



etnoecología y desarrollo sostenible



- ❁ ECODESARROLLO
- ❁ UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
BOGOTÁ - COLOMBIA
- ❁ DPTO. DE SOCIOLOGÍA FACULTAD
DE ECONÓMICAS UCM MADRID –
ESPAÑA
- ❁ CENTRO DE ESTUDIOS MÉDICOS
INTERCULTURALES
- ❁ GRUPO DE ESTUDIOS EN SISTEMAS
TRADICIONALES DE SALUD

Publicación financiada por la Asociación ECODESARROLLO y la Obra Social de la Caixa.

Agradecemos el apoyo de la Universidad del Rosario de Bogotá (Colombia) y el Departamento de Sociología de la Facultad de Económicas de la Universidad Complutense de Madrid

Edición: Carmen Espinar, 2007

Impresión: Temper

Depósito Legal:

INDICE

ETNOECOLOGIA Y DESARROLLO SOSTENIBLE Humberto da Cruz	5
<u>ETNOECOLOGIA DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA AMAZONIA COLOMBIANA</u>	
APUNTES SOBRE LOS DERECHOS, EL PATRIMONIO PÚBLICO Y LAS PERSPECTIVAS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN LA AMAZONÍA COLOMBIANA Hernán Darío Correa	21
ENFOQUE DE CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA EN EL CUIDADO DE UN ÁREA ESPECIAL DE PLASMA GERMINAL MEDICINAL EN PUTUMAYO, COLOMBIA Luciano Mutumbajoy Juan Carlos Riascos	29
COMPONENTES DE ECO-COSMOCULTURA Roberto Jaramillo Juan Guillermo Buenaventura	41
“ <i>HACERLO AMANECER</i> ”: UNA EXPERIENCIA PARTICIPATIVA DE DIÁLOGO DE SABERES EN LA CONSTRUCCIÓN DE PROCESOS DE ETNODESARROLLO CON PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMAZONIA COLOMBIANA. ESTUDIO DE CASO DEPARTAMENTOS DE CAQUETÁ Y AMAZONAS Luís Eduardo Acosta Muñoz Delio Mendoza Hernández Oscar Iván García Rodríguez	49
<u>ETNOECOLOGIA DEL AREA MEDITERRANEA</u>	
ETNOBIOLOGÍA Y ETNOMEDICINA EN CASTILLA-LA MANCHA. ALGUNOS EJEMPLOS DE LA PROVINCIA DE CUENCA Luisa Abad González Francisco Cócera Terradez Lourdes López Porras	63
EL MODELO DE AGROPAISAJE IBEROLEVANTINO (MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL: LA AUTOSUFICIENCIA ALIMENTARIA BAJO CLIMA SEMIÁRIDO Segundo Ríos Vanesa Martínez-Francés	75

EL USO TRADICIONAL DE ELIXIRES, JARABES Y VINOS MEDICINALES EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL Vanesa Martínez-Francés Segundo Ríos	103
<u>ETNOMEDICINA E INTERCULTURALIDAD</u>	
EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO CIENTÍFICO OCCIDENTAL Y LA APERTURA DE PARADIGMAS PARA ENTENDER EL DIÁLOGO INTERCULTURAL Carolina Amaya	119
LA MEDICINA TRADICIONAL Y EL SISTEMA DE SALUD COLOMBIANO: REFLEXIONES SOBRE UN POSIBLE ENCUENTRO Andrés Cañón	129
AUTOETNOGRAFÍA: PUNTO CRUCIAL PARA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL Leonardo Parra Beltrán.	141
LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD. APROXIMACIÓN DESDE UN DIÁLOGO INTERCULTURAL Germán Zuluaga	153
EVALUACIÓN DEL IMPACTO PRELIMINAR DEL PROGRAMA GESTORES COMUNITARIOS DE SALUD Carolina Amaya	173

ETNOECOLOGIA Y DESARROLLO SOSTENIBLE

Humberto Da Cruz¹

El término etnoecología fue utilizado inicialmente por Harold Conklin a lo largo de los años cincuenta del pasado siglo en sus estudios sobre los Hanunoo de Filipinas² en los cuales, enlazando con lo ya reseñado por diversos etnólogos y biólogos desde el siglo XIX, planteaba que ciertos pueblos horticultores tradicionales poseían un conocimiento particularmente detallado de su entorno natural, aunque subordinado a unos sistemas de conocimiento y de clasificación claramente diferenciados del modelo científico occidental.

A lo largo de los años posteriores el término fue siendo adoptado de forma creciente, aunque no siempre con un mismo significado, y diversas investigaciones procedentes de diferentes terrenos científicos fueron aportando elementos que contribuyeron a enriquecer la nueva óptica etnoecológica.

1. Formando el concepto

En el campo de la Antropología y de la Etnografía ecológica, que conformó las principales contribuciones iniciales junto a la etnobiología, las primeras aportaciones en el pasado reciente, además de las del mismo Conklin y sus colaboradores, proceden de autores como Rappaport³, Ellen⁴, Fowler⁵ o Descola⁶ y muy destacadamente del antropólogo colombiano, de origen austriaco, Gerardo Reichel-Dolmatoff⁷.

Tales aportaciones se refieren predominantemente, bien a estudios de etnosistemática (modelos y prácticas de clasificación indígena de los recursos naturales), bien al análisis de las cosmovisiones indígenas, en particular en lo relativo a la interpretación de la naturaleza y al comportamiento humano derivado de dicha interpretación en lo referido al uso de los recursos naturales, así como a estudios de campo de carácter más general que ayudaron a ilustrar las posibilidades potenciales de la etnoecología.

La notable obra de Gerardo Reichel-Dolmatoff muestra fehacientemente la evolución operada en muchos autores de esta corriente, ya que, de estudios clásicos de antropología y antropología histórica, fue avanzando hasta centrarse a lo largo de sus

¹ Profesor de la Universidad Complutense de Madrid y Presidente de Ecodesarrollo

² Conklin, H.C. 1954. *An ethnoecological approach to shifting agriculture*. Teas N.Y. Academy of Sciences 17:133-142

³ Rappaport, R.A. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*. North Atlantic Books. California

⁴ Ellen, R. 1982. *Environment, Subsistence and Systems*. Cambridge Univ. Press

⁵ Fowler, C.S. 1977. *Ethnoecology*. In: *Ecological Anthropology*. D.L. Hardesty, pp 215-248. John Wiley & Sons, New York

⁶ Descola, Ph. 1988. *La Selva Culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ediciones Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos. Quito

⁷ Reichel-Dolmatoff, G. *Chamanes de la Selva Pluvial*. Themis Books, Gran Bretaña, 1997. *The Forest Within*. Themis Books, Gran Bretaña, 1996

últimos años de vida en las comunidades Tukano de la región amazónica del Vaupés, a partir de cuyo estudio desarrolló una interesante aproximación a la interrelación entre la cosmovisión de los Tukano, sus normas de conducta adaptadas a los condicionamientos del medio, su uso sostenible de los recursos naturales y el papel primordial del chamanismo en todo ello, lo que ha representado un avance esencial en la aproximación etnoecológica en general, y de la región amazónica en particular.

En el terreno de la etnobiología y de la etnobotánica es, sin duda, donde las investigaciones sobre el terreno y la consiguiente aportación de información concreta poseen una mayor tradición, tanto en el análisis de los sistemas clasificatorios y de la visión concreta de los diversos seres vivos y de sus propiedades por parte de los pueblos indígenas y de las comunidades rurales, como en el análisis de su uso y gestión por parte de esos mismos pueblos.

El caso concreto de la etnobotánica merece especial mención dada su ya larga tradición (al menos desde finales del siglo XIX se han desarrollado trabajos sólidos en este campo), que obedece, tanto al interés que despertó entre algunos científicos occidentales el vasto conocimiento indígena sobre las plantas propias de su hábitat y sobre sus usos, como a la relevancia e importancia económica de sus aplicaciones en campos tan destacados como la salud, la alimentación o la propia industria.

Pese a que el uso inicial del término etnobotánica (en 1896) se atribuye al médico y botánico Harshberger, el también botánico de la Universidad de Harvard Richard Evans Schultes⁸ es considerado universalmente como el padre de la moderna etnobotánica. Sus relevantes trabajos hicieron continuamente hincapié, además de en la relevancia del conocimiento indígena respecto a las plantas tropicales, en la importancia para la humanidad de la conservación de dichas plantas y del conocimiento de sus usos por parte de las comunidades indígenas.

A su vez, en el marco de la geografía humana y de la geografía ambiental, las principales aportaciones fueron partiendo del estudio de sistemas y técnicas de gestión tradicional de los recursos naturales por parte de las comunidades preindustriales, aunque, frecuentemente, sin prestar demasiada atención al contexto intelectual o a la cosmovisión en la que se insertaban, cuestión que se ha ido corrigiendo en trabajos más recientes.

La ecología humana y la sociología ambiental, más centradas en general en las relaciones de las comunidades humanas con su entorno en el marco de las sociedades industriales, también han ido extendiendo su alcance al estudio de comunidades indígenas y rurales, haciendo particular hincapié en los modelos de uso del espacio y de los recursos naturales.

La sociología rural, pese a un enfoque básicamente centrado en el estudio de las estructuras y modelos de cambio de las sociedades rurales contemporáneas, también ha desarrollado estudios similares a los planteados en el marco de la geografía humana, aunque con una metodología propia, cuyo interés principal es el análisis de las técnicas y de las formas de uso, gestión y organización social relativas al aprovechamiento de los recursos naturales por comunidades rurales de diversos lugares del planeta.

⁸ Schultes, R.E. *El bejuco del alma*. El Áncora, editores, Bogotá, 2004. *Etonobotánica de la Amazonia Colombiana*, en Selva Húmeda de Colombia. Villegas editores, 1990, Colombia.

etnoecología y desarrollo sostenible

La economía ambiental, en particular a partir de la Cumbre de Río de 1992, ha mostrado un creciente interés por las formas de uso de los recursos naturales y por las modalidades de producción por parte de las comunidades preindustriales, haciendo particular hincapié en el carácter más sostenible de muchas de dichas prácticas respecto a las equivalentes referidas al modelo industrial-productivista y, por lo tanto, como potenciales inspiradoras de nuevos modelos alternativos a los actualmente dominantes.

La agroecología, al valorar crecientemente el conocimiento y las prácticas agroganaderas tradicionales a la hora de obtener los mejores resultados posibles en términos de satisfacción de las necesidades humanas, sin por ello adoptar necesariamente prácticas altamente impactantes desde el punto de vista ambiental, ha ido contribuyendo igualmente, tanto a la consolidación metodológica y a la acumulación de información pertinente respecto a la aproximación etnoecológica, como a su relación con el establecimiento de modelos de desarrollo sostenible.

Por último, la etnomedicina, al estudiar los sistemas tradicionales de salud, evaluar su eficacia y analizar sus posibilidades de complementación con las prácticas médicas convencionales, ha desarrollado una importante labor de análisis del contexto cultural, social y ambiental en los que dichos sistemas tradicionales se desarrollan, contribuyendo así de forma destacada a lo largo de los últimos años a la conformación del campo etnoecológico.

Pese a las importantes contribuciones procedentes de los campos antes citados, la mayor parte de los trabajos desarrollados hasta finales del siglo XX, e incluso muchos de los actualmente en curso, adolecen aún frecuentemente de la lamentable y estrecha visión sectorial que tanto ha perjudicado el avance del conocimiento en ámbitos necesariamente interdisciplinarios como es el caso de la etnoecología.

Afortunadamente, a lo largo del periodo más reciente, ha sido creciente el número de voces autorizadas que han reclamado y practicado dicha interdisciplinariedad abriendo así nuevas perspectivas de trabajo. Entre estas cabe destacar por su notable repercusión las de autores como los ya citados Richard Evans Schultes o Gerardo Reichel-Dolmatoff, y las más recientes de Victor M. Toledo o Fikret Berkes.

Victor M. Toledo, biólogo mexicano y principal intérprete de la actual visión dominante de la Etnoecología, en particular en el ámbito latino, ha definido dicha disciplina como un... *“Enfoque interdisciplinario que explora las maneras como la naturaleza es visualizada por los diferentes grupos humanos (culturas), a través de un conjunto de creencias y conocimientos, y como en términos de esas imágenes, tales grupos utilizan y/o manejan los recursos naturales”*.

Metodológicamente adoptó una aproximación basada en el complejo Cosmos-corpus-praxis, que ha servido de inspiración a muchos otros autores, en particular latinoamericanos.

Por Cosmos entiende la cosmovisión referida a los sistemas de creencias, mitos y ritos en los que se basa la relación con la naturaleza.

El concepto de Corpus se refiere al repertorio de conocimientos y sistemas cognitivos acumulados por una comunidad determinada.

Por último, la Praxis incluye el conjunto de prácticas productivas que tienen lugar en el proceso de uso y gestión de los recursos naturales.

Fikret Berkes, científico canadiense, es el principal representante de la aproximación conocida como Traditional Ecological Knowledge (TEK), que asistió a una creciente popularidad, en particular en el ámbito anglosajón, a partir de su difusión a lo largo de los años 80 del pasado siglo. La TEK es definida, en términos muy similares a la etnobiología, como el *“conjunto de conocimientos y creencias adquiridos de forma acumulativa por sociedades preindustriales sobre la relación entre los seres vivos y de estos con su medio”*. (Adaptado de Berkes, 1993).

Como se puede deducir de lo anterior, la etnoecología, definible en una primera aproximación como el modo en que las propias poblaciones indígenas y rurales implicadas interpretan su entorno ambiental e interactúan con el mismo, ha ido adquiriendo unas características y metodologías crecientemente complejas, pero también cada vez de mayor utilidad, tanto a la hora de interpretar las propias visiones ecológicas de las poblaciones preindustriales, como a la hora de sacar enseñanzas de cara a su eventual utilización o adaptación a nuevos modelos alternativos de producción y de vida.

2. El enfoque de la Etnoecología

Dentro de este marco, y uniendo las enseñanzas de algunos de los autores anteriormente reseñados, con las inducidas por la experiencia de diversas actividades y proyectos de campo que después se comentarán, podríamos sacar las siguientes conclusiones generales:

1. La etnoecología ha ido evolucionando desde el interés por conocer el modo en el que los pueblos indígenas perciben e interactúan con su entorno, hasta una visión de mucho mayor alcance según la cual, sin olvidar el inherente interés de esa aproximación inicial, van adquiriendo importancia aspectos tales como la valoración específica de formas de conocimiento distintas de las derivadas de la aproximación científica de las sociedades “occidentales”, o la relevancia de las visiones y prácticas indígenas respecto a su interrelación con el entorno para deducir modelos de planificación y gestión de la biodiversidad más sostenibles que los actualmente dominantes.
2. De un estudio centrado en los pueblos indígenas, predominantemente entre recolectores-cazadores y horticultores itinerantes, la etnoecología ha pasado a análisis más extensos y diversificados, que incluyen al conjunto de las comunidades rurales preindustriales o con fuerte peso de prácticas ligadas a una herencia preindustrial.
3. De una visión parcelada y especializada, en la que el interés se ceñía a aspectos concretos, como la clasificación y formas de uso tradicionales de ciertas plantas, las normas sociales ligadas al consumo de ciertos alimentos o las prácticas médicas chamánicas, se ha ido pasando a una aproximación más holística en cuyo marco la interrelación y lógica global de las diversas prácticas queda mucho más clara y adquiere su verdadera dimensión.
4. Como consecuencia de lo anterior, se ha pasado paulatinamente de un trabajo centrado predominantemente en aproximaciones enmarcadas en la biología o la antropología, a un trabajo que fue incluyendo otras ópticas complementarias (como bien ejemplifica Reichel-Dolmatoff incorporando

elementos de la biología, la lingüística o la historia a la base antropológica de sus estudios) y, finalmente, a la conformación de equipos interdisciplinarios que permiten alcanzar toda su riqueza a la investigación y a su eventual aplicación práctica posterior.

5. La aún llamada por algunos investigación científica “pura”, pretendidamente ajena a cualquier contaminación en forma de apoyo a objetivos concretos de defensa de los intereses de las comunidades implicadas, tan en boga en el pasado, y aún en muchos casos en el presente, ha ido siendo sustituida en el marco etnoecológico por una mayor implicación de los investigadores en la conservación ambiental y cultural, utilizando para ello los resultados de su trabajo como instrumento de denuncia y reivindicación, superando así, al menos parcialmente, la oportunista y cínica imparcialidad que difícilmente oculta ciertos intereses económicos y políticos, cuando no la más lamentable corrupción.
6. Como otra cara de la moneda se podría también citar que el avance de la investigación etnoecológica no ha escapado, en algunos tristes casos, a la frecuente corrupción de otras investigaciones convencionales en forma de puesta al servicio de intereses económicos ajenos a las comunidades locales, e incluso contrarios a ellas, como ha ocurrido en diversos casos de expolio del patrimonio natural y cultural en beneficio de grandes multinacionales de los sectores farmacéutico, agroganadero o industrial.
7. En todo caso, se puede afirmar que la investigación etnoecológica, entendida en la acepción mas amplia antes comentada, puede ser un importante instrumento, no solo de enriquecimiento y respeto científico intercultural, sino igualmente de apoyo a las nuevas políticas de desarrollo sostenible, tal como ya reconoció en su día la Conferencia de Río de Naciones Unidas en su Agenda 21.

Para que ello sea viable, es importante tener en cuenta que todo análisis etnoecológico debiera orientarse según cuatro vertientes de estudio complementarias:

- a. La referida a la cosmovisión que enmarca el sistema de análisis del entorno y las formas de relacionarse con este por parte de las comunidades implicadas.
- b. La orientada al análisis del sistema cognitivo y del repertorio de saberes ecológicos de la/s comunidad/es de referencia.
- c. La dirigida al conocimiento del conjunto de las prácticas productivas y de las restantes formas de interactuar con el medio por parte de las comunidades.
- d. Finalmente, la que permita establecer las combinaciones potenciales de las prácticas derivadas del conocimiento ecológico tradicional con las procedentes del conocimiento científico occidental de forma que puedan redundar en unas modalidades de desarrollo más sostenibles.

3. Las experiencias de Ecodesarrollo

A lo largo de los últimos quince años desde la Asociación Ecodesarrollo hemos ido desarrollando una larga experiencia en este terreno, en colaboración con diversas entidades locales indígenas e instituciones universitarias y de cooperación de varios países. La Asociación Ecodesarrollo planteó inicialmente (a raíz de la Cumbre de Río de 1992) una serie de actividades vinculadas a mejorar las condiciones de vida de comunidades indígenas y campesinas en diversos países del Sur desde una perspectiva de sostenibilidad.

En el caso concreto de las Comunidades Indígenas, dada la orientación de base de la Asociación, centrada en la conservación ambiental y cultural de forma combinada, se partió de la siguiente aproximación:

- ✿ Análisis detallado de los problemas que afrontaban determinadas comunidades indígenas derivados del expolio de sus tierras y de sus recursos naturales, así como de la imposición de pautas culturales foráneas.
- ✿ Estudio de los elementos clave de la biodiversidad de las zonas implicadas, de su grado de deterioro, de las causas del mismo y de posibles vías para su regeneración.
- ✿ Partiendo de la información anterior, inicio de actuaciones dirigidas a la recuperación y/o consolidación de la titularidad de sus tierras ancestrales (o al menos de parte de las mismas) por parte de las comunidades indígenas locales, así como de actuaciones dirigidas a gestionar o cogestionar de forma sostenible aquellas áreas que les sirven de hábitat exclusivo o compartido con otras comunidades humanas.
- ✿ Análisis de las formas tradicionales de utilización de los recursos naturales por las comunidades implicadas y de las posibilidades de recuperarlas parcialmente en sus territorios o de adaptarlas a las nuevas condiciones, de forma a dotar a los pueblos indígenas de mayor autonomía y a facilitar la recuperación de los rasgos culturales que les daban sentido e identidad como pueblos.
- ✿ Identificación de los principales depositarios del saber tradicional aún supervivientes, fundamentalmente en el ámbito de la medicina tradicional y el uso y gestión de los recursos naturales, de forma que estos pudieran contribuir a llevar a cabo los anteriores objetivos.
- ✿ Establecimiento de un marco general para los proyectos de etnodesarrollo y codesarrollo que partiera del reconocimiento de la importancia del mantenimiento de la diversidad biológica y cultural como valores universales y, dentro de ese marco, promoción del reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a conservar su hábitat tradicional y sus formas de relacionarse con el mismo.
- ✿ Reconocimiento del papel esencial que puede jugar el conocimiento tradicional indígena de cara al bienestar futuro de la humanidad.

Dentro de este marco, que partía ya de fuertes influencias de la perspectiva etnoecológica, una primera experiencia sobre el terreno se llevó a cabo en territorios del Chaco paraguayo⁹, con comunidades Ayoreo, Nivaclé, Lengua, Chiriguano y Guaraní Ñandeva del Chaco central y boreal. Dichas actividades se desarrollaron entre 1994 y 2000, e intentaron aplicar los principios antes enunciados en la medida de lo posible.

Aunque el desarrollo de las diversas actividades permitió éxitos importantes en áreas específicas, como la recuperación de algunos territorios ancestrales y la mejora parcial de condiciones de vida, la fuerte dependencia externa ya existente en la práctica totalidad de las comunidades, la escasez o ausencia total de territorio bajo control indígena, el fuerte deterioro de sus instituciones tradicionales y la dificultad de obtener fondos externos de apoyo a medio y largo plazo, crearon grandes dificultades al logro de objetivos globales de recuperación territorial y cultural.

De esta experiencia y de la consecuente reflexión teórica, fue posible deducir importantes enseñanzas de cara a actividades posteriores¹⁰.

Por una parte, quedó meridianamente claro que, sin la persistencia de la presencia de las instituciones y autoridades tradicionales, resultaba difícil lograr la suficiente base que permitiera la recuperación cultural y ambiental. En este sentido, la reducción drástica del número y de la presencia de “chamanes” y otras autoridades tradicionales en las comunidades de la zona era un hecho constatable: en el marco de nuestra actividad en la zona se realizó un censo de chamanes, verificándose que en muchas comunidades ya no existían, y en otras se habían visto reducidos a un papel más o menos marginal, aunque aún eran consultados para ciertas cuestiones de salud o para la toma de decisiones relevantes. Como consecuencia de lo anterior las nuevas autoridades (los llamados líderes) tendían, en general, a ser meros transmisores de las líneas dominantes emanadas de la sociedad “blanca”.

Las formas tradicionales de uso de los recursos naturales, bien por la desaparición de estos, bien por la adaptación a la dependencia externa, parecían cada vez más difíciles de recuperar: salvo en temas puntuales como la artesanía dirigida al comercio turístico, que permite unos ingresos de cierto relieve en algunas comunidades, el uso tradicional de los recursos se desprecia, dándose preferencia al trabajo por cuenta ajena en las comunidades menonitas imperantes en la zona, y a la venta del patrimonio natural a esas mismas comunidades.

Un ejemplo llamativo e ilustrativo de lo anterior que el autor de estas líneas nunca olvidará, se refiere al caso de un cacique ayoreo (una de las etnias consideradas menos contaminadas por la ideología productivista de la sociedad dominante) que, tras una larga conversación sobre el uso sostenible de los recursos de su territorio, aún bastante bien conservados, contestó a la pregunta de cuáles serían sus prioridades en ese momento que lo más importante sería disponer de motosierras.

⁹ El término Chaco parece derivar de una palabra quechua que significa “tierras de cacería”. Esta amplia llanura situada en el centro de Sudamérica se sitúa entre los contrafuertes andinos, la pampa argentina, el Macizo de Mato Grosso y las estribaciones sureñas del macizo brasileño. El Gran Chaco se extiende sobre cerca de 1.000.000 de Km² en territorios de Argentina, Paraguay y Bolivia. La parte paraguaya cubre cerca de 250.000 Km² y consta de tres subáreas: la más oriental junto al río Paraguay, más húmeda y cubierta originalmente de palmerales, la más sureña conformada por la cuenca del Pilcomayo y la central y boreal que, junto a su prolongación en territorio boliviano, alberga la mayor extensión de bosque tropical seco del subcontinente.

¹⁰ *Hacia un Desarrollo Sostenible de los pueblos indígenas mediante una aproximación etnoecológica*. Humberto Da Cruz. Ed. Ecodesarrollo - Instituto de Etnoecología y Desarrollo Sostenible. Madrid, 2007

Como explicación totalmente lógica en el actual contexto explicó que así obtendrían madera más rápidamente para vender a los blancos y así podrían comprar en el supermercado de Filadelfia (ciudad más cercana) lo que necesitaban.

Sin el mantenimiento de sus territorios, de la cosmovisión propia y de aquellas instituciones que les servían de soporte, la supervivencia de la cultura tradicional y el uso equilibrado de los recursos naturales que le iba asociado no son posibles. El “buen salvaje” no existe, lo que existen son sociedades con unas cosmovisiones y unas estructuras que hacen posibles modelos de comportamiento social y ambiental más armónicos con el entorno que los derivados de las sociedades urbano-industriales. Si esas cosmovisiones y esas estructuras desaparecen, también desaparece la eventual sostenibilidad asociada a las mismas.

Partiendo de esta experiencia, se inició una segunda etapa de trabajo que, intentando profundizar algo más en la aplicación práctica de los principios generales de la etnoecología, consideró como premisa ineludible la necesidad de actuar en unos territorios y comunidades que favorecieran la posibilidad de obtener resultados prácticos tangibles de carácter general, y no simplemente éxitos parciales en términos de mejora de conocimiento o de condiciones de vida específicas de determinadas comunidades, lo cual, sin ser despreciable, distaba mucho de cumplir los objetivos planteados.

La nueva aproximación podría servir además como punto de partida para acciones de mayor envergadura en el futuro que permitieran la recuperación ambiental y cultural de territorios y comunidades fuertemente impactadas, como las que habían formado parte de los proyectos llevados a cabo en la región Chaqueña.

Como primer paso de la nueva etapa, se identificaron una serie de áreas que poseían como características comunes su buen estado de conservación ambiental y ser gestionadas, al menos parcialmente, por pueblos indígenas que mantuvieran vivos elementos sustanciales de sus tradiciones e instituciones.

Los territorios y pueblos contactados fueron, desde áreas mapuches andinas, pasando por los Parques Nacionales Isiboro Securé y Kaa-lyá del Chaco boliviano o diversos resguardos indígenas de Colombia, en el caso de Sudamérica, y diversas áreas protegidas de México (Reservas de la Biosfera de Montes Azules y Sierra de Manantlán), Honduras (Reserva de Biosfera de Río Plátano), Nicaragua (Área protegida de Bosawas) y Panamá (Kuna Yala), en el caso centroamericano.

Representantes de varias de dichas áreas, tanto indígenas, como de las instituciones del Estado, pudieron reunirse en Cartagena de Indias (29 Noviembre-5 de Diciembre de 1999), gracias a la iniciativa conjunta que pudimos desarrollar con el Ministerio de Medio Ambiente de Colombia, la Agencia Española de Cooperación Internacional y el WWF¹¹. Este encuentro se centró en el tema clave de la gestión de áreas naturales protegidas por los pueblos indígenas, pero sirvió igualmente para clarificar otros aspectos fundamentales, como el grado de pervivencia de las instituciones tradicionales indígenas en las áreas objeto de análisis o la contrastación entre los

¹¹ *Taller sobre experiencias prácticas en gestión de áreas protegidas por los pueblos indígenas en Iberoamérica*. Cartagena de Indias, 29 Noviembre-5 Diciembre de 1999. Organizado por Ministerio de Medio Ambiente de Colombia, AEI, WWF-ADENA y Ecodesarrollo. Las ponencias y conclusiones fueron posteriormente publicadas por los organizadores, siendo sus editores: Humberto da Cruz, José Luis García, María Noguerol y Carlos Ramos.

conceptos de conservación y gestión ambiental según la interpretación indígena y la “occidental”.

Los debates llevados a cabo con representantes indígenas, tanto en sus territorios, como en el mencionado Taller de Cartagena de Indias, nos condujeron, a la hora de emprender nuevos proyectos de campo, a dar prioridad a diversas áreas amazónicas colombianas, ya que parecían reunir condiciones óptimas de trabajo: mantenimiento de hábitats naturales bien conservados, legislación que facilita la gestión indígena del territorio y sus recursos naturales, mantenimiento de chamanes y sabedores tradicionales, así como de parte sustancial de sus tradiciones e instituciones.

3.1. El piedemonte amazónico

La primera zona de intervención elegida fue el Piedemonte Amazónico, que está considerado como una de las regiones con mayor biodiversidad en el mundo. Su localización en la franja de transición que une a la extensa llanura amazónica con la vertiente oriental de la cordillera andina favorece la presencia de especies de ambos medios, así como de otras vinculadas a los diversos pisos altitudinales existentes.

Desde el punto de vista cultural, una de sus mayores riquezas reside en el hecho de que allí habitan cinco grupos indígenas particularmente diestros en prácticas chamánicas y conocimiento y uso de plantas medicinales.

Sin embargo, a lo largo de los últimos años es también una de las zonas más amenazadas por los severos procesos de colonización, deforestación, cultivos ilícitos y violencia, así como por proyectos petroleros, mineros y energéticos, lo que hace temer, a corto plazo, una catástrofe ambiental de grandes proporciones, al tiempo que el riesgo de desaparición de parte de los pueblos indígenas que en ella habitan.

Desde tiempos prehispánicos, los pueblos indígenas de la zona del Piedemonte Amazónico eran reconocidos por su gran conocimiento de la biodiversidad aplicada a la mejora de la salud. Estos pueblos funcionaron como una bisagra que conectó durante siglos los conocimientos de los grupos de las selvas de la baja llanura amazónica, con el de los grupos de la zona alto andina.

Varios estudios han demostrado que algunos de estos pueblos crearon y mantuvieron una red de curanderismo altamente desarrollada que ha subsistido hasta hoy con una sabiduría en transformación que construye y mantiene vínculos con grupos del Chocó Biogeográfico, de los Andes, de los valles interandinos y de la Amazonia.

Hoy sobreviven en el Piedemonte Amazónico Colombiano cinco grupos étnicos bien diferenciados por lengua y territorio que son los Inga¹², Kamëntsa¹³, Kofán¹⁴, Siona¹⁵ y

¹² Familia lingüística Quechua. Se localizan principalmente, en cuanto a nuestra zona de actuación, en el Valle de Sibundoy, Mocoa, Baja Bota Cauca, Yunguillo y pequeños enclaves del Caquetá y bajo Putumayo, totalizando una población de algo más de 10.000 personas. Fuera del Piedemonte y áreas amazónicas aledañas, existe una población de origen Inga de otras 10.000 personas aproximadamente, generalmente residentes en grandes y medias ciudades e incorporadas al modelo “occidental” de vida, aunque manteniendo en muchos casos vínculos con sus comunidades de origen.

