conectados, entre otros, a través de las redes de chamanes y curanderos, (Pinzón 1988, Guevara 1989, Schlinder et al 1988, Urrea et al 1990). Ellas hacían visible la continuidad de producciones sociales del cuerpo dentro de historias no occidentales. Estos cuerpos se convierten en memoria de "relaciones posibles dentro del universo de la cultura". Son "la cronotopología sobre la cual se instalan los proyectos construidos históricamente en su relación hombre-naturaleza, sociedad-naturaleza. Esta relación entre el organismo y la construcción histórica del cuerpo (se ha) denominado "cuerpo cultural" ". (Pinzón y Suárez 1990:170-71).

Estas inscripciones de los cuerpos culturales son las que permiten a quienes ya no son identificados como partícipes de proyectos étnicos resignificar las agresiones de las relaciones sociales del capitalismo, dentro de sus marcos de experiencia, haciéndolas manejables y generando un espacio para transformarlas o transformarse (Pinzón 1988). Así, "campesinos de-culturados" o "a-culturados" o habitantes de las urbes, de pronto "ciudadanos" literalmente, recurren a ese poder que corre por las redes de chamanes y curanderos.

> "... el impacto que las relaciones de producción capitalistas ejercen sobre el organismo, es traducido en términos de un cuerpo que se intoxica o se envenena por estas relaciones, a las cuales se las resignifica como males postizos: "*salamiento*", "*brujería*", etc. Pero cada miembro de la cultura popular lo resignifica a la luz de su propia comprensión del "destino", en donde están implícitas las fuerzas que pueden actuar sobre el cuerpo. Por esta razón, cada curandero debe reconocer los códigos de resignificación de los pacientes para actuar sobre ellos produciendo una *reciprocidad cognitiva*. Si ésta no se produce, el sentido de la relación se distorsiona y pierde poder. Ello obliga a que cada curandero conozca los múltiples códigos de resignificación de sus pacientes, los cuales deben aprender con los curanderos que comparten el

> origen regional de los pacientes y por lo tanto su mismo cuerpo cultural." (Pinzón y Suárez 1991:172).

Desplazar los conflictos hacia los marcos de referencia de sus cuerpos culturales conlleva necesariamente una reactualización de las memorias de producción de estos cuerpos y por ende de los proyectos que a su vez produjeron esas memorias y esos cuerpos. Es entrar en historias que plantean desarrollos alternos, realidades alternas que enlazaban los procesos de humanización de andes y selva, con la característica de ser autosostenibles, de incluir los conflictos pero también la concertación de las diferencias.

Estas historias se habían hecho visibles, como puntas de iceberg que comienzan a mostrarse, en la primera fase de la investigación del ICAN que buscaba caracterizar la esquizofrenia, entre 1973 y 1976, en 15 hospitales psiquiátricos o con atención psiquiátrica, en Bogotá.

> "... el 32% de los pacientes de clase popular en los hospitales psiquiátricos afirmaron enfáticamente "estar embrujados y no locos". Sus relatos y su praxis eran coherentes con esta posición, incluso los demás pacientes de clase popular los reconocían y validaban como embrujados. Salió a flote todo un sistema popular de clasificación, etiología, diagnóstico, tratamiento y pronóstico, de las enfermedades mentales." (Pinzón y Suárez 1992:12).

En particular, en el Hospital Psiquiátrico Julio Manrique de Sibaté, con cincuenta años a cuestas, cuando la locura hablaba se refería a tiempos, espacios y sujetos que correspondían a lo que más tarde se encontraría en las redes de chamanes y curanderos y sus pacientes.

> "Este saber popular se nutría de los diferentes saberes regionales y le permitía a las clases populares ubicar la procedencia y características de las "conductas patológicas" de cualquier "enfermo" y la clase de "enfermedad" sufrida." (Pinzón y Suárez 1992:12).

En este hospital, al lado de los locos que deliraban la modernidad, otros recreaban mundos pero de acuerdo a otras políticas de la memoria que recordaban los mitos indígenas.[4] Las diferencias entre historias se hacían palpables en la vida cotidiana del hospital demarcando espacios y tiempos por los cuales transcurrían los sujetos. El mismo hospital que en la mañana era el espacio que atrapaba la locura desde el discurso psiquiátrico, durante la tarde y la noche era territorializado por bandas de "locos", grupos de resistencia y autoasistencia, que aseguraban un espacio colectivo de legitimación de sus conceptos y prácticas. Aunque de estas producciones colectivas de los pacientes populares surgían estrategias para enfrentar el discurso oficial resaltaba más la capacidad de construir una realidad alterna a partir de su propias historias, aún con la consciencia de su condición de marginalidad.

---

4. (Posteriormente, adquirían nuevos sentidos al acercarlas a las estratégias de producción de lo real encontradas en la investigación en Boyacá (Pinzón y Suárez 1992).

Si esto es posible entre locos de quienes se dice que son incapaces de relacionarse, menos aún de producir historia, proyectos de vida, qué es posible entre quienes no tenemos asignada esta condición, participamos de estas construcciones del sujeto popular, pero, al igual que los locos, estamos sujetos a las mediaciones de los proyectos de modernidad?

Si bien el discurso de la modernidad lanza desde su último ropaje otro intento para aprehendernos y situarnos en posiciones realmente desventajosas en el panorama mundial, los estudios que se han aproximado a la comprensión de nuestros sujetos sociales, nos muestran que disponemos de recursos para construir proyectos alternos de desarrollo. La definición de estos recursos se aleja de las propuestas por los proyectos de modernidad. En nuestra región se acerca a esa capacidad colectiva de crear flujos, redes, haciendo circular "bienes", "servicios", producciones de diversa índole, en el contexto de múltiples construcciones de bienestar.

Comprender los procesos de construcción de estos sujetos es un reto para nuestras limitadas capacidades. Pero, ante todo, es un reto para quienes vivimos en esta región y nos vemos enfrentados a aceptar un desarrollo que nos marginaliza ó a crear nuestras opciones a partir de nuestros recursos, nuestros recursos humanos, nuestra capacidad de producir realidad.

BIBLIOGRAFIA

ADARVE, Mauricio

1990 Religión popular y cambio religioso en Colombia" en *Curanderismo* Memorias del Simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultura Popular en la Colombia de hoy, V Congreso Nacional de Antropología. Pinzón, C. (ed) ICAN-ICFES, Bogotá.

ARHEM, Kaj

1990 "Ecosofía Makuna" en *La Selva Humanizada.*; 105-122, Editado por François Correa. ICAN-FEN

ARTAUD, Antonin

1975 El Teatro de la Crueldad. Siglo XXI editores.

1973 *Un Viaje entre los Tarajumana.* Siglo XXI editores.

ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE MEDICINA SOCIAL

1987 *Taller Latinoamericano de Medicina Social.* Julio 27-31 de 1987, Medellín, Colombia. Publicación patrocinada por la Universidad de Antioquia.

ATTALI, Jacques

1991 *Milenio.* Seix Barral S.A., Barcelona

1981 *El Orden Canibal.* Vida y muerte de la medicina. Ed. Planeta.

BAJTIN, M.
1974 *La Cultura Popular en La Edad Media y El Renacimiento.* Barral, Barcelona.

BARBERO, Martin
1987 *De los Medios a las Mediaciones:* Comunicación, Cultura y Hegemonia. Ediciones Gustavo Gili S.S., Barcelona.

BASTIDE, George
1973 *Sociologia de las Enfermedades Mentales.* Siglo XXI, México.

BENJAMIN, W.
1973 *Discursos Interrumpidos.* Taurus, Madrid.

BERGER y LUCKMANN
1968 *La Construccion Social de la Realidad.* Amorrortu, Buenos Aires.

BONFIL, Guillermo
1984 "Lo propio y lo ajeno" en *La Cultura Popular.* A. Colombres (ed). Red Jonas-Premia Editorial. México. Citado en Marcos 1985.

1976 *Etnocidio y Desarrollo en América Latina* (compilador) Ed. Clacso, México.

BREIHL, Jaime
1987 "La epidemiología entre fuegos" *Taller Latinoamericano de medicina social,* Julio 27-31 de 1987, Medellín, Colombia.

BRISTOL, Melvin
1965 *Sibundoy Ethnobotany.* Tesis de grado PhD, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.

CARO BAROJA
1986 *Las Brujas y su Mundo.* Alizanza editorial. 7ma reimpresión de la edición de 1966, Madrid.CASTORIADIS, Cornelius

CASTORIADIS, Conelio
1991 "Reflexiones sobre el "desarrollo" y la "racionalidad" *"Colombia el despertar de la Modernidad"*. Foro Nacional por Colombia, Bogotá.

CENCILLO, Luis
1974 *El Inconsciente,* Editorial Moravia, Madrid.

COOPER, D.
1972 *La Muerte de la Familia.* Paidos.

1971 *Psiquiatría y Antipsiquiatría.* Paidós

CHAUMEIL, Jean Pierre
1991 "Réseaux chamaniques contemporains et rélations interethniques dans le Haut Amazon *"Otra América en Construcción"*. Medicinas Tradicionales Religiones Populares. Memorias 46 CIA. Memorias simposio Identidad, medicina tradicional y religiones populares. Pinzón y otros, Editores. ICAN-46 ICA, Bogotá.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix
1979 *El Anti-edipo. Capitalismo y Esquizonfrenia.* Vol.I, Barral, Barcelona. Se utilizó también la edición de Editorial Paidos, España, de 1985.

1978 *Mille Plateaux.* Ed. Minuits, París.

DESARROLLO HUMANO/PNUD
1992 *Informe* 1992. PNUD. Tercer Mundo, Bogotá.

DEVEREUX, Georges
1973 *Ensayos de Etnopsiquiatria General.* Seix Barral.

DUARTE NUÑES, Everardo
1986 *Ciencias Sociales y Salud en América Latina. Tendencias y Perspectivas.* Montevideo, OPS-CIESU.

FANON, Frantz
1973 *Piel Negra, Máscaras Blancas.* Ed. Abraxas, Buenos Aires.

1971 *Los Condenados de la Tierra.* Fondo de la Cultura Económica. México, D.F.

FEHER, Ferenc
1989 "La condición de la postmodernidad" *Políticas de la Postmodernidad.* Ensayos de critica cultural. Ediciones Peninsula/Ideas 10, Barcelona.

FOUCAULT, Michel
1989 *Vigilar y Castigar.* Fondo de Cultura Económica. 16 edición, México, D.F. (Se uso también de 1975).

1987 *Historia de la Sexualidad.* Vol.I, II, III. Siglo XXI editores, México.

1983 *Las palabras y las cosas.* Siglo XXI Editores, México.

1982 *La Microfísica dèl poder. (Diálogos sobre El Poder).* Ed. La Oveja Negra, Medellín.

1981 "El nacimiento de la medicina social" Medicina Tradicional. V.3, México.

1979 *El Nacimiento de la clínica.* Siglo XXI Editores, México.

1976 *Historia de la locura en la época clasica.* Fondo de Cultura Económica, México D.F.

FREUD, S.
1971 *Totem y tabu.* Alianza Editorial, Barcelona.

1970 *El malestar de la cultura.* Alianza editorial, Madrid.

1967 *Obras completas.* Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

FROMM, E.
1969 *El miedo a la libertad.* Paido's.

GARAY, Gloria
1990 "Doble historia del poder colono y salvaje en el valle de Sibundoy". Ponencia presentada al III Reunión Latinoamericana Religión Popular t Etnicidad. Junio 5 al 9, México. Manuscrito.

1989 *La cultura medica del colonato*, Inédito, Bogotá.

GARCIA CANCLINI, Néstor
1991 *Culturas hibridas.* Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo. "Los Noventa", México, D.F.

1982 *Las culturas populares en el capitalismo.* Premio y edición Casa de las Américas, La Habana.

GEBHARD-SAYER, Angelika
1986 "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo". En: *América Indigena.* Vol.XLVI, No.1. pp. 189-218, México.

GINZBURG, C.
1982 *El queso y los gusanos.* El cosmos según un molinero del siglo XVI. Muchnik, Barcelona.

GODELIER
1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* Siglo XX, México.

GRAMSCI, A.
1974 *Antología.* Siglo XXI editores, México.

GUEVARA, Rubén D.
1989 "Curanderos inganos y relaciones en Buenaventura" En: *Curanderismo* Memorias del simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultural Popular en Colombia de hoy. Villa de Leyva. Editado por C.E. Pinzón, ICAN-ICFES, Bogotá. pp. 275-290.

HABERMAS, J.
1991 "Modernidad versus postmodernidad" *Colombia el despertar de la modernidad.* Foro Nacional por Colombia. Bogotá.

1978 *El discurso científico de la modernnidad.* Siglo XXI Editores, México.

HARRIS, M.
s.f. *Vacas, cerdos y brujas.* Copia sin fecha ni editorial.

HELLER, A.
1991 "Los movimientos culturales como vehículo de cambio" *Colombia el despertar de la modernidad.* Foro Nacional por Colombia. Bogotá.

1978 *Sociología de la vida cotidiana.* Grijalbo, México.

1974 *Historia de la vida cotidiana.* Grijalbo, México.

HELLER, Agnes y FEHER, Ferenc
1989 *Políticas de la postmodernidad.* Ensayos de crítica cultural. Ediciones Península/ideas 10, Barcelona.

HENMAN, Anthony
1981 *Mama coca.* Editorial La Oveja Negra, Bogotá.

s.f. Documento sin información bibliográfica.

IVANSEVICH, J. y MATTESON, M.
1985 *Stress y trabajo.* Ed. Trillas, México

JAULIN, Robert
1979 *La des-civilización.* Ediciones Nuevo Mundo, México.

KIEV, Ari
1966 *Curanderismo.* Sin editorial.

KREIMER, E.
1991 "An andean view of history and strategy of cultural survival. *Otra América en construcción.* Medicinas tradicionales religiones populares. Memorias 46 CIA. U. Amsterdam-ICAN COLCULTURA, Bogotá.

LACAN, Jacques
1976 *Las formaciones del inconsciente.* Siglo XXI editores, méxico D.F.

LAGARRIGA, I.
1991 "Concepción y terapia de la enfermedad mental en la medicina tradicional de México" *Otra América en construcción.* Medicinas tradicionales Religiones populares. Memorias 46 CIA. U. Amstedam- ICAN- COLCULTURA, Bogotá.

LAING, R.
1986 *La voz de la experiencia.* Paidós, Buenos Aires.

1973 *El cuestionamiento de la familia.* Paidos, Buenos Aires.

1961 *El yo dividido.* Biblioteca Breve. Ed. Paidos.

LAING, R. y LEE
1974 *Percepción interpersonal.* Amorrortu.

LANGDON, Jean E.
1991 "Interethnic processes affecting the survivals of shamans: a comparative study". *Otra América en Construcción* Medicinas tradicionales, religiones populares. Memorias simposio Identidad, medicinas tradicionales y religiones populares. Ed. ICAN-46 ICA, Bogotá.

1985 "Percepçao e utilizaçao da medicina occidental pelo indios sibundoy e siona no sul da Colombia". Memorias de medicinas tradiciocae e medicina ocidental na Amazonia". Buchillet ed. Belén.

1989 "Shamanism as the history of anthropology" *Shamanism: past and present.* Hopplet al editores. Budapest.

1981 "Cultural bases for trading of visions and spiritual knowiedge in the Colombian and Ecuadorian montaña" en *Networks of the past: regional interaction in archaelogy.* Proceedings of the twelfht annual conference of the Archaelogical Association of the University of Calgary, Calgary.

1974 *The siona medical system: beliefs and behavior.* Tesis PhD. Tulane University, U.S.A.

LAURELL, Asa Cristina
1987 "Para el estudio de la salud en su relación con el proceso de producción" *Taller Latinoamericano de medicina social.* Julio 27-31 de 1987, Medellín, Colombia.

LAZARUS y FOLKMAN
1986 *Stress y procesos cognitivos.* Martínez Roca, Barcelona.

LE GOFF, J.
1979 *Les marginaux et les exclus dans l'histoire. uge,* París.

LEVI STRAUSS, C.
1958 *Antropología estructural.* Eudeba, Buenos Aires.

LIPOVETSKY, Gilles
1991 "Modernismo y postmodernismo". *Colombia el despertar de la modernidad.* Foro Nacional por Colombia. Bogotá.

LOMBARDY SATRIANI
1978 *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas.* Nueva Imagen, México.

LOPEZ AUSTIN, Alfredo
1984 *Cuerpo e ideología.* Dos tomos. Universidad Nacional Autónoma de México. p. 490.

LOZOYA, Xavier
1991 "La medicina tradicional y la atención a la salud en la América Latina" *Otra América en construcción.* Medicinas tradicionales Religiones Populares. Memorias 46 CIA. U. Amsterdam-ICAN COLCULTURA, Bogotá.

LYOTARD, Jean-Francois
1991 "Respuesta a la pregunta: qué es lo postmoderno?" *Colombia el despertar de la modernidad.* Foro Nacional por Colombia, Bogotá.

1990 *La posmodernidad (explicada a los niños).* Editorial Gedisa S.A. 2da. reimpresión.

MARCUSE, H.
1971 *Eros y civilizacion.* Seix Barral.

1970 *El hombre unidimensional.* Alianza editores, Madrid.

MARKS, Morton
1991 "Exploring el monte: ethnobotany and the afrocuban science of the concrete". *Otra América en construcción.* Medicinas tradicionales, religiones populares. Memorias simposio Identidad, medicina tradicional y religiones populares. Editado por Carlos E. Pinzón y otros ICAN-46 ICAN, Bogotá, Amsterdam.

MINISTERIO DE SALUD
1982 *Análisis socio-histórico. la salud en Colombia.* Minsalud, Departamento Nacional de Planeación, Bogotá.

MONTEIRO, Clodomiro
1988 "Culto del Santo Diame: chamanismo rural-urbano en Acre" *Rituales y fiestas de las Américas.* 46 Congreso Internacional de Americanistas. Ediciones Uniandes, Bogotá.

MORRIS, D.
1980 *El hombre desnudo.* McGraw Hill.

1969 *El mono desnudo.* McGraw Hill.

MOURAIN, André
1974 *La muerte en occidente,* sin editorial.

NIETZCHE,
1967a *La genealogía del mal.* Ediciones del mediodía, Buenos Aires.

1967b *Así hablaba Zaratustra.* Ediciones del mediodía, Buenos Aires.

OMS
1991 *De alma ata al año 2000: reflexiones a medio camino.* Organización Mundial de la Salud, Ginebra.

OPS
1990 Sistemas locales de salud. Número especial del *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana.* 109 (5 y 6), Washington, USA.

1985 *Taller culturas médicas tradicionales en América Latina y el Caribe.* Documento de trabajo.

ORTIZ, S.
1991 "El reforamiento de la identidad" a través de la práctica curativa de una religión en México; El espiritualismo Trinitario Mariano" *Otra América en Contrucción.* Medicinas tradicionales, religiones populares. Memorias simposio Identidad, medicina tradicional y religiones populares. Editado por Carlos E. Pinzón y otros ICAN-46 ICA. Bogotá-Amstedam.

PEDERSEN, D.
1991 "Curanderos, divinidades, santos y doctores: elementos para el análisis de los sistemas médicos". *Otra América en Construcción.* Medicinas Tradicionales, religiones populares, Memorias simposio Identidad medicina tradicional y otros ICAN-46 ICA, Bogotá-Amsterdam.

1987 "Nuevas perspectivas para la aplicación de las ciencias sociales en el campo de la salud: los próximos años. *"Aplicaciones de las ciencias sociales en programas de salud.* Montoya, Coombs y Henao eds.) La copia no tiene editorial.

PINZON, Carlos

1988 "Violencia y brujería en Bogotá". En: *Boletín Cultural y Bibliográfico del Banco de la República,* No. 16, Bogotá.

PINZON, Carlos E. y GARAY, G.

1991 "Por los senderos de la construcción de la verdad y la memoria" *Otra América en Construcción.* Medicinas tradicionales, religiones populares. Memorias simposio Identidad, medicina tradicional y religiones populares. Editado por Carlos E. Pinzón y otros ICAN-46 ICA, Bogotá-Amsterdam.

1990 "El jardín de la ciencia" en *Curanderismo* Memorias del simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultura Popular en Colombia de hoy. V Congreso Nacional de Antropología. Carlos E. Pinzón (ed.) ICAN-ICFES, Bogotá.

PINZON, Carlos E. y SUAREZ, Rosa

1992 Las mujeres lechuza - Historia, cuerpo y brujería en Boyacá. ICAN-CEREC, Bogotá.

1991 "Los cuerpos y los poderes de las historias" *Otra América en Construcción.* Medicinas Tradicionales, religiones populares. Memorias simposio Identidad, medicina tradicional y religiones populares. Editado por Carlos E. Pinzón y otros ICAN-46 ICA, Bogotá- Amsterdam.

1988 "Etnocidio y locura" *Revista Colombiana de Antropología.* Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

1987 "Futuro de la Medicina Tradicional en Colombia". Ponencia presentada al primer taller sobre el futuro de la medicina tradicional en América Latina. Méjico. ediciones CIES.

PNUD/DESARROLLO HUMANO

1992 Ver Desarrollo Humano/PNUD

POLLAK-ELTZ, Angelina

1991 "Ethnospecific illnesses on the Peninsula of Paria (E. Sucre, Venezuela) "*Otra América en Construcción.* Medicinas tradicionales, religiones populares. Memorias simposio Identidad, medicina tradicional y religiones populares. Editado por Carlos E. Pinzón y otros ICAN-46 ICA, Bogotá-Amsterdam.

1985 *María Lionza mito y culto venezolano.* Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.

POSEY, Darrell

1985 "Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapo indians of the Brazilian Amazon." en: *Agroforestry Systems 3.* pp. 139-158.

QUEVEDO, Emilio

1991 "El proceso de salud-enfermedad: un proceso social" en Documentos para la elaboración del plan. Programa nacional de ciencias y tecnología de la salud. Preimpresos. COLCIENCIAS, Bogotá.

RAMIREZ DE JARA, María Clemencia

1991 "Los Quillacingas y su posible relación con otros grupos prehispánicos del oriente ecuatoriano" 47 grupos prehispánicos del oriente ecuatoriano" 47 ICA, New Orleans. Manuscrito.

1989 "Discusiones y reflexiones sobre la etno-historia de los grupos indigenas Kamsa e Inga del Valle de Sibundoy." en *Revista del Instituto Andino de Artes Populares.* No. 4, Pasto. pp:43-50.

RAMIREZ, María Clemencia y PINZON, Carlos

1986 "Los hijos del bejuco solar y la campana celeste. El yajé en la cultura popular urbana" en *América Indígena*, Vol. XLVI (1) enero-marzo.

RAMIREZ, María Clemencia y URREA, Fernando

1990 "Dinámica etnohistórica sociodemográfica y presencia contemporánea del curanderismo ingano-kamsa en las ciudades colombianas" En: *Curanderismo* Memorias del simposio medicina tradicional, Curanderismo y Cultura popular en Colombia de hoy. V Congreso Nacional de Antropología. Carlos Pinzón (ed) ICAN-icfes, Bogotá. pp. 181-234.

RAPPAPORT, Joanne

1990 *The politics of memory,* University Cambridge Press, London.

1989 "Historia, Mito y Dinámica de conservación territorial en Tierradentro, Colombia" En: *Informes Antropológicos*, No. 3 pp. 47-62.

1988 "Imágenes míticas, pensamiento histórico y textos impresos: los Paeces y la palabra escrita" En: *Rituales y fiestas de las Américas.* Ediciones Uniandes. pp: 103-112.

1987 "Los cacicazgos de la Sierra Colombiana: el caso Paéz." En: *Chiefdoms in the Americas.* Drennan y Uribe editores. University Press of America, Boston, London. pp: 271-288.

REICH, W.

1983 *La función del orgasmo.* PAIDOS, 3ra. reimpresión, Barcelona.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1990 "Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico" En: *La selva humanizada.* Editado por François Correa. ICAN-FEN pp: 35-42

ROBINSON, Scott

1972 "Chamanismo entre los Kofán" En: *Actas y memorias* del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, Vol.IV.

ROGER, C.
1985 *El poder de la persona.* Editorial Paidos.

SAENZ, Orlando
1991 "Constitución de una linea de investigación sobre salud urbana" en Documentos para la elaboración del plan. Programa Nacional de ciencias y tecnología de la salud. Preimpresos. COLCIENCIAS, Bogotá.

SALOMON, Frank
1983 "Shamanism and politics in Late-colonial Ecuador" En: *American Ethnologist,* 10 (3): 413, USA.

1980 *Los señores etnicos de Quito.* Colección Pendoneros; Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, Ecuador.

SARTRE, J-P
1971 *El ser y la nada,* Seix Barral.

SCHINDLER, Helmut y FAUST, Franz
1988 "Indianische Arzneihandler in Audweat Kolumbien". En: *Muncher Beitrage Zur Volkerkunde,* Band I, Renner Verlag, Munchen.

SCHULTES, Richard y HOFFMAN, Albert
1979 *Las plantas de los dioses.* México, Fondo de Cultura Económica.

SEGUIN, C.A.
1977 "Psiquiatría tradicional y psiquiatría folklorica. En Psiquiatría, Vidal y Alarcón. Ed. Panamericana.

STEWARD, J.
1944 (EDITOR). *Handbook of south american indians.* Vols. 1-7. Bureau of Ame-
1949 rican Ethnology Bulletin. Washington, D.C., U.S. Government Printing Office.

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

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

URIBE, María Victoria
1985-6 "Ethnohistoria de las comunidades prehispánicas del sur de Colombia". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura.* Bogotá.

1977-8 "Asentamientos prehispánicos en el altiplano de Ipiales, Colombia". En: *Revista Colombiana de Antropología.* Vol. XXI, pp. 57-196, Bogotá.