¹³ Familia lingüística independiente. La práctica totalidad de su población se localiza en el Valle de Sibundoy y en Mocoa. Totalizan una población total de algo más de 4.000 personas.

¹⁴ Familia lingüística independiente. Residen agrupados en cinco Resguardos en la zona de los ríos San Miguel, Guamuez y caño La Hormiga, cerca de la frontera ecuatoriana, país en el cual se encuentra el resto de su población. Su población actual en Colombia es de cerca de 1.000 personas.

¹⁵ Familia lingüística Tukano Occidental. Residen en el Putumayo medio, tanto en territorio colombiano como ecuatoriano. La población de la vertiente colombiana es de algo menos de un millar de personas establecidas en ocho resguardos.

Koreguaje¹⁶. Están estrechamente relacionados por el uso común de plantas que ellos consideran sagradas, en particular el yagé o ayahuasca¹⁷, y por la sabiduría de las autoridades tradicionales, llamados taitas (nombre quechua asignado a los poseedores del conocimiento chamánico tradicional) o médicos tradicionales. La función histórica, sociológica y cultural de las autoridades de conocimiento tradicional ha sido desde los tiempos más remotos mantener valores, costumbres de convivencia, regular la relación con la naturaleza, prevenir y curar enfermedades en su acepción amplia indígena (la función médica tradicional supera el nivel orgánico o corporal, y alcanza el nivel familiar, social y espiritual del ser humano).

Dado que el área se encuentra en el centro de origen de diversidad biológica del refugio pleistocénico del Napo, existe una sobreposición geográfica perfecta del rico medio natural de la zona (con una de las mayores ofertas de plantas medicinales del mundo), y las etnias que han heredado hasta nuestros días uno de los conocimientos más desarrollados en etnobotánica y terapéutica del planeta.

Lamentablemente, como se citaba anteriormente, la región del piedemonte amazónico colombiano y las zonas de la llanura amazónica colindantes han estado, a lo largo de los últimos siglos, sometidas a constantes agresiones que han traído graves consecuencias ambientales y culturales.

La gran tragedia demográfica del momento de la conquista y los dramáticos cambios en las formas tradicionales de vida indígena; las incursiones para la explotación de la quina y del caucho a lo largo del siglo XX, la inmigración de campesinos a mediados de los años 50 y 60 del pasado siglo por la violenta política andina; la explotación del petróleo; la política agraria de “tierras baldías” y, en las últimas décadas, las bonanzas de la marihuana y la coca, han sido algunos de los factores históricos que han determinado el grave problema de esta inmensa región.

Además de todo ello, los grandes proyectos de aprovechamiento comercial de los recursos naturales y la construcción de infraestructuras que se llevan a cabo (explotación de madera, productos del bosque y recursos genéticos, explotación minera, construcción de hidroeléctricas, carreteras,...), tienden a tener un impacto nefasto en el medio natural de la región.

Los modelos de desarrollo inadecuados, los graves problemas de orden público y la colonización desordenada, son pues en la actualidad, las tres mayores amenazas existentes. Sus desgraciadas consecuencias tienen como primera víctima a los pueblos indígenas, pero también afectan a la numerosa población campesina.

Las consecuencias se advierten igualmente en términos ambientales. Se está deteriorando, junto a los países vecinos implicados, uno de los ecosistemas más importantes del planeta por su reconocida megadiversidad, lo cual, de no limitarse,

¹⁶ Familia lingüística Tukano Occidental. Su población, de algo más de 4.000 personas, reside en la zona del río Ortegua y afluentes (Caquetá).

¹⁷ La *Banisteriopsis caapi* (de la familia *Malpighiaceae*), sola o combinada con otras plantas, como la *Diplopteris cabrerana*, está en la base de la preparación del yagé, ayahuasca o caapi. Este bejuco es considerado por los indígenas del Piedemonte y de áreas aledañas de la llanura amazónica como la principal planta sagrada de conocimiento. Además de funciones medicinales, el estado de alteración de conciencia que produce facilita visiones que, según los payés, taitas o chamanes, permiten contactar con los espíritus y los antepasados, negociar la caza o la pesca con sus respectivos “dueños”, orientar en la toma de decisiones, o detectar el origen de enfermedades, tanto físicas, como sociales. En el caso del Piedemonte juega un papel tan destacado en la vida de las comunidades, que se ha dado en considerarlas en conjunto como pertenecientes a la cultura del Yagé.

permite anticipar un desastre ecológico de enormes magnitudes cuyas secuelas afectarán, de una forma u otra, a toda la humanidad.

Por todo ello, las actividades planteadas para la zona partieron de establecer una estrategia integral de conservación de la diversidad biológica y cultural, que incluye los siguientes aspectos:

- Necesidad de conocimiento de la cosmovisión (o cosmovisiones) de los pueblos indígenas implicados. Si como ya hemos referido, la cosmovisión respectiva de cada pueblo enmarca su compleja relación con el entorno, es evidente que sin conocer dicha cosmovisión difícilmente podremos interpretar correctamente las relaciones sociedad-naturaleza y las eventuales disfunciones que la influencia de la cultura occidental puede haber introducido. Dado que la actual cosmovisión de los pueblos del Piedemonte ha sufrido fuertes impactos externos, el análisis de la misma en el presente y sus bases pasadas adquiere gran complejidad. Afortunadamente en este caso se cuenta con la presencia de la UMIYAC (puede verse un artículo referido a la misma en esta misma publicación) que, al agrupar al grueso de los depositarios del saber tradicional sirve de gran ayuda en este campo.
- Dada la importancia de la relación de las comunidades con la tierra que es inherente a las cosmovisiones de estos pueblos, y teniendo en cuenta el expolio territorial al que han sido sometidos, reivindicar los territorios ancestrales de los que históricamente han sido despojados es un factor fundamental para su supervivencia. En este marco, y con referencia igualmente a un mejor conocimiento de la biodiversidad existente, se ha puesto en marcha el apoyo a la caracterización biológica y cultural de tres nuevas áreas consideradas territorio ancestral de tres de las etnias implicadas en el proceso con el objetivo de su futura incorporación como resguardos que aseguren la viabilidad territorial y cultural de las poblaciones implicadas.
- Formulación de planes de ordenamiento y manejo territorial para los actuales territorios que les sirven de hábitat.
- Consolidación jurídica de las entidades indígenas de forma que puedan ejercer sus derechos dentro del marco legal existente. En ese mismo sentido, fortalecimiento de las capacidades indígenas en los ámbitos jurídico, administrativo y financiero, así como mediante su equipamiento administrativo básico¹⁸.
- Fortalecimiento de los sistemas de conocimiento tradicional indígena mediante el apoyo a sus autoridades tradicionales y construcción de casas ceremoniales en aquellos lugares donde habían desaparecido.
- Contribución al fortalecimiento de la identidad cultural mediante la realización de diagnósticos de la situación educativa y la formulación de una propuesta participativa general de etnoeducación para cada una de las etnias implicadas.

¹⁸ En el marco de nuestras actividades de apoyo se logró el reconocimiento jurídico por parte del Ministerio del Interior de la Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona-ACIPS, la Asociación Nukanchipa Atunkunapa Alpa y el Consejo Regional Indígena del Orteguzza Medio-Caquetá - CRIOMC, lo cual, al consolidarlas jurídicamente, facilita notablemente la autonomía y la autogestión de las comunidades implicadas.

- ✿ Elaboración y seguimiento de planes de vida (planes de desarrollo indígena) de las comunidades y establecimiento de estrategias para la gestión interinstitucional de los mismos.
- ✿ Contribución a la autosuficiencia alimentaria de las comunidades implicadas mediante: a) la formación de nuevos promotores indígenas agroecológicos y la asistencia de los ya formados a las comunidades que lo requieran y, b) instalación de chagras¹⁹ según el sistema productivo tradicional para aquellas familias que ya no las tuvieran o que las tuvieran en mal estado.
- ✿ Recuperación del uso de plantas medicinales y sus redes de intercambio con apoyo de la UMIYAC en su papel de consejo a las autoridades administrativas de sus comunidades, a las comunidades mismas agrupadas bajo las Asociaciones de Cabildos con énfasis en el adecuado uso del territorio y de sus recursos. Establecimiento y sostenimiento de jardines medicinales, combinados en su caso con chagras de alimentos.
- ✿ Formación de promotores indígenas de atención primaria de salud.
- ✿ Apropiación y uso por parte de las comunidades de la biodiversidad medicinal mediante el apoyo al programa de promoción y autocuidado de la salud a cargo de los gestores comunitarios de salud, seleccionados por las comunidades y capacitados en instrumentos y metodologías tanto tradicionales como occidentales.
- ✿ Inicio de los trámites para declarar un área especial para protección de plantas medicinales única en su género en Latinoamérica bajo categorías de UICN, la cual será cuidada desde un centro indígena de manejo de UMIYAC que actualmente cuenta con 28 hectáreas. En total se protegerán 10,000 hectáreas con base en un convenio con el sistema colombiano de Parques Nacionales y con el apoyo científico de la Universidad del Rosario y de las Universidades Complutense de Madrid y de Alicante. La UMIYAC continuará liderando con el apoyo de estas instituciones la protección de este territorio para la conservación de plantas medicinales y el cultivo de plantas de conocimiento. En la actualidad este territorio ancestral es considerado baldío, por lo tanto se apoyará la presencia indígena localizada en el predio actual de UMIYAC y se apoyará la construcción de una casa ceremonial, desde donde se lograrán establecer normas de control para disminuir la presión del avance de colonos y de cultivos ilícitos y asegurar la protección de la diversidad de especies medicinales. Asimismo, con todo ello se contribuirá al avance en el conocimiento etnobotánico de una de las áreas más importantes del planeta en esta materia, lo cual, sin duda, redundará en beneficios directos e indirectos para el conjunto de la humanidad.

3.2. El Vaupés

Con una aproximación bastante similar, pero en este caso en pleno corazón amazónico (área del Vaupés), iniciamos trabajos en una segunda área de intervención, poblada por comunidades predominantemente ligadas a la rama lingüística tukano oriental, e insertada en un inmenso Resguardo indígena en excelentes condiciones de conservación en la mayor parte de su territorio.

¹⁹ Las chagras son las áreas de cultivo típicas de la agricultura de “tumba y quema” de los pueblos horticultores itinerantes.

El Departamento del Vaupés se sitúa al oriente de Colombia, fronterizo con Brasil, casi en plena línea del Ecuador. Con una extensión de 54.135 kilómetros cuadrados, se encuentra encuadrado administrativamente en 3 municipios: Carurú, Mitú y Taraira. Se caracteriza por tener una vegetación de selva húmeda tropical, densa, exuberante, con gran biodiversidad. El clima es muy húmedo y cálido, con temperaturas medias que oscilan entre los 25 y los 30° C durante todo el año.

En este departamento habitan 32 grupos étnicos, y aproximadamente 217 comunidades mixtas, encuadrados en su mayoría en tres resguardos (territorios indígenas) entre los que destaca el Gran Resguardo del Vaupés, uno de los más grandes del país con 3.354.097 hectáreas, ubicado en el municipio de Mitú en plena selva húmeda.

Las comunidades indígenas del Gran Resguardo del Vaupés, y en general de todo el departamento, son representadas legalmente por Capitanes, elegidos legalmente por las propias comunidades. Las capitánías se organizan por zonales teniendo como criterio para la zonificación los ríos y afluentes en cuyas riberas se asientan.

La Zonal del río Yapú está conformada por siete Capitánías y agrupa familias de cinco etnias predominantes: Tatuyo (Ūmūrecomaja), Bará (Waimaja), Carapana (Ūcomaja), Tuyuka (Ūcopinopuna) y Tukano (Yepámaja); además de familias de siete etnias minoritarias: Barasano, Siriano, Yurutí, Makuna, Taiwano, Cubeo y Desano.

Las comunidades indígenas de la Zona de Yapú, aún conservan viva gran parte de su cultura y de sus formas tradicionales de supervivencia (la caza, la pesca y el cultivo hortícola itinerante), así como parte de sus formas tradicionales de conocimiento reflejadas de forma relevante en su relación con la naturaleza. Sin embargo, su cultura y territorio se ven en el presente amenazados por diversos factores económicos y políticos, tales como la minería, la tala de la selva, la caza y pesca abusivas, la ausencia de la presencia de instituciones del Estado colombiano que defiendan sus derechos, así como por el contacto con un mundo no indígena que les ha obligado a cambiar algunos de sus sistemas tradicionales de vida, por ejemplo la transformación de un sistema de vivienda en espacios comunes (malokas) a espacios unifamiliares en casas individuales.

El cultivo tradicional más importante es la yuca amarga o yuca brava, con la que preparan el casabe y cultivan igualmente en sus chagras otras muchas especies para la alimentación, así como diversas plantas medicinales. La pesca es su principal actividad junto a la agricultura, aunque las combinan con la caza y la recolección en el bosque.

Los chamanes o médicos tradicionales de estos pueblos de llanura selvática, se cobijan bajo la misma denominación de *kumus* (en lengua Geral: *payés*) y están relacionados culturalmente por la antiquísima tradición del ritual del *Pojé* (en lengua Geral: *Yuruparí*²⁰). Emplean el tabaco, la coca y el capi como plantas sagradas y de

²⁰ El Yuruparí es uno de los complejos rituales y culturales más relevantes que restan en la Amazonia. Según el destacado antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, podría definirse del siguiente modo: “El Complejo del Yuruparí es, en esencia, un mito patriarcal de fundación, el cual encierra un código social que explica y exhorta sobre la exogamia. Dicho código lo transmiten oralmente los chamanes y los ancianos en un lenguaje metafórico y polisémico, en circunstancias tanto formales como informales. Constituye la base de los rituales de iniciación de la pubertad fisiológica y social masculina, durante los cuales se enseñan a los novicios los orígenes históricos de la exogamia, los inconvenientes de la endogamia, y los hechos básicos de la conducta reproductiva humana. Estos rituales adoptan la forma de un aislamiento social, seguido por la exhibición de ciertos instrumentos musicales y la observancia

conocimiento, para la relación con el mundo espiritual, el ordenamiento social y el manejo ambiental.

Aunque las principales actividades llevadas a cabo en la zona por nuestra parte son similares a las ya citadas para el Piedemonte, resulta relevante hacer referencia a algunas especificidades derivadas de la situación del área y de sus comunidades.

- ✿ Cosmovisión. Se mantiene más viva y cercana a los orígenes en los pueblos del Vaupés que en los del Piedemonte, por lo que es más sencillo realizar un seguimiento de la misma por medio de los kumus e “historiadores”, principalmente.
- ✿ Fortalecimiento de los sistemas de conocimiento indígena. El apoyo dado a la constitución de la Unión de Kumus de la Cultura del Yurupari- KUMÚA YOAMARÁ- por nuestra parte, ha facilitado un relanzamiento de los sistemas de conocimiento tradicional, tanto mediante intercambios, como mediante el orgullo que va readquiriendo la población implicada por los valores de su cultura tradicional, tan denigrada en épocas pasadas.
- ✿ Apoyo a la organización autónoma indígena y capacitación de representantes de las comunidades. Ha sido aquí más necesario el apoyo externo, debido a la menor formación de partida de los propios responsables de las comunidades respecto al marco legal e institucional en el que tienen que moverse.
- ✿ Planes de conservación y manejo. Aunque exige un gran esfuerzo de análisis intercultural, la gran extensión de áreas bien conservadas facilita la labor.
- ✿ Programa de sistemas de subsistencia. Pese a que las chagras han visto reducida la diversidad clásica de cultivos, y a que la dependencia alimenticia del exterior ha aumentado, es relativamente fácil relanzar, incluyendo mejoras, los sistemas tradicionales y la autosuficiencia alimentaria.
- ✿ Programa de recuperación lingüística. Aunque aún hay sectores que no hablan o hablan poco español, los jóvenes en algunos lugares tienden a abandonar sus lenguas originarias debido a la influencia escolar. Los programas de educación bilingüe pueden facilitar una solución a medio plazo.
- ✿ Programa de formación de promotores agroecológicos y de promotores indígenas de salud. No ofrecen diferencias particulares con los del Piedemonte, salvo su adaptación al medio y la cultura específica del área.

3.3. La cooperación interuniversitaria

De forma vinculada y complementaria a las actividades antes citadas, se está desarrollando un programa de cooperación interuniversitaria, en el que participan por el momento la Universidad del Rosario de Bogotá, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad de Alicante y la Universidad de Castilla-La Mancha.

Este programa, en cuyo marco ya se han realizado un Seminario Internacional Complutense, unas Jornadas Internacionales en la Universidad del Rosario y diversos actos en las Universidades de Alicante y de Castilla-La Mancha, está permitiendo aportar un apoyo a las actuaciones locales por parte de científicos y técnicos de formación occidental al tiempo que estos se forman en materia etnoecológica en la región amazónica.

Precisamente, parte de los textos que hoy ven la luz en esta publicación, responden a una adaptación de las exposiciones que se presentaron en el Seminario Internacional celebrado el pasado año, entre el 5 y 7 de septiembre de 2006, en la Universidad del Rosario, con el título de **ETNOECOLOGÍA Y CONOCIMIENTO TRADICIONAL**.

APUNTES SOBRE LOS DERECHOS, EL PATRIMONIO PÚBLICO Y LAS PERSPECTIVAS DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN LA AMAZONÍA COLOMBIANA

Hernán Darío Correa²¹

Tal vez la región de Colombia donde se expresa de modo más claro, y al mismo tiempo más urgente, la necesidad de un reordenamiento territorial formal y democrático del país, es la Amazonía, pues sus características socio-culturales y naturales encierran gran parte de la diversidad nacional, y ofrecen las mayores fragilidades ambientales si en ella se imponen los modelos dominantes de uso del suelo, poblamiento, actividades económicas y funcionamiento de las entidades territoriales de la región andina; pues allí ordenamiento territorial, patrimonio público ambiental, derechos y tipo de desarrollo están íntimamente ligados entre sí como en pocos lugares del mundo.

Si se miran las figuras de ordenamiento territorial vigentes en la región, se puede empezar a vislumbrar las dimensiones del problema: 6 departamentos, 44 municipios, 144 resguardos indígenas y 8 áreas protegidas de orden nacional en la región, alcanzan en conjunto un 35% del territorio del país, y contienen el 61% de los bosques existentes en Colombia (DNP, 2004).

Cuadro 1. Principales figuras territoriales
en la Amazonía colombiana

Departamentos	Municipios	Resguardos Indígenas	Áreas Protegidas nacionales
Amazonas	8	24	3
Caquetá	9	41	2
Guainía	4	26	1
Guaviare	4	19	1
Putumayo	12	32	1
Vaupés	7	2	
Total	44	144	8

Fuente: DNP, 2004.

La sola proporción municipal (el total nacional de municipios es de 1.170, y aquí existen 44 para el 35% del territorio del país); más las reglas vigentes de la descentralización, centradas en criterios de competitividad y eficiencia económica, y carentes por completo de categorización ambiental y socio-cultural de las entidades territoriales, que se revelan como irracionales frente a la imposibilidad de construir usos intensivos del suelo, mercados ni economías de escala en la selva húmeda tropical; y el carácter de territorio ancestral de la mayor parte de dicha región, revelan la complejidad del problema, la irracionalidad de las tendencias y políticas dominantes, y las iniquidades sociales y ambientales presentes en el manejo público territorial hegemónico.

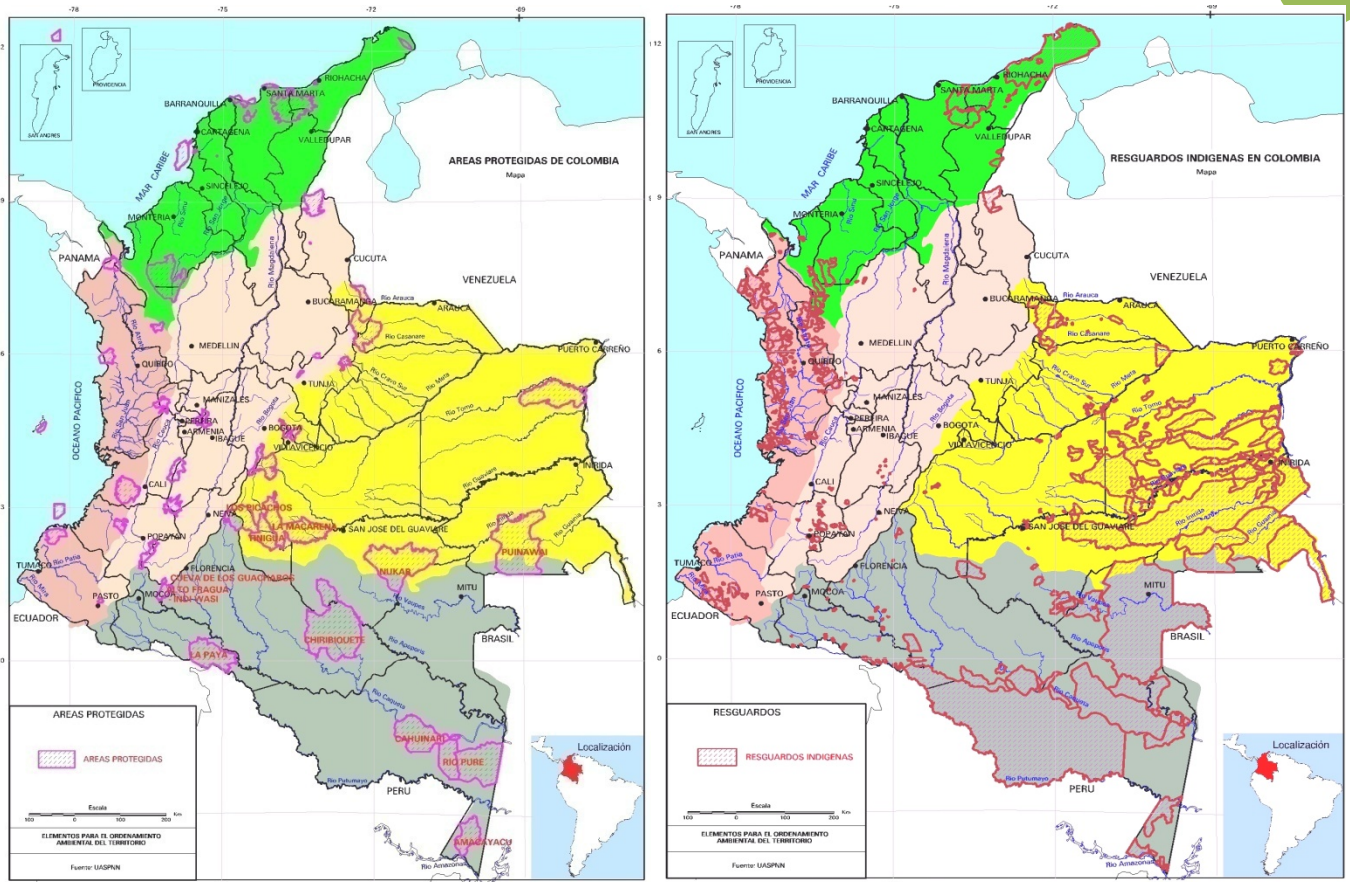
²¹ Sociólogo, consultor

etnoecología y desarrollo sostenible

En efecto, dicha región alberga el 69% de los pueblos indígenas del país (58 de 84), y el 12% del total nacional de la población indígena reconocida oficialmente (785.356)²², la cual se asienta en espacios ancestrales reconocidos en su mayor parte como resguardos indígenas (el 22% de los resguardos nacionales, 144 de 638, pero su extensión alcanza el 52% de la de todos los resguardos en el país -16'000.000 ha sobre 31'000.000 ha aproximadamente-).

En términos regionales la población indígena alcanza el 9% del total regional de habitantes (93.374 habitantes indígenas, de 1'029.581), pero ocupa alrededor del 40% del total de la extensión regional, en territorios traslapados con todas las áreas protegidas de categoría nacional presentes en dicha región (8 de 46 del país) (DNP, 2004).

22



Mapas 1 y 2. Resguardos indígenas y áreas protegidas en la Amazonía colombiana

Dicha población aún sigue patrones de asentamiento derivados de profundas cosmovisiones y reglas de residencia derivadas de sistemas culturales asociados a sus formas de parentesco y modelos tradicionales de subsistencia, que mantienen formas de dispersión de pequeños caseríos a lo largo de los ríos según clanes familiares distribuidos míticamente en el territorio (Correa, 2004); y en algunos casos hasta la arquitectura vegetal de la selva se debe a su propia gestión milenaria, como en el

²² La cual, a su vez, es alrededor del 2% del total nacional. Los datos son del DNP, 2001, y aunque están por debajo de lo real reivindicado por las organizaciones indígenas, son indicadores de las proporciones indicadas.

caso de los Nukak, cuya itinerancia de horticultores y cazadores fue creando a lo largo de los siglos asociaciones vegetales que les garantizan hoy una oferta de frutos y semillas en su territorio reconocido como resguardo (Bilitis, 1996).

Esa complejidad territorial y social se constituye en un verdadero patrimonio público nacional, reconocido como diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (artículo 7 de la Constitución nacional), el cual es la verdadera piedra angular para formalizar el reordenamiento territorial que se requiere, que supone definir nuevos criterios de creación de entidades territoriales, nuevas formas de relación de las mismas con el Estado central, y nuevos criterios de transferencias de recursos de la nación y en general de inversión pública, que atiendan a la principal condición de dicho patrimonio: la complejidad, y la fragilidad, más que las viejas y absurdas ideas de riqueza natural e inmensidad espacial (Carrizosa, 2004).

Para ello se ha avanzado relativamente en algunos aspectos, en medio del abigarrado panorama de reconocimiento formal (constitucional y legal) de los derechos de los pueblos indígenas vigente en Colombia, cuya sistema normativo reposa sobre la integralidad de cinco derechos colectivos (Identidad, Territorio, Autonomía, Participación y Desarrollo propio), entendidos en su dimensión de derechos humanos fundamentales por la Carta Magna y el Convenio 169 de la OIT, tratado internacional que hace bloque de constitucionalidad con dicha carta, según el artículo 96 de la misma (Correa *et al.* 1998 y 1998a).

Esos derechos se han conquistado y formulado a lo largo de un proceso de aproximadamente cien años de lucha y de contradictorios esfuerzos nacionales, y su reconocimiento efectivo ha tenido avances y retrocesos en medio de diferentes procesos socio-económicos y políticos nacionales e internacionales, tales como diferentes ciclos exportadores del caucho, de las pieles, del cacao, minería de oro, petróleo, auge de cultivos de coca, etc., o procesos más recientes de reconocimiento mundial a los derechos de los pueblos indígenas, de revaloración universal del carácter ecológico de la macro-región amazónica, y de cambio de miradas e intereses sobre la biodiversidad y el medio ambiente.

Todo lo anterior se ha ido forjando a instancias de la lucha local por la supervivencia, que ha incluido éxodos, construcción de zonas de refugio y de comunidades multiétnicas en las fronteras, adaptaciones sociales y culturales, y articulaciones socio-económicas, comerciales y laborales de grupos y de personas, etc., así como procesos de diálogos de saberes y confluencias interculturales, de lucha indígena nacional, y de contradictorias políticas de protección indigenista combinadas con agresivos procesos de integración y evangelización (Domínguez, 1994; Ariza, 1998), en medio de intermitentes presencias de lo que ahora se reconoce como uso alternativo del derecho, relativo a diferentes formas de reivindicación política y social de organizaciones indígenas y no gubernamentales aliadas, cuya base de legitimidad se ha apoyado en la letra de la ley, imponiendo de hecho en los escenarios locales y ante los tribunales, interpretaciones diversas de la misma, desde el punto de vista de los intereses indígenas.

Como es sabido, uno de los componentes centrales del tema ha sido el resguardo indígena, heredero de figuras territoriales coloniales orientadas a la reducción de indios, el cual desde su origen mismo combinó tres elementos constitutivos exigidos por la ley 89 de 1890, que son ahora núcleo de los actuales derechos de identidad (“la existencia de una comunidad”), autonomía (“un gobierno propio”), y territorio (“tierras ocupadas ancestralmente”). El uso alternativo de la citada ley, impulsado por Manuel Quintín Lame en el Cauca y el Tolima desde los años 20s del siglo pasado,

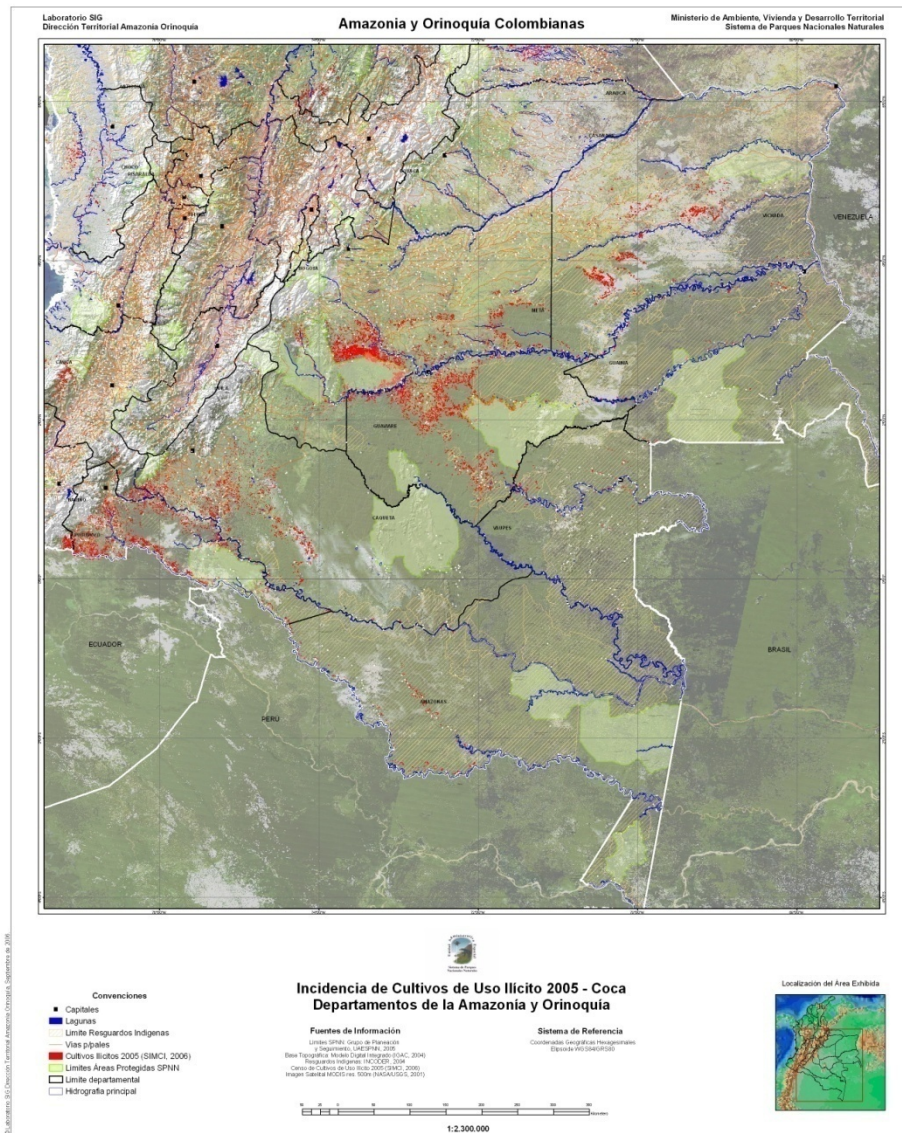
reafirmó esas dimensiones en sí mismas, y obvió el sentido que ellas tenían en dicha ley, de confinamiento social y territorial para facilitar la evangelización y la civilización de los indígenas (Roldán, 1994).