1975 "Arqueología en el río Guamues". En" *Revista Colombiana de Antropología.*

URREA, Fernando; BARRERAS, Roy
1990 "Remedios botánicos y modelo etnomédico en el curanderismo ingano-kamsa". En: *Curanderismo.* Memorias del simposio Medicina tradicional, Curanderismo

y Cultura Popular en la Colombia de hoy. V Congreso Nacional de Antropología. Pinzón, C. (ed.) ICAN-ICFES, Bogotá. pp: 235-274.

VATTIMO, G.

1990 *El espacio de individualización*. Gedisa.

1991 "Postmodernidad: una sociedad transparente?" *Colombia el despertar de la modernidad* Viviescas y Giraldo comp. Foro Nacional por Colombia, Bogotá.

LA CULTURA DESDE LA MEDICINA SOCIAL

Emilio Quevedo V.*

* Coordinador Observatorio Colombiano de la Ciencia y la Tecnología, Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y Tecnología. COLCIENCIAS, Apartado 051580, Santafé de Bogotá, Colombia.

INTRODUCCION

Cuando el Comité organizador de este Simposio me invitó a hablar sobre el concepto de cultura de la salud en el campo de la Medicina Social, me puso en un gran aprieto, ya que en primer lugar no soy un fiel y activo militante de esta tendencia y en segundo lugar, referirse a este tema es constatar una gran ausencia.

Para entender esta afirmación hay que hacer un breve recuento histórico del desarrollo de dicho campo del saber y un análisis de las posiciones que han predominado en él.

1. CONSTITUCION DEL CAMPO DE ESTUDIO

El interés por las relaciones existentes entre las condiciones sociales y la salud, es bastante antiguo. Desde la Roma Imperial, Galeno insistía en que "la vida de muchos hombres es afectada por las particularidades de su ocupación, e inevitablemente serán dañados por lo que hacen" y que "algunos viven así a causa de la pobreza y otros de la esclavitud" (Sigerist, 1987: 27).

Sin embargo, con el advenimiento de la Revolución Industrial y el surgimiento del capitalismo, dicha relación se hizo claramente explícita en las ciudades europeas. A mediados del siglo XIX, surgen simultáneamente en varios países europeos grupos promotores de movimientos de reforma médica. Guérin en Francia y Virchow en Alemania, durante la Revolución de 1848, introduce el concepto de la medicina social señalando que la enfermedad estaba relacionada con los problemas sociales y que el Estado debería intervenir activamente en la solución de los problemas de salud (García, 1986: 22).

Esta relación problemática ya la había planteado antes, en torno a 1781, el austriaco Johann Peter Frank (García, 1986: 66): "El hambre y la enfermedad están pintadas sobre la frente de toda la clase trabajadora. Se las reconoce a primera vista. Y quien quiera las haya observado, no llamará a ninguna de estas personas un hombre libre" (Frank, 1981: 70). Y apoyándose en este plan-

teamiento, propondría luego una política médica consecuente. Así, afirma en su obra principal "System einer vollständigen medizinischen Polizey" (Sistema de una política médica integral): "La seguridad interna del Estado es el objetivo general de la política. Lo más importante de esta ciencia es que, actuando de acuerdo con determinados principios, promueve la salud de los seres humanos que viven en sociedad y de aquellos animales necesarios para colaborar en las tareas humanas y en las recreativas... La política médica, en consecuencia, como ciencia de la política en general, es un arte de la prevención, una doctrina mediante la cual los seres humanos y sus animales auxiliares pueden ser protegidos de las dañosas consecuencias del hacinamiento; es, en especial, un arte que alienta el bienestar corporal para que, sin sufrir un exceso de males físicos, los seres humanos puedan demorar lo más posible el momento en que, por fin, deben morir (Frank, 1981: 72).

Pero en la Revolución de 1848, los planteamientos serán más explícitos y definidos. Pocos meses antes de que fueran levantadas las barricadas el médico berlinés Salomón Neumann, escribía: "La mayor parte de las enfermedades que perturban el pleno goce de la vida o acaban con una considerable parte de los hombres antes de su término natural, no dependen de condiciones naturales, sino de condiciones sociales; nada más evidente" (Neumann, 1847).

Rudolf Virchow, jefe del movimiento en 1847, después de estudiar la epidemia de fiebre recurrente que devastaba los distritos industriales de Silesia, llegó a la conclusión de que las causas de la epidemia eran sociales y económicas, tanto como físicas. El tratamiento que propuso, por tanto, era la prosperidad económica, la educación y la libertad (Terris, 1987: 268). Estos planteamientos serían el punto de partida para la creación de un fuerte movimiento de reforma política que luchó por la completa reorganización de los servicios de la salud y que se congregó en torno a una tribuna de lucha: *Die Medizinische Reform*, nuevo periódico fundado por Virchow y que llegó a hacer el órgano oficial del movimiento.

Sin embargo, este movimiento no prosperó pues el ímpetu de los intelectuales de izquierda, durante este proceso revolucionario del 48, será rápidamente sofocado y sus planteamientos médicos fácilmente neutralizados[1].

Además, como bien dice Orlando Sáenz, aunque las propuestas de los higienistas llegaron a tener mucho peso en las acciones sanitarias de los estados europeos del siglo XVIII y XIX, en el plano ideológico las primeras ideas de la "medicina social" cedieron el paso a las nuevas concepciones de la "medicina científica", impulsada por los descubrimientos de la bacteriología (Sáenz, 1991). Los adelantos en esta ciencia "causaron la suspensión del empleo de criterios sociales para resolver los problemas de salud que se venían aplicando

1. Para un análisis más profundo de este problema, véase Rosen (1985).

tradicionalmente" (Nunes, 1986: 37). El problema de la relación entre condiciones de vida y salud quedó relegado a un segundo plano por un largo período.

Pero la plataforma teórica de los reformadores del 48 será retomada ya en el siglo XX por la disciplina llamada Sociología Médica[2] y luego por el actual movimiento de la Medicina Social, que ha tomado su nombre precisamente en honor a Virchow y su derrocado movimiento.

El desarrollo de una fuerte corriente de pensamiento médico crítico a finales de la década de los años 60, hizo posible plantear y llevar a cabo un estudio sistemático de las relaciones entre condiciones de vida y salud. Este tema hace parte, desde un principio, de un reordenamiento epidemiológico que analiza el proceso de salud-enfermedad y la sociedad, o sea que aborda el problema de las condiciones sociales bajo las que se produce, desarrolla y difunde el fenómeno salud-enfermedad (García, 1986).

El surgimiento de la llamada epidemiología social tuvo lugar a partir de una revisión crítica y de una reconceptualización de la epidemiología tradicional. Su primera tarea fue demostrar las limitaciones de los diferentes modelos y técnicas epidemiológicas para dar cuenta de los fenómenos colectivos de salud y enfermedad y explicar sus determinaciones. Frente a las concepciones tradicionales propuso entonces reconstruir el objeto de estudio, reconociendo el carácter histórico-social del proceso salud-enfermedad colectivo y su articulación con el conjunto de los proceso sociales.

Sin embargo, no siempre ha habido coincidencia acerca de cual debe ser la categoría sociológica más general que sirva de punto de partida para el estudio del proceso salud-enfermedad colectivo y sus determinaciones. Esta falta de acuerdo dió origen a diferentes líneas de trabajo al interior del movimiento de la medicina social. Entre otros, pueden distinguirse dos caminos por los cuales ha avanzado la investigación de la epidemiología social en relación a la producción y distibrución social en grandes grupos humanos.

2. TENDENCIAS INICIALES PREDOMINANTES EN EL CAMPO

2.1 Enfermedad y proceso de producción

Una primera línea de investigación de la medicina social se derivó de la utilización del concepto de "proceso de producción" considerado como "la clave del entendimiento del carácter social del proceso biológico humano en el

2. Para un análisis más amplio de esta corriente, véase Quevedo (1992: 45-47).

proceso a través del cual el hombre entra en contacto con la naturaleza transformándola y transformando a sí mismo, o sea, en el proceso de trabajo" (Saenz, 1991).

Dentro de esta línea, Asa Cristina Laurell, una importante representante de esta corriente, quien trabaja en México, plantea que "la enfermedad tiene carácter histórico y social...la naturaleza social de la enfermedad no se verifica en el caso clínico sino en el modo característico de enfermar y morir de los grupos humanos...no es en el estudio de los enfermos que vamos a aprehender mejor el carácter social de la enfermedad, sino en los *perfiles patológicos*[3] que presentan los grupos sociales" (Laurell, 1982: 8). A este respecto las investigaciones en el campo de la demografía histórica han demostrado esta concepción ampliamente[4]. La conclusión lógica que se deduce de este planteamiento es que "el proceso salud-enfermedad colectiva determina las características básicas sobre las cuales gravita la variación biológica individual. Esto, visto desde el paciente, significa que su historia social asume importancia por condicionar su biología y porque determina cierta probabilidad de que enferme de un modo particular" (Laurell, 1982: 17).

Ya no se trata entonces de partir del estudio del individuo sano o enfermo sino que "hay necesidad de ir más allá del objeto directo de la medicina clínica y de la epidemiología y construir un objeto que nos permita el estudio empírico del problema" tal como ha sido planteado. Este "objeto de estudio no se ubica a nivel del individuo sino del grupo". Sin embargo, es necesario hablar de grupo en un sentido que nos permita "aprehender la dimensión propiamente social de este conjunto de individuos, que así dejan de ser entes biológicos yuxtapuestos" (Laurell, 1982: 16). Esta perspectiva del problema del proceso salud-enfermedad nos permitiría volver sobre los individuos concretos con otra mirada comprehensiva de su realidad individual: lo social ya no sería factor que se constituye como factor de riesgo de determinada enfermedad en un individuo de carácter fundamentalmente biológico, al igual que actuaría cualquier otro factor biológico. Lo social sería el receptáculo en el cual está inmerso el hombre que es precisamente humano porque es social.

Esta manera de mirar el problema implica nuevamente la necesidad de elaborar una teoría de lo social que nos proporcione los elementos teóricos para la definición de los grupos sociales. "Esto resulta de suma importancia -recalca Laurell- ya que los médicos y los epidemiólogos, generalmente estudian los grupos tal como se revelan espontáneamente a los ojos del investigador...grupos circunstanciales o seleccionados arbitrariamente." (Laurell, 1982: 16). La

---

3. El perfil patológico se constituye tomando en cuenta el tipo de patología y su frecuencia que determinado grupo exibe en un momento dado.

4. Véase por ejemplo Lebrun (1986: 19-25); Guerra (1988: 117-137); Pérez Moreda (1980); McNeill (1976).

respuesta que Laurell da a este problema está centrada en la perspectiva de que es el *proceso de trabajo*, es decir, las formas de trabajo adoptadas por un grupo las que permiten definir las características de un grupo social y, por tanto, determinan el proceso de salud-enfermedad de dicho grupo: "En términos muy generales el proceso salud enfermedad está determinado por el modo como el hombre se apropia de la naturaleza en un momento dado; apropiación que se realiza por medio del proceso de trabajo basado en determinado desarrollo de las fuerzas productivas y relaciones sociales de producción" (Laurell, 1982: 19). Esto significa que el proceso salud enfermedad de un grupo, de la colectividad, estaría determinado por "el modo específico como en el grupo se da el proceso biológico de desgaste y reproducción" (Laurell, 1982: 16).

Esta interpretación traza una linea de pesquisa no planteada de esta manera antes en el campo de la salud: "cada formación social crea determinado patrón de desgaste y reproducción y sugiere un modo concreto de desarrollar la investigación al respecto" (Laurell, 1982: 18 y 19), teniendo en cuenta que dicho patrón de desgaste y reproducción no se expresa en entidades patológicas específicas sino en lo que se ha llamado *el perfil patológico*, que es una gama amplia de posibilidades para que ocurran padecimientos específicos más o menos bien definidos (Laurell, 1982: 19). Los diversos trabajos de esta autora han comenzado a estructurar posibles alternativas metodológico-instrumentales para desarrollar el estudio de la salud en su relación con el proceso de producción (Laurell, 1986: 265-287 y 1987: 61-94).

A partir de esta tendencia se han realizado en los últimos diez años un buen número de investigaciones que, sin duda, colocan a la temática de trabajo y salud como una de las áreas más desarrolladas de la epidemiología social actualmente.

2.2 Enfermedad y clases sociales - El proceso de reproducción social

Con menor desarrollo, pero igualmente importante, la otra línea de trabajo de la medicina social se ha ocupado del examen de la distribución diferencial de la salud-enfermedad por clases sociales, partiendo de la categoría general de "reproducción social". En esta directriz de pensamiento, Jaime Breilh y Edmundo Granda, desde el Ecuador, proponen que "la categoría más abstracta, aquella que concentra en embrión todas las contradicciones del proceso epidemiológico es la de 'producción'" (Breilh y Granda, 1986: 259). Pero, la producción es inmediatamente consumo y el consumo es inmediatamente producción. Por tanto, la categoría "reproducción social" es la que permite analizar el proceso productivo en su movimiento, el cual conduce a la organización social en clases, de acuerdo a la capacidad de apropiación de los resultados de la producción que tienen los individuos según las relaciones de propiedad que establezcan con los medios de producción (Breilh y Granda,

1986: 259-260). Esto implicaría que el perfil patológico, tal como lo piensa Laurell, estaría atravesado por la categoría de *"clase social"*, pues no solamente estaría determinado por las formas de trabajo del grupo sino también, y por la misma razón, por el lugar que el individuo ocupa en el proceso producción-reproducción y la capacidad que tiene de apropiarse de los resultados para reponer la energía perdida en el proceso de trabajo y disminuir el proceso de desgaste biológico. Es decir, que el perfil patológico sería más bien un *"perfil epidemiológico de clase"* (Breilh y Granda, 1986: 260) 5 Enestesentidoestos autores han desarrollado también una importante línea de investigación 6

El desenvolvimiento de esta última línea de trabajo permitió que el tema "condiciones de vida y salud" llegará a constituirse en uno de los objetos centrales de la medicina social. El tema ha venido ganando importancia a medida que se avanza en el estudio concreto en los proceso de salud-enfermedad colectivos y de sus determinaciones sociales. Así, junto con el tema "trabajo y salud", la relación entre condiciones de vida y salud representa hoy en día una de las principales áreas de investigación de la epidemiología social.

3. ESTADO ACTUAL DE CONOCIMIENTO EN EL AREA.

En el V Congreso Mundial de Medicina Social reunido en Medellín en 1987 se dió un significativo avance en los esfuerzos por definir y delimitar con mayor precisión esta área de trabajo. En efecto, en esta reunión ya se especificó que "condiciones de vida y salud" sería uno de los temas centrales de la medicina social, al lado de otros de mayor tradición como los de "estado y salud" y "trabajo y salud". Sin embargo, persistió cierta confusión en la delimitación del tema, pues se siguió considerando parte de una temática más amplia y difusa denominada "procesos sociales y salud" en la que se incluyeron tanto los trabajos sobre "mujer y salud" como los que se ocupaban del estudio de la "miseria, violencia, tecnología médica y su impacto en la salud" (Sáenz, 1991)

Estas perspectivas son muy interesantes, pero son parciales ya que, por una parte, *privilegian la interpretación economicista*, es decir, parten sólo del análisis de categorías económicas, el proceso de trabajo y el proceso de la reproducción social, para entender el proceso histórico social de conformación de los grupos humanos y, por otra y como consecuencia, persisten en *el biologismo*, es decir, siguen entendiendo el problema de la enfermedad como modifi-

---

5. Este concepto está desarrollado mas ampliamente en la segunda parte de su libro (Breilh, 1986: 167-229.)

6. Véanse sus trabajos: (Breilh, 1986; 1987: 35-59); (Breilh y Granda, 1985; 1986b: 25-40); (Breilh, Granda, Campaña y Betancourt, 1987).

cación de la biología del individuo. Esta posición es clara en Alberto Vasco, uno de los representantes nacionales de esta corriente: "Pareciera que ya es hora de abandonar...esa idea de la enfermedad como una pérdida, como un castigo producto de ocultos designios del azar o de la mala suerte, por un concepto que lo ubique como *materialización biológica*[7] de unas condiciones de vida y de trabajo en una sociedad dada y en un momento dado" (Vasco, 1988: 11).

4. EL PROBLEMA

Es esta parcialidad la que precisamente marca la ausencia del concepto de cultura en esta corriente de pensamiento médico. Se requiere un abordaje más amplio del problema de la realidad histórica, social y cultural humana para poder elaborar un modelo integral del proceso salud-enfermedad.

La inadecuación de esta perspectiva de la salud y de la enfermedad con relación a los desarrollos de las ciencias actuales, tanto biológicas (Genética, Inmunología, Fisiología, Bioquímica, Biología Molecular, etc.) como humanas y sociales (Psicología, Psicoanálisis, Psicología Genética, Economía Política, Demografía, Epidemiología, Etnología, Antropología, Sociología, Linguística, Psicología Social, etc.) nos conduce a la necesidad de buscar nuevas conceptualizaciones que permitan una mayor comprensión de la dinámica de este proceso.

Los nuevos conocimientos sobre la estructura biológica y genética de los seres vivos y de su comportamiento adaptativo fisiológico e inmunológico con relación a las agresiones del medio ambiente ha llevado a pensar que, en el proceso de la vida, permanentemente se están presentando variaciones de los procesos biológicos para la adaptación al medio y que dichas variaciones no implican siempre la sensación de malestar. Por otra parte, mecanismos complejos que pueden conducir a la aparición de sintomas pueden estar presentes mucho tiempo antes de que estos aparezcan y solo en ciertas condiciones especificas se manifiestan clinicamente. Por tanto, ni siquiera desde el punto de vista biológico, los limites entre los dos "estados" serían siempre tan precisos.

Por otra parte, la biología, la inmunología, la etología y la psicología genética, han comenzado a aportar elementos para definir el comportamiento humano y sus variaciones, llámense o no enfermedad, como procesos de adaptación a las propuestas del medio.

Paralelamente, los estudios económicos, demográficos, históricos y sociológicos han confirmado el hecho de que el comportamiento de los procesos

---

7. El subrayado es nuestro.

humanos de adaptación, llamados enfermedades por nosotros, ha cambiado a través de la historia, habiéndose modificado y aun desaparecido algunas de las formas típicas de enfermar, apareciendo también otras nuevas, debido a las transformaciones en la organización social y en el comportamiento productivo y demográfico de las comunidades. Es decir, que el contexto social interactúa con lo genético y lo biológico en el proceso de organización de las formas mismas de presentación y modificación de los procesos vitales del individuo.

Así mismo, como ya hemos visto, los estudios antropológicos han mostrado que la respuesta de los individuos ante un mismo proceso de cambio no es siempre la misma y que existen elementos culturales que influyen en la percepción de los sintomas y en el comportamiento frente a ellos. Es decir, que las representaciones que cada individuo se hace de dichos procesos de adaptación (biológica y psíquica) y de sus manifestaciones, varía en relación al entorno cultural en que el individuo está inmerso. En este sentido, el contexto socio-cultural no sólo determina las formas de existencia y adaptación del hombre sino también las formas de representación que el hombre se hace de dichos procesos. Por lo tanto, es preciso considerar que, aunque en el individuo y en la comunidad los fenómenos debidos a los procesos de adaptación sean reales y produzcan manifestaciones, la enfermedad en sí es una realidad conceptual que no existe sino dentro de un contexto social y cultural amplio, en el cual adquiere determinadas formas y como tal se la explica y trata.

A partir de estos conocimientos, se ha comenzado a replantear la concepción de la salud y la enfermedad como "estados" y se propone interpretar estas como procesos, resultado de la interacción de múltiples determinaciones, todas ellas articuladas en última instancia al proceso social. Toda esta discusión interesa, no por un sentido de erudición, sino porque esta perspectiva, al apoyarse en los resultados de las diferentes ciencias, pretende tender hacia la búsqueda de una comprensión de los fenómenos de la salud y de la enfermedad que supere las conceptualizaciones surgidas de la percepción y del sentido común, tan antiguas como la sensación de malestar, para implementar nuevas formas de investigación y de acción con relación al proceso-salud enfermedad.

Esto significa que se requiere profundizar aún muchísimo, por una parte, en el problema biológico de los procesos de la enfermedad (campo de las hoy llamadas ciencias básicas) y sus manifestaciones clínicas (campo de las hoy llamadas ciencias clínicas) pero, por otra, se requiere también impulsar un gran proceso de investigación en el campo de las ciencias humanas y de las ciencias sociales con respecto al problema salud-enfermedad para comprender cómo es que en este proceso aún lo biológico está condicionado socialmente.

Entendiendo que la humanidad del hombre no es una esencia metafísica sino la consecuencia de un triple proceso constitutivo (trabajo, relaciones sociales, comunicación), se hace necesario decir que cualquier evento que le ocurra durante el decurso de su devenir en este mundo, está mediado por estas tres circunstancias: ser un ser que reproduce sus condiciones de vida en una

maraña de relaciones sociales mediadas por la comunicación lingüística y las representaciones que de esa reproducción y de esas relaciones contruye con el mismo lenguaje, las cuales no siempre pasan por el plano de la conciencia.

Obviamente, la enfermedad, como evento en la vida de un ser humano, no puede darse por fuera de esta realidad. Esto significa que la salud y la enfermedad son elementos constitutivos de un proceso que ocurre siempre en sociedad y en cultura y son, por tanto, históricos.

Simultáneamente, este proceso se siente, se interpreta y se vive siempre en sociedad y en cultura. Y cuando digo que se interpreta, me refiero tanto a la interpretación que hace quien se siente sano o enfermo, como a la que hace el sanador, el médico o el profesional de la salud que pretende explicarla y modificarla. La sociedad y la cultura, y por tanto la historicidad, no son entonces simples factores estadísticos componentes del ambiente y que actúan como factores causales, son el receptáculo en que se da la vida humana y que, al mismo tiempo, la atraviezan permanentemente. Tenemos necesariamente que *definir el proceso salud-enfermedad como un proceso social.*

Por otra parte, la existencia humana es individual, y así ha sido considerada tradiciónalmente, a tal punto que se nos ha propuesto siempre que tanto el hombre como la sociedad pueden ser estudiados aisladamente: el individuo reducido a su organismo y la sociedad petrificada en sus instituciones y aparatos (Moscovici, 1985: 17).

Pero el individuo sólo existe dentro de la red social pues no es posible como tal sino en las relaciones con los demás, o sea dentro de un conjunto de normas y procesos de intercambio. Pero estos procesos de intercambio y estas normas están condicionadas fundamentalmente por la supervivencia y, por tanto, por las formas de reproducción material del grupo al cual pertenecemos como individuos. Esto significa que la historia de nuestra individualidad es la materialización, en cada uno de nosotros, de la historia de las formas de vida, de organización social y del saber acumulado del grupo en que vivimos, dicho en términos de la economía política, de los procesos de reproducción social[8].

De aquí fácilmente se deduce que la historia de los procesos de adaptación, entiendase de "las formas de andar por la vida", de cada uno de nosotros, está directamente intrincada en las formas de vida social, de organización y reproducción social, del grupo del cual hacemos parte. Por tanto, el concepto de "estilos de vida" pensado desde esta nueva perspectiva tiene un carácter completamente distinto: ya no puede ser la definición del comportamiento del in-

---

8. Entiéndase que de aquí en adelante cuando hablamos de reproducción social lo hacemos no en el simple sentido económico sino en el sentido de reproducción de todas las instancias ya mencioandas de la vida social.

dividuo desde una concepción conductista individualista y descontextualizada, tal como lo piensan Lalonde y Blum, sino la *superación del obstáculo epistemológico que hemos llamado de la individualización de la enfermedad no socializada.*

El estilo de vida no es una categoría separada de factores independiente del ambiente y de la sociedad, ni la sociedad un conjunto de elementos indiferenciados en el ambiente. El estilo de vida, las formas de andar por la vida, son precisamente la materialización en la vida individual de las formas de organización y reproducción social en la medida en que son relaciones establecidas con la naturaleza y entre los hombres mismos.

Si aceptamos que aquello que nosotros llamamos convencionalmente salud o enfermedad, son representaciones mentales históricas de las diversas formas determinadas de andar por la vida que valoramos positiva o negativamente por las consecuencias que tienen sobre nuestro bienestar, tenemos que decir que la salud y la enfermedad individuales son la resultante, o mejor, la expresión de aquellas formas de organización social y de representación simbólica del grupo al que pertenecemos. No existen entonces enfermedades de causa social: todas las enfermedades son sociales. La salud y la enfermedad, repetimos, son procesos sociales y culturales.

5. EL OBJETO DE ESTUDIO

5.1 El doble carácter, social e individual, del proceso salud-enfermedad

Definitivamente, nos enfermamos en general dentro de las posibilidades enmarcadas en el perfil patológico predominante en nuestra comunidad. Por tanto nuestro objeto de estudio no puede estar simplemente ubicado en la transformación orgánica del cuerpo o de la mente del enfermo ya que la dimensión del problema es mucho más amplia y compleja. Pero tampoco puede estar únicamente en el otro extremo como propone Laurell. Al respecto esta autora dice: "nuestro objeto de estudio no se ubica a nivel del individuo sino del grupo" (Laurell, 1982: 16). Yo creo que el problema está en ambos lados simultáneamente, si entendemos que tanto el cuerpo como la mente del hombre son la materialización de su propio ser social que sólo es capaz de identificarse como individuo, como "Yo" en el acto de reconocimiento de que existe "el otro" (Habermas, 1986: 27), que la sociedad se compone de una multitud de individuos diversos Moscovici, 1985: 17), y que la enfermedad aparece como forma de vida del individuo siempre en el grupo. Una propuesta así le da sentido a una nueva epidemiología y a una nueva clínica.

Sin embargo, esto es cierto siempre y cuando se acepte la propuesta de Laurell, con la cual estoy de acuerdo, de que cuando se habla de grupos hu-

manos no se habla simplemente de conglomerados humanos en sentido cuantitativo como la ha hecho hasta ahora la epidemiología positivista. Cuando nos referimos a grupos humanos no puede hablarse de "cualquier grupo sino uno construído en función de sus características sociales, y sólo en segundo lugar las biológicas. Es así porque el grupo no adquiere relevancia por ser muchos individuos en vez de uno, sino en cuanto nos permite aprehender la dimensión propiamente social de este conjunto de individuos, que así dejan de ser entes biológicos yuxtapuestos" (Laurell, 1982: 16).

Esto quiere decir que lo que define a un grupo social no es el número de individuos que lo componen sino las características del conjunto de relaciones que establecen históricamente entre sí para asegurar unas formas de apropiación y transformación de la naturaleza, o sea, un grupo se define por las formas de reproducción social que lo caracterizan.

5.2 El perfil patológico, expresion de la doble dimensión social-individual

Todo lo anterior implica que se hace necesario redefinir mejor el concepto de "perfil patológico". Yo pienso que el perfil patológico, o mejor, *el perfil de salud-enfermedad de un grupo social determinado* entendido, en los términos atrás expuestos, es el conjunto de posibilidades para la adaptación resultante de múltiples perfiles de distinto orden históricamente constituídos que actúan simultánea y entrelazadamente sobre la vida social del grupo y de los hombres que lo constituyen.

En primer lugar, existe *un perfil de desgaste físico y mental*: la vida es una lenta enfermedad hacia la muerte. El hombre ideal, el mas sano del mundo, aquel que nace de la mejor madre por el mejor parto, con el mejor código genético, que vive en las mejores condiciones de vida, con la mejor alimentación y que nunca se enferma, a ese hombre lo mata la vida. Finalmente se muere. Y se muere por desgaste. Si pintáramos una gráfica para representar la vida de ese hombre ésta sería una línea recta de descenso desde la cima de las óptimas condiciones de su nacimiento hasta la sima de su muerte. Como nunca se enfermó, tendríamos que decir que se murió de vida. Esto quiere decir que la vida humana es un lento proceso de desgaste que, al final, nos mata.

Este punto ha sido ampliamente desarrollado por los miembros del grupo de la Medicina Social. Este perfil de desgaste es para ellos equivalente al perfil patológico o epidemiológico. Al partir del "proceso de trabajo" como categoría central para el análisis de la producción social del nexo bio-psíquico humano se puede dar cuenta de las formas sociales específicas por medio de las cuales el hombre se apropia de la naturaleza transformándola y trasformándose a sí mismo (Laurell, 1987: 64). En estas relaciones que establece con la naturaleza,

es decir, en este proceso transformador de trabajo, el hombre se reproduce socialmente pero, al hacerlo, consume su energía, se fatiga física y mentalmente, hecho que exige simultáneamente la reproducción de dicha energía. Las posibilidades de reposición de la energía perdida dependen de la capacidad de apropiación de los resultados del trabajo. Esta capacidad de apropiación está en directa relación con los procesos de distribución que, obviamente dependen de las relaciones sociales que se establecen entre los hombres, es decir, del lugar que ocupa cada hombre en la organización social: está en relación directa con la clase social a la cual se pertenece (Breilh, 1986: 185-221).

Sin embargo, para mi, el perfil de salud-enfermedad es esto y mucho más. Todo hombre trae como bagaje previo una estructura genética que lo define como ser biológico. Sin embargo, antes de hablar del papel de lo genético en el perfil patológico, es necesario hacer dos precisiones para no caer en una concepción determinista de lo biológico como lo hacen Lalonde y Blum: en primer lugar, a pesar de que se podría decir que el componente genético es el aspecto más biológico del hombre porque es el que define más su individualidad biológica, no se nos puede olvidar que nuestra estructura genética es la consecuencia de la unión sexual de dos seres previos. Es decir, que nuestra estructura genética es eminentemente social pues es el resultado del cruce de dos individuos, el cual sólo es posible en un conjunto de relaciones sociales en un contexto histórico determinado: nuestro código genético es la materialización de un conjunto de relaciones sociales históricamente dadas. Por tanto, lo genético no es una categoría de factores independientes, es también la consecuencia del proceso de reproducción social. En segundo lugar, es claramente reconocido hoy que lo genético no determina sino un conjunto amplio de posibilidades pero que el proceso de sujetación es el resultado de la interacción de dicho conjunto de posibilidades con las condiciones sociales de vida que pueden hasta modificar el fenotipo más allá de lo propuesto por el genotipo. En este sentido, los trabajos de Jean Piaget son bastante significativos (Piaget, 1969: 21-23).

Todo lo anterior para poder decir que existe un *perfil genético* en la comunidad como resultado del establecimiento de un conjunto de relaciones sociales y que nuestra estructura genética es el resultado y la expresión de dicho perfil. Este perfil genético nos da una serie de probabilidades de resistencia o de debilidad biológica ante el proceso de desgaste que resulta del proceso de reproducción social, lo que quiere decir que está integrado como parte del perfil de salud-enfermedad predominante en un grupo social dado.

De igual manera y simultáneamente, dicho perfil genético se integra a otro perfil importante: el *perfil inmunológico*, el cual podemos definir como la capacidad social de un grupo determinado para enfrentarse a las relaciones con otros seres vivos de la naturaleza. Si aceptamos, por una parte, que la enfermedad es histórica y que se modifica, aparece o desaparece en el tiempo, y por otra, que el sistema inmunológico humano es un sistema que, partiendo

de unas posibilidades genéticas previas, aprende a reaccionar construyendo defensas en la medida en que entramos en contacto con los entes microbiológicos a través de nuestra propia historia, tenemos que aceptar que este perfil inmunológico es la consecuencia de la historia de las relaciones que los hombres establecen entre ellos y con los otros seres y sustancias que existen en la naturaleza, y que nuestra posibilidad de defensa inmunológica individual es nuevamente la materialización del proceso de reproducción social. Así, *los obstáculos del biologismo y del ecologismo* quedan completamente superados y el perfil inmunológico se integra al perfil general de salud-enfermedad que hemos definido como nuestro objeto de estudio.

Pero existe otro componente más del perfil de salud-enfermedad: el *perfil de angustia*[9]. Está claro desde la perspectiva psicoanalítica, tal como lo hemos expuesto antes, que el comportamiento es el resultado de la tensión permanente, a nivel inconsciente, entre el Ello, como representante de las tendencias a la satisfacción, y el Superyo, como representante de los mecanismos juzgantes y de control y que la angustia resultante de este conflicto es la que puede conducir, cuando se exagera, a la enfermedad neurótica. Según los mecanismos que se utilicen para "reprimir" dicha angustia, la neurosis será de un tipo o de otro. Plantea el Psicoanálisis, además, que este conflicto inconsciente se va construyendo como un proceso a través de toda la historia individual, lo que le da sentido a una aproximación diagnóstica, de una parte, de tipo hermenéutico o interpretativo, y de otra, de tipo biográfico[10].

Sin embargo es necesario decir que, si estamos de acuerdo con lo que hemos planteado antes sobre la relación individuo-sociedad, proponemos siguiendo a Braunstein (1980) que hay que entender ese proceso biográfico de constitución del sujeto como un proceso doble de sujetación social. Pero para plantearlo tenemos que hacer un rodeo: hemos dicho que todo grupo social requiere reproducirse; esto significa que tiene que asegurar el consumo de lo producido para asegurar la continuidad del proceso productivo por una parte, y el mantenimiento de las relaciones sociales que aseguran la reproducción por otra.

---

9. En este punto del análisis se hace necesario acalarar que el concepto de "perfil" que estamos proponiendo, de todas formas, se diferencia del utilizado por la epidemiología tradicional, en la medida en que no es simplemente un espectro de medidas cuantitativas sobre la presencia de un tipo de enfermedad en la comunidad. Es más bien, y en ausencia aún de otro término mejor, una metáfora para articular el conjunto de elementos que intervienen en interacción constante en la producción del complejo proceso social que es el de la salud-enfermedad.

10. Un resumen bastante claro de esta problemática ha sido desarrollado por Ureña (1977), especialmente el capítulo "El carácter dinámico y conflictivo de la teoría de la represión": 32-37.

Es aquí en donde el sujeto entra como instrumento de dicha reproducción: por un lado, es necesario que se apropie de la propaganda para que el consumo se convierta en necesidad y, de esta manera, las tendencias a la satisfacción aseguren dicho consumo, asegurándose así la reproducción social -es este el mecanismo inconsciente por el cual se constituye el Ello-; por otro lado, es necesario que se apropie de las normas y leyes sociales dominantes para que acepte las relaciones sociales existentes y las considere como naturales y, por tanto, las introyecte como las que deben ser, asegurándose así el proceso de reproducción social -es este a su vez el mecanismo inconsciente por el cual se constituye el Superyo-; todo esto, a través del simbolismo del lenguaje. La angustia es pues el resultado de la tensión social entre consumo y relaciones sociales, la tensión resultante del proceso de distribución en la medida en que este es el conflicto entre un conjunto de individuos en relaciones sociales determinadas luchando por apropiarse de los resultados del proceso productivo, es decir, la materialización y la expresión del conflicto social en el conflicto del individuo. Este conflicto definiría el *perfil social de angustia* (o más bien la expresión social de la angustia) de una comunidad, del cual sería expresión el conflicto inconsciente individual. Dicho perfil social de angustia haría parte del perfil de salud-enfermedad de una comunidad determinada.

Pero no solamente el problema psíquico se relaciona con las tensiones que mueven su comportamiento afectivo. Si la salud y la enfermedad son procesos que siempre se dan en sociedad y en cultura, existe también lo que se podría llamar un patrón cultural de la salud y la enfermedad y que hemos resumido como *perfil de representación social del proceso salud-enfermedad.* Según Moscovici, "en cada individuo habita una sociedad: la de sus personajes imaginarios o reales, de los héroes que admira, de los amigos y enemigos, de los hermanos y padres con quienes nutre el diálogo interior permanente. Y con los cuales incluso llega a sostener relaciones sin saberlo" (Moscovici, 1985: 18). Yo agregaría, basándome en los aportes mencionados antes de la Antropología y los de la Psicología Social, que, entre otras muchas cosas más, la enfermedad y la salud hacen parte de esa sociedad que habita en el individuo, en forma de representación social. Una representación social es "una manera de interpretar y de pensar nuestra realidad cotidiana, una forma de conocimiento social...y correlativamente, la actividad mental desplegada por individuos y grupos a fin de fijar su posición en relación con situaciones, acontecimientos, objetos y comunicaciones que les conciernen. Lo social interviene ahí de varias maneras: a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y los grupos; a través de la comunicación que se establece entre ellos; a través de los marcos de aprehensión que proporciona su bagaje cultural; a través de los códigos, valores e ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas" (Jodelet, 1985: 473).

Por tanto, "al dar sentido, dentro de un incesante movimiento social, a acontecimientos y actos que terminan por sernos habituales, este conocimiento

forja las evidencias de nuestra realidad consensual, participa en la construcción social de nuestra realidad" (Jodelet, 1985: 473). En este sentido, cada grupo social constituye representaciones sociales propias sobre el proceso salud-enfermedad. Por ejemplo, la idea de que la salud es un estado natural de los hombres que no requiere explicación, es decir que el estado de salud es el estado normal de la existencia humana, y que la enfermedad en cambio, debe ser explicada porque es causada por situaciones que vienen a alterar dicho estado de normalidad (Farr, 1985: 499), es una representación social bastante común que ha impregnado inclusive a la medicina actual. Las ciencias son, en general, formas de representación de la realidad, construídas desde la cultura occidental. La anatomía patológica, es precisamente una manera de representarse la enfermedad como alteración estructural o anatómica.

Son precisamente estas representaciones las que nos sirven como instrumento para la acción y las que nos permiten percibir e interpretar nuestra propia salud y enfermedad. Cada comunidad tendría entonces, de acuerdo con su propia historia, unas formas determinadas de representarse la salud y la enfermedad y, por tanto, unas formas propias de enfermar y de considerarse sano. Es, entonces, dentro del marco de este perfil social de representación de la salud y de la enfermedad que un individuo en una comunidad dada puede tener patrones para saber que está sano o enfermo, incluyendo ahí las explicaciones de la medicina occidental. Esto quiere decir que el perfil social de representación del proceso salud-enfermedad hace parte también del perfil de sa lud-enfermedad de un grupo social dado.

Esto significa que la verdad no está afuera como supone el empirismo, sino que el conocimiento es una construcción explicativa del mundo externo e interno, desde unas posibilidades culturales y metodológicas específicas en un momento dado y que la observación es apenas uno de los elementos que interviene en dicho proceso. El acercamiento cognoscitivo al problema del proceso salud-enfermedad no puede ser simplemente meditorio y cuantitativo y requiere de múltiples aproximaciones metodológicas y de múltiples niveles teóricos de análisis. El desarrollo de un enfoque así permitiría superar el obstáculo del mito del origen sensorial de los conocimientos y abriría el campo para una nueva teoría del proceso salud-enfermedad.

Todo esto implica pues la necesidad de un abordaje del problema que tenga en cuenta la permanente tensión entre el individuo enfermo, el entorno material y el grupo social en el que está inserto, abarcando las distintas dimensiones y las diferentes temporalidades de dicha tensión. El grupo social no es simplemente algo que está afuera del individuo y que se pueda confundir con su ambiente o su entorno. El sujeto hace parte integral del grupo, no está sólo rodeado por él sino integrado por medio de relaciones complejas: tanto el entorno material como el grupo social actuan sobre la salud del individuo, sino que también la acción del individuo modifica el entorno material y el grupos social.

Entender entonces la enfermedad como simple comportamiento anormal de las leyes biológicas del cuerpo, no solamente la reduce a un fenómeno cuantitativo de desviación por hiper o por hipo función biológica en el individuo, sino que desconoce su cualidad: una normalidad distinta de la de la salud. Es decir, tanto la enfermedad como la salud tienen normas distintas de existencia. La una no es la anormalidad de la otra. Son realidades cualitativamente diferenciadas. Tampoco es la enfermedad la cara caótica de la salud, que pareceria equivaler a la cara ordenada. Esto significa representarselas no como situaciones estaticas y contrapuestas, sino precisamente en proceso y comprometiendo todos los niveles de la realidad individual y social. El orden y el caos hacen parte de un mismo proceso de movimiento en el tiempo y responden a las mismas leyes materiales y no son procesos arbitrarios. La salud (término de carácter cualitativo) no equivale a normalidad (término escencialmente estadístico y cuantitativo). Igualmente, lo patológico no equivale a lo anormal. Tanto la salud como la enfermedad tienen normas que las rigen (normalidad) y comportamientos inseperados y fuera de las normas (anormalidad). Comprender esta realidad del proceso salud-enfermedad, implica miradas qu superan la parcialidad de un enfoque biologista o economicista.

5.3 La dimensión histórica

Por otra parte, si son procesos, la salud y la enfermedad son realidades históricas y requieren también un abordaje comprehensivo desde las nuevas perspectivas de esta disciplina, que ha roto con el estilo narrativo y descriptivo tradicional para desarrollar una historia crítica, interpretativa y dinámica, a partir de la reconstrucción de los conceptos de "hecho histórico", "duración", "proceso", "causalidad", "relación", "estructura", etc. En este contexto, el concepto de "proceso" ha sido repensado a partir de una interpretación discontinuista, superando así la idea de "progreso" resultante de una visión evolucionista del devenir humano. Esto permite comprender que la historia humana es un movimiento permanente y en conflicto que implica rupturas, crisis, transformaciones y reestructuraciones sociales. Esta perspectiva conlleva un manejo diferente del tiempo histórico de manera no lineal y permite la formulación del concepto de "duración" como realidad múltiple y polifónica de superposición de muchas temporalidades simultáneas cada una con su dinámica propia pero integrada al movimiento de la "estructura" o larga duración (Braudel, 1979: 60-106). Así, el proceso no es una secuencia de hechos históricos que el historiador debe describir, sino que cada nivel y dimensión de la temporalidad y de la duración explica cada tipo de hecho concreto (Braudel, 1979: 60-106), el cual no tiene sentido sino cuando es interpretado por el historiador en el contexto de una secuencia temporal determinada y en un conjunto de relaciones establecidas por dicho historiador (Carr, 1986).

Para esta Nueva Historia está claro, además, que no es posible la reconstrucción histórica desde el nivel crítico-interpretativo si no hay un apoyo suficientemente amplio sobre la documentación, por una parte, y sobre la información cuantitativa relativa a los fenómenos sociales, económicos y demográficos, por otra. Esto ha conducido a la introducción de las metodologías cuantitativas y a la creación de la llamada "historia serial", modificándose así significativamente los métodos de recolección de información que potencian una nueva forma del análisis histórico[11].

Esta concepción de la historia implica un nuevo espacio para la integración de las ciencias sociales (Braudel, 1979: 47-59; 107-129; 201-214; Segre, 1981) pues la elaboración de la historia total requiere de la participación de los elementos sociales, económicos, políticos, culturales, geográficos, ideológicos, lingüísticos, etc., para la reconstrucción de los diferentes espacios que definen temporalidades distintas, rupturas específicas, reorganizaciones determinadas en el contexto global de la estructura (Braudel, 1979) o de la red o "rizoma", como dice Umberto Eco tomando el concepto de Deleuze y Guatari: "estructura rizomática que es estructurable pero nunca está definitivamente estructurada" (Eco, 1984: 62).

Esa forma de entender la duración como temporalidad polifónica, para fines prácticos y metodológicos Fernand Braudel la ha condensado en tres temporalidades básicas (Braudel, 1976): la corta duración, aquella en que se producen los "acontecimientos" o el "tiempo de los hombres" como el mismo la ha llamado; la mediana duración, aquella que corresponde al tiempo de los grupos sociales, de los procesos seriales, de los movimientos poblacionales, etc., y que Ernest Labrousse ha llamado coyuntural en el sentido no de un momento o simple intersección sino de tendencia general que se prolonga y que puede ser medida (Colmenares, 1977: 575); y la larga duración, que Braudel identifica con la "estructura" (Braudel, 1979), y que corresponde al movimiento lento de las realidades geográficas y de los procesos estructurales que más tarde va a llamar "economías-mundo", entendidas no como los procesos generales de la economía mundial sino como los procesos de las economías de sólo una porción de nuestro planeta, en la medida en que cada una de ellas conforma un todo económico. Estas se definen por una triple realidad: cada una de ellas ocupa un espacio geográfico determinado, poseyendo por tanto unos límites que la explican y que varían, aunque con cierta lentitud; cada una de ellas tiene siempre un polo, un centro representado por una ciudad dominante o capital económica, pueden existir, incluso de forma prolongada dos centros si-

11. A este respecto existe ya desde hace un tiempo una buena cantidad de bibliografía. Véase por ejemplo: (Cardoso y Pérez Brignoli, 1979; Floud, 1983; Henry, 1983; Hollingsworth, 1983; Hawke, 1984; Chaunu, 1987).

multáneos; toda economía-mundo se divide en zonas sucesivas: el corazón, las zonas intermedias y las zonas periféricas o marginales (Braudel, 1985: 93-95).

Dicha reconstrucción de los procesos generales desde la *historia estructural*, a partir de la interacción con las demás ciencias sociales, nos permitiría comprender el proceso social e histórico de la salud y la enfermedad en la dinámica general de la reproducción social tanto al interior de una nación como en el contexto de las relaciones internacionales, es decir en el contexto de una economía-mundo concreta[12].

La *historia serial*, pensada para la medición de las tendencias particulares o coyunturales de movimiento, sería el punto de partida para la definición de la tendencia de los indicadores de salud de los grupos humanos concretos. Unida ésta al análisis de la historia local de una comunidad sería el punto de apoyo para la comprensión de los procesos de organización y de reproducción social de las comunidades específicas, y por lo tanto, punto de integración para la participación y el aporte de las demas ciencias sociales al análisis del proceso salud-enfermedad en el espacio particular (Hernández, 1990: 121-136). No se trata de que la epidemiología utilice "los resultados" de las ciencias sociales en sus análisis e interpretaciónes de la forma como lo propone Lilienfeld: "la epidemiología es una disciplina integradora ecléctica, que, para estudiar la enfermedad en poblaciones, aprovecha conceptos y métodos de otras disciplinas, tales como la estadística, las sociología y la biología" (Lilienfeld y Lilienfeld, 1986: 2); se trata de que las asuma y las incorpore metodológicamente, es decir, que se convierta realmente en epidemiología histórico-social.

Desde el punto de vista de la práctica con pacientes, es decir en el espacio de lo singular, los resultados de una investigación así potenciarían también una nueva forma de práctica clínica. Ya no se puede seguir pensando desde la clínica a un individuo que es simplemente una máquina biológica. Sin embargo, darle posibilidades a una práctica clínica nueva implica construír, en primer lugar, una semiología nueva. La semiología de hoy, concebida desde la perspectiva biológica ecléctica, hija de las tres mentalidades del siglo XIX y de la físico-química del siglo XX, sólo permite al profesional de la salud hacerse una representación físico-química de la realidad de la salud y de la enfermedad de su paciente concreto, es decir, una representación anatómo-fisio-etiopatológica. Pero si entendemos al hombre como materialización individual de los procesos sociales, se requiere una semiología que supere el signo físico-químico para pasar al signo como realidad social y cultural y permita reconocer, en el individuo, los signos de ese proceso de materialización.

Se necesita pues de una *historia biográfica*, en el nivel de la corta duración, del tiempo de los hombres y los acontecimientos, que supere los límites de la

12. Como ejemplo de este tipo de trabajo véase: Quevedo et Al (1991).

individualidad y permita reconstruír cada proceso social singular y concreto de sujetación para comprender cómo es que en la historia personal se materializan los procesos sociales, es decir, de qué manera el proceso social de salud-enfermedad se materializa en un individuo concreto dentro de las posibilidades que potencia el perfil de salud-enfermedad de la comunidad a que pertenece. En última instancia, cómo cada individuo pertenece a un proceso de historia local concreto y de qué manera en ella se establece una forma determinada de andar por la vida, en el contexto general de una economía-mundo.

Este abordaje de los niveles general, particular y singular permite además la superación de las contradicciones que implica manejar estos tres niveles con una posición ecléctica entre las ciencias sociales y la teoría de sistemas, como pretende hacerlo Pedro Luis Castellanos (1990).

Sólo así, a partir de una investigación que permita una comprensión integral de los problemas, se podrá intentar abordar integralmente la generación, la promoción y la recuperación de la salud, tanto en el plano individual como en el colectivo.

Resumiendo, al plantear como objeto de estudio el *perfil de salud-enfermedad* analizando sus diferentes niveles de interacción e integrándoslos a una perspectiva histórica, no pretendemos desarticular la realidad en cajones estancos. Tampoco buscamos elaborar un modelo ecléctico. Intentamos establecer conexiones entre algunas líneas de investigación que se han venido dando en la actualidad con el fin de estimular la construcción de una plataforma futura teórica integradora, que potencie la investigación y permita superar obstaculos epistemológicos ya establecidos, y despeje el camino hacia un nuevo concepto de salud-enfermedad como proceso social y cultural. De alguna manera este camino ya se ha comenzado a abrir en cada una de las líneas de investigación actuales descritas, pero hay que hacerlo viable.

BIBLIOGRAFIA

BRAUDEL, Fernand

1976 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: Fondo de Cultura Económica, véase especialmente la Introducción y el Epílogo.

1979 "La larga duración", en: Fernand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Madrid: Alianza Editorial.

1985 *La Dinámica del Capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial.

BRAUNSTEIN, Néstor A.

1980 *Psiquiatria, teoría del sujeto y psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Siglo XXI Editores.

BREILH, Jaime
1986 *Epidemiología: Economía, Medicina y Política*, México: Fontamara.

1987 "La epidemiología entre fuegos", en *Taller Latinoamericano de Medicina Social*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

BREIHL Jaime y GRANDA, Edmundo
1985 *Investigación de la Salud en la Sociedad*, La Paz: Salud y Sociedad.

1986a "Los Nuevos Rumbos de la Epidemiología", en: Duarte Nunes, Everardo (Edit.), *Ciencias Sociales y salud en America Latina: Tendencias y perspectivas*. Montevideo: OPS - CIESU.

1986b "La Epidemiología en la forja de una contrahegemonía", *Salud Problema de México*, Vol 11.

BREILH, Jaime; GRANDA, Edmundo; CAMPAÑA, Arturo y BETANCOURT, Oscar
1987 *Ciudad y Muerte Infantil*, Quito: CEAS, 1987.

CARDOSO, Ciro F.S. y PEREZ BRIGNOLI, Héctor
1979 *Los Métodos de la Historia*, México: Grijalbo.

CARR, Edward H.
1986 *¿Qué es la Historia?*, Barcelona: Planeta-Agostini.

CASTELLANOS, Pedro Luis
1990 "Sobre el concepto de salud-enfermedad. Descripción y explicación de la situación de salud". En: *Boletín Epidemiológico*, OPS, Vol 10, Nº 4.

CHAUNU, Pierre
1987 *Historia cuantitativa, historia serial*, México: Fondo de Cultura Económica.

COLMENARES, Germán
1977 "La Historiografía Científica del siglo XX - El caso de la Escuela francesa de los Annales", en *Eco - Revista de la Cultura de Occidente*, Nº 192, Octubre.

ECO, Umberto
1984 *Apostillas al Nombre de la Rosa*, Barcelona: Editorial Lumen.

FARR, Robert M.
1985 "Las Representaciones sociales", en: Moscovici, Serge. *Psicología Social*, 2 Tomos, Barcelona: Ediciones Paidós, Tomo 2.

FLOUD, Roderick
1983 *Métodos cuantitativos para historiadores*, Madrid: Alianza Editorial.

FRANK, Johann Peter
1981 "Discurso". Citado por Sigerist, Henry en "Johann Peter Frank: un pionero de la Medicina Social". En: *Hitos en la historia de la salud pública*, 3ª edición. México: Siglo XXI Editores.

(1981) System einer vollständingen medizinischen Polizey. IX Tomos. Citado por Sigerist, Henry en: *Hitos en la historia de la salud pública*, 3ª edición. México: Siglo XXI Editores.

GARCIA, JUAN CESAR
1986 "Presentación". En: Nunes, Everardo (Edit). *Ciencias sociales y salud en America Latina: Tendencias y perspectivas.* Montevideo: OPS - CIESU.