La complejidad de este título, que es al mismo tiempo público (reconocimiento de un grupo social con gobierno propio), colectivo (comunidad), y privado (propiedad de la tierra), revela un gran ciclo de construcción histórica que va desde la consideración de sus espacios ancestrales como tierras, parcialidades y resguardos, hasta territorios entendidos como hábitats y entidades territoriales; del reconocimiento de sus comunidades como tales hasta pueblos indígenas; y de sus autoridades como cabildos o capitanes hasta autoridades tradicionales con jurisdicciones especiales propias (Correa *et al.* 1998a).

De otra parte, durante la década de los 90's del siglo pasado se avanzó significativamente por la vía jurisprudencial de la Corte Constitucional, en algunos componentes estratégicos de estos derechos, tales como la propiedad de los bosques -el derecho al territorio-; la vigencia de la jurisdicción propia y la obligatoriedad de la consulta previa -los derechos a la autonomía y a participación-; el vínculo indisoluble entre identidad étnica y territorio; las transferencias de recursos de la nación a los resguardos y la jurisdicción especial electoral, -los derechos a la participación económica y política-; y la inversión de dichas recursos de la nación según sistemas culturales -el desarrollo propio-; entre otros muchos aspectos (Correa, *et al.* 1998a).

Pero también y cada vez más en mayor desproporción respecto de dichos avances, ha habido estancamiento, y verdaderos retrocesos: En primer lugar, no se ha resuelto el problema central de la articulación integral de los pueblos y territorios indígenas a la sociedad nacional, que es el reordenamiento territorial del país, en cuanto a la transformación de las reglas de juego de la descentralización, según realidades ambientales y socio-culturales de las entidades territoriales, la recategorización municipal, y la emergencia de nuevas entidades territoriales como región, provincias y entidades territoriales indígenas, ordenadas por la Constitución de 1991.

En segundo lugar, pero no por ello lo menos importante, porque a través de una profunda crisis humanitaria y de violencia selectiva que no cesa, durante la última década se ha impuesto una dinámica de hechos cumplidos de gran magnitud alrededor de la reorganización territorial, consistente en desplazamientos masivos de población, concentración de tierras en pocas manos, violencia y controles armados de la vida local, surgimiento de enclaves extractivos e imposición de monocultivos en contextos de fragilidades ecológicas, etc., a través en muchos casos del forzamiento político, económico o militar del arriendo de tierras de resguardos o campesinas para monocultivos comerciales, o de los cultivos ilícitos, así como de concentración de la riqueza, el desmantelamiento del Estado social de derecho por medio de reformas a la justicia, la reelección presidencial y la concentración de poderes en el ejecutivo, y la progresiva desarticulación del sistema nacional ambiental, entre otros aspectos (Plataforma colombiana de derechos humanos, 2004 y 2005).



Mapa 3. Cultivos ilícitos en la Amazonía

Un tercer aspecto, son las consecuencias de lo anterior en el modo de representarse y asumir los nuevos retos para sus luchas, por parte de las organizaciones indígenas, cuyo periplo se podría describir como un largo proceso que ha pasado en las últimas décadas por tres grandes etapas, algunas de ellas traslapadas entre sí pero con predominancia nacional alternante de una u otra en la lucha por la inclusión social con justicia redistributiva: 1) la politización y centralización nacional de la lucha, a partir de los 80s con la creación de la ONIC, que supuso asumir un proyecto político dentro de cual los énfasis en la lucha por la tierra y por la participación electoral aplazaron la visibilización de las realidades culturales locales (lucha por la autonomía “indígena” más que de naciones o pueblos); 2) La lucha por recursos monetarios, en el país ya descentralizado, a partir de los 90s (luchas nacionales y divisiones locales por acceso a transferencias); y 3) la lucha por y desde la interculturalidad, en un mundo en proceso de globalización, que actualmente se adelanta, sobre la base de la

vigencia de los logros anteriores, centrada en los retos de manejo de territorios recuperados más no formalizados como entidades territoriales, ni respetados por los actores privados y públicos de la guerra y de la economía.

Un cuarto aspecto se refiere al rol de las organizaciones no gubernamentales y la cooperación internacional, las cuales han venido llenado algunos de los vacíos anteriores con el apoyo irrestricto a las autoridades indígenas como autoridades públicas y ambientales de sus territorios, pero en otros afrontando con muchas dificultades y a veces sin que ello se incluya en sus agendas, los retos de dar dimensión pública a sus articulaciones políticas y sociales, sean territoriales o sectoriales.

Y finalmente, se han presentado retrocesos significativos en el campo mismo del derecho, además de en las condiciones materiales del mismo (realidad social), a través de profundos cambios reglamentarios y por la vía de fragmentación legislativa sobre sus territorios, como son las leyes de agua, de páramos y de bosques, todas con concepciones e instrumentos neoliberales de construcción de mercados y de usuarios-sujetos económicos por encima de sujetos de derechos, y de argucias para burlar avances como los de la propiedad comunitaria del bosque, tales como el vuelo forestal -de un metro para arriba el recurso sería aprovechable privadamente sin atender (sic) contra el recurso renovable no contra el derecho comunitario sobre el mismo; las reglamentaciones de la consulta previa; o los cambios en las leyes ambientales; así como a través del estilo neoliberal legislativo indirecto y propiciador de hechos cumplidos, propio de los últimos gobiernos (improvisaciones legislativas o por decreto ejecutivo que se saben ilegales, que permiten hechos cumplidos irreversibles una vez caen las normas demandadas).

Todos esos aspectos han sido y continúan siendo impuestos al mismo tiempo por las tendencias dominantes de la reorganización de la sociedad mundial, que han impuesto un proceso de rearticulación del país en el mundo globalizado en el cual han surgido innumerables “glocalidades” (localidades globalizadas por el juego en ellas de actores de diversas escalas planetarias, incluidos los de la guerra -Robertson, 1992-), en medio de la desconfiguración de lo público, y de políticas hegemónicas nacionales de especialización de la economía nacional como exportadora de materias primas, ambas conjugadas de modo interesado por el impulso oficial a la guerra y la privatización de los asuntos públicos, orientado por grandes narcotraficantes, hacendados, ganaderos y banqueros con el mediático apoyo de la mayor parte de los medios masivos de comunicación escritos, radiales y de televisión del país (Plataforma colombiana de derechos humanos, 2004, 2005).

En efecto, desde hace 16 años se viene dando una des-estructuración sistemática del patrimonio público impulsada por los últimos gobiernos nacionales, como un proceso que va de la apertura económica que ha contribuido al cambio de la producción alimentaria nacional por bienes básicos importados afectando la soberanía y la seguridad alimentarias, pasando por la privatización de las grandes empresas públicas, muchas de las cuales con niveles significativos de eficiencia y rentabilidad, como las empresas de acueductos, de telecomunicaciones y de petróleos, entre otras, junto con la forzada construcción de mercados de los bienes comunes como el agua, y la transformación constitucional y de la tradición jurídica romana en la construcción de consensos de desarrollo, por medio de la imposición de la forma contrato por encima de la ley y de la tramitación electoral de consensos públicos respecto de la intervención de territorios a través de programas de gobierno.

Con ello en la región no sólo se desconoce, sino que se desvertebra un complejo patrimonio público centrado en la diversidad misma (socio-cultural y natural), los bienes comunes (los ríos y la selva, entre otros), y las formas públicas de gestión territorial y de regulación social, sean del Estado (nacional, sectorial y territorial) y/o de las instituciones sociales, incluidas las comunitarias, los territorios y sus paisajes constitutivos.

Se vive así en la Amazonía una dramática situación de privatización de la gestión en torno al patrimonio público, generando una deriva regional hacia la fragmentación, la subordinación local y la lucha abierta entre modelos de vida y de producción antagónicos entre sí y con la naturaleza, con evidente desventaja de los locales, de lo cual pocos se ocupan desde y en perspectivas públicas.

De ese modo no sólo se sacrifica la diversidad existente, sino su enorme potencial para ofrecer testimonios, ejemplos y caminos para la necesaria refundación de lo público y de la política en nuestro país, desde lo social (diversidad) y lo territorial, aprovechando de la mejor manera que los pueblos indígenas están ubicados ahora en los escenarios principales de la reorganización territorial actual del país; que tienen las claves del conocimiento y de una verdadera institucionalidad pública para interpretar y manejar adecuadamente la fragilidad y la complejidad de la diversidad; que la prueba crucial de la democracia colombiana está en saber interpretar, respetar y recrear el centro de la riqueza nacional como diversidad; y que el tema indígena es del futuro, y no del pasado, como clave para enfrentar los retos del desarrollo en nuestras condiciones intertropicales.

BIBLIOGRAFÍA

Ariza, Eduardo, María Clemencia Ramírez y Leonardo Vega (1998). *Atlas cultural de la Amazonía colombiana. La construcción del territorio en el Siglo XX*. Bogotá, Ministerio de Cultura, Instituto Colombiano de Antropología, Corpes Orinoquía, Corpes Amazonía.

Bilitis, Gustavo. (1999). *Los Nukak*. Bogotá. Banco Popular.

Carrizosa, Julio (2004). *Colombia soñada, Colombia posible*. Bogotá, Idea, Universidad Nacional.

Correa, Hernán Darío, Gladys Jimeno y Miguel Vásquez (1998). *Derechos de los pueblos indígenas, Pluralismo jurídico y autonomía*. Bogotá, Ministerio del Interior. 2 tomos.

----- (1998^a). *Hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas*. Bogotá, Ministerio del Interior.

Correa, François (2004). *Anaconda Ancestral*. Bogotá, Universidad Nacional

DNP (2004). *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá, DNP.

Domínguez, Camilo y Augusto Gómez (1994). *Amazonas. Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonía 1750-1933*. Bogotá, Coama.

Plataforma colombiana de derechos humanos, democracia y desarrollo (2004). *Reelección, el embrujo continúa*. Bogotá, Ediciones Antropos, Ltda.

----- (2005). *Más allá del embrujo. Tercer año del gobierno de Álvaro Uribe Vélez*. Bogotá, Ediciones Antropos, Ltda.

Robertson, Roland (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, Sage.

Roldán, Roque (1994). *Fuero Indígena colombiano*. Bogotá, Ministerio de Gobierno.

ENFOQUE DE CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA EN EL CUIDADO DE UN ÁREA ESPECIAL DE PLASMA GERMINAL MEDICINAL EN PUTUMAYO, COLOMBIA

LUCIANO MUTUMBAJOY²³
JUAN CARLOS RIASCOS²⁴

29

1. Introducción

En el Piedemonte Amazónico de Colombia se desarrolla un proceso de recuperación biológica y cultural de los pueblos indígenas Inga, Kamtzá, Siona, Cofán y Coreguaje. Este proceso está acompañado por una unión cultural de chamanes denominada Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC). Esta unión trabaja en coordinación con el Instituto de Etnobiología en la conformación de un área especial de conservación de flora medicinal cuyo manejo se basará en un profundo diálogo intercultural entre dos sistemas de conocimiento: el científico occidental y el tradicional indígena. El pensamiento de estos chamanes emana un voluminoso y poco comprendido compendio de fundamentos de relación entre la medicina tradicional y el manejo de la biodiversidad del territorio. Algunos de estos fundamentos están escritos en un código de ética (UMIYAC, 2000), para hacer conocer a sus comunidades y a los no indígenas su forma de pensamiento. Sus contenidos se constituyen en punto de partida para una iniciativa de solución en derecho a la creación del área que garantice su perpetuación.

En la búsqueda de esa solución, especial atención cobra en el presente artículo la relación entre el manejo material e inmaterial característico del ejercicio de la profesión médica del chamán. Se trata de examinar algunos argumentos y de explorar marcos institucionales para poner en juego la interdependencia entre el “uso” material de recursos que provee la naturaleza para los procedimientos terapéuticos de la medicina tradicional y el enfoque de cuidado y manejo cultural de la naturaleza que concierne a la cosmovisión indígena, y por lo tanto al conocimiento de lo inmaterial expresado por los chamanes.

Esta perspectiva puede ayudar a sumar en el intento de justificar una fórmula interdependiente de valores, objetivos y medios de manejo de un área especial de conservación fundamentada en la biodiversidad medicinal, asumiendo en derecho que para los indígenas de UMIYAC la estructura conceptual sobre la que interesa su participación, proviene de su inefable cosmovisión sobre la realidad material e inmaterial. Llama la atención la oportunidad que abre la Convención de Salvaguarda al Patrimonio Cultural Inmaterial dado que su órgano regulador, la UNESCO, ha considerado en el pasado la nominación de áreas del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia como patrimonio - en esos casos material- de importancia mundial.

²³ Médico tradicional indígena

²⁴ ExDirector General del Instituto de Etnobiología

2. Antecedentes

2.1. Unión de sabiduría indígena y conservación de la naturaleza

Entre el 1 y el 8 de junio de 1999 ocurre un hecho sin precedentes en la historia del chamanismo de la Amazonía colombiana. Se reúnen en Yurayaco, Caquetá, taitas y aprendices de la medicina tradicional de 5 etnias del piedemonte amazónico y una del Vaupés, para intercambiar sus plantas de conocimiento, compartir sus rituales tradicionales y fundar una unión intercultural de sus sistemas de pensamiento que llamarán en adelante la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia Colombiana, UMIYAC. Esta es la primera vez después de siglos que chamanes de pueblos diferentes, pero que comparten la cultura de su planta sagrada, el yagé, se proponen aunar esfuerzos superando la desconfianza tradicional que es común al contacto entre indígenas portadores milenarios de cosmovisiones distintas.

Teniendo en consideración las condiciones de marginalidad y olvido de sus culturas, el deterioro de sus costumbres, la pérdida de sabiduría y de territorios, los taitas acuerdan trabajar juntos por 14 puntos prioritarios que contribuirán a recuperar sus culturas. Desde entonces vienen alimentando su participación en las actividades de recuperación biológica y cultural de sus pueblos en forma coordinada apoyándose los unos a los otros. Entre estos puntos se destacan dos. El primero se refiere a la apertura de los mismos taitas a que los no indígenas cooperen en la recuperación de su sabiduría, en parte superando la politización internacional del debate indígena sobre el conocimiento tradicional.

“Solicitamos apoyo para nuestra causa. La gente no indígena puede ayudarnos a consolidar la unidad y la defensa de nuestra medicina tradicional, porque se ha demostrado que también ellos se benefician de la sabiduría de los taitas” (UMIYAC, 1999:112).

El segundo refiere la promoción de una clase de protección de la naturaleza que vaya más allá del recurso, o del ecosistema *in situ*, a lo que ellos llaman “lugares sagrados”. Se trata de lugares ubicados geográficamente en las selvas o en los ríos que son, como ellos dicen, fuente de medicina y de la vida.

“Necesitamos recuperar nuestros territorios y lugares sagrados. Si se acaban las selvas, se acaban la medicina y la vida.” (UMIYAC, 1999:112)

En el año 2000 en una reunión celebrada en el Resguardo Siona de Buenavista, sobre el río Putumayo, los taitas de UMIYAC se comprometen a cumplir un código de ética médica para el ejercicio de su especialización profesional como médicos tradicionales, el cual denominan el “Pensamiento de los Mayores”. A continuación se transcriben y comentan algunos apartes importantes con el objeto de orientar la comprensión del enfoque indígena en la conservación de la biodiversidad medicinal en el piedemonte amazónico.

“Nosotros no estudiamos en colegios y universidades. Desde hace cientos de años hemos aprendido directamente de la naturaleza, guiados por nuestros taitas mayores, quienes son los verdaderos profesores” (UMIYAC, 2000:21).

Del anterior aparte se podría concluir que el territorio es como una facultad de medicina y que los ancianos que conocen profundamente la medicina indígena son reconocidos por niveles según los conocimientos que profesan y que pueden enseñar. Maestros y aprendices utilizan la biodiversidad y muy especialmente las plantas como un libro de texto:

“El aprendizaje de nuestra medicina lo hacemos a partir del yagé y otras plantas de conocimiento, siempre orientados por los taitas. El yagé y la naturaleza son nuestro libro más importante para aprender la medicina” (UMIYAC, 2000:21).

Los salones de clase de esta medicina se establecen en mitad de la selva. Es por esto que requieren apoyo permanente para construir y mantener sus malocas o “tomaderos de remedio” en el interior de sus territorios. A estos sitios, que por analogía podrían considerarse simultáneamente consultorios, anfiteatros y salones de un hospital universitario, sólo entran profesores - taitas, estudiantes - aprendices de conocimiento tradicional y pacientes:

“De acuerdo con las enseñanzas de los mayores, las casas de yagé deben estar ubicadas en sitios alejados de las viviendas y cerca de la selva, en lugares que no entren las personas para otras actividades y se mantenga un contacto estrecho con la naturaleza” (UMIYAC, 2000:23).

El ejercicio de la profesión de médico indígena exige dos cosas claves. Una es la adquisición y renovación permanente de un instrumental auténtico hecho 100% en la naturaleza. Otra es, por así decirlo, el título del territorio, ya que sin la exuberante riqueza biológica de la selva húmeda tropical, el conocimiento adquirido no parece ser efectivo.

“Pero en nuestra práctica médica no sólo empleamos el yagé. También usamos otras plantas medicinales y muchos otros objetos, tales como coronas de plumas, cascabeles e instrumentos musicales especialmente utilizados para este propósito. Nuestras ceremonias se acompañan de cantos y danzas rituales” (UMIYAC, 2000:15).

“Para reconstruir y fortalecer nuestra medicina, necesitamos primero reconstruir y fortalecer nuestra cultura y nuestros territorios” (UMIYAC, 2000:12).

Finalmente podría pensarse que por analogía, una buena parte del juramento hipocrático del indígena, es su compromiso por conservar y sembrar:

“En la medida en que podamos recuperar nuestros territorios y formas de vida, nos comprometemos a cuidar, conservar y reforestar nuestras selvas con yagé y otras plantas medicinales. Es obligación de todo médico y aprendiz cultivar y conservar el yagé y las plantas medicinales” (UMIYAC, 2000:15).

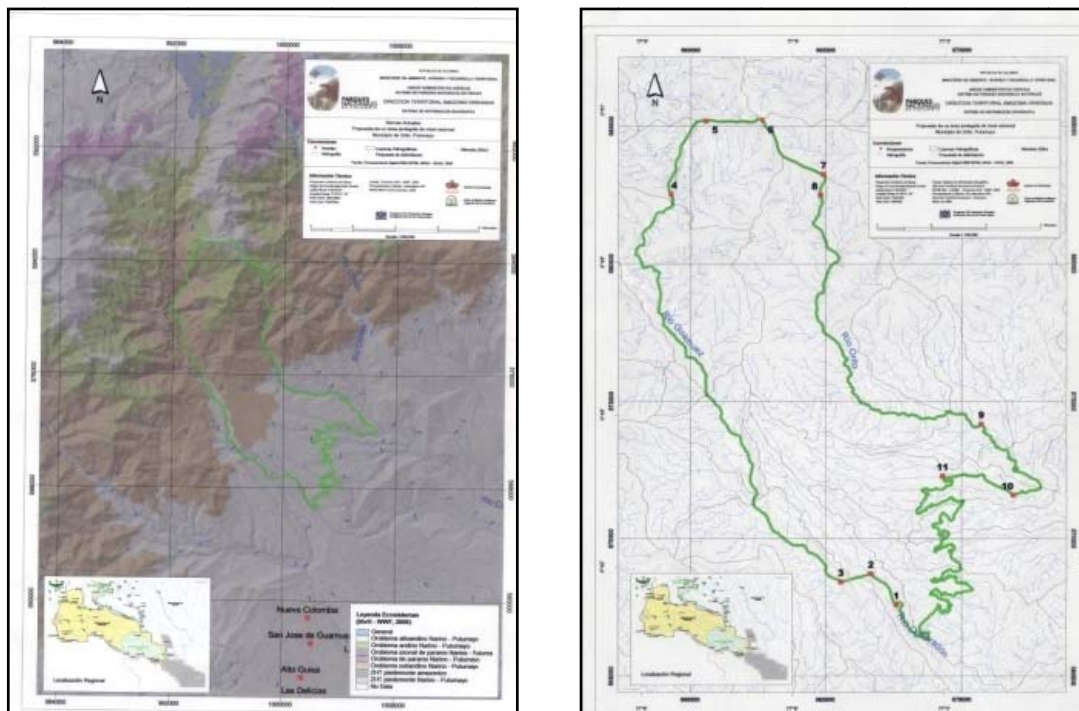
2.2. Iniciativa territorial de UMIYAC

Los indígenas de la etnia cofán, cuyos mayores hacen parte de la UMIYAC, han ocupado y utilizado la región del piedemonte del Putumayo en límites con el Ecuador desde tiempos inmemoriales. Una gran parte de este territorio siempre ha servido

para realizar actividades tradicionales de subsistencia. Estos “territorios de trashumancia” permitieron a los Cofanes y otros grupos, rastrear sus plantas tradicionales y en ocasiones trasladar sus asentamientos según la oferta natural que encontraban.

Zuluaga afirma que el yoco (*Paullinia yoco*) es “considerado como planta estimulante, medicinal o cultural, según las categorías occidentales, (...). Ha sido el marcador ecosistémico de movilización y adaptación en el piedemonte amazónico” (2004:68). Así mismo, este autor reafirma, siguiendo a Schultes y Raffauf, que “más que el agotamiento de los suelos, es la escasez del yoco - y ante la imposibilidad de cultivarlo - la que determina la decisión de movilizarse y buscar un nuevo asentamiento”. Dice que “al brindar el beneficio de la fuerza para caminar días y días sin consumir otros alimentos, de restarles cansancio y darles energía, los senderos donde hay yoco son los escogidos. La configuración del paisaje indígena en el piedemonte amazónico debe considerarse, más que por la oferta ambiental de proteína o las presiones del conflicto interétnico, o incluso las recientes amenazas del mundo occidental y el valor de su planta sagrada, el yagé, por la presencia de la liana *Paullinia yoco*” (Zuluaga, 2004).

Con la influencia de la colonización campesina del siglo XX, surge el interés indígena por defender formalmente esa zona. En el año 2001 los Cofanes proponen al interior de UMIYAC la compra de un predio de tierra que había sido poseído por colonos en la zona del Alto río Orito, Putumayo. El objetivo de esta compra era sellar la entrada de nuevos colonos a las partes altas de la cordillera sobre el costado oriental del Cerro de Patascoy y proteger las plantas medicinales que demandan sus tradiciones.



Mapa de la zona Delimitada por el Convenio entre la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales, Universidad del Rosario, Instituto de Etnobiología Cortesía Uniparques 2006

El predio fue comprado en favor de UMIYAC con las siguientes condiciones: 1) La posesión es de UMIYAC como unión de todas las culturas y no de una en particular; 2) estará al servicio de la medicina tradicional de todos los taitas; 3) estará al servicio de las plantas; 4) su objetivo es conservar, por lo tanto no tendrá fines lucrativos, ni de asentamiento de comunidades; 5) no admitirá uso de personas ajenas a la medicina tradicional.

Con la adquisición de este predio comienza el trabajo intercultural de reconocimiento del área contigua en cooperación con el Instituto de Etnobiología con el objeto de definir un territorio formal de protección de flora medicinal en el interfluvio del río Orito y el río Guamués, Departamento del Putumayo.

En noviembre de 2003 una de las expediciones de caracterización biológica y cultural realizada con participación de los indígenas Cofanes de UMIYAC y técnicos del Instituto de Etnobiología, literalmente se topó con una mancha descomunal de más de 130 lianas de yoco dentro de una extensión reducida de este interfluvio. Este hallazgo ocurrió después de recorrer el territorio durante 14 días tomando regularmente yoco preparado por los taitas antes del amanecer de cada jornada de trabajo. Este es un acontecimiento de singular importancia mundial debido a que es posible predecir de esta planta los criterios de endemismo y probablemente los de amenaza de extinción. Del mismo modo ha permitido advertir sobre la exigua existencia de colecciones florecidas en herbarios de todo el mundo (Giraldo, et al., 2005). Este hallazgo ha constituido a nivel cultural un hito en el interés de los taitas por cuidar esta área.

En el año 2004 la UMIYAC solicita ayuda a la Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Nacionales Naturales (UNIPARQUES) para proteger este ecosistema por su valor biológico y cultural. En consecuencia se firma un convenio entre la Universidad del Rosario - Facultad de Medicina, UNIPARQUES y el Instituto de Etnobiología con el objeto de:

“Aunar esfuerzos técnicos, administrativos financieros y logísticos que conduzcan a la constitución y declaratoria de un área de conservación especial in situ de bancos de plasma germinal de plantas medicinales y al diseño e implementación del Plan de Manejo de la misma, para ello las partes consultarán los conocimientos chamánicos propios de la medicina tradicional del piedemonte amazónico, principalmente los concernientes a la naturaleza y a las plantas medicinales de forma que contribuya a la conservación de la diversidad biológica, a la preservación de la diversidad cultural y al uso y aprovechamiento sostenible de la flora medicinal y a la construcción de nuevos métodos enfoques y herramientas que apoyen la integración de la medicina tradicional con la medicina moderna” (2004:3).

Este convenio es un hecho significativo en el camino de mejorar el entendimiento occidental del enfoque indígena de la conservación biológica y sus aplicaciones en beneficio de la sociedad, por dos razones. En primer lugar anticipa que el esfuerzo por proteger un área de interés medicinal será de carácter intercultural; por lo tanto las soluciones técnicas y jurídicas apuntarán a un sistema de manejo basado en una lógica intercultural. En segundo lugar porque introduce la participación de una facultad de medicina en un campo que siempre ha estado confinado a las disciplinas de la ecología y la biología de la conservación. Es decir que el esfuerzo académico y científico, en este caso acompañado desde la perspectiva de las ciencias médicas,

contribuirá a valorar y respaldar el beneficio que tiene para el concepto de salud - enfermedad, una visión interdependiente de la naturaleza.

3. Desafíos en la construcción de un área especial de conservación de flora medicinal

Para los efectos del presente artículo, un reto del mencionado convenio es que bajo categorías y objetivos de conservación universales de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza -UICN, se admita simultáneamente que los “usos culturales inmateriales” contenidos en las cosmovisiones de pueblos indígenas, sean en sí mismos objetivos que también es necesario conservar como un todo para asegurar la permanencia del área. Esta hipótesis sobre la que se trabaja es *per se* una premisa de los taitas de UMIYAC. Por lo tanto, invita a dialogar interculturalmente entre sistemas de conocimiento sobre hechos y acciones milenarias de los taitas, de las que se deduce su corresponsabilidad en la ordenación y manejo de tales ecosistemas. Ese enfoque puede estar invitando a examinar sus postulados a la luz de otra epistemología.

3.1. Otra epistemología del conocimiento indígena de la biodiversidad

Una revisión detallada del ya citado código de ética de la medicina tradicional del piedemonte denominado el “Pensamiento de los Mayores”, plantea de manera singular lo siguiente:

“La medicina occidental sólo mira al cuerpo, mientras que los médicos indígenas tratamos de mirar a la persona entera y, aún más, a las relaciones con los demás, con la naturaleza y con el mundo espiritual (...) Nosotros sabemos que Dios es invisible, que el mundo espiritual es invisible, que los espíritus guardianes de nuestras selvas y nuestros sitios sagrados son invisibles, que el amor y los sentimientos son invisibles (...) Sin embargo, la ciencia de los occidentales parece no creer en las cosas invisibles y por eso, con mucha frecuencia, dice que nuestras creencias son cosas de superstición, mentira o magia” (UMIYAC, 2000:17-19).

Frente a esta aproximación epistemológica de la realidad, la ciencia ha empezado gradualmente a ser permeable; así lo demuestran los estudios de la Nueva Antropología (Durand, 1995). Actualmente este tipo de apertura se sugiere como principio para el avance del Grupo de Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud de la Universidad del Rosario, tal como lo expone su director el doctor Germán Zuluaga en su conferencia *La Construcción Cultural*, durante el Seminario Internacional Etnoecología y Conocimiento Tradicional, realizado en Bogotá entre el 5 y 8 de septiembre de 2006. Pero cierto es que el desarrollo científico, con base en el universo actual de métodos y paradigmas, aún no ha logrado incorporar principios, normas o sistemas indígenas de manejo de la biodiversidad en opciones concretas de conservación y cuidado de la naturaleza que provengan de occidente. Como bien explica Andrade:

“Una de las formas como la sociedad occidental socializa el conocimiento científico es a través de la formulación de la norma; la ciencia no solo informa, sino que es un sistema de validación: la ciencia dicta el bien común, alerta sobre cambios indeseables, y de sus discursos se derivan los textos de las normas (...) Hoy la casi totalidad del discurso oficial de la conservación reposa sobre datos y construcciones de la ciencia; una prueba científica tiene el potencial de variar los enunciados de las

políticas y las normas (...) El diálogo intercultural, la inspiración y otras instancias cognoscitivas, si bien tienen alguna injerencia, no llegan a influir en la construcción del discurso sustantivo de la conservación de la misma manera como lo hace la ciencia” (Andrade, 2005:17-18).

El contraste de estos dos textos confirma el desafío actual de la investigación científica para cooperar en la búsqueda orgánica de puentes entre ambos extremos gnoseológicos de la realidad en beneficio de todos. No intentarlo será siempre fundamento de divorcio intercultural entre categorías éticas y sistemas consuetudinarios de autoridad y manejo vagamente conciliados en el derecho positivo que rige al Estado colombiano. Debe recordarse que casi la cuarta parte de la extensión total de ecosistemas naturales hoy incorporada jurídicamente al sistema oficial de áreas protegidas de Colombia bajo categorías de UICN, se traslapa con territorios legalmente reconocidos de pueblos indígenas.