GUERRA, Francisco
1988 "El intercambio epidemiológico tras el Descubrimiento de América", en: *Misterio y Realidad: estudios sobre la enfermedad humana*, Madrid: CSIC.

HABERMAS, Jurgen
1986 "Trabajo e Interacción: notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena". En Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología.* Madrid: Editorial Tecnos.

HAWKE, G.R.
1984 *Economía para Historiadores*, Barcelona: Editorial Labor.

HENRY, Louis
1983 *Manual de Demografía Histórica, Barcelona: Grijalbo.*

HERNANDEZ ALVAREZ, Mario
1990 "Salud, Violencia e Historia Local", en: *Violencia, Salud y Universidad*, Bogotá: Escuela Colombiana de Medicina.

Hollingsworth, T.H.
1983 *Demografía Histórica*, México: Fondo de Cultura Económica.

JODELET, Denise
1985 "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en: Moscovici, Serge. *Psicología Social*, 2 Tomos, Barcelona: Ediciones Paidós, Tomo II.

LAURELL, Asa Cristina
1982 "La salud-enfermedad como proceso social", *Cuadernos Medico Sociales*, Rosario (Argentina): Vol 19.

1986 "Salud y Trabajo: los enfoques teóricos", en: Nunes, Everardo, *Ciencias sociales y salud en America Latina: Tendencias y perspectivas.* Montevideo: OPS - CIESU.

1987 "Para el estudio de la salud en su relación con el proceso de producción", en: Asociación Latinoamericana de Medicina Social, *Taller Latinoamericano de Medicina Social*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

LEBRUN, Fraçois
1986 "La Demografía: ¿Caldo de cultivo o victorias de la vida?". En: *Historia Universal*, Vol VI, Barcelona: Salvat Editores.

LILINFELD,A.M. y LILIENFELD, D.E.
1986 *Fundamentos de Epidemiología.* México: Fondo Educativo Interamericano.

MSNEILL, William H.
1976 *Plagues and Peoples*, New York: Anchor Press.

MOSCOVICI, Serge
1985 "El campo de la Psicología Social", en: *Psicología Social*, 2 Tomos, Barcelona: Ediciones Paidós, Tomo 1.

NEUMANN, Salomon
1847 *Die offentliche Gesundheitspflege und das Eigentum*. Berlín.

NUNES, Everardo
1986 "Tendencias y perspectivas de las investigaciones en ciencias sociales en América Latina". En: Nunes, Everardo (Edit). *Ciencias sociales y salud en America Latina: Tendencias y perspectivas*. Montevideo: OPS - CIESU.

PEREZ MOREDA, Vicente
1980 *La crisis de mortalidad en la España interior, siglos XVI-XIX*, Madrid.

PIAGET, Jean
1969 *Biología y Conocimiento*, Madrid: Siglo XXI Editores de España.

QUEVEDO, Emilio, HERNANDEZ, Mario; MIRANDA, Néstor; MARIÑO, Consuelo; CÁRDENAS, Hugo y WIESNER, Carolina
1991 *La salud en Colombia: análisis socio-histórico*. Bogotá: DNP-Ministerio de Salud.

ROSEN, GEORGE
1985 *De la policía médica a la medicina social*. México: Siglo XXI Editores.

SAENZ ZAPATA, Orlando
1991 "Constitución de una línea de investigación sobre salud urbana". En: Colciencias. *Programa Nacional de Ciencia y Tecnología de la Salud. Documentos para la elaboración del Plan*. Preimpresos. Santa Fe de Bogotá.

SEGRE, Cesare
1981 *Semiótica, Historia y Cultura*, Barcelona: Editorial Ariel.

SIGERIST, Henry
1987 *Hitos en la historia de la salud pública*. 3ª edición. México: Siglo XXI Editores.

TERRIS, Milton
1987 "Henry E. Sigerist: sus contribuciones a la organización de los servicios de salud". En: Terris, Milton. *La revolución epidemiológica y la medicina social*. México: Siglo XXI Editores.

UREÑA, Enrique M.
1977 *La Teoría de la Sociedad de Freud*, Madrid: Editorial Tecnos.

VASCO U., Alberto
1988 "Hacia un nuevo concepto de la salud", en: Alberto Vasco U., *Estado y Enfermedad en Colombia*, Medellín: Universidad de Antioquia.

SOBRE ETNOECOLOGIA DE LA AMAZONIA Y EL CAQUETA

Oscar Román*

* Chamán Uitoto, trabaja también con la Corporación Araracuara, calle 20 No. 5-44, Bogotá, Colombia.

A través de diversas investigaciones, nuestro continente americano viene sufriendo cambios; es importante estabilizar una idea clara para que en la práctica no desequilibre los ecosistemas. El hombre está relacionado con la naturaleza, por lo tanto debe saber vivir con ella. A través de miles de años hemos vivido en la América India, cuidamos y protegemos la pureza del aire, del agua, de los árboles, para un buen desarrollo armónico del hombre. El conocimiento, que es educación, es la medicina de la cual vivimos, porque somos substancia del aire, vegetales, animales, agua, etc.; por eso debemos mirarnos nosotros mismos para comprender lo que nos rodea. Las mitologías son caminos de ejemplo para conocer el pensamiento de nuestros abuelos padres, con el cual conservaban y manejaban tribus. La tierra (continente) Americano necesita de ese calor humano, que es endulzado a través de diversiones (ritos).

En la actualidad, en América, los intereses económicos, la imposición de nuevas religiones, desconocen los principios básicos para llevar a cabo un buen desarrollo del hombre (sociedad), en los países que lo habitan. Porque se debe respetar la diversidad cultural y no tratar de obstaculizar el crecimiento de la semilla de los verdaderos dueños del Continente Americano. Porque todo proceso para buscar una solución a las problemáticas actuales deben partir de la raíz, y eso somos los indígenas, para luego sí mirar el tallo y las ramas, como la presencia de la raza africana en el continente de los europeos, de los cuales parten los hijos de la América actual. Para que así las diversas culturas crezcan conjuntamente, con valores propios y se conserve la igualdad de derechos, la interculturalidad fortalece al continente, podemos ver un mundo más amplio, y entre todos cuidemos a América para que sea un continente bello y hermoso, como nuestros abuelos lo cuidaron.

Nosotros, en la Amazonia, cuidamos el predio con pensamiento propio, apoyados por las leyes nacionales. Nos denominamos tribus de centro, el cual comprende un territorio amplio, donde habitamos la etnia Uitoto, conjuntamente con las etnias Muinane, Nonuyas, Boras, Ocainas, Andoques y Mirañas. Habitan otras grandes tribus dentro del Amazonas, como los consumimos nosotros, la gente del centro. En el noroccidente se Yucunas, macunas, Matapí, etc., las cuales consideramos que son de distinta raíz, ya que no consumen la Coca y el Tabaco de la manera que los consumimos nosotros, la gente del

centro. En el noroccidente encuentran asentados los Inganos, Cocamas y Coreguajes; estas últimas tribus no consumen la hoja de la Coca (mambe), ya que su tradición viene a través del Yagé. Dentro del Amazonas existe diversidad cultural, pero nos respetamos unos a otros, para recuperar la cultura que vive un impacto social a través de las cosas que trae la "civilización".

En la actualidad, el mundo tiene los ojos en el Amazonas; muchos hablan de la conservación de bosques, ríos, fauna y flora, pero desconocen los verdaderos dueños, que son los nativos de la región, en la cual hemos habitado milenariamente. Muchas veces en reuniones internacionales definen el futuro del Amazonas como si fueran sus dueños. Nosotros utilizamos el bosque según la ley natural, cada árbol que tumbamos lo reemplazamos con árboles frutales, los cuales nos alimentan, son salud y se conserva el equilibrio del ecosistema.

Nosotros, las Tribus del Centro, somos estantillo del Pulmón del Mundo, nuestra cultura está ligada en el medio en que habitamos; nuestras leyes, nuestro pensamiento, no vienen como algodón que trae el viento de otra parte, nosotros somos hijos de esa naturaleza, y nuestro pensamiento, el gran espíritu no lo desconocen; el territorio de la gente del centro está alimentado con palabras de vida, salud, tranquilidad y armonía; fastidia lo que impide la tranquilidad del hombre y el irrespeto a la ecología. Para buscar alternativas de un buen futuro para el Amazonas, se debe respetar la ley natural y manejar conjuntamente con el Estado, los desarrollos que vive la región. Que las ideas nazcan de la gente de base (nativos), para luego ser apoyados desde afuera, ya que no desconocemos que somos parte de Colombia. La pérdida de la cultura también afecta en el desequilibrio del Ecosistema, ya que para nosotros la selva es un "hospital", donde substraemos alimento; y para seguir conservando nuestra identidad cultural, necesitamos un espacio propio que vaya de acuerdo con nuestra cosmovisión. También se debe apoyar la educación ambiental, para que la gente que no es nativa de la región, valore el medio ambiente.

Desde un principio el Creador ha dejado esa ley natural del hombre y la naturaleza; el mismo sol nos ha iluminado, el mismo aire que respiraron nuestros abuelos, lo respiramos hoy en día, caminamos en la misma tierra, y la misma palabra es la fuerza que nos protege. La corona, el collar, el plumaje, el brazalete, los conservamos en nuestro gran canasto de conocimiento, el cual cuidamos para que no afecte a la humanidad. El gran canasto es el subsuelo; si se extraen minerales del subsuelo, viene crisis el hombre, porque es algo muy caliente que el hombre no tiene la capacidad de manejar y endulzar, por eso duerme debajo. Encima está el suelo que es nuestra madre, somos parte de ella y por eso la cuidamos. El suelo es fertilidad, vida, es la verdadera medicina de la cual todos vivimos.

El subsuelo es canasto del creador, es algo sagrado; desde el suelo parte el hombre y desde allí comenzamos a tejer el canasto que compartimos en el Mambeadero.

En época de verano, tumbamos la Chagra, luego la quemamos y sembramos; cuando aparecen los primeros relámpagos de invierno, las semillas germinan. Es relampaguar de alimento, cuando llueve, se limpia y se alimenta a los cultivos, bosques, etc., y lo que sembramos crece y nuestro espíritu se alegra.

Nuestros abuelos que han muerto en el genocidio cauchero, renacen en nuestras mentes como conocimiento, porque el conocimiento no muere, está representado en la Coca y el Tabaco. Actualmente estamos mambeando en este congreso y muchos no se han dado cuenta, porque estamos unificando criterios, intercambiando ideas, la familia está creciendo; aunque haya diversidad cultural, idioma distinto, todos somos de la misma esencia, todos tenemos un solo rostro.

Por eso la cultura propia se debe fortalecer a través de los conocimientos de la occidental y viceversa, porque todos luchamos por una sola cosa; aunque haya diferencias de idioma, todos buscamos paz y amor.

En el campo medicinal hay enfermedades relacionadas con nuestro medio ambiente el cual controlamos con conocimientos propios; pero también es necesaria la medicina occidental, ya que convivimos con muchas cosas que no son de la región. Es importante la interculturalidad en el campo de la salud que es amplio. Considero que la enfermedad es un desequilibrio, falta de amor y alimento; la curación significa dar amor y alimento, ya que aquel que se enferma sabe cómo curar por experiencia propia. Las enfermedades del niño, desde que nace hasta los siete años aproximadamente, nosotros las llamamos Jenuitai, porque hacen parte de su propio crecimiento, es una curación de enseñanza.

Desde los siete años hasta que consiguen compañera o compañero, la educación o palabras de consejo, son la medicina fundamental para su buen desarrollo. Cuando la mujer está en menstruación o embarazo, se le hace guardar dietas especiales para conservar la dinámica y no envejecer rápido.

Too tiene remedio, diarrea, dolor de cabeza, fiebre, heridas, fracturas, etc. Pero para evitar todo tipo de enfermedades, la medicina preventiva, basada en el aseo y buena relación social, es algo muy importante.

Cuando se es viejo, la medicina es recibir los frutos de todo lo que se ha sembrado; la medicina es algo fundamental y no se puede definir en pocas palabras porque es algo amplio, ya que el conocimiento que se adquiere a través de los años no se puede aplicar en un día. La verdadera medicina es querernos nosotros mismos, para así ayudar con amor a los demás.

Nosotros, la etnia Uitoto, transmitimos el conocimiento a través de la tradición oral; en términos geológicos, nuestra cuna de formación fue la era paleozoica, nuestro suelo es miógeno, conservamos medicinas sembradas, y del bosque utilizamos muchas drogas medicinales.

Ahora, al cumplir 500 años después de la llegada del español, conservamos nuestro tesoro que es la identidad cultural, rechazamos la supuesta celebración del descubrimiento de América que causó la muerte de casi 90 millones de indígenas a través de todos estos años. Pero las raíces existimos, luchamos por lo que es nuestro, rechazamos esas ideologías ajenas que dejaron en la oscuridad a muchos compañeros indígenas.

Pero el dolor ahora se convierte en fortaleza y sé que volverá a amanecer el sol, porque no se puede tapar con un dedo la luz del sol, que cada vez ilumina nuestra mente radiante y resplandecemos ante nuestra propia impecabilidad.

Primero recibí capacitación con mis maestros, luego trabajé con entidades del gobierno que han estado en Araracuara. Actualmente trabajo con la Corporación Araracuara, especializándome en la rama botánica; esto me ayuda a complementar mi conocimiento cultural sobre las plantas. También trabajo con Tropembos, entidad que trabaja en los bosques tropicales, buscando conocer el medio ambiente para conocer el medio ambiente para encontrar alternativas para el futuro del Amazonas.

A través de estos trabajos se han hecho intercambios de conocimiento con la entidad donde trabajo y con universidades. Es importante seguir cultivando la semilla de medicina con la cual nuestros abuelos padres nos orientaban, nos cuidaban, para que así, nazca en nuestros corazones un aliento de esperanza y vida.

DEL PROYECTIL AL VIRUS

El complejo de dardos-mágicos en el chamanismo del oeste amazónico

Jean Pierre Chaumeil*

(Traducción de G. Garay
con revisión del autor)

* Equipe de Recherche en Ethnologie Amerindienne, C.N.R.S., 44 Rue de la Tour, 75116, Paris, Francia.

Las investigaciones en etnomedicina han demostrado que la mayoría de las sociedades tradicionales alrededor del mundo tienden hacia concepciones exógenas ó exteriorizantes de la enfermedad, que esas sociedades acentúan más las causas de las enfermedades que los síntomas, en fin, que ellas privilegian más las causalidades sociales e intencionales que las etiologías impersonales y asociales (Zempléni, 1985). Se sabe, además, que muchas de ellas conjugan perfectamente las etiologías "naturalísticas" y "personalísticas" con las cuales Foster (1976) pensaba poder agrupar, en dos conjuntos, los sistemas médicos del planeta (Augé, 1984). Nadie ignora, tampoco, la dificultad de establecer una distinción tajante entre "enfermedad física" y "mental" para esas sociedades en las cuales se atribuye al mal el afectar cuerpo y espíritu a la vez.

En América del Sur, particularmente en las tierras bajas amazónicas donde predominan tales concepciones de la enfermedad, la materialización de agentes patógenos bajo la forma de objetos está muy extendida, sobre todo bajo el aspecto de proyectiles ó elementos puntudos (dardos, espinas, esquirlas de hueso, astillas de madera), filiformes (cabellos, pelos), duros (guijarros, cristal de cuarzo, pedazos de metal, dientes, etc.) ó cortantes (láminas, pedazos de vidrio, escamas de pescado, etc.), pero también bajo la apariencia de diversas clases de insectos ó de aves que "penetran" ó "devoran" simbólicamente al cuerpo. Entre esta multitud de representaciones posibles de los objetos patógenos, los dardos retendrán nuestra atención en la medida en que son objeto de elaboraciones simbólicas muy complejas entre ciertos grupos indígenas, al punto de aparecer como la modalidad esencial de agresión y de enfermedad así como de terapia.

Ellos constituyen, además, uno de los fundamentos de los poderes chamánicos. En forma muy somera y algo caricaturezca, la actividad chamánica intercomunitaria se despliega, en esta región, bajo la modalidad de la agresión moderada entre unidades residenciales y se resume en el envío de enfermedades y otras desgracias bajo la forma de proyectiles teledirigidos, invisibles para quienes no son chamanes. Reencontramos aquí el tema de la enfermedad "por penetración" el cual, junto con el "rapto de almas", constituyen las dos grandes categorías nosológicas amazónicas. La acción terapéutica de los chamanes con-

siste, en la mayoría de los casos, en interceptar esos proyectiles para capturarlos, destruírlos o devolverlos a su presunto lugar de origen.

El área de distribución de este tipo preciso de proyectiles patógenos se extiende prácticamente por todo el interior del subcontinente (Morgado, 1987), desde las Guyanas hasta el Chaco, pero también a lo largo de Chile central (Mapuche) y en el área cultural Andina (Salomón 1985:492, Polia 1988:191-193 para los Andes del Piura). Sin embargo, el complejo de los dardos mágicos no aparece representado en ninguna otra parte mejor que en las regiones del alto y medio Amazonas.

La idea general que quisiéramos exponer es que, a través del estudio de este tipo de proyectiles "invisibles", es posible desentrañar, para por lo menos un cierto número de casos, un modelo etnomédico relativamente próximo, en sus principios y mecanismos internos, de aquellos que subyacen toda una rama de nuestro propio sistema médico. En efecto, tendríamos aquí un complejo "etnovirológico" cuya característica provendría de la naturaleza "fabricada" ó "cultivada" de los agentes patógenos (y terapéuticos) y de la hiper-codificación sociológica de su puesta en circulación. El examen de esta forma particular de representación de la enfermedad y de la terapia plantea, además, la cuestión de las correspondencias ó de las analogías con los modelos médicos occidentales.

UN "CHAMANISMO DE DARDOS"

Tal como lo hemos señalado en un trabajo anterior (Chaumeil, 1988), la región del alto Amazonas ha sido marcada, desde época muy remota, por vastas redes de intercambios comerciales que conectaban las tierras bajas a los Andes y al litoral Pacífico. Estas redes, en las cuales varios grupos indígenas han jugado un papel enminente, se apoyaban tanto sobre la circulación de mercancías (cerámica, curare...) como sobre el intercambio de bienes simbólicos estrechamente ligados al chamanismo (poderes mágicos, visiones, alucinógenos, etc.).

Refiriéndose solamente a las redes chamánicas, es posible encontrar todavía, hoy en día, zonas privilegiadas de intercambio (ver mapa): en la región del Huallaga-Pastaza entre los Quichua-Lamista, Jebero, Cahuapana y Candoshi-Jívaro (Scazzocchio, 1979), a lo largo del mismo Pastaza entre los Quichua-Canelo, Shuar y Achuar con una extensión hacia los Cocama (Harner, 1977), más al Oeste entre los Chayahuita y los Aguaruna (Brown, 1984) sobre el río Corrientes entre los Shiwiar-Jívaro y los Quichua (Seymour-Smyth, 1986), sobre el alto Putumayo-Caquetá entre los Siona, Secoya y Cofán (Langdon, 1981), y, finalmente, sobre el Amazonas entre los Cocama, Yagua y Ticuna (Chaumeil, 1988).

En nuestro días, los chamanes Cocama son frecuentemente considerados como los más poderosos de este vasto territorio, al punto de ser tratados a veces como héroes culturales por sus vecinos Shipibo (Roe, 1982:87). Desde finales del siglo pasado, Ordinaire escribía:

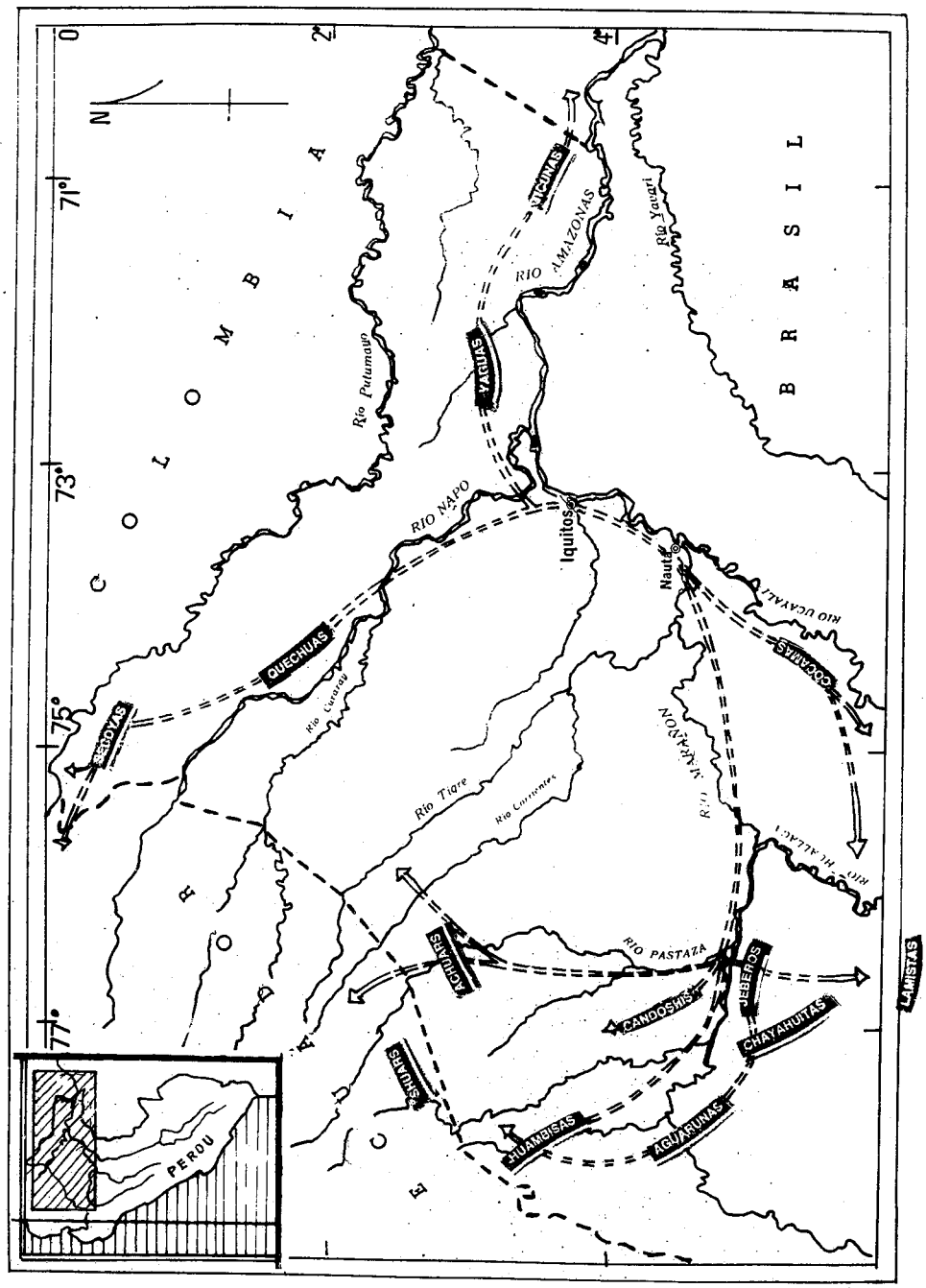
> "Los Shipibo consideran como *yutumis* (chamanes) de nacimiento a los indígenas Cocamas del distrito de Nauta, de los cuales un cierto número habitan el Valle bajo del Ucayali. Esta es la razón por la cual los tienen en muy respetuosa consideración. Si un Shipibo rehusa venderle a usted un objeto al cual él está apegado, por ejemplo su canoa, busque un Cocama y encárguele el negocio por su cuenta: el Shipibo le dejará la canoa por la mitad del precio que usted había ofrecido, por el temor de que el Cocama, valiéndose de sus poderes infernales, le sople en el cuerpo unos dardos de Chonta" (1892:220).

Anotemos que los grupos arriba mencionados comparten *todos* el complejo de los dardos-mágicos; algunos de ellos como los Yagua, piensan incluso que esos proyectiles son "idénticos" de un extremo al otro del territorio. Con el despliegue del chamanismo, estos últimos años, en las nuevas zonas urbanizadas del alto Amazonas, el tema de los dardos-mágicos ha invadido igualmente el universo etiológico de las poblaciones mestizas. A raíz de una encuesta desarrollada en Iquitos en 1985-86 (Chaumeil, 1988), varios chamanes mestizos nos han hablado de un "chamanismo de dardos", particularmente temible, proveniente de los Achuar, de los Ticuna ó de los Yagua del Amazonas (estos dos últimos beneficiándose de una reputación de expertos en curare y cerbatanas); grupos que ellos califican a veces como chonteros[1] ó "tiradores" "lanzadores de proyectiles". Ciertas etnias disponen incluso de una clase de chamán especializado en dardos-mágicos (ver Aravelo Valera, 1986:153, en relación con los *yubé Shipibo*). Parece, por lo tanto, que se pueda hablar aquí de un complejo chamánico de dardos, relativamente homogéneo y delimitado espacialmente.

EL UNIVERSO DE LOS DARDOS-MAGICOS

Aunque cada uno de los grupos étnicos del alto Amazonas posee en su lengua un término para los dardos-mágicos, éstos últimos son sobretodo conocidos en el departamento de Loreto bajo el vocablo español "virote". Según Luna (1986:112) "virote" designaba las flechas de ballesta utilizadas por los

1. de *chonta* (Bactris), madera de palmera, muy dura, con la cual los grupos amazónicos fabricaban sus armas de cacería y de guerra. La asociación de los dardos con la *chonta* puede igualmente venir de las largas espinas que cubren el tronco de la palmera y que los chamanes indígenas utilizan frecuentemente como matriz simbólica de una categoría de dardo-mágico.