3.2. Potenciales y amenazas

Tomando como base la información del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (2003), el 26,2% del país es territorio indígena. Con 83 pueblos indígenas que hablan 60 lenguas, Colombia no es sólo el país de la megadiversidad biológica en el concierto internacional, sino un país en el que tal riqueza biológica está asociada a una altísima diversidad cultural. Si se admitiera la aproximación de la UMIYAC al manejo del territorio del piedemonte amazónico como fuente de un universo de conocimientos y prácticas de uso de la biodiversidad que son eficaces para conservarla, podría deducirse que para una vasta extensión de ecosistemas y sus culturas tradicionales asociadas, éste trabajo puede ofrecer pistas para consolidar formas de apoyo a la regulación del territorio por el reconocimiento de su impacto en la salud humana.

De otra parte es importante recordar en este punto que en Chiang Mai, Tailandia, en 1988 se reunieron la Organización Mundial de la Salud, UICN y World Wildlife Fund, para que se reconociera que bajo las circunstancias actuales de pérdida de ecosistemas, las plantas medicinales se encuentran amenazadas y son fundamentales en el cuidado de la salud. Estos organismos emitieron una declaración denominada “Salve vidas, salvando plantas”, a partir de la cual, tres años después se insta a los países a:

“Preparar un plan nacional de conservación y utilización de plantas medicinales en las áreas protegidas; evaluar en qué medida el sistema de áreas protegidas engloba la flora medicinal del país; crear nuevas áreas protegidas y ampliar las existentes para que quede garantizada la conservación de todas las plantas medicinales del país; establecer incentivos económicos y sociales para mantener los hábitats naturales y especies silvestres y procurar que en los planes de manejo de áreas protegidas se tengan en cuenta la conservación y la explotación de plantas medicinales” (OMS, et al., 1991).

Se señala que hasta el presente muy pocos esfuerzos se han encaminado en este sentido. En Colombia, la experiencia que propone UMIYAC, sería la primera en su género. Finalmente debe alertarse sobre el peligro que desde hace tres décadas encierra para los bosques tropicales el flagelo expansivo de los cultivos con fines ilícitos. La propuesta de creación de un área especial de conservación de plasma germinal medicinal, tiene como atributo inexorable, el interés de comunidades y sus sistemas de conocimiento por preservar los recursos para su sobrevivencia cultural.

En consecuencia es otro factor que muestra la importancia de identificar nuevas posibilidades en un contexto de desesperanza y fragilidad de estrategias para conciliar modelos de conservación y modelos de desarrollo en la Amazonia.

3.3. Uso material e inmaterial del territorio

Un aspecto central en derecho de la declaratoria del área en cuestión, es facilitar el acceso al “uso” indígena del territorio, más que a sustentar una “ocupación” como tal, sea esta permanente o trashumante. El presente texto simplemente apunta a informar una eventual decisión en derecho. En ningún caso es exhaustivo en las bases legales que pueda señalar, por lo cual no pretende resolver el desafío de competencia o de jurisdicción de una posible solución. Sin embargo propone argumentos para entender la doble perspectiva indígena del uso material e “inmaterial” medicinal, que siempre ha sido una fuente crucial de dicha solución.

El “uso” como tal será permanente o al menos muy frecuente. La ocupación que harán los indígenas conlleva el montaje de infraestructura permanente. Representantes de UMIYAC han hablado de construir una maloca al interior del área, lo cual requiere adicionalmente dormitorios, cocina, caminos y por lo tanto cierta intervención en algún sitio cuyas dimensiones en su momento determinarán los taitas. La presencia de personas será fundamentalmente temporal, relacionada principalmente con momentos rituales, pero también supone la extracción y el consumo de recursos en diversas épocas del año.

Esto último señala que el “uso” indígena del área tendría dos expresiones. Una material, de recursos físicos, en este caso fundamentalmente plantas de uso terapéutico como el yoco, el yagé y una rica herbolaria medicinal que ha sido compendiada por varios autores, y que seguirá vigente en su aplicación por los taitas de la UMIYAC, en tanto subsistan conocimientos asociados a tales recursos. También conlleva cacería selectiva de fauna silvestre, indispensable para la delicada y muy depurada dieta de los taitas antes y durante sus prácticas ceremoniales.

Un aspecto clave del uso de estas plantas medicinales es el estado “salvaje” de donde proceden. En muchos procedimientos preventivos o terapéuticos, la efectividad curativa de un recurso se presume del aislamiento, o mejor, de la ausencia de perturbación humana de los ecosistemas de donde se extraen o preparan. Esto indica algo para precisar el objetivo de un área especial como la de Orito. No sólo se trata de sustentarla a partir de la noción habitual de utilidad de las plantas en tanto tales, sino de las propiedades, aún ignoradas por la botánica médica, del estado silvestre del recurso que se aprovecha, sin las cuales dicho recurso desvanece o disminuye su efectividad. Investigadores como Schultes, registraron variedades o tipos distintos de yagé por su valor cultural entre tribus amazónicas, mientras que botánicamente todas correspondieron a un único género y especie. La aparición del Yoco silvestre para los taitas de UMIYAC es un indicador de la vitalidad de los resultados que brotan de las plantas de ese ecosistema.

La segunda expresión del “uso” sería inmaterial, animista, operada en la conciencia de los taitas especialmente mediante la ingesta de plantas llamadas de conocimiento, con las cuales ellos pueden si es el caso “regular” o manejar ciertos sucesos en el territorio. Se refiere a una operación efectuada en forma ritual sobre sistemas naturales, y no de la intervención física de las comunidades sobre los agroecosistemas para la satisfacción de sus necesidades domésticas, como suele verse por ejemplo en el establecimiento de chagras o en las variaciones de poblaciones biológicas por actividades extractivas.

Conocimientos de índole metafísica y recursos naturales están inexorablemente unidos en los sistemas culturales de manejo de territorios indígenas. Sobre su ciencia inmaterial se han documentado diversos trabajos antropológicos sobre los Tukano Oriental por ejemplo. Todos coinciden en describir variaciones en lo que la literatura denomina “fecundidad” o fertilidad de la selva, asociando algunos fenómenos ecológicos cíclicos al trabajo ritual del chamán quien en trance tiene la facultad de negociar con el “dueño” sobrenatural de los recursos, como lo ilustra Gerardo Reichel Dolmatoff (1997), Clara Van der Hammen (1992), Luis Cayón (2002), y otros, en sus estudios en la Amazonía.

¿Podría considerarse esto bajo la acepción de “uso”? La pregunta refiere su efecto normativo en caso de una declaratoria de área protegida que sea competente para conservar estas expresiones culturales. Para responderla puede consultarse el testimonio de investigadores que han observado cómo el indígena sale a cazar después de protocolos ceremoniales e instrucciones precisas de un chamán a los lugares del territorio donde ya se sabe que ese día se tendrá “suerte” con los animales (Zuluaga, 2004).

Allí la discusión científica no está resuelta en occidente, pero para el pensamiento indígena en eso no existe ambigüedad o contradicción. Chamanes de pueblos que antes no han intercambiado sus conocimientos, bien por lengua, historia o por fronteras geográficas, se encuentran entre ellos y espontáneamente se comunican la forma en que curan enfermedades o “curan o previenen” la abundancia - fecundidad de la selva. Estas “regulaciones”, son un indicio de que estas nociones están inscritas como tales en todas las estructuras de lenguaje y se expresan diversamente en todos los cuerpos de costumbres en tribus aborígenes amazónicas.

La experiencia del piedemonte muestra que para proteger cultura y biodiversidad - ambas- se requiere: 1) una cosmovisión viva en el presente, y no simplemente una memoria estática de usos y costumbres que tenían significado en el pasado; 2) la presencia física de los indígenas en pleno ejercicio de sus conocimientos de medicina tradicional, es decir de su institución chamánica; 3) el consumo “regulatorio” de recursos biológicos escogidos del medio natural y preparados bajo las condiciones especiales heredadas por cada cultura; 4) y por así decirlo, ceremonias permanentes de “transacción” material - inmaterial de asuntos de manejo que están culturalmente instituidas a partir del conocimiento tradicional, las cuales involucran la salud de las comunidades en relación con los ecosistemas.

Esta reciprocidad es el principio del derecho consuetudinario o de las reglas de manejo de los recursos naturales que transmiten la mayor parte de las tradiciones indígenas. Tabú, prohibición, respeto, sistema de permiso, pago, sanción, enfermedad, curación, entre otros, son regulados por esta reciprocidad material-inmaterial y por así decirlo, se explica sólo en el plano metafísico del conocimiento tradicional.

3.4. Solución intercultural

¿Se trata entonces de entender estas nociones de “uso” y asimilarlos jurídicamente como prácticas de manejo vitales para la conservación de los ecosistemas? ¿Y viceversa? Esta pregunta es de suma importancia porque como se insinuó antes, existe un enorme potencial de diálogo entre medicinas si se examina tal desafío a la luz de una nueva epistemología. Del mismo modo existe un extraordinario potencial de diálogo con las bases técnicas de manejo de ecosistemas si se considera que el

conocimiento tradicional de los taitas de UMIYAC es a la vez estrategia y objetivo de la acción conservacionista.

Debe remarcar que con esa gnoseología se cuenta para ofrecer un tipo de respuesta intercultural a la creación del área en cuestión, de modo que se parta de una y no de dos interpretaciones -occidental y tradicional- para encontrar una respuesta normativa que confirme y proteja formas de manejo indígena de los recursos biológicos medicinales. ¿Es esto posible?

Hasta aquí al menos es claro que la fórmula presentada a los taitas de UMIYAC se basará en un enfoque intercultural del cuidado de la naturaleza y por lo tanto conlleva el encuentro entre dos sistemas de conocimiento y la coexistencia de formas culturalmente diferentes de valorar y realizar los objetivos de una estrategia de conservación. También es claro que la medicina tradicional se basa en el uso de recursos de la biodiversidad y en acciones realizadas en sitios culturales determinados. Este juego de interdependencias es la motivación para contestar el interrogante anterior.

4. Conocimiento tradicional y “patrimonio cultural inmaterial”

4.1. Oportunidades del modelo que ofrece UNESCO

En noviembre de 2003 se sancionó oficialmente en la UNESCO la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Según el texto de la convención, se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” lo siguiente:

“los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.(...)”. (UNESCO, 2003).

El “patrimonio cultural inmaterial”, según se define en el párrafo de dicha convención, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes: 1) usos sociales, rituales y actos festivos y 2) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo. La UNESCO abre así la posibilidad de que un pueblo - cualquiera que él sea- pueda proteger el cuerpo de tradiciones específicamente en sus manifestaciones inmateriales y/o cuando están asociadas con cosas materiales. Para el caso tomemos un baile: El conocimiento de un baile, una percusión, el tono de un canto son dimensiones inmateriales. Están en la mente y por ello, en principio intangibles. Pero conocemos sus manifestaciones exteriores como son la coreografía, la indumentaria, los instrumentos de música, la ocasión especial o el sitio donde ocurre y donde adquiere un valor especial hacerlo, etc. Por analogía un acto de curación de una enfermedad crónica biliar hecha por un taita es invisible en sí misma. Pero conlleva el consumo de plantas, una forma de prepararlas y mezclarse entre ellas, el uso de música, instrumentos para esa música, bailes, coronas de plumas, chaquiras, semillas, collares de colmillos, un momento típico, un sitio ideal (maloca), la participación de varias personas con funciones diferenciadas, etc.

Nótese por ahora en relación con el asunto de conservar un ecosistema de interés estratégico, que la medicina tradicional se basa en el uso de recursos de la biodiversidad, en acciones realizadas en sitios culturales concretos donde operan los conocimientos de personas especializadas y en ambientes precisos para que las cosas funcionen bien.

Volvamos a la analogía. Una canción que acompaña un baile vernáculo puede ser una escueta manifestación mecánica de ánimo popular que no consulta las profundas motivaciones del individuo que danza, ni rememora episodios que elevan el sentido de una sociedad. Pero puede haber otros cantos, narraciones, melodías, que en el marco de una ceremonia ancestral, suscitan por la tradición de la colectividad partícipe y la guía del taita, la certeza de una invocación al mundo sobrenatural, por ejemplo un acto de gratitud a la trascendencia o una manera de cumplir preceptos de ley interna, sin los cuales el universo mítico parece que no funciona.

Analogía entre dos actividades culturales que pueden “salvaguardarse”

Baile de carnaval tradicional	Curación con Medicina Tradicional
<p>Conocimiento de lo inmaterial</p> <p>Arte y orden de los diferentes actos. Arreglos de percusión - Música - Tono - Canto - Ritmo. Explicación de las representaciones o alusiones artísticas</p>	<p>Conocimiento de lo inmaterial</p> <p>Preparación de personas con diversas funciones. Forma de preparar o mezclar plantas - Ritos - Rezos - Música - Cantos - Bailes. Objetivo de sahumeros, posiciones de pacientes, rituales. Explicación de vómitos, diarreas, sudoración. Mitos</p>
<p>Aspectos materiales</p> <p>Instrumentos musicales Coreografía Indumentaria</p>	<p>Aspectos materiales</p> <p>Plantas Instrumentos musicales Collares de semillas, colmillos Chaquiras Sahumerios</p>
<p>Fecha : Típica para una colectividad Lugar : Donde cobra valor tal costumbre</p>	<p>Momento - estación : Determinada míticamente Lugar : Efectividad relacionada con la naturaleza y el territorio</p>

La anterior metáfora encierra una clave para compatibilizar la perspectiva de normas de protección de espacios naturales concebidos desde la lógica de la conservación occidental (fauna, flora, procesos ecológicos, paisajes, etc.), con la utilización aparentemente inmaterial de un ecosistema que conlleva el aprovechamiento físico de sus recursos desde un enfoque de cosmovisión tradicional.

4.2. En relación con el área

El fundamento para que una de las biodiversidades más asombrosas de La Tierra haya permanecido salvaguardada hasta nuestros días es, desde la óptica del Código de Ética Médica del Piedemonte, un sistema de pensamiento de interrelación material - inmaterial de la naturaleza. Este ha sido estudiado y descrito, pero según los taitas, aún no ha sido comprendido por el conocimiento científico. La medicina tradicional del piedemonte ha abierto una puerta al diálogo entre orillas desde la creación de la UMIYAC en 1999, la cual se extiende a los principios y normas de la conservación

biológica. Está en nuestras manos aceptar la invitación. Si lo hacemos desde una perspectiva institucional, se requiere la admisión simultánea de usos materiales e inmateriales en la tarea de cuidar un área cuya razón de ser es la perpetuación del plasma germinal medicinal. Se trata de contar tanto con el conocimiento de los taitas de UMIYAC, como con la efectividad del derecho positivo que rige las instituciones de conservación.

Tanto la declaración que hacen los científicos de la salud y de la conservación en Chiang Mai en 1988, como la oportunidad conceptual contenida en la Convención de Salvaguarda al Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO en el 2003, infunden un nuevo interés por acercar maneras de desarrollar objetivos de conservación de ecosistemas. Entraña que los objetivos de protección y valores culturales, pueden combinarse en mutua dependencia. Se trata entonces de asumir usos inmateriales como prácticas de manejo vitales para la conservación de los ecosistemas y viceversa.

Para proteger cultura y biodiversidad ambos requieren de una cosmovisión viva, de la presencia física de los indígenas, del consumo regulatorio de recursos biológicos escogidos del medio natural, y por así decirlo, de ejercicios permanentes de “devolución” inmaterial de la fecundidad que está culturalmente instituida dentro de los indígenas de la UMIYAC a partir del conocimiento tradicional.

BIBLIOGRAFÍA

ANDRADE, G. (2005). “Política de Parques con la Gente. Ecología de ecosistemas tropicales y gestión de áreas bajo ocupación humana”. En: *Bases técnicas y legales de la Política de Participación Social en la Conservación*. Bogotá: Parques Nacionales Naturales de Colombia, 17-18.

CAYON, L. (2002). *En las aguas del Yuruparí. Cosmología y Chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Unianades.

DURAND, G (1995). “El hombre religioso y sus símbolos”. En Julien Reis (coord.). *Tratado de antropología de lo Sagrado [1]*. Madrid: Trotta, 75-125.

GIRALDO, I., ET AL. (2005). *Estudio Etnobiológico de la liana Paulinia yoco, indicadora del estado de conservación biológica y cultural en el piedemonte amazónico*. Bogotá: Instituto de Etnobiología.

INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZI. (2003). *Atlas de Colombia*. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 107-109.

OMS, UICN, WWF. (1988). *Declaración de la reunión de consulta internacional sobre conservación de plantas medicinales: Salve vidas salvando plantas*. Chiang Mai.

REICHEL - DOLMATOFF, G. (1997). *Chamanes de la Selva Pluvial*. Londres: Themis Books.

UAESPNN, UROSARIO, IEG (2004). *Convenio Interinstitucional*. Bogotá.

UMIYAC (1999). *Encuentro de taitas en la Amazonia colombiana. Ceremonias y reflexiones*. Bogotá: ACT.

UMIYAC (2000). El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano. Zuluaga, G. Editor. Bogotá: Da Vinci Editores.

UNESCO (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*.

VAN DER HAMMEN, C. (1992). “El Manejo del Mundo”. En: *Estudios de la Amazonia Colombiana IV*. Bogotá: Tropenbos Colombia, 85-148.

ZULUAGA, G. (2004). *El Yoco (Paullinia yoco). La Savia de la selva*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario.

COMPONENTES DE ECO-COSMOCULTURA

Roberto Jaramillo²⁵
Juan Guillermo Buenaventura²⁶

1. Introducción

Este artículo intenta explicar la llamada “narración de los puntos de origen”, propia de las etnias tukano-oriental del Vaupés y que consiste en la recitación chamánica del origen mítico y geográfico de las etnias del Vaupés y de los diferentes elementos de la cultura, desde la perspectiva de la noción de “cultura eco-cosmogónica”.

Esta narración mitológica cuenta, sucintamente, el recorrido de la “anaconda primordial” por los ríos de la cuenca amazónica y específicamente por los ríos Amazonas, Negro y Vaupés. Se puede decir que la narración es una narración de “puntos de origen” puesto que la narración está compuesta de los relatos del “surgimiento”, “ascenso” o “descenso” (es decir, del origen) de la cultura humana. En las narraciones, igualmente, se resaltan los lugares sagrados y se clasifican los territorios de origen.

Los “puntos de origen” son lugares sagrados para la mitología de estas comunidades indígenas y representan sus rutas migratorias ancestrales y su identidad cultural. En la medida en que, alrededor de cada “punto de origen”, se narran historias y mitos de origen de diversos aspectos de la cultura (cultivos, danzas, plantas medicinales, etc.), realizar el recorrido propuesto implica para las comunidades “reconstruir” el conjunto de sus claves culturales.

Este proyecto fue realizado bajo la noción de “etno-investigación” en la que las instituciones no indígenas sólo se involucraron en la parte organizativa, financiera y logística. Se trata, fundamentalmente, de una “investigación” realizada por indígenas para indígenas. Con la información recogida, la ASATRIZY y la Kumua Yoamara piensan diseñar materiales que puedan ser utilizados posteriormente para el fortalecimiento cultural de las comunidades involucradas, como cartillas escolares o materiales didácticos, por ejemplo.

2. La cultura eco-cosmogónica

La definición científica del concepto de “cultura”, la denomina como un proceso dinámico de tipo signico (puesto que está constituido por “signos” y produce y otorga “sentido”), que moldea y define nuestra vida en sociedad y marca nuestras decisiones como individuos. La cultura es, al tiempo, “receptáculo-acervo” de la actividad humanizadora del hombre y “matriz” de interpretación que moldea y dirige esa actividad. La cultura va creando instituciones y es moldeada por esas instituciones. La cultura no se crea de la nada sino que está insertada en una realidad social y al tiempo define esa realidad social.

²⁵ Sacerdote. Vicariato Apostólico de Mitú (Vaupés). ASATRIZY.

²⁶ Director de Iconia Editores

La noción de “cultura eco-cosmogónica” que preside este texto, es un concepto aplicado estrictamente en el contexto mitológico de la cultura indígena de los pueblos tatuyos, bará, tukanos y carapanas, pertenecientes a la familia lingüística tukano-oriental. La noción de “cultura eco-cosmogónica” constituye una óptica interpretativa mitológica del mundo cósmico y del mundo natural, resaltando algunos elementos sagrados y culturales, interrelacionados éstos mitológicamente.

La “cultura eco-cosmogónica” pues es una interpretación indígena de la naturaleza, del cosmos y del hombre. Por lo tanto, la cultura eco-cosmogónica es una visión estructurada desde los elementos sacros, culturales, cósmicos, naturales y mitológicos para luego ser aplicada a la realidad social como forma de vida interdependiente (organización), como costumbre propia (identidad), como forma de ser y actuar (pensamiento) y como comportamiento, según el dictamen de los elementos mito-cosmogónicos (práctica y moral ritual). En este artículo sólo pretendemos esbozar algunos de los muchos componentes, de la “cultura eco-cosmogónica”.

3. El origen mitológico del hombre

¿Cómo se originó el hombre desde la perspectiva de la mitología indígena del Vaupés? Un primer elemento para contestar esta pregunta es que el hombre indígena “apareció” sobre la tierra. Estrictamente hablando, el mundo indígena no utiliza los conceptos de evolución o creación. Desde el punto de vista mitológico, la fuerza creadora, o vida inicial, se evolucionó dentro del agua, representada bajo la figura de la anaconda primordial. Pero, si nos acercamos un poco a su significado interpretativo, podríamos llamarlo como el “mundo paralelo invisible” o el “mundo de prototipos” cargado de características “biogenéticas” propias de cada tribu, que sólo se hará “visible” (o “aparecerá”) cuando el representante tribal mítico -el ser eco-cósmico- le haga la “petición” a la voz primera que aletea en el cosmos.

Dando un paso más adelante, la mitología indígena del Vaupés se compone de cuatro dimensiones: *el origen acuático, el origen cósmico, el origen pétrico y el origen nutricional*. El mundo se origina desde estos cuatro principios.

El origen acuático. Si pudiéramos intentar el ordenamiento de las mitologías indígenas del Vaupés tendríamos que decir que el desarrollo y la evolución de la vida se realizan en un submundo acuático conocido con el nombre de “mar de leche”. En ese submundo acuático, los seres que allí moran interactúan y son principios de vida sin energía; es decir, sin el desarrollo de su sabiduría socialmente aplicada. Es un mundo preparativo de los ritos sacro-sociales, que se irán desarrollando posteriormente de forma gradual, en el transcurso del recorrido de anaconda primordial. Su desarrollo evolutivo se hace en sentido ascendente.

El origen cósmico. El mundo cósmico -principio cósmico- es el mundo de los prototipos y las figuras de ideas que contiene energía correspondiente para el mundo acuático; su desarrollo evolutivo se hace en el mundo solar, es descendente, mejor, la irradiación de las ideas originarias del cosmos dinamiza la evolución de la vida en la tierra. Los seres acuáticos y los seres cósmicos interactúan para asegurar un desarrollo fuerte y seguro a las tribus surgentes. Hoy por hoy el sentido de la narración se puede entender como una prolongación de esta actividad inicial, y como una petición al ser superior.

Posteriormente se puede hablar otros dos submundos paralelos adicionales:

a) Mundo natural real donde se da el desarrollo visible permanente de la vida, entre otros están: lugares mito geográficos y territorios míticos del origen.

b) Mundo natural sub-real donde están las ideas “en vigilancia”, es un mundo de equilibrio que influye al mundo real reclamando un buen comportamiento y manejo frente a la realidad mítica.

El origen pétrico. El mundo pétrico, -principio pétrico-, es un mundo de fortaleza y de firmeza frente a las situaciones embarazosas del mundo surgente, situación que afecta a algunas etnias. Entonces, para no caer en esa debilidad espiritual, algunas etnias hacen suyo este poder y así se esencializa su ser étnico con este principio. Se crea una equidad fuerte frente al mundo surgente dominante, sus elementos sacroculturales se apodera este sentido del poder para dar sentido fuerte su razón de existencia. Por lo tanto toda su forma de vida debe protegerse con todo lo que significa este mundo invencible.

El origen nutricional. El Mundo nutricional, -principio nutricional- es un mundo bondadoso lleno de paz interior. Provee carismas muy sanos a los seres surgentes, por eso las etnias que apoderan este principio de vida se encargarán de proveer alimentación a la humanidad surgente. Los lugares de origen del mundo surgente serán exorcizados con este mismo espíritu nutricional para que el producto sea provechoso para la humanidad venidera. También este principio protegerá a los lugares mito-geográficos convirtiéndolos en territorios fértiles y productivos de alimentos de alta calidad nutricional, sobre todo aptos para el consumo del hombre.

4. Las narraciones

No podemos entender las narraciones de los “puntos de origen” sin entender las características de la mitología mencionadas antes. Las narraciones de los puntos de origen son, pues, fragmentos de la invocación basada en la historia del recorrido del anaconda primordial que resaltan a los seres mitológicos según la necesidad del tiempo cosmo-mitológico y la exigencia de los ritos internos de una ceremonia. En dicha narraciones, pues, se resaltan los elementos sacro culturales tales como el Yurupary, el Carayurú, los plumajes, las cuyas sagradas, el tabaco, breo, etc. En la narración de los puntos de origen se narra el viaje mítico de la anaconda primordial, en el curso del cual se creó todo lo existente y la humanidad surgió, apareció más bien, desarrollando su existencia entera.

Las narraciones pueden ser generales y particulares. General es cuando una narración abarca la totalidad de la historia mitológica y se usa en una ceremonia solemne y especial. La narración particular es una narración que abarca solo un fragmento o segmento de la historia mitológica, dependiendo del espacio festivo de la ceremonia, y se usa generalmente para una ceremonia común o normal.

El sentido sagrado de las narraciones se adquiere cuando, en las invocaciones del narrador, se establece una relación de la realidad eco-cosmológica con la realidad social de la fiesta vigilada por los elementos sacro-culturales. Existen diferentes listados de los puntos de origen dependiendo de la etnia. Pero, aun al interior de una misma etnia, es decir aun entre payés de una misma etnia pueden producirse diferentes listados. Los diferentes listados dependen de la ceremonia, de la época del año y del propósito de la ceremonia. ¿Cómo explicar estos diferentes listados? ¿Por qué no existe un listado “canónico” de los puntos de origen?

La idea básica es que *no existen textos míticos vivos sin contextos de enunciación concretos*. Si se analizan las historias de los puntos de origen desde la perspectiva de la compleja tradición narrativa occidental, evidentemente nos enfrentamos a unas historias “simples” que, en algunos de los casos desafían la noción misma de “historia”. En la mayoría de las historias no “ocurre” nada y tienen un tono más bien descriptivo y fragmentario. Incluso se basan en un número muy pequeño de elementos: un mismo instrumento, por dar un ejemplo, cumple en un relato una función de protección, en otro relato no; sin que esa disparidad conlleve implicaciones en la definición básica del elemento.

Por supuesto, este tono fragmentario y elemental se explica en el contexto de los otros fragmentos; es decir, sólo en el contexto de la narración global. Pero más allá de esta característica, está el hecho de que, en buena medida, no es posible separar el “texto” del “acto narrativo” o “contexto de enunciación”, en el cual se ubica. Las historias están hechas para ser “narradas” en contextos rituales muy precisos y tratar de separar el “texto” del “contexto de enunciación” es, de entrada, “descontextualizar”, esquematizar y caricaturizar dichas historias.

El hecho de que el relato constituya la base de un sistema de interpretación, se explica por el hecho de que es un *relato chamánico*. Su carácter chamánico lo convierte, de alguna manera, en un texto preformativo; es decir, en un texto que transforma la realidad, por el hecho de ser enunciado a través del rito. Como se ha explicado en la literatura especializada, el Payé es el centro de la vida cultural de una comunidad indígena tradicional. Y una de las herramientas que utiliza un Payé del Vaupés es, precisamente, el relato de los puntos de origen.

Pero también es un relato chamánico en el sentido más obvio: si tuviéramos que resumir el relato global en una frase tendríamos que decir que *el relato de los puntos de origen es el relato de la adquisición del ritual del payé y del ritual del Yurupary*, en una palabra, es el relato de la adquisición y aprendizaje colectivo del chamanismo y, a través suyo, de la cultura en su totalidad.

Pero, sobre todo, la narración es un relato chamánico que, a través del rito en el que se ubican, puesto que constituyen un encuentro del mundo mítico con lo social y con lo presente, una la reactualización del pasado. Las narraciones no son un texto que pervive por sí solo, se vuelven rito. Las narraciones no son ni espectáculo ni simple canto o danza ni simple arte en el sentido más estrecho del término. Las narraciones perviven en el rito.

A partir de su contexto de enunciación, es decir, del contexto ritual en el que se ubican, podríamos clasificar a las narraciones en: *narraciones de Yurupary*, *narraciones de danza*, *narraciones de Dabucury* y las *narraciones de ritos especiales*.

Las narraciones de Yurupary son aquellas recitaciones que, sobre los puntos de origen, realiza un *Payé de Yurupary*, al interior de la ceremonia correspondiente, cuando ésta se realiza con todos los detalles y con la plenitud requerida, lo que no siempre es el caso. La característica fundamental del ceremonial del Yurupary es que involucra el uso ritual de las flautas sagradas. Esta narración da origen a lo que podremos llamar como el “Listado de Yurupary”.

Como decíamos antes, la narración del historiador o narrador de Yurupary no siempre es completa. En una situación ritual dada, puede abarcar sólo un fragmento, incluso pequeño, de la narración. Así mismo, en el contexto de una fiesta de Yurupary, la narración de los puntos de origen puede fragmentarse a lo largo de la ceremonia, con

la interpolación de los otros componentes (danza y canto) propios de la ceremonia. Cada historiador se especializa en el registro memorístico y en el canto de los puntos de origen de su grupo étnico por lo que, muy probablemente, existen diversidad de listados y diversidad de relatos alternos, dependiendo de la etnia.

El antropólogo francés Patrice Bidou ha descrito con viveza este contexto de enunciación. Hablando del viaje primordial de la anaconda primordial, Bidou afirma que dicho viaje es objeto de unas largas recitaciones, realizadas en el curso de las fiestas, donde se relata la progresión de la gente a lo largo de su camino. “Son aquellos individuos de un segmento especializado, aquel de la gente-narradora -ké’ti mahá- quienes tienen a su cargo (detentan un saber particular) la dirección de esas recitaciones. Ellos entonan, solos al comienzo, una larga frase con un tono rítmico y rápido; enseguida esa frase es repetida en coro por el conjunto de los hombres participantes en la fiesta. Frase tras frase, siempre con un ritmo muy sostenido, las palabras, semejantes a una anaconda que serpentea a lo largo del río, progresan remontando los meandros del Camino de Agua de los Yurupary, reviviendo así la larga gestación de la humanidad. Estas recitaciones -wa’dárike- (decir) alternan con los períodos de danza -‘bahárike- (danzar/cantar); enseguida los hombres se sientan de nuevo, prendidos de Yagé, hacen circular la coca, aspiran varias veces el gran cigarro ritual, se soplan la nariz con un polvo fino de tabaco, muy fuerte, después de lo cual retoman las recitaciones en el punto en las que las habían dejado antes. Así, poco a poco, en el curso de la noche e incluso hasta el día siguiente y, durante las grandes fiestas, incluso hasta la segunda noche, se remonta el río; centenas de lugares son enumerados; todos los eventos primordiales son recontados, revisados. A través de la palabra, el canto y la danza, la vida, y el orden de la vida, son (re)creados”²⁷.