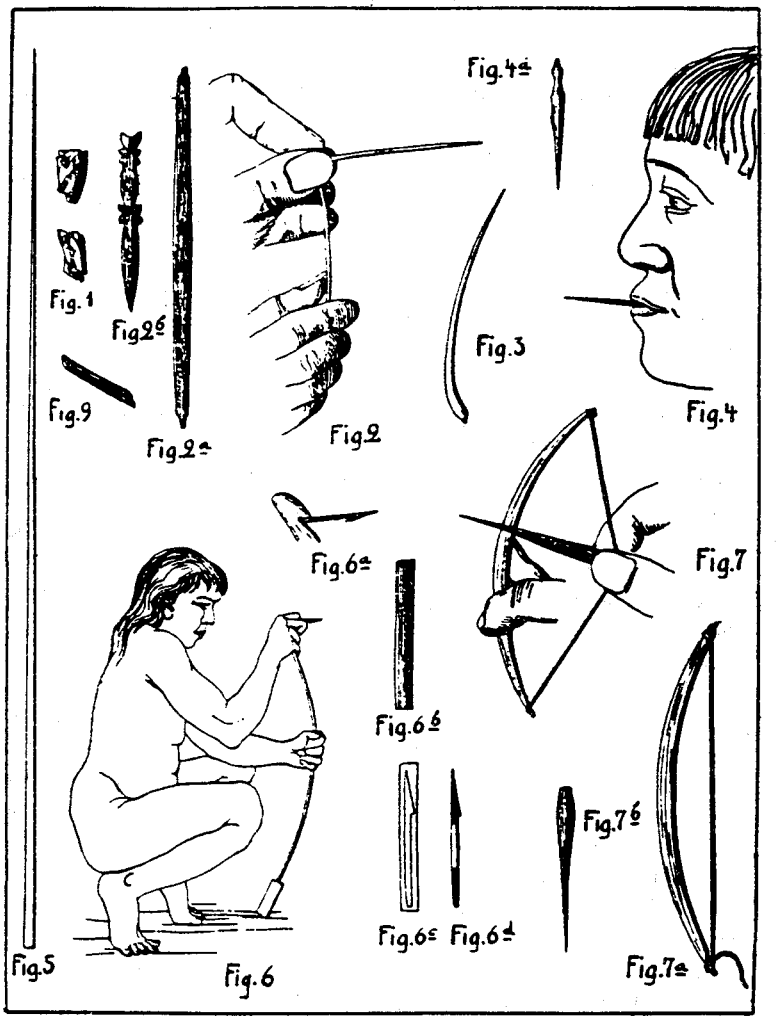


Redes chamánicas (nor-este peruano)

Españoles durante la conquista de América. El nombre fue aplicado después a los dardos de cerbatana, arma de cacería por excelencia de las sociedades del alto Amazonas, luego, por extensión, a los dardos-mágicos de los chamanes. Ciertos grupos emplean además el mismo término para los dos tipos de dardos, por ejemplo *tsentsak* entre los Jívaro. Otros marcan la diferencia. Así, entre los Yagua *ramunu* designa los dardos de cacería mientras que *rimída* se aplica al proyectil chamánico[2]. Se utiliza igualmente la palabra quechua *yachai* (de *yachay*, "saber") para dardo-mágico en varias regiones del piedemonte amazónico.

En una forma general, esos proyectiles invisibles son detenidos por los chamanes quienes los conservan en su propio organismo (estómago, pecho, brazos) y los "nutren" ya sea directamente con su propia sangre, ya sea con el humo ó el jugo de tabaco que ellos absorben regularmente a lo largo de su carrera: los dardos son entonces susceptibles de crecer e incluso de autoreproducirse en el interior del cuerpo. Es opinión general, que ellos emanan del mundo sobrenatural, principalmente de entidades invisibles ó de espíritus de la selva con los cuales los chamanes entran en contacto a raíz de su iniciación. Estos dardos están asociados más frecuentemente a masas viscosas ó "babas", flemas, *Ilausa* en quechua, que los envuelven delicadamente (Yagua) ó en las cuales ellas se remojan (Jivaro) y que constituyen, de alguna manera, su forma embrionaria ó "matricial". Los Yagua dicen, además, que la flema impide a los proyectiles aglutinarse entre ellos bajo el efecto de su fuerza de atracción recíproca. La flema es igualmente asimilada, según estos mismos indígenas, a una sustancia lubricante que recubre las paredes internas de los principales órganos para facilitar la circulación de los dardos. Los proyectiles mágicos serían, según esta definición, ya sea un condensado ó un concentrado de flema, ya sea un objeto-embrión conservado en una especie de "flema-amniótica". En cualquier caso, el concepto de dardo-mágico no podría reducirse a esta sola definición. En varias lenguas indígenas, el término para "dardo" significa también "espíritu"; "fuerza", "poder sobrenatural", "energía" e incluso "saber" (ver más arriba el concepto de *yachay*, así como la noción de *dau* estudiada por Langdon (1979:69-72, en relación con los Siona). Tendríamos igualmente problemas si quisiéramos definir por separado uno u otro de esos conceptos. La noción de "poder", por ejemplo, en la medida en que pueda dejarse aprehender como tal, designa ó implica, en la mayoría de estas sociedades, una "fuerza"

2. Por lo demás sería interesante proceder a un análisis de estas dos categorías de dardos con las cuales se encontaría numerosas similitudes simbólicas en los dominios animal y humano. Se sabe, por ejemplo, que un animal "herido" por dardos y que puede escaparse del cazador es sometido a un "ritual terapéutico" por parte de espíritus tutelares. Según estas concepciones, la muerte del animal contendría la idea de "enfermedad" introducida. En este caso hombres y animales "cazados" se encontrarían en una relación análoga frente a la enfermedad.



Nota de los editores

1) Haz de hojas con veneno, Kaschibo. 2) Forma de lanzar el dardo por los Cocama 2a) Dispositivo para lanzar ó lanzador. 2b) Proyectil 3) Proyectil mágico para "daño", de los Campa (hueso) 4) Lanzamiento con la boca del dardo mágico benéfico, de los Campa 4a) Proyectil 5) Dardo mágico de los Yagua 6) Dispositivo para lanzar dardos de los Nocama, lanzador aplanado 6a) Dardo en posición de lanzamiento ubicado en la punta tallada por el lanzador 6b) Estuche para guardar dardos elaborado de un fragmento de hueso 6c) Corte transversal del anterior 6d) Dardo 7) Forma de lanzar los dardos de los Panobo 7a) Arco 7b) Dardo Panobo.

(vital, mágica, guerrera ó chamánica), el dominio de visiones ó de "sustancias" (mágicas, olorosas, sápidas, etc.) ó un "saber" (ritual, espiritual, esotérico). Desde esta óptica, los dardos mágicos serían al mismo tiempo tanto un principio de conocimiento, un saber, como un poder patógeno ó terapéutico.

Lejos de constituir objetos inertes, los dardos son percibidos entonces como entidades vivientes, susceptibles de crecer, de reproducirse y desplazarse a gran velocidad sobre largas distancias. En relación con esto, se les compara a veces como grandes rayos ó chorros luminosos: es además bajo este aspecto como aparecen frecuentemente a los aprendices chamánicos. Se dice también que están cargados de "electricidad" (como el rayo) ó dotados de una gran fuerza de atracción, a manera de un imán. Como sea, estas entidades "eléctricas" disfrutan de una autonomía muy relativa y no existen en circulación libre en la naturaleza, pero son controladas por espíritus de la selva. Ciertos grupos como los Achuar disponen incluso de espíritus genéricos para cada categoría de dardos (Crépeau, 1988:105). Los chamanes obtienen así sustancias patógenas (y terapéuticas) de instancias sobrenaturales las cuales son, ellas mismas, fuente de enfermedad ya que son portadoras de dardos. Por lo tanto, los Indígenas conocerían bien la noción de agente patógeno en el "estado natural", aunque "bajo control" y no en circulación libre. Sin embargo, si esta concepción "controlada", y en consecuencia voluntaria, de la enfermedad es la más común, no está presente en todas partes. Los Embera del Chocó, por ejemplo, perciben las enfermedades "sopladas", como resultante de agresiones involuntarias, difusas e impersonales de los animales, de la selva ó del mismo chamán en búsqueda de una víctima, concepción que hace evidentemente imposible todo trabajo de identificación del agresor y anula, del mismo golpe, el retorno obligatorio de la agresión (Losonczy, 1986:164).

Existe varias formas de adquirir dardos: 1). ya sea directamente con las entidades sobrenaturales (caso más frecuente), 2). ya sea por intermedio del chamán iniciador ó por compra a un chamán conocido, 3). ya sea por "herencia" a la muerte de un chamán (los proyectiles liberados pasan al cuerpo del aprendiz), 4). ya sea robando (por sorpresa ó brujería) los dardos a un chamán enemigo. En todo caso, antes de adquirir sus primeros dardos, el chamán debe protegerse, a veces, contra los efectos deletéreos que estos dardos podrían suscitar en un organismo todavía muy desprovisto de defensas. Por lo tanto debe deglutir varias "babas" que el chamán instructor expele generalmente desde el fondo de su estómago y las "vomita" en la boca del candidato con el fin de preparar el cuerpo de este último para su futuro papel como receptor de "dardos"

Entre los Yagua, por ejemplo, el instructor llamado *hatanu,* "el-que-enseña" transmite al novicio un primer dardo de prueba. En caso de "rechazo" (vómito, diarrea, dolor fuerte) la iniciación debe ser interrumpida. Esta transferencia "cuerpo a cuerpo", mediante un "boca a boca", de sustancias patógenas es percibida, en efecto, como una operación extremadamente dolorosa y peligrosa,

requiriendo un ayuno muy estricto. La transferencia de dardos ó de sustancias análogas (madre-saliva, bava, flema) del maestro chamán al iniciado es frecuente en la Amazonia[3] así como en el Chaco (ver por ejemplo Riester, 1986:268). No solamente las sustancias heredadas o transmitidas por un chamán en ejercicio juegan como "protección inmunitaria" frente al agente patógeno, sino que funcionan también como "cebo" ("inicio") situando al novicio en posición de adquirir sustancias análogas. Lo interesante en el caso de los Yaguas es que esas sustancias transmitidas del intructor al candidato no son a su vez transmitibles, a diferencia de aquellas obtenidas directamente de los espíritus de la selva, las cuales perderán, a su turno, su transmisibilidad una vez legadas a un nuevo candidato, y así de seguido.

En la mayoría de los casos, el contacto con los espíritus de los dardos requiere la ingestión de bebidas alucinógenas preparadas principalmente con la liana del *Banisteriopsis Caapi*, conocida regionalmente bajo el nombre de *ayahuasca* ó *yagé*. Con el fin de constituir el depósito de dardos más diversificado posible, los chamanes deben contactar el número más grande de espíritus y multiplicar otro tanto las tomas de alucinógenos. Como regla general, los chamanes llevan perfectamente la contabilidad del número de sus dardos de los cuales deben asegurar constantemente el suministro si quieren permanecer competitivos.

La técnica de exteriorización de los dardos se efectúa generalmente con la ayuda de humo ó jugo de tabaco el cual tiene el poder de hacer "subir" los proyectiles hacia la boca ó a la extremidad de un miembro según el caso. Entre los Yaguas, por ejemplo, los proyectiles patógenos son retirados del brazo mientras que aquellos con uso terapéutico son expectorados. El "soplo" bucal tiene aquí una connotación médica. En cambío, el "brazo-que-mata" recuerda la antigua costumbre guerrera de los Yagua, que consistía en fabricar flautas con el hueso de brazos de enemigos muertos en combate, instrumentos cuyo "soplo" era reputado patógeno, en la misma forma como el "brazo chamánico".

Una vez exteriorizados, los dardos adoptan una variedad de formas según los grupos y son clasificados generalmente por orden de tamaño, por color ó según su forma (torcido, ganchudo, dentellado, espiralado, etc.) (ver la lámina de Tessmann). Entre los Achuar, existe según Descola (1982:90) "una variedad considerable de tipos de dardos, caracterizados por apariencias y modos de

3. Ver por ejemplo Harner: "para dar el *tsentsak* al novicio, el chamán reescupe lo que parece... una sustancia brillante que contiene los espíritus-sirvientes. El corta un pedazo con un machete y se la da al novicio para que se lo trague. El que lo ingiere presenta dolores en el estómago y permanece en el lecho durante 10 días bebiendo continuamente el *natema*... El chamán que proporciona el *tsentsak* sopla a intervalos regulares sobre el cuerpo del novicio que frota sobre toda la superficie para aumentar el poder de transferencia. Durante varios meses, el novicio debe permanecer en reposo y no tener ninguna actividad sexual... Al final del primer mes, un *tsentsak* sale de su boca.

eficacia específicos, cada clase bañándose en una saliva-madre apropiada" (ver igualmente Pellizzaro, 1978:20-23, 79-93 para los Shuar y Luna, 1986:110-127 para el mundo mestizo). Los Ticuna, por su parte, atribuyen a cada proyectil una esencia doble, masculina y femenina (Nimuendaju, 1952:102), concepción que se encuentra también, entre ciertos chamanes mestizos (Luna, 1986:110).

Proyectados en el espacio, los dardos permanecen en contacto con su propietario mediante mensajes sonoros, cantos ó filamentos invisibles y, en ocasiones, se comunican entre ellos mediante diversos procedimientos acústicos (silbidos, roces, etc.). Entre los Shuar, son los espíritus auxiliares *pasuk* quien mediatizan las relaciones con los dardos siendo los únicos conocedores de sus "lenguas" (Pellizzaro, 1978:20). Desplegados en apretadas mallas alrededor del cuerpo del chamán, los dardos proporcionan además una eficaz armadura contra los proyectiles enemigos (ver el concepto de *arkana*, Luna, 1986:90-93, de *kuartu* entre los Shuar, Pellizzaro 1978:46; ó de *rimídaha* entre los Yagua, Chaumeil 1983:123). En el mismo sentido, murallas de dardos son desplegados algunas veces, en la noche, alrededor de las habitaciones para contrarrestar eventuales ataques.

Por otro lado, cada clase de dardos es frecuentemente asociada a un tipo de enfermedad, la cual inocularía y, en ocasiones, curaría. Los Yagua, por ejemplo, distinguen varias:

Dardo/Color	Forma/Consistencia	Enfermedad Correspondiente
negro (el más potente)	Largo, rígido - sección redonda	fulminante, muerte violenta[4]
rojo	duro, abocardado en la base (sistema de la "bala explosiva")	decapitación
rojo anaranjado	duro, base cuadrada	"temblores" (paludismo)
amarillento	blando (goma, chicle)	diarrea
amarillento	en forma de campanita	dolor de pierna
marrón	muy adelgazado.	deyecciones sanguíneas
blanco	muy ligero (asociado a la madera de "topa"	"susto"
blanco	esférico	vómito
azul-verde	sección redonda	cefalea
etc...		

4. Los "curanderos" del departamento de Piura en el Perú clasifican tres tipos de *chonta* (dardo) según el color: los negros, los mulatos y los blancos. Los primeros constituyen la defensa principal de los curanderos en los rituales terapéuticos pero figuran también en la panoplia de las armas mortíferas de los "Maleros" (Polia, 1988: 192-193).

Los "curanderos" del departamento de Piura en el Perú clasifican tres tipos de *chonta* (dardo) según el color: los negros, los mulatos y los blancos. Los primeros constituyen la defensa principal de los curanderos en los rituales terapéuticos pero figuran también en la panoplia de las armas mortíferas de los "Maleros" (Polia, 1988:192-193).Más que por los dardos mismos, la evolución de la enfermedad es atribuida con frecuencia al "curare" con el cual los chamanes untan la extremidad de los proyectiles invisibles (como los cazadores lo hacen con los dardos de cacería), veneno que tiene la reputación de "pudrir las carnes" ó "de aspirar" la sangre según los casos. Recordemos que todos los grupos concernidos conocían el curare, el cual estaba en el centro de un importante comercio interétnico en el pasado (Chaumeil, 1988).

Las modalidades de extracción de los dardos patógenos del cuerpo de las víctimas son sensiblemente las mismas en el oeste amazónico y consisten en masajes, soplos de humo de tabaco y succiones. Sin embargo, en ciertos casos, la extracción no es posible sino cuando el que cura tiene *dardos* homólogos, es decir, pertenecientes al mismo tipo de los que están presentes en el cuerpo del paciente. Estos últimos dardos serán entonces "seducidos" ó "atraídos" como por imantación y no podrán resistir al deseo de reunirse con sus homólogos, asegurando en el proceso, la curación. Se destaca acá el caracter potencialmente patógeno y terapéutico de los dardos. Una vez capturados, los proyectiles patógenos pueden ser destruidos (sobre todo quemándolos), devueltos al supuesto agresor ó a un miembro de su familia, ó aún más, ser incorporados al depósito de dardos de quien cura. Finalmente, subrayemos que la mayoría de las nociones presentadas más arriba encuentran un gran eco en la sociedad mestiza regional (ver por ejemplo Chiappe et al, 1985).

¿UN COMPLEJO "ETNOVIROLOGICO"?

Los dardos como agente patógeno

Al término de esta primera aproximación, el chamán mismo aparece como un "cuerpo enfermo" ó un "cuerpo virus" ya que lleva, lo hemos visto, las enfermedades en su organismo. Para ser más preciso se debería decir más bien que encarna la imagen de un "portador sano" ó incluso "hipersano" ya que la misma sustancia patógena que de ordinario acaba a la gente vaciándola de su sangre ó pudriendo su carne, lo fortifica en tanto que chamán. En efecto, entre más dardos lleve, es más poderoso e invulnerable a las agresiones de sus rituales (ver la noción de *arkana).* Hay por lo tanto acá una primera inversión frente al patógeno entre chamán/no chamán.

Pero eso no es todo. No solamente acumula el chamán en su organismo los agentes patógenos, sino que los "cultiva", "fabrica" nuevos nutriéndolos

con el jugo, ó el humo del tabaco (o con otros ingredientes). Los dardos se reproducirán entonces en su cuerpo como esquejes recién transplantados según la bella fórmula de la metáfora vegetal. Existe además una "feminización" del cuerpo del chamán durante la iniciación. Leyendo a Harner, la transferencia de dardos jívaro recuerdo muy explícitamente el proceso de parto, acompañado de una *couvade* (ver supra nota No.3). El cuerpo del chamán se transforma, entonces, en una suerte de "complejo virológico" no solamente portador, sino "productor de virus"; en resumen una "máquina de producción de virus" (pero también, como lo veremos, de contra-virus).

Esta capacidad del chamán de producir el patógeno según su deseo, plantea la cuestión –ya evocada– del control de sus propias facultades contaminantes. Fuera del caso, de una contaminación involuntaria, difusa e impersonal (ver supra el ejemplo de los Embera), a los chamanes se les atribuye un perfecto control de su depósito patógeno. En caso contrario, es decir, cuando hay una agresión incontrolada (hacia los parientes cercanos), no se duda en eliminarlos físicamente (ver el ejemplo Ticuna en Nimuendaju, 1952:106), práctica que podría interpretarse como una protección inmunitaria del grupo frente a él-mismo.

Al lado del modelo binario clásico del tipo agresor/agredido, existe a grosso modo dos modelos "epidemiológicos" en la región considerada. Uno que yo llamaría "en rebote" ó "en cadena" en el cual el proyectil lanzado con fuerza atraviesa sucesivamente varias personas situadas en la proximidad, y provoca una cascada de enfermedades. Para parar la epidemia, el que cura debe destruir el proyectil en vuelo ó desviar su trayectoria. El otro modelo recuerda el "ametrallamiento", es decir, el tiro a repetición de una miriada de proyectiles. La detención de este tipo de agresión es difícil y se arregla, en forma más frecuente, con un ¡sálvese quien pueda!

Sin embargo, en todos estos diferentes casos se observa una fuerte codificación sociológica en la puesta en circulación de los agentes patógenos que siguen las líneas imaginarias trazadas por los chamanes y que corresponden, de hecho, a las líneas de venganza y de retorno de las enfermedades entre comunidades rivales y chamanes enemigos. Se entra entonces en el dominio del chamanismo como mecanismo socio-político (ver Whitten, 1976:141-163 para el chamanismo de dardos y la estructura del *ayllu* entre los Quichua ecuatorianos).

Los dardos como agente terapéutico

Los proyectiles, así mismo, tienen valor terapéutico –ya lo hemos visto– en tanto que "fuerza" ó "remedio aspirante"; en efecto ellos "aspiran" los dardos alojados en el cuerpo, como lo haría un imán, (generalmente dardos de su

mismo tipo). Estos proyectiles, dicen los jívaro, son "seducidos" por sus homólogos y podrán entonces fundirse en la flema correspondiente del chamán (Crépeau, 1988:110; Pellizzaro, 1978:20). Sin que constituya una regla absoluta, con frecuencia hay la necesidad de detectar, para curar, el mismo tipo de dardo que el objeto incriminado. A veces, hay que entonar el mismo canto que ha sido reconocido como provocador de la enfermedad. Todo sucede como si se tuviera que ver con un sistema de curación al idéntico, "virus contra virus", que inevitablemente hace pensar en el principio homeopático del contra-virus.

Los dardos como protección inmunitaria

Por otro lado, los dardos forman una "armadura" (coraza, cinturón ó escudo protector) alrededor del cuerpo del chamán (incluso alrededor de las habitaciones), armadura ó protección cuyas mallas muy apretadas tiene la reputación de no dejar que las atraviese ningún proyectil. Este concepto de dardos-armadura está muy extendido en el alto Amazonas, tanto en el medio indígena como en el mestizo donde toma el nombre de *arkana* (del quechua *arkay*: "impedir, bloquear, cerrar"). Este sistema de protección constituiría un tipo de autodefensa inmunitaria adquirida por el chamán que se presenta como un cuerpo inmunizado parcialmente, (concepto de "cuerpo-vacunado"). Hemos descrito antes, el proceso de acostumbramiento progresivo al agente patógeno (especie de "mitridatización" al virus), al cual debe someterse el novicio ingiriendo las sustancias patógenas transmitidas "boca a boca" por un chamán en ejercicio. Así mismo, durante las curaciones, el chamán sitúa frecuentemente varios dardos atravesando su garganta (los Jívaro por ejemplo colocan dos, uno delante de la boca, el otro atrás, bloqueando la garganta) para capturar, inmovilizar ó neutralizar el proyectil desalojado, y "vomitarlo" enseguida ó incorporarlo eventualmente en su depósito de dardos, a fin de evitar la molestia de verse afectado por los síndromes de su paciente impidiendo al dardo incriminado insinuarse en su propio organismo (caso de los dardos "negros" entre los Yagua).

Los dardos como "moneda" de intercambio:

Limitar además el complejo de dardos al solo campo médico sería, en muchos casos, amputar el fenómeno de todo un campo simbólico en el cual juega un papel capital, sobretodo en los intercambios simbólicos con la naturaleza donde los dardos hacen con frecuencia el papel "de moneda de intercambio" para obtener la cacería. Se sabe que el modelo general de la cacería en la Amazonía está fundado sobre una lógica de alianza e implica intercambios

(que parecen en ocasiones verdaderos regateos) entre los cazadores, los chamanes y los espíritus tutelares de la cacería. En ciertos casos, la obtención de la cacería da lugar a intercambios mercantiles con tarifas especificadas en dardos. Entre los Yagua, cuatro dardos-mágicos de dos metros de largo, por ejemplo, equivalen simbólicamente a un pecarí. Parece, además, en forma general, que el chamanismo habría jugado un papel mayor, en cualquier caso más importante que hoy en día, en la gestión de las relaciones con la naturaleza (en particular para la obtención de la cacería). Su inflexión terapéutica actual sería un fenómeno relativamente reciente debido en parte a la situación colonial y a las oleadas de epidemias que lo han acompañado.

* * *

En resumen, ya sea que se consideren los dardos como agente patógeno, como agente terapéutico ó como protección inmunitaria (así como las nociones de "contaminación" de "cuerpo virus", de "cuerpo-vacunado" ó de "homeopatía"), todo sucede como si se estuviera frente a un vasto complejo "etno-virológico" cuya particularidad provendría del carácter "fabricado" y "controlado" de los agentes patógenos y terapéuticos que lo componen. Se podría concluir que si fabricamos por nuestro lado las vacunas y no los virus, los Indígenas de la Amazonía "fabrican" al revés los virus y no las vacunas,... si se exceptúan, por supuesto, los "fabricantes de virus" que son los mismos chamanes. En otros términos, los Indígenas no habrían esperado la llegada de la medicina occidental para comprender el funcionamiento de un "sistema virológico". El examen de un aspecto de su práctica médica muestra que ellos lo conocen en sus grandes líneas, la diferencia debiéndose esencialmente a los sistemas de creencias asociados y lo cual hace que, hasta el presente, con muy pocas excepciones, las dos medicinas no lleguen todavía a comprenderse.

BILIOGRAFIA

AREVALO, VALERA G.
1986 "El Ayahuasca y el curandero Shipibo-Conibo del Ucayali (Perú)", *América Indígena* XLVI, pp. 147-161.

AUGE, M.
"Ordre biologique, ordre social; La maladie, forme élémentaire de l'événement", pp. 35-91 in: *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie* (sous la direction de Augé, M. et Herzlich, C.) Paris: Ed. des archives contemporaines.

BROWN, M.
1984 *Una paz incierta. Historia y cultura de las comunidades aguarunas frente al impacto de la carretera marginal.* Lima: CAAAP.

CHAUMEIL, J.P

1988 "Le huambisa, défenseur. La figure de l'Indien dans le chamanisme populaire (région d'Iquitos, Pérou)", *Recherches amérindiennes au Québec.* XVIII (2-3): 115-126.

1988 "Redes chamánicas contemporáneas y relaciones interétnicas en el Alto Amazonas (Perú)", ponencia presentada al 460 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam.[5]

1983 *Voir, savoir, pouvoir.* Paris: ed. EHESS.

CHIAPPE, M. et. al.

1985 Alucinógenos y Shamanismo en el Perú contemporáneo. Lima: ed. El Virrey.

CREPEAU, R.

1988 "Le chamane achuar. Thérapeutique et socio-politique", *Recherches amérindiennes au québec.* XVIII, (2-3), 101-114.

DESCOLA, Ph. & LORY, J.L.

1982 "Les guerriers de l'invisible. Sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nlle Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar)", *l'Ethnographie* 87-88 (2-3): 85-109.

FOSTER, G.

1976 "Disease etiologies in non-western medical systems", *American Anthropologist.* LXXVIII, 773-782.

HARNER, M.

1977 *Les Jívaro.* Paris: Payot.

LANGDON, J.

1981 "Cultural bases for trading of visions and spiritual Knowledge in the Colombian and Ecuadorian montaña". in: Networks of the Past:101-116, (Peter ed.), Calgary.

1979 "Yagé among the Siona: Cultural Patterns in Visions". in: *Spiritis, Shamans and Stars*: 63-80. (Browman & Schwartz ed.) Paris-The Hague: Mouton publishers.

LOSONCZY, A.M.

1986 "Le destin des guerriers, agression chamanique et agression guerriére chez les Embera du Choco", *Journal de la Société des Américanistes.* LXXII: 157-183.

LUNA, L.E.

1986 *Vegetalismo. Shamanism among the Mestizo population of the Peuvian Amazon.* Stockholm Studies in Comparative Religion 27.

---

5. Publicada en *Otra América en Construcción. Medicinas tradicionales y religiones populares.* Carlos Pinón y otros (ed.) ICAN-U. Amsterdam, Bogotá. (Nota de editores)

MORGADO, P.
1987 A propos des fléchettes magiques dans le chamanisme de l'Ouest Amazonien. Paris: DEA/EHESS. ms.

NIMUENDAJU, C.
1952 The Tukuna. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

ORDINAIRE, O.
1982 *Du Pacifique á l'Atlantique par les Andes péruviennes et l'Amazone.* Paris: Plon.

PELLIZZARO, M.
1978 Uwishin. Iniciación, ritos y cantos de los chamanes. Sucua: Mundo Shuar.

POLIA, M.
1988 "Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura, Perú", *Anthropologica* 6: 177-238.

RIESTER, J.
1986 "Aspectos del chamanismo de los Izoceño-Guarani", *Suplemento antropológico.* XXI, (1): 263-283.

SALOMON, F.
1985 "Shamanismo y política de la última época colonial del Ecuador". *Cultura* VII (21): 487-509.

SCAZZOCCHIO, F.
1979 Ethnicity and boundary maintenance among Peuvian forest Quechua. PhD University of Cambridge.

SEYMOUR-SMITH, C.
1986 "La clasificación de las personas entre los Shiwiar-Jivaro del río Corrientes, Loreto". *Anthropologica* IV (4): 131-153.

TESSMANN, G.
1930 *Die Indianer Nordost-Perus.* Hamburg.

WHITTEN, N.
1976 *Sacha runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua.* University of Illinois Press.

ZEMPLENI, A.
1985 "La 'maladie' et ses 'causes', *L'Ethnographie* 96-97: 13-44.

TERRITORIO, CULTURA Y THE'WALAS*

Herinaldy Gómez V.
Hugo Portela Guarín**

El METODO: Falsedad o Verdad? No Importa. Así lo creemos porque se trata de nuestra experiencias y mas allá de lo emic y etic está el comenzar a participar de sus creencias.

* Avance de investigación: proyecto Investigaciones Médico-Antropológicas, Convenio Universidad del Cauca- COLCIENCIAS

** Antropólogos docentes e investigadores de la Universidad del Cauca Popayán. Integrantes de la Coordinación Ejecutiva de del Proyecto Interinstitucional y comunitario "Hacia la Construcción de un Plan de Salud con Participación Comunitaria y Procesos Democráticos. Departamento del Cauca" Convenio Ministerio de Salud, Servicio de Salud, Universidad del Cauca.
Miembros de la Federación Andina de Fundaciones Sociales FAFSO

ANCESTRO RITO E HISTORIA
SINTESIS PRESENTE Y FUTURA

El presente Páez, es el instante que sintetiza diacronía y sincronía y cohesiona para la acción futura, está marcado por la intimidad de los ancestros que hicieron historia y marcaron con su acción las claves de continuidad cultural: Olvidarse de ellos, desconocerlos, es perder la fuerza de la unidad cohesionadora-simbólica que los proyecta como etnia y los sumiría como individuos en el devenir de la sociedad nacional.

Nemotecnia cultural positiva que se construye y reconstruye en la oralidad de los mitos y se concretiza en los espacios conservados de su territorio: Lagunas, páramos, bosques, ríos, cerros, rocas, peñascos, espacios que la sociedad nacional no ha podido ni podrá apropiarse, les pertenecen y deben defenderlos, porque sin ellos no habrá mitos, rito y territorio, trilogía que posibilita la existencia de the'walas, conjunción fundamental de la etnicidad paez, a través de la cual se organizan las estrategias que dan vigencia al proyecto cultural comunitario profetizado por Juan Tama:

- Los paeces serán invencibles
- No mezclaran su sangre con gente extraña
- El territorio es y será de los paeces,

seguido por Quintín Lame y decenas de líderes paez desaparecidos, cuyas memorias se nos comunica por sus descendientes tan dispersa como su poblamiento, pero que clandestinas y revitalizadas conservan los the'walas para resocializarlas en los rituales de limpieza y refrescamiento presentes en la vida cotidiana de los paez y en los cuales siempre están ancestros, mitos y territorio, trilogía sinónimica que simboliza vida-futuro: "Nosotros morimos pero el cadáver va para la tierra y aquí queda todo lo que usted ve, que es más y la enseñanza de los caciques y la coca que indica la seña". No hay culto a los muertos, ellos dan lugar al ritual de la limpieza y refrescamiento que los desarraiga del mundo de los vivos y recuerda a estos que la sociedad continúa y que el "espíritu" (energía?) del difunto se proyecta en el territorio (como vigilante amenaza).

El ritual jamás es individual, es social y colectivo. Mecanismo societario que revitaliza la traza de la continuidad cultural. Cada muerte refuerza la necesidad de la defensa del territorio. De allí posiblemente su espíritu guerrero que los conquistadores le reconocieron y que la sociedad nacional de hoy les recrimina. Mas no se trata de un espíritu guerrero agresor, sino de organizarse socialmente a la manera que se practican y recuerdan los rituales, siempre de defensa, jamás de ataque.

Formas de organización social y expresión ritualizada para asumir lo propio: La historia y su teritorio, o mejor la historia de su territorialidad siempre móvil y en redefinición con los afueranos. De allí que el ritual posea también la perspectiva de encontrar los espacios y mecanismos para relacionarse con la sociedad nacional, la que según la concepción demostrada por los hechos históricos ha sido más de confrontación que de diálogo. Diálogo que internamente opera como denominador común, todo se discute, pasa por la aprobación familiar o comunitaria o del código cognitivo significado en el dar y recibir o mejor por el siempre ofrecer, así como la naturaleza lo enseña, antes de extraer un recurso del espacio incultivado o a cultivarse por primera vez hay que ofrecer y pedir permiso a sus espíritus protectores, socializados culturalmente como símbolos de la justicia.

Justicia humana más no divina o religiosa, pero que es necesario simbolizarla en duendes, mohanes, caciques, etc., para que aún los niños la comprendan, o teman al menos comportarse indebidamente con el medio que ecológica y socialmente les circunda; cuya recompensa o sanción se halla en esta vida y no en la futura que no existe. De este modo el presente paez tiene futuro, siempre y cuando se conserve el pasado que los ancestros defendieron o sea su territorio presente.

Mitos, ancestros y territorio, entidades todas indeterminadas, que pueden resistir por su naturaleza cualquier embate de la sociedad nacional, puesto que allí no hay ídolos por destruir, ni templos por derrumbar como pasó con los Incas, Mayas, Astecas, etc., ni tampoco, al menos por el momento, riquezas minerales por explotar. Anticipándose a tal posibilidad los paez defienden ante el Estado la propiedad del subsuelo dentro de sus territorios. Trilogía de elementos indeterminados o demasiado abstracta para occidente pero vivos y concretos para los nasa kiwe (nasa:gente. Kiwe: Territorio. Gente del territorio). Trilogía estratégica que sintetiza las enseñanzas del ancestro Juan Tama, hombre nacido de la laguna (hijo de la estrella) que lleva su nombre, lugar mítico de origen de los paez, donde cada año todos los cabildos lavan la varas que simbolizan autoridad pero que deben pasar previamente por el ritual que contribuirá a una buena orientación de los destinos comunitarios, pero sobre todo para que sean garantes de la defensa de sus resguardos que hacen parte del territorio. Estrategia cultural de etnicidad cuya eficacia política no tiene precedentes en Colombia y al parecer en América Latina.

Así las cosas, todo parece indicar que, mito, ancestros y territorio son el eje básico del sistema cultural o de la cosmovisión paez y de su proyecto de vida por el cual se rige la cotidianidad y el devenir social, cuyo sustento concreto se materializa en una segunda trilogía: Rito, the'walas, cabildo, donde el primero opera como espacio, y mecanismo de socialización y resocialización permanentes de la historia, el segundo, hombre sabio especializado en el conocimiento de la historia y la cohesión intracomunitaria, y el tercero, internamente significado como espacio para dirimir conflictos y asegurar la justa distribución de tierras y externamente como representantes legítimos de la existencia y defensa del territorio.

La doble trilogía que conecta pasado, presente y futuro de la sociedad paez, pone de presente sino la necesidad, al menos la importancia de que cualquier pesquisa investigativa no la pierda de vista si se desea tener una comprensión mas global y aproximada de su cosmovisión, formas de organización económica, social política y en suma del acontecer diario y lo es mas aún para un asunto tan "individual" como la enfermedad, que entre lo paez no solo concierne al individuo como persona sino al futuro de la comunidad, a ello se debe que la llamada "terapeútica" busque mas allá de la cura del enfermo –que algunas veces incluso se le deja morir o lo determina de antemano el the'wala– la protección o perpetuación de la sociedad. Por eso es que la cura médica con la teoría cultural de la enfermedad supuesta en ella, sea esencialmente una práctica ritual siempre colectiva y no exclusivamente para un individuo ni tampoco para casos de enfermedad, estos son los menos, en otras palabras los rituales de limpieza y refrescamiento no requieren de la presencia de enfermos.

La concepción de salud y enfermedad entre los paez viene ocupando desde 1986 nuestro interés investigativo. Sin embargo en esta ocasión nos referimos a ella desde un enfoque teórico distinto al realizado en estudios precedentes (Yu'ce, Yu'cesa). Perspectiva que retoma la doble trilogía enunciada, no en su concepción médica específica, sino desde aquellas globalidades culturales que la contienen y determinan.

LOS PAEZ SOCIEDAD DEL RITO

No es exagerado afirmar que los paez son una sociedad del ritual, lo practican tanto que parece una obsesión, desde el nacer hasta el morir, incluso antes y después está latente. Limpieza, refrescamiento y el ofrecer son la categorías que tipifican su denominación. Pueden hacerse separadamente o todos a la vez. Sus combinaciones dependen del contexto o la necesidad, aunque algunas de ellas tienen determinaciones culturales específicas. Su inventario parcial permite enunciar algunas situaciones, espacios, momentos o actividades en las que se ofician.

Previamente al recorrido por los espacios "sagrados" del territorio, las lagunas de Juan Tama y de Paez (para que los ancestros y caciques no se enojen y se posibilite la intimidad comunicativa con la historia), durante el recorrido por los espacios incultivados: páramos, bosques (para que su espíritu protector –el duende– los acepte y no ataque a los "visitantes" o comunidad en general). Cuando se sale a recolectar plantas de espiritu fuertes o calientes –propias del espacio incultivado- (para que el the'wala las encuentre y reconozca nuevas, que dan buena seña para extraer recursos de la naturaleza –maderas, fauna, flora– (para evitar ser atacado por el duende o el arco); cuando un comunero sale del territorio y emigra por temporada larga (para cerrarle el cuerpo y le vaya bien durante lo que llaman "conocer mundo") y cuando regresa que es lo mas común y siempre se espera (para sacarle el sucio –de libre interpretación–), cada año durante la ceremonia de traspaso de varas de mando o posesión de los nuevos cabildos (para que se alcance una buena gestión, gobierno y justicia); durante la lavada de varas del cabildo en la laguna de Juan Tama (para obtener y así poder perpetuar comunalmente la sabiduría de los ancestros o héroes culturales); en las reuniones preparatorias de cabildos y comuneros o en momentos de recuperación de tierras (para saber cuando hacerlo y alcanzar éxito en la acción); mientras el ejército esté presente o se sepa de su visita (para que se vayan pronto, evitar desmanes, proteger sus líderes o evitar que lleguen); cuando cabildos o líderes esten en negociaciones, concertación o vayan a presionar al Estado (para respaldarlos y logren cosas positivas para la comunidad), a la guerrilla (para evitar la confrontación con el ejército y si se presenta no salgan muy afectados), para abrir una nueva labranza y cuando se recoje la cosecha (para que la producción alcance y quienes ayudaron a la minga sean bien retribuídos); en el momento de construir casa –aspecto frecuente dado el caracter patrilocal, posteriormente neolocal de la residencia– (porque si el sitio coincide con una guaca de pijao hay que prevenir a la comunidad del mal de cacique y además para que la familia se la lleve bien "exista entendimiento"); cuando se realizan mingas –forma de trabajo mas generalizada– (para que se comparta bien y en comunidad); cada seis meses o cada año, o cuando se muere un animal –vacuno principalmente– o cuando se vende (porque sino se mueren y se seguirán muriendo, no se reproducen y los que quedan perderán fuerzas); o para dirimir conflictos familiares o comunitarios (para que se logre la solución mas justa); a la mujer durante la mestruación (para que el arco no la coja o la enferme), durante el embarazo (para que "no se bote familia" y "la criatura salga cristiano y no animalito" –mongólico?, deformado?); después del parto o puerperio (porque el arco puede enfermar a la madre o a las demás personas que viven en la casa); para compartir vivienda y dormitorio con una mujer mestruante (sin precisarse aún la razón); cuando un individuo sospecha o sabe que padece una enfermedad propia: cacique, duende, arco...mal postizo (para lograr una rehabilitación); cuando muere alguien y a los nueve días de su falleciemto (para que los dolientes no pierdan

fuerzas o se debiliten, y no padezcan hielamiento), en fin y así probablemente más.

Observando por separado cada uno de los propósitos del ritual, sea este de limpieza, refrescamiento u ofrecimiento, se les encuentra sentido, mas no propiamente lógica, sobre todo si se lo mira desde la lógica racional occidental. Mirados en conjunto y en la perspectiva de la cura médica, resultaría fácil despachar el problema diciendo que son manifestaciones múltiples de "la reciprocidad cognitiva", de "eficacia simbólica", o expresiones de "síndrome de filiación cultural". Pero si se observan las situaciones, espacios, momentos o actividades en los que se realiza el ritual, aparece que:

1. La mayoría de ellos no hacen referencia a controlar, prevenir, tratar o reparar el daño, la lesión, la enfermedad o la muerte.
2. Muchos de ellos se realizan en ausencia de los aspectos precedentes.
3. Se ofician practicamente en todo el acontecer comunitario, cotidiano y trascendental, o mejor este último aspecto tampoco es el determinante.
4. No obstante, la obsesión por la práctica del ritual para "todo", resulta muy significativo que para las enfermedades afueranas(según la clasificación paez existen enfermedades propias como Duende, Cacique, Arco, Mal Postizo etc... y afueranas o provenientes del mundo blanco como la desnutrición, la T.B.C. y las inmunoprevenibles) y para muchos otros problemas de salud que atienden las tut'bahisa (tut': barriga, Bahisa: que soba que calienta. Calienta barriga o partera), yerbatero, pulsero, sobador no se practique ningún ritual.
5. El mal postizo o maleficio –llamado así porque es producido por la acción de otra persona, producto siempre de una envidia– que por su recurrencia preferimos llamarlo "mal frecuente" cuyas implicaciones comprometen a toda la familia y allegados de quien lo padece, además de que para su "extirpación" requiere de los mejores the'walas, mal postizo al cual temen también estos porque puede terminar venciéndoles, matándolos –pues su cura o extirpación requiere batirse en un duelo ritual con el agresor". El seguimiento realizado a estos casos según nuestro análisis, coincide éste con las observaciones de Antony Hemman, "En efecto, la "proyección" de envidia y celos en la persona de un rival, muchas veces no es mas que un suterfugio usado por el curandero para apuntar indirectamente la hecho de que la envidia, los celos en cuestión pueden estar alojados exclusivamente en la mente del paciente" (1978:196), a lo cual hay que agregar que en varias ocasiones hemos encontrado que el paciente llega con conocimiento o sospecha de su padecimiento.
6. Si, sumado a los aspectos anteriores, se tiene que, cada ritual es siempre el mismo (sólo cambia el momento de su inicio –según seña– y las variantes se encuentran en comunidades paez que habitan otras regiones o

contextos) y que tanto el the'wala como el motivador –persona, familia y demás participantes consumen lo mismo, coca, aguardiente, tabaco, plantas y cada uno se comporta de igual manera a los demás, incluídos los niños, se tiene que: No resultan ni suficientes ni pertinentes enfoques explicativos desde la "reciprocidad cognitiva", "eficacia simbólica" y "síndrome de filiación cultural", a no ser que aceptemos la generalización de hacer coextensivas tales explicaciones a todos los aspectos de la cultura (posibilidad que no estamos seguros de descartar) pero que poco ayudarían para el asunto que se requiere poner en cuestión.

- Los rituales de limpieza, refrescamiento donde la enfermedad se hace presente, no tiene como finalidad principal la cura médica de quien o quienes padecen la noxa. Si así fuera por qué todos los participantes no enfermos son objeto de la práctica, máxime si se conoce que entre los paez la noción de contagio es inexistente?
- La cura médica no requiere siempre de la terapéutica ritual, puesto que múltiples agentes de la comunidad la logran sin la práctica del ritual, es mas, no están autorizados culturalmente para realizar el rito, aunque conocen y saben como hacerlo.
- En correspondencia con los dos puntos anteriores se tiene que en la práctica del ritual, participa manifiesta o explicitamente una intencionalidad de índole diferente en cuyas múltiples posibilidades, se encuentra el sanar. Se trata a falta de una denominación mas adecuada, de una restitución de orden cultural. Terapéutica cultural, encargada de restablecer el equilibrio entre individuo y medio ecológico y a la inversa, entre individuo y sociedad y el sistema cultural (pensado este en un pasado-presente y en un presente-futuro).
- Restitución del orden cultural que análogamente operaría como sucede en el Sistema Médico Alopático con su terapéutica médica, pero su sentido y eficacia va más allá puesto que contienen prevención, promoción y rehabilitación del individuo en sociedad, quizá a ello se deba que el individuo que sabe que no se comporta o está trasgrediendo la normatividad cultural, somatice culturalmente su mal y que el the'wala dado el conocimiento que tiene de la historia de cada individuo (aspecto propio de las comunidades pequeñas) determine su muerte no tanto por que su mal (enfermedad?) no tenga cura, sino por las dificultades que tiene el individuo de convivir conforme al código cultural. A ello se debe también que el énfasis de la relación the'wala "paciente" en la mayoría de los casos no esté puesta en la prescripción médica, sino fundamentalmente en la reincorporación del individuo al orden social, cuya posibilidad está en la dramatización del ritual de limpieza que convoca a la comunidad como garantía de solidaridad y compromiso de un nuevo pacto social que revitaliza el orden cultural y a la vez pone sobre aviso a todos, incluído el the'wala, de la latente amenaza individual o colectiva de originarse un desorden social, que de no afron-

tarse grupalmente daría lugar al resquebrajamiento de la etnicidad comprometiendo su sobrevivencia futura.

> Es en este sentido que la cadena sintagmática de propósitos diferentes y hasta inconexos del ritual, develan una cadena paradigmática, cuya lógica contiene la búsqueda y reconstrucción de la etnicidad paez, sobre la base de una restitución permanente del orden cultural presente en los mitos, historia y héroes culturales.

De poseer fundamentación la interpretación de que los rituales participan todos de la restitución de la etnicidad o del orden cultural paez, se torna teóricamente mas pertinente explicar la concepción de salud-enfermedad al igual que sus formas de producción económica, organización social, política desde la dimensión global de la etnicidad y no a la inversa como hasta ahora se ha venido haciendo, lo cual implica entre otros muchos aspectos de importancia trascendental:

1. Que cualquier acción del Sistema Nacional de Salud que no ponga de presente la etnicidad resultaría recortada e ineficaz, incluso amenazante a la etnicidad.
2. Que establecer el Sistema Médico Paez a la manera como puede hacerse en Occidente con la medicina Alopática es teórica y metodológicamente inadecuado.

En síntesis podría decirse que la medicina tradicional paez no existe como tal, se haya diluída en la etnicidad, pero no por ello podríamos afirmar que lo que existe son escasamente terapeúticas, prácticas médicas, sistemas clasificatorios, pensamientos o concepciones filosóficas, sino que ella solo puede decodificarse dentro de un sistema mayor que los contiene y que impide descifrar su especificidad, que aunque existente solo puede explicarse o comprenderse dentro de su proyecto de etnicidad, de allí que se tenga cierta dificultad incluso para una etnografía como ha sido nuestro caso donde se llegaba a un punto muerto (que nos hacia decir hasta aquí se tiene claro, pero esto otro no concuerda); punto muerto que se intentaba resolver con múltiples interrogantes que cada vez se tornaban mas incomprensibles para los the'walas, lo que obligó a uno de ellos durante un viaje y encuentro de the'walas en la sagrada laguna de Paez a replicarnos: "Con los investigadores solo es posible transmitirnos la voz y relacionarse, mientras entre nosotros nos comunicamos viendo el territorio y compartiendo en comunidad".

"Ver o sentir territorio" que dista mucho de lo que la ciencia o racionalidad occidental concibe como conocer, de lo que el Estado considera como re-conocer su territorio (o de lo que la Nueva Constitución Nacional señala como territorios indígenas) y se aproxima mas a "ser del territorio", aspecto que ni siquiera han alcanzado los viejos asentamientos colonos, puesto que tampoco se trata de vivir en ese territorio o haber nacido en él, sino fundamentalmente de comportarse en y con él como este y/o sus espíritus lo determinaron. Com-

portamiento de orientación cognoscitiva que recae en los the'walas, de los cuales se ocupa el texto siguiente, con la salvedad que se hace referencia a ellos solamente en la problemática que se viene perfilando.

THE'WALAS

Contrariamente a lo que ocurría en el tiempo que se iniciaba el proyecto de "Investigaciones Médico-Antropológicas del Nor-Oriente Caucano" (1986) cuando era una reliquia encontrar un "médico tradicional paez", en la actualidad su existencia es tal que se torna en epidemia. Así como en la sociedad nacional todos son doctores o al menos dan la impresión de serlo, entre los paez parece que ocurriera algo similar. Tan preocupante se vuelve la situación, especialmente para el personal de salud alopático, que la pregunta de aquel entonces "¿Hay aquí médicos tradicionales?" se convirtió en "¿De todos los que existen cuales son los verdaderos médicos?". En el resguardo de Jambaló, a la vez municipio cuya población asciende a 8.000 habitantes aproximadamente, viene realizándose desde hace un año reuniones bimensuales con la participación hasta de 50 médicos tradicionales, –oriundos de la región– reuniones en las cuales se trabaja en procura de lograr un plan de etnodesarrollo municipal. Si lo que otrora era un panorama desolador "inexistencia de médicos", hoy se torna en panorama desalentador "proliferación de ellos", no es lo que debe preocuparnos. Las razones son muchas pero anticipamos solo algunas:

- Hasta finales de la decada pasada la acción de los the'walas siempre fué clandestina (acaso por eso la preferencia siempre nocturna de los rituales y en los parajes mas aislados?) dada la persecución eclesiástica y estatal. Hoy las políticas del Sistema Nacional de Salud y la de concertación del Estado con el movimiento indígena, muestra un ambiente político diferente a lo cual ha contribuido significativamente la legalización de las tierras recuperadas y la consagración constitucional de creación de territorios indígenas. Pero todo parece indicar que la profileración es una nueva estrategia cultural (política?) para mostrar al pais la fuerza social de su proyecto étnico. En este sentido es coincidente la estrategia de aparición a la luz pública de médicos con la de reinserción del movimiento armado "Quintín Lame", reinserción que se dice pasó por el consentimiento de the'walas. Contrariamente a lo que la apariencia muestra, que por consideraciones políticas debe ser así, la realidad es que los the'walas son menos de los que dicen serlo y más el número de jóvenes guerrilleros de los que se reinsertaron. Estrategia cultural o étnica -valga la reiteración- atraviesa el papel de los the'walas cuyo dimensionamiento se presenta en los rituales, en algunos de los cuales aparece manifiesta la intención de propiciar la buena concertación con el Estado.

Proyecto étnico y concertación con la sociedad nacional cuya regulación continúa dándose y reorganizándose desde las claves culturales propias, pues a pesar de la proliferación de médicos (muchos de ellos pulseros, yerbateros, sobanderos) la existencia o "reproducción social" de quienes son los the'walas, continúa dándose bajo los mismos principios aunque matizados por contextos diferentes. Ser the'wala no procede por una decisión voluntaria ni tampoco es determinado por miembro alguno de la sociedad; muy por el contrario el proceso está precedido por una "visión" que obliga a quien la ve o vive, a iniciarse en el largo proceso de su aprendizaje, y de no hacerlo, pagará con su locura o hasta su muerte, "quien va a ser médico desde muchacho ve visiones: el trueno, el duende. Es la iluminación de su futuro destino. No puede torcerlo, puesto que el trueno o el duende, pueden alocarlo", Bernal Villa (1954). "Los curanderos paez raras veces escogen su profesión por medio de un acto consciente de la voluntad...a menudo un hombre joven tratará de resistir su vocación porque sabe que difícilmente le traerá paz mental o prosperidad material, pero llega un punto en que se arriesga a enfurecer a los dioses con tal comportamiento, cortejando el desastre y la eventual locura al no atender sus visiones y avenirse a sus señas". Antony Henman (1978). Esta situación ha sido corroborada por otros the'walas, aunque las visiones no necesariamente les ha ocurrido desde infantes, uno de ellos cuenta que la tuvo cuando venía de "recorrer mundo" (expresión que hace referencia a haber estado en el mundo de los blancos por varias semanas o meses) y se reincorporó a su territorio, pasando por el páramo. Pero para todos es claro que su aprendizaje debe estar acompañado por su maestro cuya elección si parece libre y obligatoria de ser atendida por el the'wala que escoja el alumno, la fuerza de obligatoriedad no puede explicarse entonces por fuera del poder intimidatorio del sistema cultural, por cierto plagado de restricciones y de sanciones en vida, una de ellas la locura, pero lo que llama la atención es que quien padece síntomas de locura se le atribuyen las señas de ser un escogido para the'wala lo cual refuerza nuestra postura de la búsqueda permanente por evitar el "desorden cultural". Cualquier síntoma o señal que lo amenace es reincorporado positivamente por el grupo, evitando significarlo negativamente para sancionar a quien la padece.