La segunda categoría es la *narración de danza*. Es la recitación que, sobre los puntos de origen, realiza un Payé, al interior de las ceremonias en las que sólo se danza sin usar flautas sagradas. En esta narración, el payé recita sólo aquellos puntos de origen referentes a la danza específica que se está desarrollando y/o de los artefactos respectivos de danza.

La tercera categoría es la *narración de Dabucury*. Es la recitación que, sobre los puntos de origen, realiza un Payé, al interior de las ceremonias con el mismo nombre. La ceremonia del Dabucury está compuesta también de danza pero estas danzas tienen un propósito global concreto: entregar y bendecir productos específicos (frutas, productos agrícolas, pescado). En el Dabucury tampoco se involucra el uso de las flautas sagradas. En esta narración, el payé recita los puntos de origen de los productos respectivos.

La cuarta categoría es la de las *narraciones de ritos especiales*. Estas ceremonias se realizan cuando el narrador o “historiador”, dentro de una ceremonia dada (una simple ingesta ritual de Yagé, Yopo o coca) recita un fragmento de la historia de los puntos. Para determinados rezos, que por lo general tienen un propósito específico, un Payé invoca aquellos puntos específicos que la tradición cultural y chamánica determina como decisivos para curar ciertas enfermedades o para hacer desaparecer ciertos síntomas del enfermo. Estos rezos son una práctica cotidiana del Payé o del Kumú (rezador) y no necesariamente forman parte de las ceremonias principales (Yurupary o Dabucurí). Otra ocasión importante es el la recepción de un payé invitado, por ejemplo. En otras ocasiones, un Payé es requerido para resolver determinados problemas o asuntos individuales o comunitarios. En dichas ocasiones,

²⁷ Bidou, Patrice. *Les Fils de l’anaconda Céleste -Les Tatuyo-. Etude de la structure socio-politique*. Tesis de Doctorado. Universidad de la Sorbona. París: 1976. Pág. 75-76. Traducción de Juan Guillermo Buenaventura.

el Payé puede hacer uso de los relatos de los puntos de origen para intervenir sobre aquellos problemas o asuntos sobre los cuales es consultado.

5. Características de las narraciones de los puntos de origen

En este último tipo de narración se evidencia plenamente la función hermenéutica del Payé. El fragmento o los fragmentos escogidos son narrados para que, al final, el Payé pueda verter luz sobre el asunto específico. Es precisamente este uso, y este contexto de narración, lo que permite definir al pensamiento indígena como un pensamiento “retroactivo” y no como un pensamiento cíclico o lineal. La retroactividad del pensamiento indígena se produce puesto que la memoria es utilizada, de hecho actualizada, para resolver o interpretar problemas del aquí y del ahora. El pasado mítico sirve para interpretar (e intervenir sobre) el presente. El futuro, en este contexto de enunciación, por el contrario, es casi inexistente. Para concluir este punto digamos que *la narración de los puntos de origen es la base de un sistema abierto de interpretación y dirección de la vida colectiva.*

Ahora, es importante señalar que en la narración de los puntos de origen no está contenida toda la mitología de los pueblos indígenas del Vaupés de una etnia específica. El *relato de los puntos de origen constituye el núcleo de una compleja estructura mitológica.* Eso sí, la narración de puntos de origen se encuentra en el centro de las demás narraciones y es su hilo conductor y ordenador. Afirma Bidou que el viaje primordial de la Anaconda “ocupa una posición central dentro de la mitología tatuyo (y dentro de la mitología tukano, en general). Es alrededor de esta estructura espacio-temporal que se organiza la mayor parte de los grandes temas míticos”²⁸. Para ejemplificar este punto, se podrían mencionar sólo a dos personajes centrales de la mitología tukano-oriental: el tapir payé y el ser primordial, que son objeto de numerosos relatos míticos pero que apenas aparecen mencionados en la narración de los puntos de origen.

La narración de los puntos de origen es cosmogónica. Toda la humanidad se encuentra originada en estos relatos. Este mundo, en toda su complejidad y a partir de sus elementos primordiales, se encuentra contenido dentro del relato mitológico de los tukano-oriental. La realidad física entera se encuentra explicada en el relato. Según la versión desana del relato, los seres humanos viajaron en la barriga de la serpiente *Pahmërin Yuhkës*, como fetos en formación. A medida que esta serpiente se fue deteniendo para crear los elementos de la cultura y de la sociedad, ellos (los seres humanos) fueron creciendo y creciendo, hasta que, empezando por la cascada de Ipanoré, y ya debidamente preparados, empezaron a bajar, para dar origen a los varios grupos tukano²⁹.

La narración de los puntos de origen es cosmología. Los relatos implican la existencia de mundos paralelos a éste con los cuales nuestro mundo interactúa y que ya han sido esbozados. Así, buena parte de los hechos míticos relatados ocurren en un mundo cercano pero diferente al nuestro. Este mundo es similar al nuestro en el sentido de que es físicamente parecido (existen allí montañas, bosques, seres humanos, animales y ríos) pero es diferente en el sentido de que es invisible y sutil, perteneciente a una realidad espiritual. Así, por ejemplo, se encuentran pueblos con diversos puntos de origen. Por lo general, los hechos narrados en los primeros puntos ocurrieron en el mencionado mundo espiritual. Allá también, en ese mundo espiritual, un pueblo debió nacer, ser creado, descender. Los hechos míticos

²⁸ Bidou, P. *Les Fils de l' anaconda Céleste...* Pág. 75.

²⁹ Para una versión paralela de este relato desano ver: Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *The Forest within. The world-View of the Tukano Amazonian Indians.* Themis Books. Londres: 1996. Pág. 25-26.

ocurridos en los últimos puntos conllevan, por el contrario, el paso del mundo de los espíritus hacia este mundo, en donde los seres humanos “tomaron forma material”. De hecho, casi todo lo narrado en el relato o bien ocurre en ese mundo espiritual paralelo o bien es la narración de transiciones entre mundos.

La narración de los puntos de origen actualiza los distintos tránsitos de la vida humana. Estos tránsitos entre mundos diferentes, si seguimos la argumentación lingüística desarrollada por Patrice Bidou, remiten a la noción de “nacimiento”. El tránsito entre mundos equivale a nacer. En el punto final de origen, que en el caso del clan *Jûna Pakara* de los Tatuyo es la cachivera “Piedra Corta”, es el lugar donde estos tatuyos “acabaron de nacer”, donde salieron del útero, en donde se despertaron, se levantaron y se endurecieron. La narración de los puntos de origen, en resumen, es una representación de la vida humana misma. Todos nosotros, a igual que los seres relatados, nacemos, crecemos y morimos³⁰.

Como desarrollo de lo anterior, es claro que *la narración de los puntos de origen es memoria*. En la narración está contenida la historia del pueblo. Por supuesto, esta característica está presente en la idea de que el chamanismo mismo es memoria como lo comprueba la existencia de un practicante especializado en las historias de los orígenes de la comunidad y que ellos mismos denominan en castellano como “historiador”; un chamán que, bajo la influencia de las plantas de poder, cuenta, actualiza y canta las historias de la comunidad. Impresiona, al trabajar las distintas versiones de los puntos de origen, la continuidad entre todas ellas.

La inmensa mayoría de relatos coinciden en cuanto a su localización geográfica. En muchas de las diferentes versiones, las coincidencias saltan a la vista con sólo llevar a cabo un mínimo análisis textual. En un grupo específico de puntos, como es el caso de Ipanoré, las coincidencias entre diferentes versiones son asombrosas, al punto de que parecen copias. Estas coincidencias se explican porque los múltiples relatos, que proceden, ante todo, de tradiciones étnicas muy diferentes, proceden también de esfuerzos similares de memoria colectiva. No olvidemos que el arte del “historiador” consiste en aprender, con todo rigor, un relato.

En este relato no cabe la “creatividad” o el “estilo” personal. Al escuchar una narración de puntos de origen, estamos ante un texto oral que no ha sufrido variaciones por muchas generaciones y que ha estado mediado por generaciones de aprendizaje chamánico. Así los relatos acerca de los puntos de origen son acervo y patrimonio de una comunidad y garantía de permanencia en el tiempo de dicha comunidad.

6. Los lugares sagrados

Hemos hablado extensamente de ellos, pero en últimas, ¿qué es un “punto de origen”? Se puede definir como un espacio geográficamente ubicado donde una cultura localiza hechos míticos específicos. Un “punto de origen” es mítico porque allí se “originó” un elemento de la misma cultura. Allí, ese “elemento” fue “introducido” desde el mundo de lo sobrenatural, sacralizando el aquí y el ahora de lo profano.

En el contexto del Vaupés indígena, los “puntos de origen” son lugares geográficos específicos que aparecen narrados dentro de determinados fragmentos de la

³⁰ Agradecemos las precisiones lingüísticas de las lenguas Tuyuca y Tutuyo proveídas por John Jairo García y Luz Dary Muñoz que me permitieron ajustar y entender el análisis de Bidou. Cota, Cundinamarca. 1 de junio del 2005.

mitología de los pueblos indígenas tukano-orientales, que habitan las regiones selváticas del Vaupés (en Colombia) y, en general, en la cuenca hidrográfica del río Negro (tanto de Brasil como de Colombia).

Casi todos los relatos de las diferentes etnias del “complejo Vaupés” coinciden en la ubicación de los diferentes puntos. De hecho, se dice que todos los puntos a lo largo de los ríos Amazonas, Negro y Vaupés (hasta la localidad de Ipanoré) son comunes a las diversas etnias, siendo diferente, la referencia o el relato que se hace de cada punto. En tanto lugar de dispersión mítica de los diferentes grupos, por lo tanto, a partir de Ipanoré, los puntos de origen se ubican en la gran variedad de afluentes que se desprenden del río Vaupés, ubicando así diferentes “rutas” míticas, dependiendo de la etnia e, incluso, del clan. Por seguir con el ejemplo del clan *Júna Pakara*, los puntos de origen míticos se ubican a lo largo de los ríos Amazonas, Negro, Vaupés y Tiquié.

BIBLIOGRAFÍA

Bidou, Patrice. *Les Fils de l'anaconda Celeste -Les Tatuyo-. Etude de la structure socio-politique*. Tesis de Doctorado. Universidad de la Sorbona. París: 1976.

Bidou, Patrice. “L'espace dans la mythologie Tatuyo” en: *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo LXI. París: 1972.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. *The Forest within. The world-View of the Tukano Amazonian Indians*. Themis Books. Londres: 1996.;

"HACERLO AMANECER": UNA EXPERIENCIA PARTICIPATIVA DE DIÁLOGO DE SABERES EN LA CONSTRUCCIÓN DE PROCESOS DE ETNODESARROLLO CON PUEBLOS INDÍGENAS EN LA AMAZONIA COLOMBIANA. ESTUDIO DE CASO DEPARTAMENTOS DE CAQUETÁ Y AMAZONAS³¹

Luís Eduardo Acosta Muñoz³²
Delio Mendoza Hernández³³
Oscar Iván García Rodríguez³⁴

1. Introducción

Hoy se reconoce a nivel internacional la importancia intrínseca que revisten los pueblos indígenas de la Amazonia. Se resalta: el reconocimiento de su identidad y derechos en América Latina; la nueva ética hacia el manejo y uso de los componentes de los recursos naturales; el aporte desde el conocimiento tradicional a la sociedad del conocimiento; la complementariedad entre las prácticas médicas tradicionales, con la medicina occidental, entre otros.

El Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI³⁵, a través de su "*Plan Estratégico 2003-2017*", en lo referente a su jurisdicción geográfica, y en lo relativo al trabajo con las diferentes sociedades que interactúan al interior de la región amazónica colombiana, especialmente con los pueblos y organizaciones indígenas, concibe como líneas estratégicas: 1) Conocimiento local y dialogo de saberes y 2) Dinámica de procesos de ocupación e intervención en la Amazonia Colombiana. Las acciones a emprender, en diferentes dimensiones, se centran en: seguridad alimentaria, territorialidad, sostenibilidad, fronteras y cooperación.

A partir del año 2004 el Instituto SINCHI da mayor relevancia a la necesidad de adelantar un proceso técnico/científico que permita generar, sobre la base de la consulta a los pueblos indígenas, la identificación y determinación de las demandas de investigación y transferencia de tecnología, cuyos resultados permitieron obtener insumos en la elaboración del "*Documento rector de política de acción con Pueblos*

³¹ El presente texto se basa en: Acosta M, LE & Mendoza R, D. 2006. El conocimiento tradicional: clave en la construcción del desarrollo sostenible en la Amazonia Colombiana. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. Bogotá. (Documento que será publicado en la Revista Colombia Amazónica).

³² Investigador Principal. Coordinador Sede Leticia. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. lacosta@sinchi.org.co

³³ Investigador Indígena. Estación de Trabajo de Araracuara. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. dmendoza@sinchi.org.co

³⁴ Investigador. Antropólogo.e Ingeniero Catastral. oscarivangarcia@yahoo.es

³⁵ En Colombia La Ley 99 de 1993 que dio origen al Sistema Nacional Ambiental (SINA), creó el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI como una corporación civil sin ánimo de lucro, de carácter público, pero sometida a las reglas del derecho privado, organizada en los términos establecidos por la Ley 29 de 1990 y el Decreto 393 de 1991, vinculado al Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial, con autonomía administrativa, personería jurídica y patrimonio propio. El cual tiene por objeto la realización y divulgación de estudios de investigaciones científicas de alto nivel relacionados con la realidad biológica, social y ecológica de la región Amazónica. Tiene su ámbito de jurisdicción en las Seis (6) unidades político-administrativas de la región Amazónica Colombiana (departamentos de Caquetá, Putumayo, Guaviare, Guainía, Vaupés y Amazonas). www.sinchi.org.co

Indígenas en la Amazonia Colombiana. Una estrategia institucional". El propósito de este artículo es dar a conocer este proceso adelantado con las Autoridades Tradicionales, Organizaciones Indígenas e Instituciones del orden Gubernamental y no Gubernamental a través del diálogo y la concertación en los departamentos de Amazonas y Caquetá durante los últimos dos años.

2. Contexto Amazonia Colombiana

El total de población indígena en la Amazonía Colombiana reportada por Arango y Sánchez (2004) para el año 2001 asciende a 93.374 habitantes, que en conjunto representan el 8.6% sobre el total de población en la región (Tabla 1) y el 1,83% del total de la población en Colombia. Los departamentos de la parte sur-oriental de la Amazonia (Amazonas, Guainía y Vaupés) no solo conservan la mayor pluriculturalidad étnica, sino también el mayor número de población indígena (60.3%), cuya dinámica social, económica, cultural y política trasciende los límites de los Estados nacionales amazónicos en las áreas de frontera que comparten, Brasil, Venezuela, Perú, Ecuador y Colombia.

En lo relativo a la Amazonia colombiana, es importante resaltar cómo en un espacio "reducido", en comparación con las otras amazonías de los Estados Nacionales que comparten la cuenca, con tan solo el 5.5% del total correspondiente al 36% del Territorio Nacional (406.000 Km²), se alberga un crisol de culturas de orígenes precolombinos, el cual asciende a 58 pueblos indígenas con diferentes demografías. Resalta la existencia de una mayor participación territorial dentro de la figura del Resguardo - forma colectiva de tenencia de la tierra - en la Región Sur-Oriental donde actualmente existen más de 21 resguardos constituidos. Los pueblos indígenas mantienen espacios de cultivo asociados con actividades de recolección de frutos de la selva, la cacería, la pesca y la transformación, para garantizar la autosuficiencia alimentaria y la provisión de ingresos. El objetivo de los sistemas productivos indígenas es la abundancia, tanto en alimento como en conocimiento, para garantizar la permanencia del hombre indígena dentro de su territorio. Es un sistema de producción que se caracteriza por ser abierto y complejo, a la vez impregnado de cualidades mágico religiosas regidas por la cosmovisión de cada pueblo.

Tabla 1. Etnias y población indígena por departamento. 2001

DEPARTAMENTO	POBLACIÓN DEPARTAMENTAL	Nº DE ETNIAS	POBLACIÓN INDÍGENA	
			AÑO 2001	%
CAQUETA	427.378	9	6.835	1.60
PUTUMAYO	340.911	10	24.391	7.15
GUAVIARE	120.177	12	5.792	4.82
AMAZONAS	72.350	22	20.521	28.40
GUAINIA	38.236	4	14.331	37.50
VAUPES	30.529	19	21.504	70.44
TOTAL	1.091.581	76	93.374	8.55

FUENTE: Los pueblos indígenas en la Amazonía. DNP. 2004

3. Conocimiento tradicional indígena

El conocimiento indígena generado a través del tiempo se basa, entre otras cosas, en prácticas de domesticación y mejora continua de especies, perpetuándose por medio de la tradición oral. Dicho conocimiento ha logrado establecer una interrelación estrecha e integral, con todos los componentes de la naturaleza, en un plano donde los elementos físicos y sus conocimientos asociados forman una sola unidad indisoluble forjando criterios para el uso y control de los recursos ofrecidos por la misma. Así, lugares como las malocas y mambaderos son espacios para adquirir e impartir conocimientos que permiten la buena interrelación hombre-naturaleza, en busca de una perpetuidad mutua.

Este tipo de conocimiento es de carácter local y no generalizable; es renegociado de manera constante por sus agentes naturales y espirituales de modo que a través de prácticas de saber-hacer logra mantenerse en constante dinamismo, el cual le permite interactuar con el conocimiento occidental. Por esta razón hoy urge propiciar escenarios de dialogo equitativo que disminuyan los riesgos de su deterioro y perdida, promoviendo un estado de cosas donde su protección y conservación sean posibles.

4. Contexto regional e investigación

Los antecedentes históricos señalan que la evolución de los pueblos indígenas en la región Amazónica Colombiana, vienen en un proceso histórico de cambio, el cual es consecuencia de patrones económicos, sociales, culturales, políticos, ideológicos y administrativos, de carácter local, regional e internacional, con los cuales se han interrelacionado las sociedades indígenas. Los mismos factores han modificado sus sistemas de producción y extracción, obligándolos a asumir nuevas actividades productivas y extractivas vinculadas con la economía de mercado local.

La articulación cada vez mayor de las familias indígenas a la sociedad regional de la Amazonia colombiana, ha supuesto la aparición de nuevas necesidades de bienes de consumo de origen externo. Las prácticas productivas se articulan cada vez más con las actividades del mercado externo para suplir y satisfacer las nuevas demandas generadas por el contacto con el mundo occidental. La producción tradicional antes vinculada mayormente con procesos de distribución a través del intercambio, la reciprocidad y el redistribución hoy se acercan a los mercados externos, vinculándose de manera inequitativa a la dinámica mercantil capitalista, donde no se valora de manera suficiente las especies cultivadas por los indígenas, ni tampoco la mano de obra que emplea en los distintos procesos de producción (Acosta-M & Mazorra, 2004).

La mayor vinculación de las sociedades indígenas con la sociedad nacional y la intensificación de su participación en la economía de mercado, ha demostrado generar procesos de empobrecimiento, pérdida de cohesión social, exclusión y vulnerabilidad social, manifestados a través de indicadores como: violencia intrafamiliar; falta de alimentos; pérdida de variabilidad genética y de sus espacios de cultivo; dependencia alimentaria; pérdida de acceso y productividad de la tierra, entre otras.

En las sociedades tradicionales la sostenibilidad de sus activos - cualitativos y cuantitativos -, de orden ambiental, social, cultural, económico y político, permiten protegerlas a la vez que brindan herramientas para enfrentar procesos de empobrecimiento; sin embargo estas sociedades, pueden verse envueltas en tales

conflictos por su mayor o menor vinculación al modelo económico capitalista y por la adopción de los estilos de vida de la sociedad nacional junto con sus diversas implicaciones.

Esa situación tiende a intensificarse generando procesos insostenibles para sus modos de vida, de acuerdo con los cambios introducidos tanto en los patrones tradicionales culturales y de producción, como con los niveles de contacto con la sociedad nacional y en particular con la economía local y sus respectivos patrones económicos de producción y consumo.

En consideración a lo anterior es necesario propiciar espacios para que dichas comunidades y demás entes involucrados puedan efectuar una reflexión sobre su actual realidad social, económica y cultural, la cual implique proyectar acciones sostenibles que permitan dinamizar el uso y manejo de los recursos ofrecidos por la región amazónica. Dicho proceso espera conducir a reafirmar la identidad cultural de las diferentes étnias de la región y afianzar la construcción social del territorio, posibilitando el encuentro y diálogo entre sabedores tradicionales, familias indígenas de los diferentes asentamientos y el conocimiento de la sociedad nacional.

Los diferentes procesos de investigación y transferencia de tecnología generados por el instituto SINCHI en la Amazonia colombiana, permiten la consolidación de tecnologías y herramientas disponibles para su aplicación en pro de las comunidades indígenas, como medio para contrarrestar o soportar los impactos de aquellos procesos negativos que degradan y desvalorizan el conocimiento tradicional indígena y el territorio, soporte primordial de la existencia de los pueblos indígenas de la región.

El Instituto SINCHI pretende propiciar acciones para la generación de actividades, fuentes de ingresos económicos, transferencia de tecnologías, seguridad alimentaria y valoración del conocimiento tradicional indígena, buscando un desarrollo humano armonioso entre el saber tradicional y de la sociedad nacional. Se constituye en una herramienta básica en el proceso de construcción del etnodesarrollo humano sostenible de la región.

5. Avances de la investigación con pueblos indígenas

En el año 2003, el Instituto SINCHI abordó la temática de los *“Perfiles urbanos en la Amazonia colombiana: un enfoque para el desarrollo sostenible”* (Gutiérrez, Acosta & Salazar. 2004), donde muestra la dinámica de la construcción social del territorio, y la consolidación del *anillo de poblamiento* que permitió establecer el avance urbano hacia el centro de la Amazonia, referenciando los impactos de la expansión urbana sobre el ecosistema amazónico, los territorios, sistemas productivos, patrones culturales y de los pueblos indígenas.

En 1996 se inicia un trabajo de investigación sistemático con los Pueblos Indígenas en el departamento del Amazonas por parte del Instituto SINCHI. Se caracterizaron los sistemas de producción de la etnia Ticuna del Resguardo Ticuna, Cocama, Yagua de Puerto Nariño (Acosta, 2001). Se efectuó un análisis comparativo de asentamientos indígenas ubicados en condiciones ambientales diferenciadas: “tierra firme” y la estrecha llanura de inundación o “várzea”, para discutir las diferencias y las estrategias estructuradas en los sistemas de producción. Igualmente se mostró que las familias indígenas tenían diferentes estrategias las cuales permitían sostener su actual patrón de autosuficiencia alimentaria. Se constató la existencia de un uso y

manejo de biomasas de yuca (*Manihot esculenta* Grantz), con la cual pueden obtenerse más de 10 tipos de productos básicos de su patrón alimentario.

En ese sentido, entre los años 2002 y 2004 se adelantó la sistematización de las prácticas de conservación de biomasas de yuca (*Manihot esculenta* Grantz), en la várzea del río Amazonas, realizada por los indígenas Ticuna del sur del Trapecio Amazónico (Pronatta, Instituto SINCHI, ICBF- Agencia Amazonas). Revalorando culturalmente los enterramientos de biomasas de yuca, como una tecnología limpia de bajo costo y de amplia utilización social, de conservación de alimentos y de obtención de ingresos en términos sostenibles.

6. Construcción de una política institucional de trabajo con pueblos indígenas

Desde el año 2004, el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI, se propuso construir una política institucional con Pueblos Indígenas, cuyos propósitos permitirán a futuro: 1) Establecer los ámbitos y estrategias necesarios para impulsar el desarrollo y arraigo de la misión institucional, en relación con la cuestión de los pueblos indígenas de la Amazonia Colombiana y en el contexto de la Panamazonia; 2) Promover y lograr un etnodesarrollo humano y sostenible de acuerdo con las especificidades del entorno Amazónico y considerando el rol que cumplen las sociedades tradicionales dada a su mayor vinculación con las sociedades nacionales.

El Instituto SINCHI a través de su trabajo en la Amazonia Colombiana, ha explorado diferentes ámbitos de investigación en sociedades indígenas y no indígenas, pretendiendo consolidar la sostenibilidad del entorno natural, que se constituye en el centro de la identidad institucional comprometida con la realidad ambiental, social, cultural, económica y política de la región Amazónica Colombiana. Se ha propuesto fortalecer y proteger el conocimiento de las sociedades indígenas que viven en dichos espacios, dado que han aprendido a administrar el entorno de manera sostenible y corren con el riesgo de perder las bases de sus vidas y ecosistemas. Se busca fortalecer una alianza e interacción con los pueblos indígenas basándose en el saber tradicional, que le permita comprender y dinamizar las estructuras funcionales de los ecosistemas amazónicos, con el fin de minimizar los efectos de las actividades económicas y sistemas productivos y extractivos exógenos no sostenibles, practicados por las nuevas dinámicas económicas y sociales.

En correspondencia con los principios generales establecidos en el “*Plan Estratégico 2003-2017*” (Instituto SINCHI), establece otros principios que tienen que ver con la dinámica y realidad de los pueblos indígenas. La política de acción debe estar regida por los principios de la misión institucional, las normas legales colombianas, marco jurídico de los convenios internacionales y principios sobre los cuales gira la razón de ser de los pueblos indígenas (autonomía, territorio y cosmovisión).

Los procesos de consulta adelantados entre los años 2004 y 2006 por el Instituto SINCHI³⁶ para la identificación de temáticas y líneas de investigación y transferencia de

³⁶ Proceso Participación:

A) Encuentros indígenas: 1) Primer encuentro de Autoridades Ancestrales, Líderes y Profesionales Indígenas del departamento de Amazonas” realizado entre el 1 y el 5 de junio de 2004 La Chorrera, Amazonas. Organizado por: AZICATCH, CRIMA, ACITAM, Cooperación Holanda, Instituto SINCHI, Codeba; 2) Encuentro de autoridades indígenas del Trapecio Amazónico, celebrado en septiembre de 2004 por la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico - ACITAM.

B) Consulta a organizaciones, cabildos y comunidades indígenas: 1) Tarapacá - Resguardo Cotuhé - Putumayo y las comunidades indígenas Ticuna de Buenos Aires, Caña Brava, Popuña, Nueva Unión, Santa Lucía, Ventura, Puerto Nuevo, Puerto Huila, Ticuna, y la organización Indígena CINTAR; 2) Araracuara: Consulta a 18 comunidades indígenas (Peña Roja, Villa Azul, Aduche, Mesay, Puerto Santander,

etnoecología y desarrollo sostenible

tecnología, proyectan la acción institucional, como un medio para impulsar procesos que ayuden a solventar los problemas más próximos de la región. Es un proceso que continúa y ampliará en el tiempo, que permita involucrar en el proceso a los 58 Pueblos Indígenas de la región Amazónica Colombiana.

Los resultados obtenidos por la consulta adelantada, con el propósito de consolidar el acercamiento respetuoso a las comunidades indígenas, a través de implementar proyectos o procesos de acuerdo a las necesidades locales, se muestran a partir de cinco temáticas de investigación y transferencia de tecnología propuestas por los pueblos indígenas Andoke, Uitoto, Muiname, Nonuya de Araracuara (medio Caquetá) y Uitoto, Bora, Ocaina y Muninane de La Chorrera (Amazonas); Ticuna, Cocama, Yagua, del Trapecio Amazónico.

54

Tabla 2. Ejes estratégicos de investigación y transferencia de tecnología propuestos por los Pueblos Indígenas de la región Amazónica Colombiana.

TEMATICA	DIMENSIÓN
Valoración y protección del Conocimiento tradicional	Está encaminado a la generación de procesos que contribuyan a la consolidación, fortalecimiento, recuperación, valoración y protección de los conocimientos tradicionales asociados o no a la biodiversidad, como eje fundamental de la existencia física y cultural de los pueblos indígenas de la región.
Generación de alternativas económicas	Actividades productivas que permitan a las comunidades indígenas acceso a un ingreso económico dirigido a solventar sus necesidades básicas, sin impactar de forma drástica su modo de vida tradicional y su entorno. Se consideran los productos propios de la región con potencialidad económica. Esos procesos se deben enlazar en cadenas productivas, para establecer los canales de comercialización; principal cuello de botella de los productos generados en la región Amazónica.
Seguridad alimentaria	Se dirige a proporcionar y garantizar el suministro nutricional en las comunidades indígenas, teniendo como base las especies, productos y tecnologías propias de las mismas comunidades. Se debe tener como base para dinamizar estos procesos, la fase de cultivos agrícolas (ciclo de las chagras), su transformación, asociados a la recolección de frutos de la selva, la cacería, la pesca, como un sistema de producción pluralista primordial.

Guacamayo, Tirivita, Caño Negro, Monochoa, Amenan, Chukiki, Guaimaraya, Puerto Sábalo, Los Monos, Berlin, Pizarro, Reforma, Belén); posteriormente en un Encuentro - Taller asistieron 12 comunidades, 4 étnias (Andoke, Uitoto, Muiname, Nonuya); 3) La Chorrera: Consulta a 20 cabildos indígenas (Santa Rosa, San Antonio, San Francisco, Asociación Nativa, VegSam, Centro Chorrera, Santa María, Caisam, Capitania, Vista Hermosa, Milán, Cair, Ocín, Mue, Cris, Providencia, Petane, Cordillera, Ocaina, Sabana); Encuentro - Taller con la asistencia de 20 gobernadores indígenas, 3 caciques, 4 pueblos indígenas (Uitoto, Munimane, Ocaina y Bora); 4) instituciones y Organizaciones de base participantes: Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico - ACITAM; Asociación Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas - CRIMA; Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera (AZICATCH).

<p>Zonificación ecológica y cultural del territorio</p>	<p>Pretende contribuir en los procesos de ordenamiento ambiental del territorio, en el sentido de que es necesaria la organización técnica de la información y de los datos para su uso inmediato, como herramienta para la gestión y toma de decisiones sobre procesos que tengan que ver con el territorio.</p>
<p>Identidad Indígena</p>	<p>Identidad cultural indígena y situación de las condiciones de vida. Pautas para la construcción de un plan de vida de las etnias indígenas localizadas en áreas urbanas.</p>

7. Dimensiones de una metodología que afiance la política institucional de trabajo con pueblos indígenas

La metodología operativa para abordar la cuestión indígena amazónica, por parte del Instituto SINCHI se circunscribe en los conceptos y principios afines con los tratados y convenios internacionales como el Convenio de Biodiversidad Biológica (Artículo 8j), la Agenda 21, el Protocolo de Kyoto y el convenio Ramsar. Lo referente al derecho internacional indígena, circunscritos a los postulados de la Comisión Permanente de Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas; la Declaración Americana sobre los derechos de los pueblos indígenas (OEA); y la Agenda Indígena Amazónica “*Volviendo a la Maloca*” de la Coordinadora de las organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).