Las acciones no se cotegorizan como malas, así lo indica la lengua, *eu* que es lo bueno, tiene su contrario en *eumet* –lo no bueno–, aspecto distinto a la moral cristiana cuya oposición es bueno-malo. Dispositivo cultural que opera a la manera de, sabemos que es difícil no transgredir la norma –las condiciones socio-económicas no son las mejores– pero si te vez obligado a transgredirla hazlo pero sé tu conciente de lo que implica y ven acá donde estamos muchos para ayudarnos. Los temores implícitos o explícitos del código que amenazan el comportamiento individual se minimizan con la seguridad brindada por la seguridad social, mas importante que el dar o recibir es el ofrecer.

Hay otro aspecto tan importante o más que las visiones que a simple vista pasa inadvertido. Las visiones que cuentan los the'walas explícita o implícita-

mente poseen la característica de estar precedidas de un comportamiento inadecuado en el momento de su ocurrencia. El proceder inadecuado se halla implícito a que todas las "visiones" son de "Duende" y este solo se le aparece o ataca a quien no se comporta bien, a todo aquel que viole las maneras de relacionarse con el territorio, en especial con los espacios sagrados o con los incultivados, lagunas, páramos y bosques respectivamente, entrar a ellos sin ofrecerle o pedirle permiso al Duende o excederse en la apropiación de los recursos disponibles. Esta fué la razón que expuso, para que al pasar por el páramo procediendo de un territorio extraño, sin estar antecedido del ritual de limpieza tuviese "visión de duende", un thë'wala que se inició en tales oficios a la edad de 18 años, trasgresión mayúscula que podía reponerse siendo the'wala recuperando para sí y para la comunidad el saber de los héroes, culturales, defensores del territorio y la etnicidad.

Si ser the'wala no es fruto de una decisión voluntaria y además está precedida de una negligencia cultural en edad infantil o adulta, la responsabilidad de la defensa de su etnicidad y su perdurabilidad, compete a todos.

Cada sujeto está marcado por el destino común que prescribe la cosmovisión del grupo cuya estructura se pone presente en el acontecimiento diario. Acontecimiento vigilado por sí mismo y por el the'wala que oficia permanentemente los rituales. Ritualidad que socializa e informa siempre sobre los héroes culturales y el territorio. Su dramatización a través de los movimientos del the'wala , está dirigida siempre hacia puntos claves del territorio, a la izquierda, hacia donde está las lagunas (lugar de origen) hacia los páramos (reserva de plantas medicinales), hacia los ríos (lugares para expulsar el pta'z y bañarse al final de ritual), hacia los cerros (espacios de meditación del the'wala), paso de la tama (vara de chonta sin la cual no se puede practicar el ritual), que lleva el nombre del héroe cultural Juan Tama, comunicación metafórica con los espíritus tutelares del territorio concebidos como fuerzas inherentes a la naturaleza y como representación de cosas y de fenómenos de la naturaleza misma y antropoformizadas en el Duende, el trueno; "trueno aliado fundamental de los the'walas, depositarios del saber milenario, masticación de la hoja de coca, símbolo de la cohesión grupal, lectura de la seña semiótica cultural paez".(María Victoria Ospina. Tesis de grado 1989) Y así sucesivamente cada aspecto de la parafernalia semantiza culturalmente la historia y la etnicidad. Como restauradores del orden histórico y cultural les asiste una responsabilidad mayor de orientar el devenir de la sociedad, sometidos a tan difíciles artes, no están exentos de recriminaciones y sanciones decididas comunitaria y públicamente. Cada ritual pone en juego su prestigio y su capacidad de cohesionar el grupo y solucionar conflictos, tanto que si estos se generalizan, se convierten en chivos espiatorios y fácilmente son señalados como los cuasantes de las desgracias de la sociedad. Carecen pues de todo poder, solo poseen el saber que cotidianamente es puesto en cuestión, según un delicado cálculo societario no de armonía-desarmonía, puesto que esto es imposible, sino de equilibrio-

desequilibrio. Cada the'wala es consciente de su gran responsabilidad, pero también lo es de lo que implica socialmente el no comportarse acorde con las prescripciones culturales. Amenaza a la que en cualquier momento puede ceder, volverse incapaz de realizar bien su trabajo, de allí su espíritu denodado y de entrega a la comunidad. De día es un agricultor que se procura su sustento, y de noche siempre dispuesto para lo que se le solicite; no puede negarse porque una sola vez que lo haga, puede ser aprovechada para que se le atribuya la generalización de los conflictos o la presencia de desgracias, porque esa noche que se negó seguramente se fué a trabajar solo para hacer malos trabajos (brujería).

La bipolaridad, médicos buenos (the'walas) y brujos es inexistente a pesar de las frecuentes afirmaciones al respecto, cada the'wala potencialmente está sujeto a no trabajar bien ("realizar brujerías" que no es lo mismo sustantivarlo como brujo), lo sospechoso de este proceder permanece latente en la comunidad. En síntesis, bueno y malo son categorías inexistentes, cada caso, cada individuo es una unidad dialéctica que encierra lo bueno y no bueno, o para decirlo en palabras del sistema clasificatorio, todo frío (planta o ser humano) tiene algo de calor, todo calor tiene algo de frio por ello el refrescamiento para el exceso de frio o el exceso de calor. Refrescar, metáfora del equilibrio ecológico, político y social, para extraer recursos de la naturaleza hay que refrescarse, para ejercer la autoridad del cabildo hay que refrescar las varas de mando, para dirimir un conflicto comunal hay que refrescarse.

Son estas las razones y otras mas que se omiten intencionalmente por las que pensamos a los the'walas como restauradores del equilibrio social y que como especialistas que son, no encuentran su homólogo en el médico occidental; puesto que mientras éste se especializa en fragmentos del cuerpo humano descontextualizado de la sociedad que lo construye, el the'wala se especializa en el cuerpo social para comprender mejor el comportamiento del cuerpo como naturaleza humana y cultural. Estrategias médicas de especialización occidental y paez cuya posición de método y comprensión están impedidas ambas para llegar a la misma concepción de salud y enfermedad, oposición que no invalida el conocimiento y resultados por ellos alcanzados donde los niveles de eficacia carecen de parámetros unificados de comprobación, puesto que los fines primeros de cada uno de ellos son disímiles. Disimilitud que caracteriza toda etnicidad y cuyo reconocimiento es la base de todo diálogo o colaboraciónn intercultural. Los paez reconocen la capacidad médica occidental, de ahí que clasifiquen las enfermedades en propias y venideras y por eso remiten a quienes padecen estas últimas a los hospitales, el problema está en que nosotros no reconocemos su etnicidad, etnicidad que se ven obligados a enfatizar refrescando a los pacientes y sus drogas cuando regresan vivos o muertos a su territorio.

Territorio sin el cual no es posible ni la historia ni la vida, ni la etnicidad, sin estos no hay cultura médica paez. Si se desea entonces iniciar un diálogo

de saberes médicos con el grupo étnico mas numeroso de Colombia –Los Paez– es imprescindible comenzarlo por la definición de la territorialidad, lo cual remite directamente al problema del Estado y la custión nacional. Territorio que tiene 500 años y más de historia y que la nemotecnia cultural conserva arqueológicamente denominándose a sí mismo como Nasa Kiwe –gente del territorio–. En consecuenccia si el Sistema Nacional de Salud está interesado en modificar positivamente las relaciones con la cultura médica paez debe aceptar, que dada la concepción de salud-enfermedad propia de los nasa kiwe, es indispensable posibilitar, apoyar, impulsar, su proyecto étnico, lo que conlleva necesariamente una definición estatal respecto a la defensa, conservación, manejo y uso de las entidades territoriales indígenas establecidas en la Nueva Carta Constitucional de Colombia.

De esta definición dependerá en gran parte el tipo de relaciones y desarrollo futuro de las diversas culturas médicas existentes, al igual que del cumplimiento del principio constitucional que reza: "El Estado reconoce y proteje la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana" (Constitución Política de Colombia. Título 1. De los Principios fundamentales. Art 7)

BIBLIOGRAFIA

BERNAL VILLA, Segundo

1954 Medicina y Magia entre los Paeces. En: *Revista Colombiana de Antropología.* Bogotá ANTARES, No.2.

1953 Mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. Bogotá. En: *Revista Colombiana de Antropología,* Antares, pp. 117, 221, VII.

1954 Bases para el estudio de la organización social de los paez. Bogotá. En: *Revista Colombiana de Antropología,* Antares, pp. 291-367, VIII.

CASTILLO i OROSCO, Eujenio (sic.)

Cura de Tálaga. Vocabulario Paez-castellano. Catecismo, nociones gramaticales i dos pláticas con adiciones, correcciones i un vocabulario castellano-paez por Ezequiel Uricoechea. París, Collection Linguistique Américaine, V 2, Maisonneuve y C. Libreros - Editores. MDCCCCLXXVII.

FAUST, Franz

1986 *El Sistema médico entre los Coyaimas y los Natagaimas.* Claus Renner Verlag. Hohenschäflarn.

FINDJI, María Teresa. ROJAS, José María

1985 *Territorio, economía y sociedad paez.* Cali: Universidad del Valle

GALVEZ ABADIA

1980 *Aida Cecilia.* Tradición y cambio en El Cabuyo; una comunidad Paez en Tierradentro -Cauca-. Popayán.

GARTNER, Martín

1986 *Izquierda y Derecha en el Cosmos.* Simetría frente a la teoría de la inversión del tiempo. Barcelona: Biblioteca Científica Salvat. Número 14

GOMEZ, Herinaldy

1981 *Proceso de campesinización de una comunidad indígena.* Tesis de grado, Popayán.

1992 Aportes Antropológicos a la teoría y la práctica de la Antropología Jurídica en Colombia. En: *Normas Formales: Costumbres legales en Colombia.* Esther Sanchez B., Editor-Compilador. Bogotá.

GONZALEZ, David

Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia. Bogotá: La Rueda Suelta (s.f.)

HENMAN, Anthony

1980 *Mama Coca.* Bogotà : La Oveja Negra.

PORTELA GUARIN, Hugo

1987 *Enfoques Antropológicos sobre la atención primaria de salud: ¿Integración de la medicina alopática y tradicional*? En: Revista Palabra. No. 3 y 4. Popayán: Universidad del Cauca.

1990 *Yu'cesa* (Gente que Cura).-- Popayán. -- 1 cassette, 82 diapositivas.

PORTELA GUARIN, Hugo; PARDO VARGAS, Carlos

1990 Dinámica social actual de la medicina paez en Tierradentro; proceso de cambio.-- // En: Memorias del Simposio Medicina Tradicional, Curanderismo y Cultura Popular en Colombia de Hoy, V Congreso Nacional de Antropología, Villa de Leyva, 1989.-- Bogotá: ICFES, ICAN, 1990. -- p.75-98. --(Memorias de eventos Científicos Colombianos, ICFES.

RAPPAPORT, Joanne

1980 Mesianismo y transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro".-- *Re-*
1981 *vista Colombiana de Antropología,* Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.-- Vol.23; p. 365-413.

s.f. Historia Mito y Dinámica de conservación territorial en Tierradentro, Colombia. Traducción de Ernesto Mora. -- Informes Antropológicos, ICAN, Bogotá.-- No. 3 p. 47-62;

1988 Imágenes Míticas, pensamiento histórico y textos impresos: Los paeces y la palabra escrita. -- // En: Rituales y Fiestas de las Américas./ Congreso internacional de Americanistas. -- Bogotá: Ediciones Uniandes. p. 103-112.

1980 Tierra Paez. -- Bogotá: s.p.

Mesianismo y transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro"

THOMAS, Louis Vincent
1983 *Antropología de la Muerte.* Traducción de Marcos Lara. México: Fondo de Cultura Económica.

VILLA, Eugenia
1978 *Los Paeces: Un grupo humano en proceso de suicidio biológico y cultural.* Popayán: Universidad del Cauca, mimeo.

APORTE PARA LA COMPRENSION DE LOS IMAGINARIOS VITALES EN LOS SECTORES MARGINALES DE BOGOTA DC.

Pedro Emilio Espejo Molano*

* Psicólogo Universidad INCCA de Colombia. Dedicado al trabajo de campo en Bogotá y a la investigación en Psicología Comunitaria. Profesor de las Facultades de Psicología de la Universidad Javeriana y Santo Tomás.
Universidad Javeriana. Apartado 56710, Santafé de Bogotá, Colombia

INTRODUCCION

Para nosotros los trabajadores de las *Ciencias Sociales* es claro que los conflictos actuales de nuestra actividad profesional se ubican en tres aspectos:

A. La construcción y reconstrucción de teorías más ajustadas a realidades que a utopías condicionales. Igualmente a estar dispuestos al cambio de dichas teorias en el tiempo, en los contextos y a su posibilidad de ajuste en la construcción de realidades. En nuestro caso comunitarias, para sectores excluidos marginados o ignorados por la sociedad oficial lo que ha conllevado a atisbar cómo han jugado desconocidos papeles en la historia social y cultural. Ya que ellos o nosotros mismos cuando tenemos esa pertenencia construimos estrategias de acción y de pensamiento para sobrellevar los duros embates de las culturas dominantes. En síntesis es estudiar la realidad sin los ojos del académico fragmentado por los discursos exóticos que procuran con sus embelecos poder de conocimiento, poder que en una sociedad capitalista se convierte en poder económico-científico, la ciencia subyace a los intereses capitalistas, es una mercancia, que tiende a la enajenación. Lo que eventualmente puede conllevar a una curiosa elaboración teorica-metodológica y técnica.

B. La reflexión sobre el sentido de la intervención comunitaria, tanto en los sectores urbanos como en los campesinos y los aborígenes. Estas acciones han sido gestadas con los paradigmas ya cuestionados.

C. La Eticidad de las acciones científicas y la evasiva dramática a la discusión y construcción de de ontologías de las disciplinas científicas sociales y humanas. Que indudablemente se encuentran conectadas y entrelazadas con los aspectos enunciados.

La reflexión se está propagando a la par con las ideologías y los modelos tipo neoliberales, pero atención, que en esta búsqueda de reorientación de nuestra acción científica y por el afán del modo de vida capitalista caigamos en un servilismo a los llamativos revolcones humanitarios de los extintos capitalistas salvajes.

Los científicos no hemos renunciado a la actividad científica, estamos procurando renunciar al manejo de la racionalidad empírica y a la tecnologización acrítica de las intervenciones de sujetos expertos a masas inermes. Pero esta renuncia no implica que la salida sea el mecanismo simplista contrario: antes era el conocimiento basado en la razón ahora es en la intuición; antes era la sociedad ahora el hombre, antes era el hombre ahora la mujer, antes era el capital, ahora?

EL SENTIDO DEL APORTE

Curiosamente todos nosotros en tanto hombres sociales hacemos parte de una comunidad, pero la olvidamos cuando hablamos de sectores comunitarios o de actividades comunitarias. Parece que en el microsector con el cual nos hemos socializado no existiera las caracteristicas óptimas para nominarla comunidad, es decir no nos sentimos localmente sujetos comunitarios, parece que nuestro barrio o vereda fueran espacios insuficientes para nuestras búsquedas de compromiso social. Suponemos y de forma totalmente simbólica que la comunidad está fuera de nosotros y muchas veces bien allá.

Para tratar de explicarlo;revisemos dos ingredientes el primero que parte de una valoración temporal, ese allá, no es un lugar, es un momento a conquistar, está a lo lejos, aparece así un imaginario de tiempo comunitario, imágenes juegan en nuestras fantasías, las comunidades reales, las no conocidas, las esperadas, las soñadas.

El hombre crea y recrea realidades, esto le da un exquisito sabor a vida evolutiva. Los *psicólogos* planteamos que este desarrollo evidentemente cognoscitivo, se da en el hombre por estadios o por períodos, en últimas producto de una construcción del conocimiento, condición fundamental si se requiere de un desarrollo de la conciencia humana.

El otro ingrediente es la valoración espacial, cómo percibimos nuestro entorno, cómo lo leemos, cómo lo interpretamos, cómo nos ajustamos a la lectura proporcionada por nuestros antecesores.

La comunidad viene siendo como una proyección del hombre en un ahora determinado por nuestro desarrollo *psíquico* tranquilamente entendido como una instancia espiritual que bordea lo corpóreo.

La comunidad, por lo tanto, no es un territorio ya que se sale de lo tangible, por eso es físicamente difícil capturar o manipular una escena comunitaria. Lo físico es apenas la fachada de los acontecimientos y, en tanto que apariencias, podemos decorar, moldear, falsificar. Para no quedarnos en el plano visible tratamos de hacer diálogos dimensionales sobre nuestro cosmos, entre el tiempo y el lugar eso nos da un sentido comunitario específico y propio.

Pero donde tratamos de hacer este diálogo, lejos de nosotros, en comunidades marginales, campesinos, indígenas, migrantes. Es una tendencia bien marcada en los trabajadores de las Ciencias Sociales. No es denuncia, pero se juega en doble vía, mi comunidad aborigen, en tanto me socializa, la acepto sin modificaciones, y en el caso de que se posibiliten cambios que estos se den pero no por efectos de mis acciones, sino la de otros. Es la clara justificación de la acción comunitaria oficializada por las ciencias sociales, que nosotros transformemos a otros y que nosotros nos tranformemos asi. Ahí no se dan elementos de intercambio, se dan elementos de dominación por: a. intencionalidad desigual de saberes, b. el caracter discursivo y extensivo de una ideología, c. Por el sentido de vida de los hombres que dialogan.

EL DIALOGO DE LOS SABERES SOBRE LO VITAL

No basta dialogar entre tiempos y espacios, es preciso dialogar con los protagonistas, incluído yo mismo. El contenido de estos discursos deben discurrir sobre el desencanto de la muerte y en encanto de la vida. De lo contrario no serían vitales, de que tratan nuestros discursos ahora? de la muerte, de las fugas, de las bombas, de los vendavales, de las genocidios de las víctimas.

El trabajador de las *ciencias sociales* debe estar en condiciones de hablar de *vida*. La de su comunidad y las que estudia e interviene. Se trata de fortalecer una búsqueda que conduzca a una acción de comprensión de la realidad que hemos diseñado y que nos permita mantenernos ante la adversidad en pie y vivos, para así fortalecer y enriquecer estos contenidos en unas teorías científicas.

Existen pautas culturales-educativa típicas que permiten explicar este fenómeno, pero curiosamente preferimos trabajar, desarrollar, entregarnos a sujetos diferentes a nosotros, los *psicólogos* planteamos esta acción cotidiana como una pérdida de identidad, falta de identidad o proyección en el otro.

Pero cada uno de nosotros está en capacidad de advertir los niveles de cada comunidad, estas calificaciones están mediadas por ítems de desarrollo material o cultural aprendidos socialmente.

Por eso al ubicar nuestra altitud, procedemos a mirar a los otros niveles. El ubicar nuestro sentido comunitario es un proceso complejo de interiorización y racionamiento que en nuestro caso de intelectuales está bien marcado y afecta nuestro imaginario. Se han vendido estereotipos de subsistencia para los profesionales y particularmente los trabajadores comunitarios buscan investigar e intervenir a las comunidades con niveles más precarios. El móvil parte de un imaginario de equidad en los cientificos sociales y particularmente en aquellos que se sumergen con las comunidades. Parece que buscáramos in-

vertir nuestros aciertos conceptuales y nuestra eticidad en acciones con otros lejanos, los psicoanalistas llaman a esta situación sublimación.

Este extraño ser que quiere desarrollarse con otros en espacios ajenos a los suyos, ha encontrado barreras sólidas que, como grandes enigmas, le han puesto retos de comprensión y explicación, debe ahora preguntarse si estas resistencias son *vitales* para la comunidad y por qué no leerlas como tal en vez de enfrentarlas?

He ahí su gran imaginario vital: cómo identificar y construir mi accionar humano para pervivir estos instantes. Es decir aprender formas vida, para enseñar y multiplicar momentos *vida.*

Pero se trata de dilucidar cuáles son los imaginarios vitales de los trabajadores de las ciencias sociales y como éstos han permitido esclarecer el estudio del hombre. Parece que hasta ahora se trata de estudiar exóticamente los ritos de vida y muerte de los otros, y los nuestros? quién los estudia, las comunidades o nuestros intérpretes?

En el trabajo comunitario se viven tolerancias e intolerancias unas muy duras, otras plácidas, las últimas como un espejo reflejan una magnitud problémica: el quehacer de los trabajadores de las Ciencias Sociales y la calidad de sus aportes a las comunidades.

El oficio de los científicos, afortunadamente, como señalábamos se está revalorando, ya comprendimos que no se puede hacer sociedad futura con explicaciones viejas, no ha caducado la ciencia ni la racionalidad, ha caducado el intervencionismo estatal y científico-empirico signado por su falta de compromiso su pretensión de neutralidad y de un discurso teórico añorante.

Las ciencias sociales han producido para sí, no para la humanidad. Un reducido grupo a veces muy selecto ha escrito los discursos que sustentan conceptualmente el sentido social del hombre, pero al diligenciarlos otros, y casi nunca los proponentes por aquello de la división social de trabajo (se entiende que es la apología a la ruptura entre teoría y práctica) los efectos de su trabajo ha sido una ciencia social rota en tanto beneficios sociales y su contribución al desarrollo del hombre ha sido insuficiente. Ya no estamos seguros de las teorías sociales y las utopías con las cuales se movieron las tres últimas generaciones, las guerras se han incrementado, la drogadicción, la mortalidad infantil, las pandemias en los jóvenes

Se ha partido de diferenciar y distanciar el oficio de los sujetos cotidianos, los primeros han renunciado a las explicaciones y concepción del mundo. En éstas búsquedas comprensivas de la relación trabajador de las ciencias sociales y comunidad, a los primeros se nos ha dado por transformar y facilitar procesos colectivos y cada vez que revisamos esta intencionalidad tanto en la teoría como en la práctica nos sorprendemos porque los resultados de nuestras acciones se funden en la ideología o en la demagogia cientificista. ¿Será acaso

esa *intencionalidad*, la que toca revalorar? Cuál sería entonces la otra opción de trabajo con las comunidades? La otra también saturó el ambiente de trabajo, aquella del diagnosticar e identificar descriptivamente los problemas de los sujetos y de las comunidades a espaldas de éstos pero de frente a la academia ávida de morbosidad para nominar lo desconocido sin compromiso alguno con las realidades vividas y sentidas por sus pobladores.

De todas formas, el científico persiste en estudiar *per se* a la humanidad, en este caso a la comunidad, la búsqueda está por los lados de la lógica que el sujeto elabora para mantenerse articulado al mundo, qué trama ha tejido para subsistir y cómo la explicita, la lógica tiene un sentido eminentemente racional, no pulsional. La pulsión no permite comprender, permite operar y de lo que se trata es de que el hombre se cualifique. Está buscando cómo hacerlo a partir de su capacidad, el imaginario es su fuga a una nueva realidad, pero la quiere direccionar. Un elemento para comprender es la explicación del mismo sujeto, que de alguna manera soy yo mismo y no otro, cómo es mi comunidad.

Existen diversos y hermosos momentos en la vida del hombre que le permiten razonar, sentir y asumir su actividad en el presente y en un contexto determinado.

Las Ciencias Sociales han identificado estos instantes de ratificación de la existencia del sujeto y de las cosas con sus consecuentes interacciones como productos de actos psicológicos determinados por niveles de su *conciencia*. Es claro que más que un reconocimiento del sí mismo y del entorno social, es la construcción y reconstrucción de una realidad.

Sin pretender hacer una topología de la conciencia, identificamos estados de la conciencia adulta con elementos del pasado que permite reconstruir el ciclo de vida del sujeto, una conciencia histórica, una conciencia del presente, el darse cuenta del aquí y del ahora y una conciencia prospectiva que le genera expectativas de vida y metas *vitales*. La capacidad del hombre de imaginar, le permite enriquecer –a veces supeditado a la racionalidad un pasado– la genésis de la humanidad, su región, su familia, su individualidad.

La dinamicidad de las acciones del hombre conduce a una movilidad conceptual mediante la cual advierte por procesos cognitivos una realidad concreta que puede afectar y que lo afecta. Pero la realidad de sí y de su ambiente es mucho más que una simple concreción, por efectos de la representación simbólica los imaginarios pueden ser las proyecciones de vida de los sujetos, o las decodificaciones simbólicas del pasado.

Es preciso aclarar que los imaginarios no son necesariamente, en tanto que capacidad del sujeto consciente, un conjunto de imágenes futuras, ya que pueden ser imágenes de su coyuntura actual o pasada. Los imaginarios temporales a su vez son una posibilidad supeditada a condiciones, el si por ejemplo; " si hubiera nacido en Inglaterra otro gallo cantaría para mí" también "si yo hubiera

nacido en el siglo pasado con el conocimiento que tengo ahora, habría planteado este negocio " o "cuando me gane la instantánea lo primero que voy a hacer... ". (el juego de los condicionantes)

Los imaginarios vitales que referimos conllevan a una planeación de su futuro en general, pero el imaginario apenas es el punto de partida de una fantasía, que muchas veces no se hace realidad concreta, pero se mantiene como realidad sentida manifiesta no ejecutada. Los imaginarios vitales hacen referencia específicamente a los contenidos de las fantasías acerca de la vida en su lucha con la muerte, así como hay imaginarios mortales –léase también tanáticos– existen imaginarios eróticos, o vitales. Entonces los imaginarios vitales son aquellos indicadores individuales y colectivos que dan cuenta de un futuro de desarrollo de vida, aqui no hay lugar para la tragedia o la guerra. Tan sólo para el amor, comenzando por DIOS, por la vida del planeta azul.

Los imaginarios vitales son eventos cotidianos, diarios que permiten la subsistencia y que en medio de la adversidad logran en el hombre su existencia, pero en tanto su sonrisa, la risa, la satisfacción, la euforia, el logro, la plenitud, la gratitud.

LA SINTESIS DE LA REFLEXION

1. La necesidad de romper los límites entre los científicos de las ciencias sociales, el criterio indubitable de crearlos y mantenerlos no ha sido gratificante ni para la ciencia ni para la humanidad.
2. Se ha pretendido inequívocamente impulsar la diferencia como sentido de identidad, en entes tan particulares que han disgregado el accionar de los trabajadores de las ciencias sociales y, aún más, les ha permitido reproducir acríticamente esquemas ideológicos de poder, me explico; al interior de las ciencias sociales y humanas se pretende ubicar una pirámide de poder.
3. El juego consiste en conquistar la cúspide, los otras instituciones –disciplinas científicas– en contienda que no logren ascender se relegan a la mitad y los de baja argumentación ocuparán la base de la pirámide. El más neutral y el de mayor cientificidad, preferente positivista a la manera de las ciencias mal llamadas exactas, se ubicará en la parte superior y así sucesivamente. Por qué insistir en el esquema piramidal para consolidar una actividad científica, por qué no representar y trabajar con figuras más ondulantes y que ilustren el grado de complejidad de la realidad actual de la especie humana. Ni siquiera el dodecaedro Pitagórico puede convertirse en el imaginario simbólico de un mundo que hemos insistido en leerlo con ángulos o pirámides y cruzado de rectas. Hablamos de agujeros oscuros a años luz, nosotros como especie aquí mismo, hemos creado también nuestros propios agujeros inquietamente ajustados y a punto de dispararse.

4. La Psicología debe ser diferente de la Antropología para que existan una y otra, y éstas a su vez de la Sociologia, la política? El quid es la diferencia y este caracteriza la cientificidad, qué sentido de Ciencia estamos construyendo ahora?

Por buscar las diferencias estamos renunciando a nosotros mismos y buscándonos falsamente en los otros, los otros los hemos imaginado escalarmente; o peores o mejores. Qué opciones de vida mueve a estos dos?

Las reunificaciones tienen sus costos, que se valoran en la hermenéutica histórica del accionar, por eso trabajadores del conocimiento humano estudiemos nuestra cientificidad y el papel de ésta en la actual coyuntura social en los países del norte y del sur del globo.

5. Es preciso trabajar en el diseño de nuevas utopías, que permitan al hombre mantenerse en su opción vital. Estas nuevas utopías deben partir del poder de la vida, que el sujeto logre amar su existencia, que busque por lo tanto prolongarla, que la vida la asocie a la salud no a la muerte, que el despertar y el transcurrir cotidiano lo sienta como trabajo humano, que ingenie otras dinámicas familiares, y otros ciclos de vida social y colectiva.

Cuáles son los sueños de los hombres ahora, ya se va a acabar el siglo XX, preguntan todos... Sin temor alguno *ofrezcamos otra fantasía social*, en el transcurrir le daremos *forma* y entre todos haremos increíbles versiones, ese ha sido nuestro oficio, ir adaptando y viviendo. De eso hace más de 500 años.

Revivamos nuestro oficio, para generar más vida debemos ser
Promotores de sueños e ilusiones.

JUEGO Y COMUNICACION CORPORAL

Clara Ortíz*

* Fundación Rafael Pombo, Calle 10 No. 5-22, Santafé de Bogotá, D.C., Colombia

El interés de esta intervención es compartir las experiencias y reflexiones pedagógicas, fruto del trabajo personal e institucional, en torno al juego y la comunicación corporal, en la búsqueda de otras dimensiones del bienestar humano. Así mismo, presentar a grandes rasgos una alternativa metodológica que a nivel preventivo y desde una mirada diferente, también representa salud.

Los aspectos de la experiencia representan el trabajo en varios proyectos de atención y formación al niño y a la comunidad, adelantados en diferentes regiones del país, y la alternativa metodológica se refiere a la propuesta pedagógico cultural de la Fundación Rafael Pombo que, desde sus ejes temáticos, –el desarrollo del pensamiento creativo y el fomento al gusto por la lectura–, sustenta de manera práctica una metodología (Talleres Integrales de expresión creativa), en donde, a partir del juego, la comunicación, el cuerpo, el entorno y los referentes culturales, se establece una relación vital y orgánica que constituye una pedagogía para la vida.

El trabajo de Nuestra Jardinera en el sector privado y oficial en los jardines infantiles, parecía no representar mayores dificultades o cuestionamientos, más que los planteados por los niños, en sus discusiones y al buscar a la maestra como instancia de verdad... «Dios existe?, Porqué siempre es primero la sopa y no el jugo o el postre?, Si le ponemos gasolina de avión a un carro vuela?, Cómo frenan los trenes?...»

Estos interrogantes se resolvían desde lo que la experiencia y la Universidad nos habían dejado: teorías de desarrollo, técnicas preescolares, aprestamientos, juegos, canciones y una gran cantidad y variedad de materiales didácticos y estrategias metodológicas para el uso adecuado de los mismos. A nivel del juego se contaba con una gama infinita de posibilidades... juegos para aprender la letraescritura o prematemática, juego para los niños agresivos, entre otros.

A nivel de la comunicación parecía que el tener una buena relación con los padres de familia, una planeación organizada, una parcelación de actividades, un observador del niño y una completa identificación con las políticas de la institución eran suficientes. En relación al cuerpo y el entorno, se recurría a la enseñanza de sus partes, sus cuidados, el desarrollo de habilidades y des-

rezas, para su uso y manejo adecuado; complementando su significación y representación con los materiales y útiles didácticos que abundan en dibujos y gráficos donde los niños recortan, pegan, señalan o complementan.

La realización de experiencias similares en otras regiones del país, en especial los llamados Territorios Nacionales en ese enconces, generaron otras significaciones y dimensiones de estos elementos. Por ejemplo:

En los círculos de cuadra[1] los niños y los adultos vinculados al proyecto, no cuentan con un aula de clase, ni con materiales didácticos, ni se establecen reglamentos o vínculos institucionales.

La comunicación básica es el juego y en especial los juegos de los niños y de su región, la relación se establece a partir de sus actividades de ocío de lo que cotidianamente hacen. El libro de lectura es el ambiente natural, sus contenidos Culturales, Sociales, Histórico y geográficos, hacen parte del argumento de sus juegos y se evidencia en todas sus formas de expresión; el aula de clase es enconces la orilla del río, la esquina de la calle, cualquier lugar de la comunidad, en donde a los niños les agrada encontrarse para jugar y tener como maestro a un abuelo que cuenta la leyenda de la bola de fuego o un cuento de espantos. O un tío o vecino que juega trompo o sabe usar el rejo para enlazar el ganado.

Esta vivencía no sólo enriquece y replantea el acto educativo, la reflexión pedagógica y las relaciones que se establecen entre los contenidos teóricos y estrategias dadas por la Universidad y las experiencias laborales anteriores; sino que deja grandes interrogantes sobre el papel que juega el entorno y la vida misma al interior de los procesos educativos.

El trabajo continúa y de la noche a la mañana la realidad había cambiado... convivía con grupos conformados por más o menos cien o doscientas familias de raza negra que se pelean a diario el espacio físico con la selva y el río, espacios que en épocas de la colonia correspondían a las minas de oro ubicadas al sur de la Costa Pacífica.

Las condiciones temporo-espaciales cambiaron, las actividades dependen de la luz del día y la posibilidad de reunión con los adultos tiene que ver, con la busqueda del sustento diario, el lavado del oro y la época de siembra y cultivo de arroz; actividades que se realizan en lugares distantes al de habitación de estas poblaciones.

El nacimiento, la muerte, los accidentes, son acontecimientos asumidos colectivamente y, aparentemente, sin mayor coordinación el equipo se moviliza; se amplian las casas, se construyen canoas, se aprovisionan alimentos para 8

---

1. Círculos de Cuadra. Proyecto del I.C.B.F. en Yopal Casanare. Atención a los niños que no asisten al jardín o a la escuela.

o 15 días de duelo o celebración, se busca en grupos al que no regresó de la selva o, de igual manera, se lleva al pueblo más cercano a un enfermo.

La participación en su totalidad se observa en actividades como barrer el río: mujeres y jóvenes hacen grupos y turnos para sumergirse en el río y con palos y ramas sacan a los peces y otras especies de sus escondites, para ser atrapados por una gran red que se desliza de lado a lado del río, red sostenida por tres grandes canoas con sus respectivos grupos de hombres y mujeres que las sostienen, tanto en la superficie como en el fondo del río; todo este desplazamiento y acción se desarrolla en un juego permanente de fuerza, agilidad y destreza para nadar y permanecer bastante tiempo dentro del agua.

A media mañana el producto de este esfuerzo, descansa en la orilla y es entonces cuando los abuelos niños y otros adultos de la comunidad la seleccionan y arreglan, haciendo una distribución equitativa según su capacidad y participación. En medio de este evento se hacen presentes, la canción, el chiste, el comentario acertado o exagerado, el silencio y la gritería, la anécdota de lo sucedido en la pasada barrida; está presente el fuerte, el débil, el chico, el grande, el sabío, el anciano, el joven, el niño.

Así desfilaba ante mi sorprendida mirada la historia del grupo, sus creencias, la sexualidad, sus formas de concebir y responder a la salud, la educación, las relaciones de pareja y a sus relaciones con los forasteros, los blancos y con el entorno en general.

Frente a esta realidad de vida, símbolos, signos, significados y de procesos; surgían reflexiones en referencia a este grupo. Sí primero necesito aprender... y fueron los niños quienes me enseñaron a utilizar la canoa, a seleccionar la leña y con su lenguaje, ritmo corporal, tono de voz y contenido de sus canciones me ubicaban en su realidad.

"De cinco sabalos (pues) que traje
solo me sirvieron medio,
mi sabalo, mí sabalo, lo quiero entero
partido la cabeza ya no lo quiero
quitenlo de ahí, quitenlo ligero
si no lo quitan. Lo boto al suelo"

Canción Infantil de los niños
de la comunidad de Naranjo.

Igualmente cuestionaban porqué el malestar, la desconfianza y la crisis frente a lo sensorial, a mi capacidad corporal y expresiva frente a una realidad que socio-culturalmente era distinta y me planteaba otros lenguajes, otras costumbres, otra manera de ver y asumir la vida.

¿El desconocimiento de los referentes culturales como «blanca» o como colombiana son los que generan mi inseguridad y malestar?

¿O será que los modelos aprendidos y que antes daban resultados, ésta realidad los rompe?

¿Qué puedo hacer para acercarme a estos grupos sin agredirlos?, ¿Cúal es el lenguaje apropiado para llegar a ellos y lograr la construcción o adecuación de espacios, naturales, juguetes y relaciones pedagógicas para que la comunidad atienda a los niños?

Una vez terminada la experiencia y multiplicados los interrogantes quedaron algunos elementos para trabajarlos y reflexionar sobre ellos, enfatizarlos y darles el lugar que les corresponde en los Procesos Educativos.

- En la vida cotidiana la actividad lúdica está presente como un lenguaje natural para establecer diálogos, evidenciar procesos de participación y para conocer de otra manera el valor de la cultura y de la comunicación.
- El acercamiento a una cultura desde su lenguaje, el trabajo y la convivencia e interacción social generan y posibilitan la creación de nuevas formas de trabajo teniendo en cuenta la diversidad y sin aislarnos de la identidad del mundo asumiendo la historia individual y colectivamente.
- En las manifestaciones humanas grupales, el cuerpo juega un papel esencial y uno solo lo hace consciente cuando halla resistencias y resistencias a las acciones corporales. Así mismo, la percepción y la expresión espontánea enriquecen la acción y guarda relación con el interés y voluntad.
- Gracias al cuerpo y su relación con el entorno se establecen vínculos de correlación e interacción entre el individuo y los grupos y el hombre y el mundo.
- En la tarea pedagógica la vivencia corporal además de sensibilizar y desarrollar afectividad es el instrumento que nos ubica como entes humanos y nos permite realizarnos como existencia concreta, manejando el sentimiento de hallarse integrado con un ambiente temporo espacial, y consigo mismo.
- El hombre, en su constante interacción con el mundo y el medio logra, de una manera unificada, emociones pensamientos valoraciones, conductas y todo lo que llamo mi funcionamiento físico, así, el hecho de saberlo a través de los miembros, del palpitar, de la tensión muscular y de la torpeza o juego armónico de las articulaciones es saberlo intimamente.

Frente a estas inquietudes y otras similares se han planteado diferentes alternativas desde la educación formal y no formal, que retoman la cultura, y las necesidades reales de las Comunidades para dimensionarlas en procesos educativos, democráticos y participativos aportando al desarrollo del país y al bienestar de quienes cotidianamente trabajan en ella.

Entre estas alternativas se encuentra la propuesta pedagógica cultural de la Fundación Rafael Pombo, la cual presentaré a continuación:

La Fundación Rafael Pombo es un Espacio de Encuentro, en el que niños y adultos reconocen su capacidad creativa, allí se conjugan las posibilidades expresivas de los hombres, sus referentes culturales manifestados en la vida cotidiana, la palabra y la literatura, para lograr las más variadas formas de comunicación.

Todo esto realizado sobre la base fundamental de crear condiciones para que sean las personas y los grupos quienes asuman el protagonismo de su desarrollo en la labor educativa.

EJES TEMATICOS

- **Desarrollo del pensamiento creativo**
- **Fomento al gusto por la lectura**

El desarrollo del pensamiento creativo como eje de trabajo, implica que toda acción de la Fundación sustenta procesos creativos inherentes a la vida cotidiana, en una exploración que permite relacionar y articular hechos históricos, evocaciones, memorias, circunstancias, realidades, símbolos y fantasía por los más variados caminos de la expresión (música, movimiento, color, forma, plástica, tecnología, silencio, imagen y palabra), con el fin de establecer una relación de vida con la literatura y con el libro.

La creatividad entendida como un bien social, abre toda clase de posibilidades en los grupos con los que se trabaja, puesto que es a partir de ese reconocimiento que se inicia un proceso de participación y construcción, lo que permite la apropiación del conocimiento y en él nuevas expectativas y formas de exploración. La conjugación de toda esta dinámica creativa con el componente *Gusto por la lectura*, conlleva una relación que va más alla de las técnicas sobre la palabra escrita; se parte de un concepto más amplio, de la necesidad de leer la vida y los hechos cotidianos, ante todo de asociar, relacionar y confrontar para reconocerse en las diferentes formas de expresión social y cultural.

PRINCIPIOS FILOSOFICOS

- La creatividad es un bien social, todos sin excepción contamos con un potencial creativo.
- Existe una estrecha relación entre la creación y la organización.
- La creatividad no surge de la nada, sino de la riqueza vivencial que se relaciona permanentemente con el entorno, circunstancias y motivaciones del diario vivir.

- La actitud creativa frente a la vida permite descubrir nuevas facetas a lo conocido y se nutre de los elementos sencillos de la vida cotidiana.
- Una sociedad participativa es una sociedad capaz de comprenderse a sí misma.
- La principal función de la participación es liberar el potencial creativo que ls sociedades manifiestan.
- La labor participativa exige un desarrollo orgánico que parte de necesidades e intereses reales, para construir paso a paso estructuras organizativas. Todos y cada uno nos hacemos protagonistas de nuestro propio desarrollo social.
- La literatura hace parte de nuestra historia, que crece con nosotros y en nosotros, y su presencia se hace evidente en los procesos del país.

METODOLOGIA

Taller integral de expresión creadora

Un espacio de encuentro: Reflexión práctica sobre la importancia de reconocernos creativos en una relación de diálogo con la vida.

Lineamientos estratégicos

- Presentar al país una propuesta alternativa de complementos y apoyo a los proyectos educativos en marcha.
- Insertar su labor en proyectos nacionales e internacionales fundamentales para el proceso de desarrollo socio-educativo.
- Establecer una relación de compromiso que conlleve su participación activa en los procesos de transformación educativa.

PROGRAMA CULTURA Y SALUD - REDES DE INFORMACION

FORMULACION DEL PROBLEMA Y PROYECTO DE SOLUCION

La coyuntura de crisis económica, política, social y cultural por la cual atraviesa actualmente América Latina, ha favorecido el reconocimiento de los límites de los modelos utilizados para comprender la problemática de la salud en nuestros países. Así mismo, ha generado la búsqueda, desde diversas disciplinas, de abordajes más integrales que problematizen la relación cultura y salud.

Dicha relación ha sido abordada desde distintas disciplinas –antropología, medicina, psicología, pedagogía, etc.– con variedad de enfoques y grados de intensidad, en procesos de investigación, diseño de políticas sectoriales y programas de salud, en Colombia y otros países de América Latina. Son cada vez más numerosas y mejor cualificadas las propuestas que surgen, pero lo que se está convirtiendo en consenso, es que una sola disciplina o un discurso surgido en una de ellas, es incapaz, por sí misma, de dar cuenta de la complejidad de esta problemática.

Son, sin embargo, notorias las mediaciones que se utilizan desde una disciplina o un discurso específico para relacionarse con la producción de las otras, pasando desde la incomprensión, la reducción hasta la negación y la descalificación. En consecuencia, a pesar de la riqueza de los aportes, estas mediaciones dificultan la posibilidad de interacción.

Esta es posible si se acepta que existen niveles distintos de producción de conocimiento y modificación de la realidad cuya complementaridad y sinergia exige, en primer lugar, aprender a escucharnos y comprendernos dentro de las lógicas propias de enunciación de cada discurso y no desde la de un discurso en particular.

Así mismo es necesario fortalecer esta interacción para lograr impactos sobre las políticas de salud, formación de recursos humanos en salud, organización de servicios de salud y garantizar la participación comunitaria. No podemos darnos el lujo de permanecer como ínsulas, sino que es necesario intensificar y cualificar los procesos de intercambio iniciados en múltiples procesos de investigación.

El momento es propicio para ello, tanto en Colombia como a nivel internacional, en América Latina, porque los niveles de indagación de los diferentes

grupos han hecho resaltar la multiplicidad de aristas que deben ser abordadas en la problemática de salud. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, hay la necesidad sentida de incrementar y cualificar estas interacciones. Como bien se sabe los insumos para el proceso de investigación provienen tanto de la confrontación que surge cuando el grupo de investigación difunde sus resultados, como cuando se relaciona con instituciones ejecutoras de política y programas o con grupos comunitarios. De este proceso surge también la oportunidad de concertar la definición de discursos y estrategias para quienes comparten una problemática.

Los desarrollos actuales, en las diferentes disciplinas, han llevado a establecer relaciones a nivel nacional e internacional con diferentes grados de formalidad, a través de simposios, reuniones de diversa índole, redes, asociaciones, etc. No hay sin embargo, un espacio que facilite el entretejido de estas disciplinas ante una problemática común. La propuesta del ICAN, tal como lo demuestra la voluntad de organizar este simposio, es generar conscientemente este espacio, cuya caracterización ponemos en discusión.

Esta propuesta recoge los esfuerzos que se venían realizando a través del convenio Hipólito Unanue del Pacto Andino. Con las reuniones de Lima y Popayán, en 1990 y 1991, respectivamente, comenzó a darse un proceso de concertación entre investigadores de América Latina, alrededor de la necesidad de conformar redes que facilitaran el uso de nuestros recursos humanos, técnicos y financieros previa evaluación de nuestras necesidades. De igual importancia, se venia perfilando una orientación de los procesos de investigación hacia la identificación y promoción de proyectos alternativos de desarrollo. Esto último se apoyó, igualmente, en el simposio que se llevó a cabo, por iniciativa del ICAN, en el 46 Congreso Internacional de Americanistas, cuyas memorias, "Otra América Construcción" reune procesos de investigación de diferentes países de América Latina que evidencian la existencia de estos proyectos.

A nivel nacional, la propuesta es la continuación de esfuerzos desarrollados a lo largo de varios lustros, que han buscado reunir los procesos de investigación en medicina tradicional, o antropología de la salud plasmándose recientemente, en las memorias de Curanderismo, del V Congreso Nacional de Antropología. Varios eventos, realizados por iniciativa del Ministerio de Salud (Taller de 1988, Evaluación de interacción del Ministerio con medicinas tradicionales y alternativas 1991), o por Colciencias (simposio del Programa Nacional de Ciencia y Tecnología de la Salud y de Ciencias Sociales, 1992) han jalonado este proceso, encaminándolo hacia una formalización de los procesos de comunicación, que mantenga sin embargo, flexibilidad y agilidad.

La creación y consolidación de una Red de Investigación en Cultura y Salud cumpliría un papel fundamental de estímulo, ahorraría esfuerzos y recursos y aumentaría su nivel de crecimiento y productividad.

DEFINICION Y OBJETIVOS

En términos generales, la red se define como una estructura orgánica que permite a varias instituciones y/o personas compartir responsabilidades, conocimientos, trabajo, recursos, información, productos y servicios. Básicamente requiere, además de las instituciones participantes, de una unidad coordinadora, mecanismos de coordinación, definición de actividades conjuntas y responsabilidades, un sistema de comunicación común y por supuesto, un financiamiento estable.

Esta red, en particular, busca, en primera instancia, promover el desarrollo de la investigación de la relación cultura y salud y la difusión de dicho conocimiento; subsecuentemente, pretende:

- Detectar los vacíos de conocimiento y de problemas dentro del ámbito de problematización anteriormente definido.
- Facilitar las condiciones para la adecuada generación de conocimiento en el ámbito de la investigación.
- Favorecer el acceso y promover el uso de la información generada a través del principio de recursos compartidos y sistemas comunes de comunicación, establecidos de común acuerdo.
- Difundir el conocimiento generado a grupos específicos y generales de la población
- Promover la concertación entre grupos de investigación, entre éstos y entidades ejecutoras y/o grupos comunitarios.

MECANISMOS DE CONFORMACION - PROPUESTA ICAN

El desarrollo de este proyecto implica:

- Convocar a los posibles partícipes y darles a conocer los lineamientos generales del mismo
- Designar a una de las instituciones presentes para que diseñe el proyecto formal, el cual ha de incluir, como primera etapa, la realización de un diagnóstico orientado a dilucidar la existencia de redes similares y la posibilidad de servirse de ellas; así mismo, un censo de todas las instituciones de investigación activas y potenciales en el área de cultura y salud, nivel de desarrollo de sus unidades de información, capacidad para intercambiar información investigadores, nivel de especialización, necesidad y/o disponibilidad de recursos, etc.
- Definir los niveles de participación, compromiso y estructura operativa de la red así como la asignación de responsabilidades y funciones específicas.

- Definir parámetros técnicos comunes para la recolección, manejo, sistematización y difusión de la información.
- Definir actividades a desarrollar al interior de la red, adicionales a aquellas referidas al intercambio de información.
- Definir claramente fuentes de financiación del proyecto como tal y de su producto final, es decir la red, como ente estable.

El Instituto Colombiano de Antropología ha asumido –en el contexto de la conformación de esta red y de común acuerdo con las instituciones y personas que participaron en el "Primer Simposio Internacional de Cultura y Salud" en el contexto del VI Congreso de Antropología–, las actividades relativas al diagnóstico antes mencionado. Para ello hemos preparado una primera encuesta orientada a este propósito. Agradeceremos la diligencie y nos la haga llegar a la mayor brevedad posible, anexando toda la documentación y/o información que considere pertinente.

RED DE INFORMACION EN CULTURA Y SALUD

Cuestionario Base

I. IDENTIFICACION INSTITUCIONAL

- Nombre de la Institución (Si depende o está adscrita a otra entidad, señalar cuál).
- Tipo: Estatal _____ Universitaria _____ ONG _____ Mixta _____ Otro (Especifique).
- Nombre del representante legal.
- Dirección para envío de correspondencia.
- Teléfonos, Fax
- Ciudad - País
- ¿Cuenta su institución con algún tipo de publicación periódica o medio de difusión establecido? Especifique.

II. PROYECTO (S) EN CURSO AFINES CON LA PROBLEMATICA CULTURA Y SALUD

- Nombre del Proyecto (s)
- Director ó coordinador del Proyecto

– **Tema específico, grupo humano involucrado y área geográfica de cubrimiento**

– **Duración estimada y estado actual del proyecto**
– **Planeación _____**
– **Recolección de Información _____**
– **Procesamiento de Información _____**
– **Finalizado _____**

III. INFRAESTRUCTURA DE REDES

– **¿Cuenta su institución con Banco de Datos? en caso positivo, señale el tipo (documental, referencial) y condiciones de acceso y uso para otras entidades.**

– **¿Pertenece su institución a alguna red nacional o internacionales? Especifique.**

– **En caso de consolidarse esta red, ¿cuáles son sus espectativas? A qué servicios le gustaría acceder? ¿cuáles puede usted ofrecer?**

Dirigir su respuesta a:
CARLOS PINZON / GLORIA GARAY
Instituto Colombiano de Antropología
Calle 8 No. 8 - 87
A.A. 407
Teléfonos: 2461040 / 2463308 / FAX: 2330960
Santafé de Bogotá, D. C. - Colombia

Este libro fue impreso
en el mes de julio de 1993
en los talleres gráficos de



Calle 75A No. 38-41
Teléfono 240 83 15
Santafé de Bogotá, D.C. - Colombia