El eje central a nivel nacional de la estrategia metodológica asume: el reconocimiento de la importancia de los pueblos indígenas amazónicos en la región; respeto y protección de los Sistemas de Conocimientos Tradicionales; reconocimiento al carácter holístico del Conocimiento Tradicional; reconocimiento del Conocimiento Tradicional en la construcción del desarrollo sostenible de la región; reconocimiento de la relación existente ente Diversidad Cultural, Diversidad Biológica, Conservación y Territorios Indígenas; práctica de procesos previos y adecuados de *consulta*.

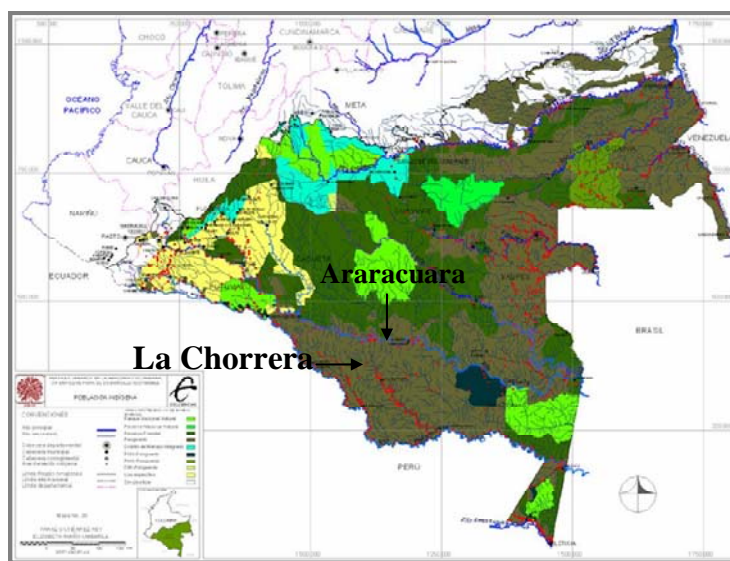
Igualmente, en el apoyo a los procesos gestados al interior de los pueblos indígenas, teniendo en cuenta las demandas generadas por los Planes de Vida y de Desarrollo. Diálogo y concertación con los pueblos indígenas a través del consentimiento previo informado como figura jurídica para reglamentar el acceso a conocimientos tradicionales y la distribución equitativa de beneficios de los productos que puedan surgir de los procesos de investigación.

8. Diálogo de saberes con la “Gente de Centro: hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce”, pueblos indígenas del Caquetá y Amazonas

Las comunidades indígenas, autodeterminadas como “*Gente de Centro: hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*”, de acuerdo a su origen cultural, aún conservan gran parte de sus elementos culturales, donde una de sus funciones dentro del territorio asignado es velar por el buen manejo que se haga de los recursos ofrecidos por la naturaleza dada su íntima relación con ella. Viven de sus cultivos, de la casería, la pesca y la recolección de frutos silvestres con base en las normas establecidas desde la creación. Actualmente tienen un contacto muy ligado con las sociedades occidentales, razón por la cual deben ahora dividir su tiempo y actividades entre lo tradicional y lo occidental.

A la altura del medio río Caquetá (Figura 1), se encuentran localizados los asentamientos de los pueblos indígenas Uitoto, Nonuya, Andoke y Muinane, distribuidos en 17 cabildos (2.300 habitantes), dentro del gran resguardo Predio Putumayo y distribuidos en los resguardos de Monochoa, Aduche, Nonuya de Villa Azul y Puerto Sábalo-Los Monos, limitados hacia la parte baja del río por la comunidad de Peña Roja y hacia la parte alta por la quebrada Guaquirá. El sector de Araracuara/Puerto Santander se identifica como centro de todas éstas comunidades, de este sector, dada sus ventajas como núcleo regional de comercio, de educación, salud, entre otros, básicamente por la existencia de la pista aérea y porque históricamente así se ha considerado. En el sector de La Chorrera (Figura 1), la población está conformada por habitantes indígenas de los pueblos Uitoto, Bora, Okaina, y Muinane quienes se distribuyen en 20 cabildos (2.289 personas); estos se agrupan administrativamente bajo la figura de la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH). Esta es otra de las cuatro zonales del resguardo Predio Putumayo, atravesada por el río Igará Paraná (afluente del Putumayo). Su extensión territorial es de 2.130.000 Has., del Resguardo que abarca 5.879.000 Has. correspondientes a los departamentos de Amazonas, Caquetá y Putumayo.

Figura 1. Amazonia colombiana, zonas de trabajo.



Localización de los pueblos indígenas Uitoto, Nonuya, Andoke y Muinane de Araracuara (Caquetá) y Uitoto, Bora, Okaina, y Muinane de La Chorrera (Amazonas).

Los pueblos indígenas autodeterminados como “*Gente de Centro: hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*”, comparten rasgos culturales que los identifican como una gran familia, las tradiciones giran en torno a un eje cultural representado por la coca (*mambe*), el tabaco (*ambíl*) y la yuca dulce (*manicuera*). Su origen, desde el punto de vista cultural, es el mismo y los diferencian su lenguaje y algunas formas particulares en la preparación de los alimentos, así mismo con el manejo de algunas especies vegetales o animales que los identifican desde un principio y que son asuntos muy íntimos de cada clan y/o etnia.

La planificación y análisis diario de los trabajos, el control del medio natural, el ofrecimiento y adquisición de conocimiento, la educación, el contacto con el creador y otros dueños de la naturaleza, tienen como espacio y tiempo el “*mambeadero*”. Este lugar especial y obligatorio es el centro del sistema de vida de la gente de centro. Allí, en horas de la noche se reúnen los hombres en torno a la preparación y consumo del *mambe* y del *ambil*; con palabras frías y dulces planifican las actividades diarias para *hacerlas amanecer*, encomendando estas acciones al Creador y solicitando permiso a los dueños de los recursos que van a ser utilizados.

La protección del territorio y los recursos que dentro de ellas se encuentran, desde el punto de vista cultural, son ingerencia de los ancianos conocedores. Así, ellos son los que dan las indicaciones necesarias para el uso de algún recurso para beneficio de la población; todo teniendo como criterio un uso *racional* de estos recursos. De esta forma el anciano debe pedir permiso a los *dueños espirituales* del recurso, a pesar de lo establecido por el Creador, donde todos los componentes de la naturaleza han sido destinados para el uso y prosperidad de los humanos.

En lo pertinente al proceso descrito con el instituto SINCHI, en el año 2004 los pueblos indígenas de acuerdo con su participación en talleres realizados en Araracuara y La Chorrera, identificaron y priorizaron líneas de trabajo concretas, bases para la formulación de procesos locales. Dichas líneas identificadas, según la población participante, son ejes estratégicos para la gestión de actividades que tengan que ver con el contexto de vida de los pueblos indígenas de ésta región. La identificación de estas líneas de trabajo fue un gran logro, sin embargo, fue necesario darles operatividad, por lo cual en un siguiente acercamiento se identificaron criterios para la formulación de proyectos sobre los temas acordados de donde participaron autoridades tradicionales y líderes de la zona.

En Araracuara, se optó por trabajar primero la línea de Generación de Alternativas económicas, que permitió la formulación y ejecución del proyecto “*Conservación, manejo, uso y aprovechamiento sostenible de los recursos de la biodiversidad por los pueblos Uitoto, Andoke, Muinane y Nonuya del medio río Caquetá*”³⁷. Busca generar una alternativa de ingresos económicos para las comunidades indígenas asociadas al CRIMA³⁸, a partir de los recursos no maderables del bosque. En términos concretos, se persigue que en un lapso de dos años, la comercialización de mínimo dos productos en el contexto de los Mercados Verdes. Los resultados del proyecto cubre etapas lógicas que comprende: selección de especies o productos, manejo y transformación desde el punto de vista técnico basado en el conocimiento local, capacitaciones, producción y mercadeo.

Para el sector de la Chorrera, luego de más de un década de trabajo la AZICATCH³⁹ culminó la formulación del Plan de Vida y Plan de Desarrollo. A partir de estos, las autoridades tradicionales indicaron el marco sobre el cual los procesos adelantados con el Instituto SINCHI se circunscribían y las expectativas sobre los mismos. Este fue un paso fundamental pues permitió entender la *idea de futuro* de estos pueblos y la manera cómo se debía de vincular con las actividades cotidianas, además de las transformaciones que a lo largo de los años han tenido lugar al interior de tales comunidades indígenas.

37 El proyecto se ejecuta bajo el convenio SINCHI-CRIMA-ECOFONDO, con los recursos financieros del Nuevo Fondo de Holanda.

38 Asociación Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas - CRIMA

39 Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera (AZICATCH)

En palabras de las autoridades tradicionales el papel de Instituto SINCHI consiste en ayudar a “*hacer amanecer*” este Plan de Vida y Plan de desarrollo de la “*Gente de Centro: Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce*”; una expresión derivada de la actividad ceremonial de *mambear coca* y que consiste en llevar *la palabra del tabaco* a la realidad. Una *palabra* que habla de la búsqueda de *la abundancia* basándose en la *unidad* y la sabiduría del *pensamiento* que reposa en los/las ancianos (as) y autoridades tradicionales.

Este propósito exigió establecer mejores canales de comunicación que permitieran un mejor nivel de entendimiento mutuo. En primer lugar porque el trabajo con estas comunidades indígenas exige la concertación con personas de cuatro lenguas diferentes. Y en segunda instancia porque los indígenas hispanoparlantes no cuentan con el mismo sistema referencial de los investigadores mestizos del instituto dada la naturaleza de su sistema lingüístico y cognitivo, a partir del cual aparecen variaciones en el significado de algunas palabras y/o corresponden a maneras diferentes de describir la realidad.

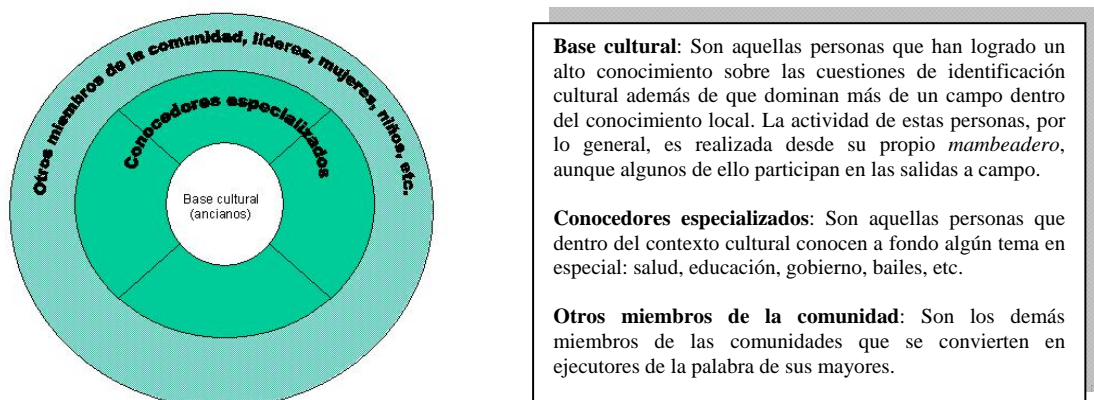
8.1. Aspectos metodológicos

Sin duda alguna, al momento de ejercer acciones, las metodologías para ambas zonas son altamente similares, y es apenas lógico, si se tiene en cuenta que las comunidades de ambas zonas, culturalmente, tienen el mismo origen. Sin embargo, vale la pena describir la experiencia lograda en cada sector.

En la región de Araracuara, poder llevar a cabo éste proceso, de diálogos y concertaciones, fue necesario contar desde un principio, con el potencial humano local (conocedores locales), debido a que son ellos quienes conocen todo lo referente a las problemáticas, necesidades y proyecciones locales. Para el caso específico del proyecto sobre Alternativas Económicas, la participación de los conocedores, fue importante, dada su relación continua y directa con el entorno (naturaleza-hombre); además, porque cada una de las especies o productos que se pretendía evaluar fueron propuestas por las mismas comunidades de acuerdo a su afinidad cultural.

La dirección y control de éstas actividades de campo, al interior de las comunidades, son realizadas por una base cultural tradicional, representada en uno (en ocasiones dos o mas) de los/las ancianos(as) de cada comunidad o clan, dichas bases delegan el personal de apoyo, que a la vez son conocedores específicos y ubican los lugares en donde se llevara a cabo la actividad (Figura 2).

Figura 2. Estructura organizativa para trabajos internos en las comunidades



Cabe decir que, cada individuo dentro de las comunidades posee cierto nivel de conocimiento, y que en cualquier momento pueden contribuir a un proceso dentro de lo suyo, tales como mujeres, cazadores, pescadores, artesanos, entre otros. De acuerdo a este esquema general las propuestas metodológicas, desde lo técnico, deben ajustarse para garantizar el éxito de la actividad con la participación local que la base cultural seleccione para acompañar una actividad específica; por ejemplo, para el proyecto de Alternativas Económicas la distribución del personal se hizo de la siguiente manera: las personas identificadas como “auxiliares”, tuvieron como función principal, el apoyo a trabajos de esfuerzo físico, sin embargo la gran mayoría de ellos fueron también, un apoyo fundamental hacia la obtención de información. El género no era muy específico pero se identificaba con el género del conocedor.

La adquisición de información pertinente a la actividad, fue realizada en dos etapas, una previa, a manera de organización en el lugar de vivienda y otra dentro de la misma actividad. Aunque en las salidas de campo se obtuvo gran parte de la información, siempre fue necesaria la charla nocturna para evaluar los resultados de las actividades planteadas. Así, en la evaluación nocturna las personas designadas para acompañar el trabajo informan a la base tradicional sobre logros e inconvenientes, de ésta manera aplican los correctivos necesarios y/o para reforzar y validar la información dada por los conocedores designados. Cabe recalcar sobre la importancia de las charlas nocturnas con las bases tradicionales, debido a que sobre ellos recae la responsabilidad en el logro de los objetivos, el bienestar del personal de trabajo y el control ambiental. Siempre se debe *abrir y cerrar las actividades y/o encomendar y agradecer al creador por las mismas*.

En la Chorrera, la Asamblea de autoridades nombró 5 responsables para el acompañamiento y apoyo en la priorización de los proyectos resultado de la consulta de 2004. Estos fueron llamados “*Dinamizadores*” y se perfilaron como actores en el proceso de priorización y formulación de proyectos pues permitieron poner en claro las percepciones e inquietudes de cada una de las partes en los cuatro pueblos de la zona.



Figura 3. Los Dinamizadores como estrategia comunicativa

Por otro lado, los principios consignados en el “*Documento Rector de la Política de Acción con pueblos Indígenas en la Amazonía de Colombia*” brindaron el soporte para dar el siguiente paso: la priorización de los proyectos encontrados en la consulta. A partir de esta política se tomaron los siguientes criterios a partir de los cuales en reuniones por comunidad se definió el proyecto con el que iniciaríamos

este “*hacer amanecer*” del Plan de Vida: grado de oposición en la comunidad; impacto sobre otras actividades (económicas y/o tradicionales); proporción de la población que se vería beneficiada; favorecimiento a grupos vulnerables (niños, ancianos, discapacitados); desarrollo de capacidades de las personas de la comunidad; grado de dependencia a actores externos para la ejecución del proyecto; posibilidades de cofinanciación de las actividades; ejecución anterior de otras actividades relacionadas con el proyecto; infraestructura montada para tales actividades; riesgos que se corren; incentiva al uso de productos y prácticas tradicionales; generación de capacidades para el ahorro y uso de recursos; concordancia con el Plan de Vida y el Plan de Desarrollo; enfoque de Género (perspectiva local); promoción de la cooperación entre miembros de la comunidad.

Estas discusiones para la priorización, como en el caso de Araracuara, tuvieron dos partes: la primera desarrollada de día en la cual se revisaron con las comunidades indígenas las características de los proyectos, las posibilidades, dificultades y requerimientos de los mismos, así como las exigencias de parte de la comunidad para su ejecución. Por otro lado, en las noches las discusiones fueron llevadas a los *mambeaderos*, donde fueron revisadas las características del “*Documento Rector de la Política de Acción con pueblos Indígenas en la Amazonía de Colombia*” frente a los proyectos a formular.

En presencia de las autoridades tradicionales y con el apoyo de los dinamizadores estas reuniones nocturnas permitieron alcanzar claridad con las autoridades de las *malocas* frente a los proyectos priorizados pues son ellos los encargados de orientar las actividades de los indígenas de estos pueblos. De esta manera, la concertación pasó por el tamiz de las autoridades de la asociación y poco a poco se fue “*tejiendo un canasto*” elaborado a partir de las propuestas mutuas y con la dirección de los caciques de cada Maloca. Esta concertación llevada a cabo en las 20 comunidades de la rivera del Igará Paraná evidencia la importancia de la corresponsabilidad dentro del proceso de consulta, priorización, formulación y ejecución de los proyectos pues permite generar un vínculo más fuerte con el mismo.

A su vez, los diálogos manifiestan la necesaria construcción de procesos equitativos tanto en la inversión como en la redistribución de los beneficios. Por lo tanto los proyectos de investigación priorizados se encuentran comprometidos con el reconocimiento de los sabedores que participarán en la ejecución del proyecto, permitiendo así una oportunidad para discutir la necesidad de brindar garantías a los mismos.

Desde esta perspectiva, se coincide con las autoridades tradicionales en ponderar con el mismo factor a los sabedores y a los profesionales que participan dentro del proyecto. Así la inversión para la consecución de los resultados se aproxima a un mayor estado de equidad.

Por otro lado, se debe mencionar que los procesos de concertación de Araracuara y La Chorrera tienen un eje conductor: el fortalecimiento de los Sistemas Productivos propios de las comunidades. El primero con la expectativa de vincular las prácticas tradicionales con los Mercados Verdes en busca de mejores ingresos para las comunidades ; y el segundo con el fortalecimiento de las economías propias, los mercados locales y los procesos de redistribución, intercambio y reciprocidad tradicionales.

Lo anterior, dado que los resultados de esta concertación plantean como prioridad el fortalecimiento de los sistemas de cultivo diverso (chagras). Sin embargo estas

reuniones también llaman la atención sobre el trabajo en otras áreas como el aumento de la disponibilidad de proteína animal en la zona, además de la implementación y fortalecimiento de nuevas alternativas económicas.

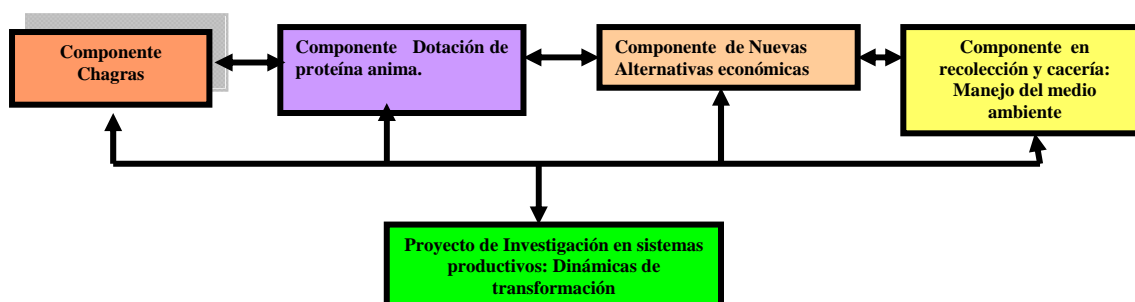
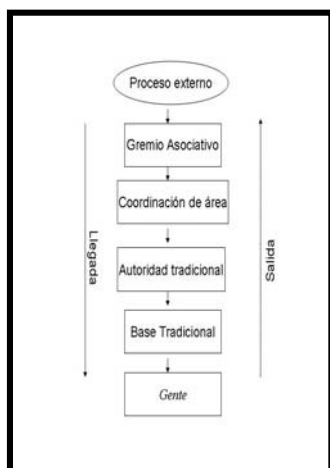


Figura 4. Resultado de la consulta y priorización de proyectos en La Chorrera

9. Conclusiones

El proceso de consulta a los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana constituye un proceso de adaptación a la vivencia local. Significa un peso relativo alto para el logro de los objetivos planteados; asistir a las charlas nocturnas (*mambear*), compartir alimentos y experiencias, acompañar en las actividades cotidianas, entre otros, afianza la confianza y genera estrechos lazos de amistad. La planificación general de las actividades comprende un proceso de pre y post socialización, ya que por diferentes circunstancias la información sobre algún proceso no llega, o llega de forma incompleta al interior de las comunidades.



Cumplir con una fecha u hora convenida, es de gran importancia, ya que las comunidades también tienen procesos y actividades de rutina que muchas veces dejan de lado para cumplir con sus compromisos y no se debe esperar que nosotros como elementos externos contemos con todo el tiempo de ellos y en cualquier instante.

En una zona o territorio indígenas, las comunidades por lo general están organizadas, y sus voceras y representación son las organizaciones a las cuales están afiliadas. Es por eso que se exige seguir un conducto regular para establecer algún tipo de contacto con las comunidades, así, se debe empezar por el líder a la organización, representante de área, autoridad local, base tradicional y terminar con las “gente”.

Figura 5. Pasos a seguir para el contacto con comunidades indígenas.

Toda actividad debe tener un comienzo y un final (apertura y un cierre). Lo anterior, porque toda actividad debe ser *planeada, curada y ofrecida al creador* para su buen término y de igual forma se *debe cerrar*, analizando y corrigiendo lo realizado,

agradeciendo y ofreciendo los logros al creador, para cumplir con la palabra de “*hacerlo amanecer*”. Reafirmar la planificación, formulación y gestión de procesos, debe contar en todo instante con la participación directa de las comunidades a través de sus representantes para lograr un avance en el fortalecimiento de los pueblos indígenas de la Amazonía Colombiana.

Los procesos de concertación de Araracuara, Leticia, y La Chorrera tienen un eje conductor: La valoración, fortalecimiento y protección del Conocimiento Tradicional a partir del estudio de los Sistemas Productivos. La visión es propiciar un espacio para que el Conocimiento Tradicional y sus portadores, sean agentes activos en los procesos que buscan el uso sostenible de la Amazonía y el mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes. Se observa la construcción de un proceso de concertación que propone nuevas formas de entendimiento entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas en la que es posible ponderar los intereses de las minorías étnicas como prioritarios, pertinentes e indispensables en la construcción de futuro. Un proceso en construcción y en el cual se debe estar vigilantes para poder cumplir con el objetivo: “*hacer amanecer*” la palabra de los “*Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce*” y los demás pueblos indígenas de la Amazonía.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta M, LE. 2001. *Los sistemas de producción de la etnia Ticuna del Resguardo de Puerto Nariño, sur del Trapecio Amazónico: una aproximación socioeconómica*. En: Cuadernos de Desarrollo Rural N° 46 (Primer semestre). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Acosta M. LE. & A. Mazonra (Eds.). 2004. *Enterramientos de masas de yuca del pueblo Ticuna: Tecnología tradicional en la várzea del Amazonas colombiano*. Leticia. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, SINCHI, Septiembre de Editorial Equilátero. p. 109.

Acosta M, LE & Mendoza R, D. 2006. *El conocimiento tradicional: clave en la construcción del desarrollo sostenible en la Amazonía Colombiana*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. Bogotá. (Documento que será publicado en la Revista Colombia Amazónica).

Arango, R & Sánchez, E. 2004. *Los pueblos indígenas de Colombia. En el umbral del nuevo milenio*. Departamento Nacional de Planeación (DNP). Bogotá.

Ariza, E; Ramírez, MC. & Vega, L. 1998. “Mapas de distribución de los pueblos indígenas”. En: *Atlas cultural de la Amazonia Colombiana. La construcción del territorio en el siglo XX*. Instituto Colombiano de Antropología (ICAN). Pág. 70

Departamento Administrativo Nacional de Estadística - DANE. 1997. *Proyecciones de población post censo*. Bogotá.

Gutiérrez, F; Acosta M, LE; Salazar, C. A. 2004. *Perfiles urbanos en la Amazonia Colombiana: un enfoque para el desarrollo sostenible*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. P. Bogotá.

Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. 2003. *Plan Estratégico 2003-2017. Investigación para la construcción del desarrollo sostenible en la Amazonia Colombiana*. Bogotá.

ETNOBIOLOGÍA Y ETNOMEDICINA EN CASTILLA-LA MANCHA. ALGUNOS EJEMPLOS DE LA PROVINCIA DE CUENCA⁴⁰

Luisa Abad González⁴¹
Francisco Cócera Terradez⁴²
Lourdes López Porras⁴³

1. Introducción

La Comunidad de Castilla-La Mancha está situada en el interior de la Península Ibérica. Presenta una superficie de 79.225 Km² y resulta ser la segunda Comunidad Autónoma más despoblada de España después de Castilla y León. Está compuesta por cinco provincias: Albacete, Ciudad Real, Cuenca, Guadalajara y Toledo, ésta última capital de la autonomía.

Castilla-La Mancha se caracteriza por tener una gran riqueza de paisajes y diversidad ecosistémica, dentro de los que destacamos los *bosques* (pinares, hayedos, encinares), los *humedales y lagunas* con abundante presencia de aves migratorias (Tablas de Daimiel, Laguna de Manjavacas, Lagunas de Ruidera, etc.) y *bellas hoces y ríos* con un característico relieve cárstico que hace de estos parajes lugares singulares (Hoz del Júcar y Huécar, Hoz del río Cabriel).

Esta Comunidad presenta un clima mediterráneo continental, con temperaturas bastante bajas en invierno (con la consecuente presencia de frecuentes heladas) y veranos muy calurosos y secos⁴⁴, la mayor parte del territorio tiene un dominio del clima mediterráneo árido y, por tanto, estamos hablando de que la Comunidad estaría situada en la llamada España seca, a excepción de la zona de la serranía que presenta un mayor índice de lluvias (aunque en estos últimos años la tendencia va en disminución).

No cabe duda que Castilla La Mancha atesora un gran legado patrimonial, no sólo por contar con espacios naturales protegidos, sino que, desde el punto de vista histórico-artístico y monumental, cuenta con dos ciudades denominadas *Patrimonio de la Humanidad* como son Toledo y Cuenca y, por último, una riqueza cultural que se manifiesta en sus fiestas y costumbres, su gastronomía, su peculiar arquitectura y su variada artesanía.

⁴⁰ Se muestran en este artículo, por un lado, algunos resultados previos del estudio dirigido por el Dr. Joaquín Saúl García Marchante que se está llevando a cabo en el marco del Proyecto de Cooperación: *El Desarrollo integrado de los espacios Fluviales (EFLUS)* Código UCTR060120, financiado por grupos de Acción Local de Castilla La Mancha y Valencia y, por otro, conclusiones y resultados de las investigaciones predoctorales de Francisco Cócera Terradez y Lourdes López Porras, ambos miembros de equipo de investigación del Proyecto EFLUS.

⁴¹ Universidad de Castilla La Mancha

⁴² Universidad de Castilla La Mancha

⁴³ Universidad de Castilla La Mancha

⁴⁴ En Cuenca es común el dicho popular que dice: “En Cuenca sólo hay dos estaciones: 9 meses de invierno y 3 de infierno”, para hacer referencia a los extremos climáticos.

Se trata de una Comunidad, además, cuyas formas de vida han estado ligadas tradicionalmente a la agricultura y la ganadería y, aún hoy, estas actividades tienen una presencia destacada dado que, a diferencia con la vieja Castilla, los campos se cultivan abundantemente y generan empleo -aunque sea de modo estacionario-.

La provincia de Cuenca, objeto más concreto de este capítulo, está dividida desde el punto de vista geográfico y cultural en tres grandes zonas⁴⁵: La Alcarria, La Mancha y La Sierra.



Mapa de la provincia de Cuenca. Elaboración: José María Martínez (investigador del Proyecto EFLUS).

La Alcarria es un territorio históricamente ligado a la presencia romana en la Península Ibérica, en ella se hallan los Parques Arqueológicos de Segóbriga, Ercávica y Valeria, que tienen la característica de mantenerse casi inalterables en su conjunto, a diferencia de otras ciudades y villas romanas españolas como pueden ser Mérida o Tarragona que están desmembradas por la presencia de la propia ciudad moderna y cuyas ruinas han sido alteradas y transformadas por construcciones posteriores. Segóbriga se mantiene aislada y escasamente modificada tal y como se quedó desde su despoblamiento y presenta todos los elementos propios del estilo de vida romano: teatro, anfiteatro, foro, termas, templo, etc.

Se trata de un territorio de transición entre la Sierra y La Mancha, cuya denominación viene dada por la presencia de sus característicos cerros testigo denominados “alcarrias”. Históricamente tuvo poblaciones de gran envergadura, que competían incluso con la propia ciudad de Cuenca (Huete, por ejemplo), pero que hoy se ven en una progresiva decadencia debido al envejecimiento de la población y

⁴⁵ Estas grandes zonas mencionadas presentan claras áreas de transición entre unas y otras, por lo que los límites tanto culturales como territoriales no están tan claros; no obstante, nos acogemos a la división territorial clásica en esta introducción por considerarlo más comprensible para el lector.

al éxodo rural que ha hecho que muchos de sus pueblos cuenten con apenas unos 60 a 100 habitantes, donde no hay niños, las escuelas se han ido cerrando y la gente joven se ha marchado a otros lugares en busca de un futuro.

El paisaje alcarreño cobra esplendor todos los años gracias al intenso color amarillo de los girasoles, cultivo muy arraigado los últimos años en la provincia de Cuenca, cuya finalidad es la semilla para el aceite y que se complementa con el cultivo de cebada, ya sea para la obtención de piensos, ya de cerveza.

El pastoreo y la ganadería han sido tradicionalmente actividades de gran relevancia en Castilla la Mancha, aunque en la actualidad, en la Alcarria, ya quedan pocos pastores que se dediquen a estas labores y están siendo sustituidos por pastores procedentes de Marruecos y Ecuador principalmente.

A pesar de la despoblación la tierra se sigue trabajando, no sucede así, como hemos mencionado anteriormente, con algunas comarcas de Castilla y León, donde hay multitud de pueblos en los que ya no se cultivan las tierras porque sus poblaciones están compuestas básicamente de personas muy mayores.

Son características de La Alcarria las cuevas de vino, que son unos espacios que han sido generados aprovechando el relieve de los cerros, donde se almacenaban bajo tierra, en óptimas condiciones de temperatura y humedad grandes tinajas de barro cocido donde se depositaba el vino procedente de las cosechas familiares. Hoy, muchas de estas cuevas, o bien se hallan en desuso por el abandono en esta zona del cultivo de la viña o bien han sido recuperadas por las familias como lugares de ocio⁴⁶.

La Mancha, este amplio territorio culturalmente asociado a la obra cervantina, ha estado y permanece aún ligado al cultivo del cereal, el olivo y la vid, elementos de la cultura mediterránea por excelencia. La Mancha presenta un paisaje completamente modificado por la acción del hombre (como puede verse en la imagen).



Escena de vendimia en Villaverde y Pasaconsol (Cuenca). Foto: L. Abad.

⁴⁶ Son empleadas para almacenar vino a menor escala y para realizar -en la zona aledaña exterior a ellas- succulentas parrilladas donde el común denominador es disfrutar con la familia y amigos más cercanos.

Complementa la economía una intensa actividad ganadera y pastoril, sobre todo en cuanto al caprino y ovino, específicamente la oveja de raza manchega de cuya leche se elaboran los archifamosos quesos manchegos.

En La Mancha vamos a encontrar poblaciones grandes y en fuerte expansión debido precisamente a la producción de los tres productos estrella de la comarca: el vino de denominación de origen La Mancha, el aceite y el queso, amén de otros productos que complementan la economía como puede ser la almendra y el azafrán.

La iconografía característica del paisaje manchego, nos proporciona estampas como la del llamado Balcón de La Mancha en Mota del Cuervo (Cuenca), con la crestería propia de los Molinos de viento al fondo y los viñedos en la parte delantera. Viñedos que, a finales de septiembre y principios de octubre, se encuentran en pleno apogeo, con la presencia de pequeñas casas de labor y los singulares depósitos de agua (antes eran tinajones de barro, hoy de cemento y otros materiales).



El Balcón de la Mancha en la localidad de Mota del Cuervo (Cuenca). Foto: L. Abad.

Los humedales y lagunas son pequeños oasis en mitad de la llanura manchega, son espacios protegidos para preservar a las aves migratorias como el flamenco rosa, las garzas, etc. Ejemplo de ello es la Laguna de Manjavacas en Mota del Cuervo o el Parque Natural de las Tablas de Daimiel.

La serranía de Cuenca se caracteriza por una gran espectacularidad en sus paisajes, donde el relieve cárstico ha modelado caprichosamente las piedras, y se hallan extensos bosques de pinos que se pierden en el horizonte, donde abundan los ciervos y los nacimientos de los ríos. La presencia de saltos y cascadas de agua hacen de esta zona uno de los grandes atractivos turísticos de la región. Si bien es cierto que, hasta hace pocos años y debido a su orografía, era una zona de difícil accesibilidad, hoy, gracias a la mejora de las carreteras y apertura de nuevas vías forestales, está perfectamente comunicada entre sí y con el exterior.



Flamencos en la Laguna de Manjavacas, Mota del Cuervo (Cuenca)
Foto: L. Abad.

Su economía ha estado basada en la ganadería y el pastoreo, con una agricultura de subsistencia en vegas y zonas más escarpadas que ha hecho que no se puedan dar los ricos cultivos que se dan en La Mancha. Es por eso que los de la sierra siempre consideraban “ricos” a los de La Mancha y la gente de la sierra ha sido tradicionalmente la más humilde y esforzada de esta región. La explotación de los recursos forestales ha dado de comer también a mucha gente, pero eran labores consideradas muy duras y socialmente poco prestigiadas.

El Nacimiento del Río Cuervo es uno de los paisajes naturales protegidos más bellos de la región. En los últimos años, debido a la persistente sequía, ya no presenta ese aspecto frondoso y verde que lo caracteriza sino que se ha tornado en un paisaje semilunar, con sus cavidades y oquedades reseca que son fiel testimonio de la gravedad de la falta de agua en esta región.

Desde la propia ciudad de Cuenca, se puede divisar el característico relieve que proporcionan las hoces del río Júcar y el Huécar y la presencia de la vegetación de ribera y los pinares.

En Castilla La Mancha, debido a las fuertes desigualdades sociales y a las duras condiciones del medio se dio un fuerte proceso de emigración en los años 60 del siglo XX. El nivel de analfabetismo y los escasos estudios de la población -hasta los años 80 del siglo XX- era muy elevado. Hoy, gracias a la presencia de la Universidad regional (Universidad de Castilla La Mancha) presente en las 5 provincias, cualquier castellano manchego puede realizar estudios universitarios, cosa que antes sólo estaba al alcance de los que se podían pagar los estudios en ciudades como Madrid o Valencia.

Los conocimientos tradicionales y los saberes transmitidos por vía oral de generación en generación se menospreciaron en favor de lo externo y de lo urbano. A partir de la consolidación de la Autonomía se ha ido reforzando paulatinamente la autoestima, proceso que aún consideramos que no ha culminado.

2. Etnobiología en Castilla La Mancha: el ejemplo de la Serranía Baja de Cuenca

Tradicionalmente ha habido una perfecta adaptación del hombre con el medio natural. No existía oposición entre naturaleza y cultura y hombres, animales y medio formaban un *corpus* integrado. Las casas albergaban personas, animales, productos del campo y herramientas en igual orden de importancia. A partir de los años 60 del siglo XX se produce la mecanización del campo, la ruptura de los modos de vida tradicionales y el éxodo rural.

Un ejemplo de ese corpus integrado lo tenemos en la arquitectura tradicional, que nos muestra perfectamente esa cosmovisión en la que la unidad doméstica y económica ocupan un mismo lugar y donde se guardan y protegen -bajo un mismo techo- todos los bienes más preciados: los seres queridos, los animales que ayudan en el campo y los productos derivados de la actividad económica.

68



Ejemplo de arquitectura tradicional, Cardenete (Cuenca)
Foto: L. Abad.

Esta cultura derivada de la adaptación del hombre al medio ha conllevado una rica cultura material e inmaterial. Los procesos de cambio social han hecho poner en peligro esta cultura, que se quiere mantener -no para volver atrás- sino para que permanezcan en la memoria colectiva y fortalezcan la autoestima de los pueblos.

El grado de autosuficiencia de estas comarcas era casi total. Había escasa dependencia de los mercados y predominaba el autoconsumo y la subsistencia. La mano de obra estaba basada en el trabajo familiar. Históricamente y hasta hace pocos años, existieron grandes desigualdades sociales⁴⁷. La sociedad castellano manchega ha sufrido enormemente un férreo clasismo producto de una sociedad

⁴⁷ Un excelente análisis de este tipo de sociedad lo tenemos en las obras de Víctor Pérez Díaz (1971, 1972 y 1974) y Adelina García Muñoz (1995).

paternalista basada en la relación patrón-cliente. Hoy, en el llamado “estado del bienestar”, muchos de estos pueblos -que antaño fueron autosuficientes- tienen las necesidades básicas cubiertas, son dependientes de ayudas europeas y la falta de trabajo y de alternativas al campo hace que poco a poco se vayan despoblando, como es el caso de la provincia de Cuenca.

El *trabajo* ha sido y es el articulador de las relaciones sociales y de la actividad económica. Los valores, las costumbres y los conceptos de salud y enfermedad se han articulado en función del trabajo y de la adaptación al medio. La actividad económica dentro del núcleo familiar permitía un intenso contacto entre generaciones y, por tanto, una adecuada y sólida transmisión cultural. Actualmente esa transmisión es combinada entre el núcleo familiar y los centros de enseñanza, sin olvidar la enorme influencia de los medios de comunicación (y también, como no de internet).

Ciertas actividades económicas de corte tradicional parecían ser agresivas con el medio ambiente, cosa que no es del todo cierto: ejemplos de ello son la actividad resinera, la explotación de plantas aromáticas, la propia actividad agrícola, la actividad ganadera, y la artesanía.

En la serranía baja de Cuenca, la explotación de plantas aromáticas (fundamentalmente espliego y romero) iba destinada a la elaboración de aceites esenciales para perfumería y uso medicinal. Se recolectaba en los montes y se cortaban -de modo estacional- para su destilación sólo los tallos florecidos. Al abandonarse esta actividad ha quedado como resultado la presencia en los campos de plantas de menor porte, empobrecidas, envejecidas y desplazadas por otro tipo de vegetación más fuerte⁴⁸.

Por otra parte, la explotación forestal era amplia pero, a la vez, respetuosa con el medio ambiente. Del bosque se aprovechaba todo: madera, resina, leña, piñas (tanto para piñones como para usar como leña) y hongos (que estacionalmente complementaban la dieta de las gentes).

En el caso de la extracción maderera, los hombres que se dedicaban a estas tareas antaño tenían muy en cuenta las fases de la luna para cortar los árboles (la luna menguante de agosto daba madera de mejor calidad) e un intento de respetar en lo posible los propios ciclos biológicos del bosque. Una vez talados los árboles el transporte de la madera se realizaba en carros y por vía fluvial -labor que realizaban los llamados *gancheros*- lo que hacía que la tala se hiciera de modo más paulatino y progresivo y la erosión del terreno fuera menor. Actualmente con las motosierras, la apertura de carreteras en los montes y el transporte en camiones la tala se ha convertido en un tarea continua y la erosión y la alteración del monte se ha incrementado. La apertura de nuevas vías de saca se justifica actualmente debido al creciente peligro de incendios forestales y la necesidad de que exista una mejora en las vías de acceso para controlar estos posibles fuegos. No obstante, la política de reforestación resulta insuficiente, lenta y desproporcionada con el volumen de madera extraída.

Otra actividad ligada a los recursos forestales fue la extracción de la Resina. Una actividad que recuerda en otras latitudes a la extracción de la shiringa o el caucho. Esta labor fue progresivamente entrando en decadencia porque este producto no

⁴⁸ El abandono de esta actividad se debe, en primer lugar, a la escasa rentabilidad de la destilación de estas aromáticas por medios tradicionales y, en segundo lugar, a que estas plantas han sido protegidas por ley impidiendo así que sean cortadas de modo indiscriminado.

pudo competir con el petróleo y sus derivados. Era un trabajo duro propio de hombres y de baja consideración social. Sin embargo, desde el punto de vista ecológico, el resinado no agredía el medio ambiente sino que por el contrario, la propia acción de resinar endurecía la madera y los árboles de porte flojo sucumbían en favor de los más fuertes produciéndose una selección natural.

Las duras condiciones orográficas de la serranía de Cuenca hacían que no muchos terrenos se pudiesen dedicar al cultivo de productos básicos alimenticios. La economía familiar se complementaba con actividades en las que la adaptación al entorno era fundamental. Una de estas labores era la recolección de leña. Se recolectaba una gran variedad de la misma, normalmente ramas de arbustos y árboles secos que permitían, no sólo abastecerse de combustible en las propias casas sino alimentar los hornos existentes (de pan, alfarería, destilación de aromáticas, cal, tejares, etc.). Esta actividad recolectora mantenía los montes limpios de brozas y así se evitaban, en gran medida, los incendios forestales. El pastoreo diario de ovejas y cabras también contribuía a mantener el sotobosque sin exceso de vegetación.

En cuanto a la actividad agrícola en sí, cabe destacar que no se usaban productos químicos para fertilizarlos sino abonos orgánicos procedentes del estiércol de los animales y del compost realizado con matojos mezclados con tierra y quemados. Era frecuente el intercambio o alternancia de cultivos para enriquecer la tierra (por ejemplo la tendencia a plantar leguminosas después de haber segado el cereal). Para evitar plagas indeseables como, por ejemplo, de oruga o pulgón, se cultivaban plantas repelentes como ajos y albahacas.

Dada la escasez de terreno cultivable en estas zonas de montaña, era necesario ganar el máximo aprovechamiento del medio, siendo muy característica de esta comarca la técnica de los *bancales* o el aterrazamiento de las parcelas, con lo que se evitaban los desniveles en el terreno y ayudaban a frenar la erosión de la tierra fértil. Actualmente muchos de estos bancales se encuentran seriamente degradados por el abandono de estas áreas de cultivo y por el envejecimiento de la población que hace que no todos los terrenos se sigan trabajando.



Bancales o aterrazamientos degradados. Enguídanos (Cuenca)
Foto: Javier Herráiz y Lourdes López

Un capítulo interesante nos lo ofrece también la actividad artesanal. Quizá se la cestería una de las actividades artesanas más extendidas en Castilla La Mancha, debido fundamentalmente al carácter agrícola de esta sociedad. Vamos a encontrar una cestería elaborada principalmente en *esparto*⁴⁹, antes asociado a la elaboración de objetos de uso agrícola y doméstico y hoy para algunas piezas de carácter ornamental dentro de una estética rústica. Al perderse paulatinamente la actividad artesanal y no recolectarse estas atochas⁵⁰, estas plantas han desaparecido en algunas zonas por debilitamiento, lo que acelera el ritmo de la erosión en estas zonas de relieve e incrementa el empobrecimiento ecológico de estas tierras.

El proceso de cambio vivido por esta sociedad rural y por la propia sociedad española en los últimos años del siglo XX ha hecho que se pasase, de un modo casi vertiginoso, del extremo de una sociedad más autónoma aunque desigual, paternalista y precaria a una sociedad dependiente, consumista, más igualitaria quizá -pero que mantiene los viejos esquemas paternalistas- y que, ha reaccionado lentamente ante la toma de medidas y la asunción de políticas adecuadas para preservar un patrimonio cultural íntimamente relacionado con el medio natural en el que se desenvuelve. El error también ha estado en considerar ambos estamentos, el patrimonio cultural y el patrimonio natural como compartimentos aislados o no interrelacionados.

Actualmente, muchos programas europeos de financiación están promoviendo la recuperación y salvaguarda -no sólo de estos espacios naturales sino de aquellas actividades de corte tradicional que respetaban esa relación armónica entre hombre y naturaleza. No obstante, consideramos que aún falta una mayor concienciación y sensibilización hacia estos temas, porque sólo parece tocado la fibra sensible de unos pocos y de modo parcial, me explico: la mayor parte de acciones que se han desarrollado para salvaguardar el patrimonio tangible, intangible y entorno natural han ido dadas de la mano de iniciativas de desarrollo rural ligadas al turismo.

Este tipo de acciones están generando activos económicos en muchos pueblos de Castilla La Mancha, pero una gran mayoría son iniciativas de índole particular, que repercuten poco en la propia dinámica colectiva de los pueblos y, quizá lo más importante, no se están haciendo análisis o estudios de impacto con relación al desarrollo de estas actividades en expansión creciente, como así se han hecho ya en otras Comunidades de España como pueden ser las Islas Canarias, en las que el impacto del turismo ha tenido serias consecuencias para la población.

3. Abordando un aspecto de la etnomedicina en Castilla La Mancha: los síndromes culturales

El etnocentrismo generado por la propia disciplina antropológica -desde sus orígenes- y la prepotencia de la clase médica -cuyo control sobre el conocimiento le confiere poder- ha hecho que utilicemos términos y categorías como “Etno/medicina” o “Medicina popular”, permaneciendo como una “subcategoría” en el subconsciente colectivo.

⁴⁹ Gramínea cuyo nombre científico es *Stipa tenacísima*, de gran valor ecológico por sus características que hacen de sus cepellones y raíces barreras fuertes que impiden la erosión del suelo en las tierras de la España seca.

⁵⁰ Nombre con el que se conoce al matojo o cepellón de esparto.

En Castilla-La Mancha la medicina emanada del saber empírico y del conocimiento del pueblo ha quedado en un lugar muy denostado al igual que otras manifestaciones de la cultura material e inmaterial. Los avances técnicos y métodos diagnósticos en la Medicina convencional ha hecho que los especialistas en curar o sanadores hayan optado por soterrar o minimizar sus capacidades terapéuticas.

En esta región, la persona ante la enfermedad -entendida ésta como un desequilibrio de la persona tanto física, emocional y socialmente-, se recurre habitualmente y, según circunstancias, al Centro de Salud en una primera instancia o a terapias tradicionales o alternativas o, incluso, a ambos sitios de modo paralelo. Para complementar el resultado satisfactorio de una terapia también se recurre a la religiosidad popular mediante ofrendas.



Exvotos ofrecidos a la Virgen de la Misericordia en su ermita de la Puebla de Almenara, (Cuenca)
Foto: L. Abad.

Dentro de las investigaciones en antropología médica realizadas por nosotros en estos últimos años en Castilla la Mancha, hemos analizado que el principal síndrome de etiología cultural es el llamado *Mal de Ojo*⁵¹. Otros síndromes de origen cultural de nuestra sociedad son la anorexia, la bulimia, el estrés y el *mobbing* o acoso moral en el trabajo.

Los síntomas del mal de ojo son diversos: decaimiento general, pérdida de apetito, falta de fuerzas, pérdida de pelo, desvanecimiento, vómitos, etc. Los médicos suelen asociar actualmente estos síntomas con enfermedades mentales tales como la ansiedad o la depresión muy frecuentes en nuestra sociedad por el ritmo de vida que llevamos. Pero lo importante es que la persona que dice tener mal de ojo o que cree que su hijo/a lo tiene *se siente enferma*. Este mal afecta tanto a personas como a animales, plantas e incluso cosas. De hecho antaño se ponían y aún se ponen hoy

⁵¹ Para un estudio más amplio del tema en Castilla La Mancha véase Abad, 2005.

amuletos protectores para prevenir este mal -el llamado *aojamiento*-. Este síndrome cultural ha sido también estigmatizado por los médicos como una “enfermedad psicosomática” o como “cosas de gente sin cultura”, de ahí que muchas personas en la esfera de lo público no se atreven a exteriorizar que creen en ello o que lo han padecido para no ser tachados de “incultos”.

El diagnóstico y la curación de este síndrome lo va a realizar una persona que tiene “la gracia”⁵², es decir, una persona por lo general siempre del sexo femenino, de edad madura (la rezadora) y que es ampliamente conocida y respetada en su entorno social. Esta persona especializada en reconocer la enfermedad suele realizar la llamada prueba dejando caer una gota de aceite en un vaso de agua.



La prueba del aceite. Foto: Lourdes López.

Si se confirma el mal la especialista procederá a rezarle “la oración”⁵³ al oído y en voz baja. A veces la gente acude a más de una rezadora para controlar el problema. Son tratados fundamentalmente lactantes, niños, adolescentes y adultos -éstos en menor grado-. Se trata de un síndrome cuya enculturación tiene un componente claramente materno-infantil, pero que es padecido por personas de todo nivel educacional.

Actualmente es frecuente solicitar a la especialista que haga el diagnóstico y rece la oración por teléfono si el afectado no se puede desplazar. En Castilla La Mancha existen aún otros especialistas como son los “compostores de huesos”, las “sobadoras” (para problemas digestivos) y, con mayor frecuencia, personas que quitan papilomas y verrugas de carácter ansiógeno.

Gracias al abordaje de este tipo de enfermedades, hemos observado deficiencias de la clase médica ante estos síndromes. La primera de estas deficiencias sería el desconocimiento de la realidad cultural del entorno donde estas personas ejercen, y,

⁵² La “gracia” se obtiene por características de nacimiento como el hecho de ser hermano o hermana gemela o mellizos, o bien por haber sentido la madre embarazada que su bebé ha llorado en el vientre (circunstancia del todo improbable dado que el feto en el vientre materno no puede emitir sonido alguno), así se dice de este tipo de niños que tienen “la gracia” y se les considera con capacidad sanadora.

⁵³ Se trata de una composición en verso, transmitida de generación en generación el día de viernes santo, cuyo contenido pegadizo y rítmico no tiene bien definidos los límites entre lo que sería una oración netamente de corte religioso o un conjuro de corte popular.

la segunda, el mantenimiento de prejuicios educacionales y sociales, hecho que conlleva que se rompa o deteriore totalmente el diálogo entre médico y paciente si el prejuicio predomina ante la atención de la persona que se siente enferma.

Consideramos necesaria la aplicación de una salud intercultural que permita potenciar las habilidades en la clase médica. Estas serían la empatía, el respeto, la capacidad de inspirar confianza y comprensión. Estos criterios deben aplicarse verdaderamente no sólo con los pacientes de otros países (la población inmigrante) que es por donde se ha empezado a dar pequeños pasos en nuestra sanidad española, sino se debe entender y comprender la propia idiosincrasia local dado que el paciente autóctono también es culturalmente complejo.

BIBLIOGRAFÍA

ABAD GONZÁLEZ, Luisa. 2005. *La colección de amuletos del Museo Diocesano de Cuenca*. Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca.

CANOREA HUETE, Julián y Carmen POYATO HOLGADO (Coordinadores). 2000. *La economía conquense en perspectiva histórica*. Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca.

DÍAZ MORENO, José Luis y otros. 1990. *Atlas de Castilla La Mancha*. J.C.C.M. Toledo.

GARCÍA MUÑOZ, Adelina. 1995. *Los que no pueden vivir de lo suyo. Trabajo y cultura en el Campo de Calatrava*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid.

LÓPEZ VILLAVERDE, Ángel Luis y Manuel ORTÍZ HERAS (Coordinadores). 2001. *Entre surcos y arados*. Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha. Cuenca.

PÉREZ DÍAZ, Víctor. 1971. *Emigración y cambio social. Procesos migratorios y vida rural en Castilla*. Ariel. Barcelona.

PÉREZ DÍAZ, Víctor. 1972. *Estructura social del campo y éxodo rural. Estudio de un pueblo de Castilla*. Tecnos. Madrid.

PÉREZ DÍAZ, Víctor. 1974. *Pueblos y clases sociales en el campo español*. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

VICENTE LEGAZPI, María Luz. 1987. "Destilación de plantas aromáticas en la provincia de Cuenca". *III Jornadas de Etnología de Castilla La Mancha*. Servicio de Publicaciones de Castilla La Mancha. Ciudad Real.

EL MODELO DE AGROPAISAJE IBEROLEVANTINO (MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL): LA AUTOSUFICIENCIA ALIMENTARIA BAJO CLIMA SEMIÁRIDO

Segundo Ríos⁵⁴
Vanessa Martínez-Francés⁵⁵

1. Introducción

El espacio delimitado por las vertientes del Mediterráneo ha sido la cuna, el centro geográfico y el escenario de muchas de las antiguas culturas, desde el IV milenio a.C. hasta el descubrimiento de América (para los europeos) en el s. XV de nuestra era. Una relativamente rápida y fácil navegación interna y su posición de puente entre los tres continentes del Viejo Mundo (Europa, Asia y África), posibilitaron su gran auge cultural y económico, pero al mismo tiempo, sometieron su medio natural a enormes transformaciones, responsables tanto o más que las condiciones físicas, de un paisaje *seminatural* que actualmente lo caracteriza.

En la mitad mediterránea occidental, los países ribereños presentan una orografía compleja, una pluviometría escasa (200-400 mm) e impredecible, una cubierta vegetal inestable y de poco valor forestal. La productividad natural del territorio es inferior a la de zonas más septentrionales u orientales más lluviosas. Y sin embargo, este paisaje mediterráneo tradicional se nos presenta como un “habitáculo agroforestal”, desde milenios antropizado y transformado en un paisaje proverbialmente estético y productivo.

¿Cómo fue posible dicha transformación, qué o quiénes fueron responsables de la misma?

Podemos deducir varias causas o agentes de tipo:

-*físico*, la presencia de inviernos cálidos sin heladas, atemperados por la proximidad al mar, además de contar con importantes cadenas montañosas periféricas, generadoras de numerosos cursos de agua (en buena parte vertientes al propio Mediterráneo) fueron decisivos.

-*geográfico*, la estratégica posición del pequeño “mar interno”, favorecedor de un intenso comercio, pero también de una difusión muy rápida de las plantas y animales domesticados, así como de los avances agrícolas.

-*humano*, un enorme esfuerzo de transformación del medio agrícola mediante complejas técnicas de irrigación y conducción de agua, hizo posible el mantenimiento de una importante producción bajo condiciones climáticas secas o incluso subdesérticas.

Por este motivo, si existe un elemento unido indefectiblemente al paisaje mediterráneo es la presencia de vastas extensiones de tierra agrícola de secano o artificialmente irrigada, repartidas en miles de diminutas parcelas que salpican el paisaje a modo de *mosaico*.

⁵⁴ CIBIO. Instituto de la Biodiversidad. Estación Biológica de Torretes-Font Roja. U de Alicante

⁵⁵ CIBIO. Instituto de la Biodiversidad. Estación Biológica de Torretes-Font Roja. U de Alicante

Los huertos, son un elemento cultural mediterráneo de origen antiquísimo, subsidiario y heredero de otras culturas agrarias precedentes en los valles de Mesopotamia y del bajo Nilo (2), (24). Este elemento produce un fuerte contraste con el medio natural circundante: frágil, seco y poco productivo.

Hoy día muchas de estas zonas han sido profundamente transformadas por la agricultura moderna, pero todavía los huertos tradicionales dibujan sobre sus rasgos actuales otros culturalmente más antiguos. Algunas veces se puede reconocer una superposición de “estratos” que responde a las diferentes etapas de colonización agrícola, de las que sobreviven sus especies o cultivariedades más resistentes.

En el entorno Mediterráneo oriental, ya las primeras culturas agrícolas del Próximo Oriente, necesitaron instalar sus cultivos (propios de secano), en las vegas fluviales desarrollando complejos sistemas de riego y almacenamiento de agua (canales, albercas, sistemas de acequias, ruedas elevadoras, etc.) como suplemento al agua de lluvia (14), (18). Pero en el Mediterráneo occidental desde el periodo Neolítico hasta la cultura Ibérica, se desarrollaron poblaciones eminentemente forestales, aprovechando del medio natural gran cantidad de animales y frutos silvestres que incorporaron a su dieta, siendo las bellotas (*Quercus* sp.pl.) y castañas (*Castanea sativa*) productos básicos en su alimentación. Por supuesto que también cultivaron cereales y leguminosas anuales, y asimismo desarrollaron algunos cultivos arbóreos. Probablemente, las épocas de sequía continuada forzaron a estas culturas primitivas a prodigar cuidados a aquellos árboles frutales más exigentes para asegurarse sus producciones o incluso su supervivencia, así de forma paulatina se hicieron cultivadores de frutales como la noguera *Juglans regia*, el almez *Celtis australis*, el castaño *Castanea sativa*, los avellanos *Corylus hispanica*, *C. avellana*, la higuera *Ficus carica*, el almendro *Prunus dulcis*, el algarrobo *Ceratonia siliqua*, el madroño *Arbutus unedo*, el pino piñonero *Pinus pinea*, etc. (32), (33).

Los contactos entre el Mediterráneo occidental-oriental a través de mercaderes (30), (37), (27), (6), fueron muy frecuentes desde el Bronce. El trasiego de especies vegetales nuevas y de variedades más productivas de otras ya existentes fue importante. Muchos de los frutales originarios de Asia, llegaron al Mediterráneo tempranamente de esta forma.

No obstante, la necesidad prioritaria de productos no perecederos como la conocida trilogía mediterránea trigo+olivo+vid, hacía que los cultivos dominantes fuesen muy similares en los secanos (*alvar*) y regadíos (*ortos*), por este motivo las plantas hortícolas y frutales quedaron durante siglos relegadas a pequeños espacios más o menos ajardinados, destinados al autoconsumo y con frecuencia en la Península Ibérica, los *hortus* u *ortos* con profusión de frutales y hortalizas, no eran mas que un lujo al alcance de muy pocos.

Este esquema de producción en grandes extensiones de secano, rodeando a diminutos huertos diseminados, se repite en España durante más de 15 siglos, tanto en las villas hispano-romanas (*villae*) como posteriormente y con sensibles mejoras, en las alquerías hispano-musulmanas (*al-karyia*) (30).

Sin duda fueron los hispano-musulmanes quienes más desarrollaron los regadíos utilizando todos sus conocimientos agrarios heredados de las culturas de Mesopotamia, Egipto, Petra (Nabateos), etc. (2). Desde el siglo XIII se conocen textos agrícolas, cuya información junto con los datos arqueológicos y los obtenidos de los huertos

tradicionales actuales, permiten todavía adivinar el paisaje agrícola de esta época en España y mejor aún en los vecinos países del Norte de África.

En el s. XV, con el final de la economía de guerra dominó la Edad Media española, se produjo una nueva ampliación de las áreas regables y la mejora de las infraestructuras de riego (desechaciones de lagunas y zonas pantanosas, mejora de las acequias, construcción de presas, etc.). Esto permitió la primera expansión de los frutales y de los cítricos así como de la morera (*Morus alba*, *M. nigra*) para la cría del gusano de la seda. Es en este momento, cuando se inicia uno de los más importantes cambios del agropaisaje mediterráneo occidental en sus estructuras básicas, siempre partiendo de la influencia de las culturas anteriores (39), (9), (20).

Muchas plantas forrajeras como la alfalfa (*Medicago sativa*) y la alfalfa mora (*Trifolium alexandrinum*), fueron también cultivos principales (incluso impuestos por las autoridades locales (30) pues, ... *si la hubiesen propia, no la habían de robar...*) para los propietarios de mulas, caballos o bueyes de tiro, del mismo modo en esta época se extiende el cultivo de plantas industriales como cáñamo (*Cannabis sativa*), lino (*Linum usitatissimum*), rubia de tintoreros (*Rubia tinctorum*), etc.

El arroz (*Oryza sativa*) fue otro importante cultivo que caracterizó el paisaje de las vegas valencianas y murcianas desde el s. XIII, hasta que por el año 1700, debido a las frecuentes epidemias de fiebres tercianas y de cólera (popularmente conocido como “*zangarriana*”), los arrozales fueron destruidos y su cultivo se prohibió en un radio de cuatro *leguas* (23 Km aprox.) de las poblaciones, por considerarlo responsable de las mismas. Hoy día los arrozales se han recuperado, pero sin llegar a alcanzar las extensiones de antaño al menos en Alicante y Murcia.

Desde el siglo XV hasta la actualidad, los cambios en la composición de los huertos se rigen exclusivamente por los siguientes avatares económicos (tabla 1):

-s. *XV-s. XVII* expansión de la morera forzada por la industria sericícola, sólo en la Huerta de Murcia se llegaron a contabilizar 355.500 moreras en el año 1800 (7), (8), (14), (31), (4), (10), (35). Se produce una fuerte impronta en el paisaje agrario, pero persisten los usos tradicionales

-s. *XIX-1ª mitad s. XX* expansión de la citricultura y fruticultura para la exportación a mercados extranjeros. Una buena parte del suelo agrario se transforma (36), (4), (5), (35), (13), (39), (20), pero coexistiendo con un modo similar de paisaje agrario tradicional. Los efectos de ciertos desequilibrios ya comienzan a hacerse notar en forma de plagas generalizadas, que fuerzan el uso de plaguicidas

-*2ª mitad s. XX* expansión de los cultivos horto-frutícolas forzados con sistemas modernos de regadíos, etc. que mejoran la productividad de las explotaciones generando una importante riqueza (36), (4), (35), (13). Las zonas menos transformadas solo conservan retazos de la estructura agraria tradicional, pero es suficiente para que presenten un paisaje de gran calidad

2. Singularidad del agroentorno tradicional del mediterráneo español

2.1. El entorno físico

2.1.1. El clima

Los países ribereños del antiguo *Mare Nostrum*, presentan un clima de gran variabilidad, desde las riberas más septentrionales, más frías y húmedas, hasta las más meridionales cálidas y casi subdesérticas. Pero dos características climáticas

etnoecología y desarrollo sostenible

dominantes, han acabado por identificar el clima “mediterráneo” la presencia de un invierno suave con pocas heladas y sobre todo la presencia de una prolongada sequía estival.

Tabla 1. Cronología de los principales usos en vegas iberolevantineas tradicionales.

Periodo	Tipo de actividad agraria	Plantas cultivadas dominantes
Neolítico-Ibérico	Aprovechamiento de especies frutícolas forestales, inicio de algunos cultivos arbóreos. Entre los iberos, uso de especies frutales y ornamentales en ritos funerarios. Aparición de algunos sistemas de canales y restos de plantas de ribera junto a las necrópolis.	Las típicas del bosque y maquia mediterránea, Uso de bellotas de encina, nogueras, avellanos, vid, palmeras, cerezos, ciruelos, perales y manzanos silvestres, etc.
Hispano-Romano	Aprovechamientos silvícolas y cultivo de grandes extensiones de secano. Desarrollo de villas de recreo con huertos-jardín de especies frutales.	Cultivos predominantes de secano (vid, cereales y olivo), huertos en fincas de recreo con frutales, madroños, mirtos, higueras, almendros, granados, algunos cítricos, dátiles, castañas, etc.
Hispano-Musulmán	Desarrollo de la fruticultura y la citricultura. Pero cultivos más extensos de especies de secano regadas para asegurar o mejorar cosechas. Huertos de pequeña extensión, pero muy variados. Desarrollo de sistemas de regadío y extensión de las vegas hacia suelos pantanosos. Cultura de las norias, aceñas, acequias, albercas, etc. Desarrollo del cultivo de la morera y artesanía de la seda. Desarrollo de cultivos forrajeros y de plantas condimentarias, aromáticas y textiles.	Además de los cultivos de secano, se introducen nuevas variedades de olivos, higos, granadas, dátiles, cítricos (acimboga, naranjo amargo, limas, limoncillo, ponciles, etc.), murtones, frutales. Se cultiva la uva de mesa, pistachos, el gínjol o azufaifo, membrillo, albaricoquero, ciruelo, melocotonero, níspero europeo, acerolo, algarrobo, noguera, almendro, etc. También el cultivo del arroz y la caña de azucar se inician en este periodo.
Siglos XVI-XIX	Auge del cultivo de la morera, sola o asociada con frutales, cítricos u hortalizas.	Extensos bosques de moreras (ocupan 40-70% de la superficie regable), mantenimiento de casi toda la diversidad hortofrutícola heredada, pero en huertos de reducidas dimensiones.
Siglo XX (primeros ¾)	Caída de la industria de la seda y del cultivo de la morera, nuevo desarrollo de los huertos hortofrutícolas orientados a la exportación y a la industria conservera. La superficie regada se multiplica por cuatro.	Desarrollo de algunos monocultivos de naranjas, limones, albaricoques, melocotones, ciruelas, peras, manzanas, granadas, higos, etc. Mantenimiento de la diversidad, aunque con reducción del número de ejemplares de especies más raras. Desaparición de algunos cultivos (higos de Esmirna, pistachos, murtones, cítricos rituales y condimentarios, etc.).
desde último ¼ s. XX hasta la actualidad	Cambio de ubicación de las grandes áreas regables a grandes explotaciones de monocultivos, de	Grave pérdida de diversidad. Muchas variedades de época musulmana, apenas sobreviven con

variedades importadas. Desarrollo de cultivos forzados y de regadíos más tecnificados. Las superficies regadas se vuelven a duplicar.

uno o dos ejemplares vivos. Se observa una tendencia conservacionista del huerto tradicional, de tipo coleccionista, volviendo el gusto por las variedades antiguas, aunque a pequeña escala y con carácter de capricho.

Las precipitaciones escasas o abundantes, se reparten de forma irregular entre uno o dos picos estacionales. A lo largo de los años se suceden periodos de sequía críticos, junto con tormentas y lluvias torrenciales que a veces causan desbordamientos e inundaciones de los valles fluviales. Por esto los ecosistemas mediterráneos son tan extraordinariamente frágiles, y la sobreexplotación de su cubierta vegetal ha traído consigo la deforestación, pérdidas de suelo y de productividad. Pero en sentido contrario, dada la bondad de las temperaturas, allí donde es posible la irrigación, el árido paisaje se transforma en fértil vergel de la mano del hombre.

Esta dualidad paisajística secanos desnudos-regadíos feraces, es una de las características más genuinas del paisaje tradicional mediterráneo, que tiene sus mejores representaciones en la Península Ibérica y el norte de África.

Las aguas muertas carecían de energía y fluían lentamente hasta el cauce fluvial más próximo. Su procedencia del drenaje de los suelos arenoso-limosos de las vegas, hacía que el agua al carecer de partículas en suspensión, fuese tan cristalina que era perfectamente potable. En los azarbes de aguas lénticas, la vegetación palustre y una enorme cantidad de fauna de invertebrados, peces, batracios, etc., incrementaban la diversidad del agroecosistema. Algunos de ellos (anguilas *Anguilla anguilla*, ranas *Rana*

2.1.2. La vegetación del entorno del mar Mediterráneo, su impronta en el paisaje

Dentro de los árboles y arbustos, predominan un tipo de plantas con hojas perennes, gruesas y duras como el cuero, frecuentemente espinosas y cubiertas de ceras, denominadas “esclerófilas” (13).

Estas plantas, se desarrollan lentamente, creciendo poco en altura y adoptando formas “globulares” subesféricas o más o menos “aparosoladas”. Este dominio de las siluetas redondas en la vegetación silvestre (encinas *Quercus ilex* subsp. *ballota*, lentiscos *Pistacia lentiscus*, acebuches *Olea europaea* var. *sylvestris*, pinos *Pinus halepensis*, *P. pinea*, etc.), se repite también en los cultivos leñosos mayoritarios tanto en el secano (olivos *Olea europaea* var. *europaea*, algarrobos *Ceratonia siliqua*, almendros *Prunus dulcis*, higueras *Ficus carica*), como en los regadíos (naranjos, frutales, etc.), creando un conjunto armonioso, tan sólo roto débilmente por la presencia de esbeltas palmeras *Phoenix dactylifera* o algún intencionado ciprés *Cupressus sempervirens*.

2.2. La herencia histórica mediterránea

El bosque esclerófilo mediterráneo presenta otra particularidad, muchas de sus especies producen frutos muy nutritivos (bellotas, castañas, madroños, piñones, etc.) para el hombre y sus ganados. Pero el crecimiento de estas especies leñosas es muy lento, además cierran el espacio interno haciéndolo sombrío, inadecuado para las herbáceas y todo el ecosistema tiene una productividad muy baja (34).

Por este motivo, ya desde muy antiguo en todo el Mediterráneo y con más intensidad en su mitad occidental, se practicó la abertura de la masa forestal mediante desbroces y el fuego, para incrementar así la productividad de las leñosas y permitir el desarrollo de las herbáceas. Una original forma de equilibrio se consiguió en toda la Península Ibérica, conocida por el nombre de “*defesa*” o “*dehesa*” (“*montado*” en portugués), consistente en una formación abierta de árboles (principalmente *Quercus*) con abundante pasto herbáceo en invierno y producción de frutos (bellotas) en otoño. En su estado actual, incluso se practica la poda de los árboles para mejorar la producción de bellotas (base del engorde del cerdo negro *ibérico*, de elevada calidad y valor comercial).

Como forma de explotación del territorio, la dehesa sólo persiste en la actualidad en la vertiente más occidental de la Península Ibérica, allí donde los suelos ácidos de pH bajo, son inadecuados para la agricultura. En la mitad oriental, las dehesas fueron desplazadas por la agricultura, principalmente desde la llamada “desamortización de Mendizábal” (1835), aunque allí muchos de los cultivos arbóreos más tradicionales de olivos, algarrobos, higueras, etc., presentan una forma de explotación que recuerda en mucho a las antiguas dehesas.

2.2.1. Grecia y la difusión del modelo agrícola Panmediterráneo

El estilo de vida o la cultura que reconocemos como mediterránea, tuvo un desarrollo muy temprano en la vertiente oriental, en torno a Creta, Grecia y las costas de Asia occidental. Tratándose de pueblos navegantes, los intereses comerciales de Fenicios y Griegos, fueron el motor que despertó a otros pueblos mediterráneos (etruscos, iberos, latinos, mauritanos, etc.) de su letargo post-neolítico.

A cambio de metales y otras materias primas, introdujeron o mejoraron los productos básicos de la agricultura mediterránea por todo el contorno del mar interior. Así, ya en el II milenio a. C. se exportaba aceite y vino desde Iberia y Norte de África hacia el oriente. Su contacto, también transformó el alfabeto de los pueblos occidentales, sus creencias religiosas, su sentido de explotación del territorio y la organización del paisaje.

2.2.2. La hegemonía latina. Organización agrícola según el modelo de Roma

El imperio romano, siguió la misma tendencia de las culturas mediterráneas anteriores, pero con un dominio militar y administrativo total. A partir de este momento la unidad cultural y agrícola del mediterráneo es casi absoluta. Con Roma, se inician en la Península Ibérica las importantes labores de colonización de terrenos para el uso agrícola, principalmente de secano, pero también con obras que posibilitan la irrigación de algunas vegas.

Los romanos descendían de tribus agrícolas, por lo que concedían al desarrollo de los campos una importancia primordial. La forma de explotación típica eran las *villae*, resultado de las “centuriaciones” (parcelaciones de alrededor de unas 12 ha) con las que premiaban a los soldados retirados, que querían establecerse en los nuevos territorios. En las villas romanas, se cultivaban principalmente cereales, vid y olivos, productos que se exportaban a Roma. Además en la periferia de las viviendas, gustaban de instalar los *hortus*, en los cuales las frutas podían comerse paseando y las producciones eran generalmente de autoconsumo.

2.2.3. La impronta islámica. Orientalización del espacio mediterráneo

El mundo islámico tuvo la fortuna de recoger el último testimonio de culturas muy antiguas de la Europa oriental y Asia, trasvasando sus conocimientos y traduciendo sus textos a la lengua árabe. La recreación de modelos agrícolas de las culturas del Tigris-Eúfrates en la construcción de las vegas iberolevantineas es evidente, muchos de los nuevos colonos sirios, armenios, persas, etc., supieron desarrollar grandemente los regadíos de Valencia y Murcia, con técnicas propias de aquella zona, así como producir la importación de nuevos frutales, cítricos, numerosas plantas hortícolas y ornamentales (rosas). Además recogieron de los griegos clásicos su filosofía que tanto imbuyó la agricultura y la medicina medieval.

No obstante, los colonos árabes superpusieron sus avances al modelo agrícola ya desarrollado por los romanos, por lo que siguió vigente el uso mayoritario del cereal, el olivo y la vid, como productos básicos en su economía, aunque añadieron a estos los dátiles, el arroz, la caña de azúcar, etc. (2) por lo que produjeron algunos cambios importantes en el paisaje agrario ibérico.

3. Estructura agrícola iberolevantinea

3.1. Los secanos

Aunque el inicio de algunos cultivos, como el de los cereales de secano es antiquísimo, su verdadera impronta en el paisaje mediterráneo no se completa hasta la colonización total del territorio, durante el Imperio de Roma. En las villas romanas se cultivaban principalmente cereales, vid y olivos, etc., y este modelo de explotación ha persistido hasta tiempos muy recientes.

3.1.1. Los cereales. El sistema mixto cerealista-ovino en el Sureste ibérico

Como las zonas semiáridas mediterráneas tienen unas producciones cerealistas muy bajas, desde antiguo se asociaron algunos tipos de ganadería (ovino y caprino) a las explotaciones de secano más deficitarias, creando un sistema mixto de explotación, donde las ovejas transformaban en productos comestibles, aquellas partes de la cosecha poco aprovechables, e incluso la totalidad en los años malos y sin cosecha. Este sistema persiste todavía en gran parte de los secanos del Sureste Ibérico (12) y en la mayoría del entorno mediterráneo seco-semiárido (Siria, Egipto, Algeria, Libia, Turquía, etc.), curiosamente estas áreas constituyeron los llamados “graneros de Roma” y por tanto sufrieron las deforestaciones más severas del mundo antiguo (12).

3.1.2. La vid. El fluido vital mediterráneo

El cultivo de la vid, alcanzó con la dominación de Roma una gran extensión de territorio, pasando a ser uno de los cultivos dominantes. La explotación en villas rústicas, favorecía la producción de vinos en las pequeñas factorías familiares. Su impronta en el paisaje mediterráneo ibérico persiste actualmente, incluso durante la dominación musulmana nunca decayó en España el cultivo vitivinícola a pesar de la prohibición Coránica de consumir alcohol (parte de la producción se derivó hacia el mosto hervido, llamado arropo o *al-rubb*). También en zonas regadas se produjeron uvas en forma de emparrados para consumo en fresco o como pasas, cultivo que se extendió más gracias a las importaciones musulmanas de variedades de mesa selectas de origen oriental (e.g. *ohanes*).

3.1.3. Árboles de secano, olivos, almendros, algarrobos, etc.

La agricultura de secano con grandes árboles globulosos, de hojas perennes esclerófilas y distribución adhesionada, es sin duda el nexo de unión entre el paisaje nativo y la agricultura mediterránea ancestral. El uso de especies, cuyos productos eran muy energéticos, no perecederos y fácilmente transportables, aseguraba el éxito comercial de los excedentes agrícolas, existiendo numerosas evidencias históricas y arqueológicas, del enorme trasiego marítimo de los tres productos ya mencionados, grano, vino y aceite, junto a los cuales viajarían también frutos secos, dátiles y pasas.

3.2. Los regadíos tradicionales

Suplementar con agua de riego aquellos cultivos con déficit hídrico estival es una técnica en la que las principales culturas antiguas (China, Mesopotamia, Egipto) basaron su desarrollo agrícola. Pero la realización de grandes infraestructuras, nunca fue posible sin una organización estatal fuerte. Esto explica por que los regadíos tal y como los conocemos actualmente, no se inician en España, hasta la romanización. La potenciación de estas infraestructuras, mediante una red de acequias alimentadas por presas de derivación de derivación (*azud o assut*) o por ruedas elevadoras (*norias, ñoras o aceñas*), se completó varios siglos después, durante la dominación musulmana. Desde este momento la ampliación de las zonas regadas ha sido una constante hasta nuestros días en todas las vegas de Valencia, Murcia, Alicante y Almería con unos métodos y sistemas de explotación muy similares.

3.2.1. El huerto tradicional iberolevantino como agroecosistema

La posibilidad de irrigar los cultivos de secano bajo un clima cálido mediterráneo, multiplica las producciones hasta las proporciones bíblicas del ciento por uno y esta fue sin duda la causa principal del desarrollo de los regadíos. Pero, aparte de este afán de producción, también se prodigó la idea del huerto como un pequeño compartimento hermoso a la vez que productivo, anejo a las habitaciones humanas. Este huerto-jardín se desarrolló bastante durante el periodo romano y de forma muy similar persistió en los palacios medievales musulmanes y cristianos. Los huertos han influido en la transformación del espacio hortícola. Muchos de los invasores musulmanes procedían de territorios desérticos o desertizados, por lo que la exuberante vegetación del regadío, el constante rumor de acequias y brazales, les debió parecer el paraíso en la tierra.

La mayor producción permitió también un mayor reparto de las tierras, bien mediante la propiedad directa o bien mediante el sistema de aparcería a propietarios mayores. Al principio, las parcelas quedaban rodeadas de vegetación natural (bosque ripario, almarjales), como todavía puede observarse en el valle del Drâa (Marruecos). Pero poco a poco las necesidades de ganar espacio productivo provocaron la desaparición de esas separaciones, que fueron sustituidas por otras especies arbóreas o arbustivas útiles, productoras de frutos comestibles pero menos exigentes que el cultivo principal (generalmente trigo o forrajeras) que ocupaba la parte central (Figura 2). De esta forma la compartimentación en pequeños espacios cerrados, separados por “setos vivos productivos”, persistió y en cierto modo ha persistido hasta hace muy pocas décadas. La importancia de esta estructura, que aparentemente derrocha espacio productivo, fue crucial para el mantenimiento de una producción diversificada, donde la flora y la fauna interactuaban de forma equilibrada, y las plagas tenían muy poca incidencia. En los márgenes de los cultivos no crecían “malas hierbas”, puesto que

estas “hierbas” eran vitales y muy buscadas como forraje para los animales domésticos de trabajo o de consumo.

Desde un punto de vista ecológico, los ecotonos entre hábitats son los espacios de mayor productividad y en el espacio huertano típico de las vegas valencianas y murcianas, más del 25% del suelo agrícola estaba ocupado por una extensa red de artificiales “ecotonos” densamente cubiertos por especies agrícolas secundarias o rústicas (moreras *Morus alba*, *M. nigra*, membrilleros *Cydonia oblonga*, manzanos *Malus domestica*, *M. pumila*, perales *Pyrus communis*, sabucos *Sambucus nigra*, mimbreras *Salix alba*, etc.) formando un retículo alrededor de pequeñas parcelas generalmente inferiores a 0,1 ha (Figura 2), en las cuales el cultivo era mucho más intensivo (cereales, hortalizas, forrajes, etc.).

En conjunto formaban un completo “agroecosistema”, capaz de generar todos los alimentos, energía motriz, materiales y casi todos los bienes y utensilios necesarios para la subsistencia. Desde los propios productos agropecuarios obtenidos en la explotación, hasta madera para construcción, leña para quemar, hierbas y ramas para forraje animal, excedentes de cosecha para pienso de cerdos o gallinas, etc.

Las razas de animales domésticos iberolevanticos (1) han coevolucionado con el espacio huertano, siendo capaces de transformar simples subproductos en energía motriz, leche, carne y estiércol que abonando la tierra completaba el ciclo agrícola.

Pero, hasta incluso la casa tradicional de las vegas iberolevanticas la “barraca” (35) y buena parte del ajuar, se construían con materiales de la propia huerta (los muebles de morera *Morus* sp.pl. y noguera *Juglans* sp.pl.; los útiles agrícolas de almez *Celtis australis*, las vigas de olmo *Ulmus minor*, etc.).

Esto es, un perfecto agroecosistema donde las entradas y salidas de energía están equilibradas, con un casi completo control sobre los medios de producción, solamente roto eventualmente por catástrofes naturales periódicas (inundaciones, pedriscos, etc.).

Pero en este enorme jardín productivo que supuso la huerta iberolevanticas, todavía quedaban algunos huecos para las rosas de olor *Rosa* sp.pl., los trepadores jazmines *Jasminum* sp.pl. y dondiegos *Cestrum nocturnum*, cinamomos *Melia azedarach*, violetas *Viola odorata*, nardos *Polianthes tuberosa*, alhelies *Cheiranthus cheiri*, llenando de color y aromas desde las estrechas sendas a las humildes barracas y con mayor profusión en las grandes alquerías.

Estos elementos tradicionales que consiguieron subsistir con cambios mínimos hasta el s. XIX, entraron en franco retroceso durante la primera mitad del s. XX, y en la actualidad no quedan más que en el recuerdo y sobreviviendo en pequeños retazos diseminados, por los rincones más apartados de las vegas.

3.2.2. La distribución del agua en canales de riego

A la malla que formaban los cultivos tradicionales y sus lindes arboladas comentados en el punto anterior, había que superponer la extensa red de *acequias*, *brazales*, *regueras*, etc., cuyos canales conducían el agua (“aguas vivas”) bajo la sombra del arbolado o de las cañas (con menor temperatura y más oxigenación que a pleno sol) hasta la última parcela. El riego por inundación generaba la necesidad de reconducir las aguas sobrantes y las escorrentías laterales mediante otra red de drenaje (“aguas

mueratas”) que organizada en *azarbes*, *meranchos*, *escurridores*, etc., devolvía el agua al río aguas abajo (7), (8), (30), (27), (35), (36), (37).

Las aguas vivas por su carácter lótico, venían cargadas de sedimentos y acompañadas por una rica fauna reófila de peces, moluscos y otros invertebrados, algunos de ellos como los peces (barbos *Barbus sclaterii*) eran aprovechados por el hombre. Se situaban siempre en los niveles más altos del terreno y descargaban su caudal a sucesivos niveles de bancales en los que el agua se infiltraba.

Este es el aspecto del paisaje iberolevantino que más se ha destruido en la última mitad del pasado siglo. El incremento de nuevos regadíos en el todo el arco levantino español, ha superado las posibilidades de consumo hídrico de este milenario sistema, siendo “necesarios” aportes suplementarios o “transvases” de otras cuencas hidrográficas vecinas con mayores caudales u otras soluciones técnicas para abastecer a los cultivos. Las mejores aguas parten de las vegas tradicionales hacia los tecnificados nuevos regadíos, en los que el agua incrementa su precio enormemente y se “aprovecha” mejor, mediante sistemas de riego localizado, pasando a ser un gran negocio de dimensiones estatales.

Los antiguos azarbes donde bebían agua fresca nuestros mayores, hoy se han reducido a lodazales que caldeados al sol (buena parte del arbolado periférico ha muerto de anoxia), producen hoy día malos olores que en absoluto emulan los aromas de antaño, y tan sólo en los días de grandes tormentas se revisten de su antigua lozanía.

3.3. Cambios históricos en los cultivos iberolevantinos

3.3.1. La gestión tradicional del germoplasma

Las gentes iberolevantinas siempre han sido conservadoras en lo tocante a la conservación de su propio germoplasma. Esto significa que junto con la introducción de nuevos cultivos, ha sido posible la permanencia de plantas o variedades más rústicas, gracias a esas lindes, *quijeros* y rincones marginales tan típicos de nuestros huertos. De esta forma la huerta tradicional se ha venido comportado como un gigantesco banco de germoplasma vivo, donde era posible encontrar cultivariedades medievales, creciendo, codo con codo, con otras cultivariedades híbridas más modernas.

El huertano iberolevantino español, aprendió hace milenios a gestionar su propio germoplasma guardando las mejores simientes o plantones y sembrándolas en el propio bancal (la “almajara” tradicional). Su dominio de las técnicas del trasplante (o “trasmuda”) y del injerto (también “empelta”), le permitieron conservar mutaciones aleatorias mejoradoras de las variedades de partida. Además, el injerto le permitió en los cultivos leñosos el mantenimiento de diversas capas o estratos varietales sucesivamente más modernos injertados sobre un mismo pie o patrón y esta es otra de las maneras en que han podido sobrevivir variedades muy antiguas hasta nuestros días.

Muchas de estas variedades rústicas carecen hoy día de valor comercial, pero son inestimables como fuentes de germoplasma útil, para nuevas líneas de selección modernas y para mayor resistencia a plagas y enfermedades vegetales (19), (3), (25), (32), (33).

Pero también en los cultivos anuales como cereales y hortícolas, existió en todo el sureste y levante un trasiego de semillas desde las localidades de alta montaña hacia los valles y viceversa, que evitaba el agotamiento varietal del germoplasma propio:

Como testimonio de este intercambio han quedado numerosos nombres varietales vernáculos que hacen referencia a la comarca de procedencia.

3.3.2. Sucesión de los principales cultivos

Hasta ahora, cuando se ha insistido en la persistencia de un *modus vivendi* propio heredado del pasado en los agroecosistemas iberolevantinios, no se ha querido decir en modo alguno, que no haya existido una constante evolución en lo tocante a cultivos hortofrutícolas. Estos se han ido sucediendo en el tiempo y variando según las demandas de la población, pero no obstante, los mayores cambios han acaecido en los últimos dos siglos (Figura 1).

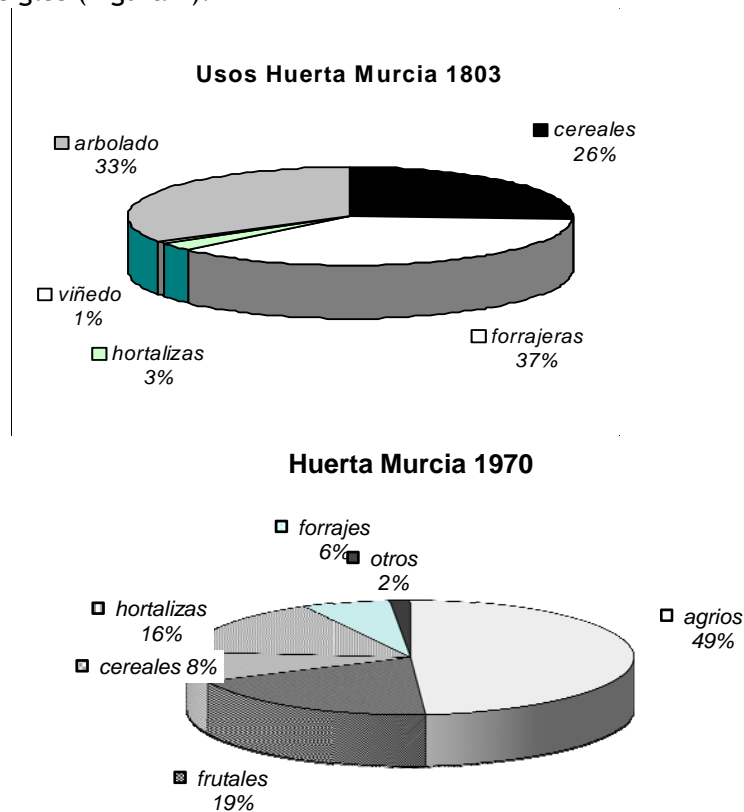


Figura 1. Cultivos de regadío en % superficie, en la Huerta de Murcia en los últimos dos siglos (4).

Nota: Como arbolado se entienden principalmente cultivos de morera.

Para entender mejor dichos cambios podemos observar la figura 1, donde aparecen en porcentaje los cultivos mayoritarios presentes en la Huerta de Murcia, a principios del s. XIX y en el tercer cuarto del s. XX. Ambos gráficos nos permiten comprender hasta que punto la persistencia de un modelo arcaico tuvo lugar. La enorme proporción de cereales (alimento básico) y forrajes (tracción animal) ha sido desplazado por completo por frutales y hortalizas que no son usados ni consumidos localmente sino que son objeto de comercio. Por otra parte el antiguo arbolado (bosques de moreras para la industria de la seda), ha sido prácticamente sustituido por plantaciones más modernas de cítricos.

Hoy día las transformaciones, son si cabe mucho más profundas que en los años 70, pues en el momento actual, con una creciente ocupación urbana del espacio agrícola tradicional y un desplazamiento de la agricultura hacia las extensas depresiones litorales.

4. Los regadíos iberolevantinios como células de paisaje

4.1. Rasgos estructurales de los huertos iberolevantinios

La reconstrucción histórica de los huertos tradicionales desde un punto de vista botánico, agronómico, paisajístico, arqueológico y antropológico, etc., es una tarea de gran interés que se está comenzando a investigar en algunos de los trabajos etnográficos y etnobotánicos más recientes (18).

Los huertos tradicionales, han persistido hasta nuestros días como un complicado “collage”. Si tratamos las distintas formas históricas del huerto iberolevantino (prerromana, hispano-romana, hispano-árabe, etc.), utilizando un símil con los estilos de jardinería, podríamos decir que en los huertos tradicionales que han sobrevivido hasta nuestros días, se observa la superposición de los distintos “estilos” agrícolas que han ocupado sucesivamente nuestra geografía.

En otras palabras, tanto por las variedades que se presentan, como por las especies secundarias utilizadas y por la misma disposición y estructura de un huerto podemos ubicarlo cronológicamente hablando. Existe información escrita de variedades agrícolas desde el s. I de nuestra era (11), que se ha ido incrementando durante la Edad Media y Renacimiento con varios tratados agrícolas (2) y que de una forma ya completamente científica se va completando a partir del s. XVIII (24), (15).

Si observamos a vista de pájaro las vegas iberolevantinas, una de las peculiaridades que más llaman la atención, es su estructura reticulada formada por una maya densa de pequeños polígonos multicolores. Este paisaje “a parches”, no es otra cosa que el resultado de una parcelación de tipo minifundista. Pero lo realmente notable cuando nos acercamos, es como esas líneas maestras que nos delimitan las parcelas desde el aire, se van subrayando por la presencia de alineaciones de árboles o arbustos a modo de “seto vivo” alrededor de estos huertos.

Las especies que forman las alineaciones marginales solían ser árboles o arbustos frutales “bordes” (se denominan así los plantones silvestres o más rústicos) o pertenecientes a variedades antiguas que han perdido su valor comercial. De esta forma los huertos se parecían al “bocage” practicado en zonas más septentrionales. Los claros delimitados constituían el espacio agrícola propiamente dicho donde de forma más intensiva se cultivaban diversas especies de grano, hortalizas, forrajeras o incluso otros frutales de mayor rendimiento. De forma esquemática lo representamos en la figura 2, como (A) especie agrícola principal y (B) especies secundarias o marginales. Estas últimas suelen ser árboles de gran porte (moreras, ciruelos bordes, manzanos, perales, palmeras, etc.) o arbustos de ramaje intrincado o espinoso como membrilleros *Cydonia oblonga*, granados *Punica granatum*, etc.

El bajo mantenimiento de estas especies secundarias, que sin duda restaba espacio útil para los cultivos principales, constituía la principal fuente de materias primas como madera, leña y ramas que resultaban imprescindibles, en una zona donde el aprovechamiento forestal es casi nulo. Otro aprovechamiento importante era la producción de frutos “pienso” para engorde de aves y cerdos (muchas variedades rústicas reciben el nombre de “marraneras”). Pero quizás uno de los aspectos menos

perceptibles y poco evaluados de esta estructura, era la gran heterogeneidad que producía en este agroecosistema.

Cercados por el follaje de estos árboles el interior de los huertos quedaba casi estanco, separado de los huertos vecinos lo que sin duda dificultaba la difusión de plagas, los mismos árboles marginales actuaban de “cebo” para predadores e insectos perjudiciales. Otro factor importantísimo producido por las especies secundarias era la sombra. El sombreado de los márgenes de los huertos creaba microespacios más frescos que servían de refugio a las especies silvestres y domésticas. Este efecto era todavía más importante sobre las aguas que circulaban por acequias y azarbes, siempre arbolados, pues la sombra impedía el recalentamiento del agua mejorando su calidad.

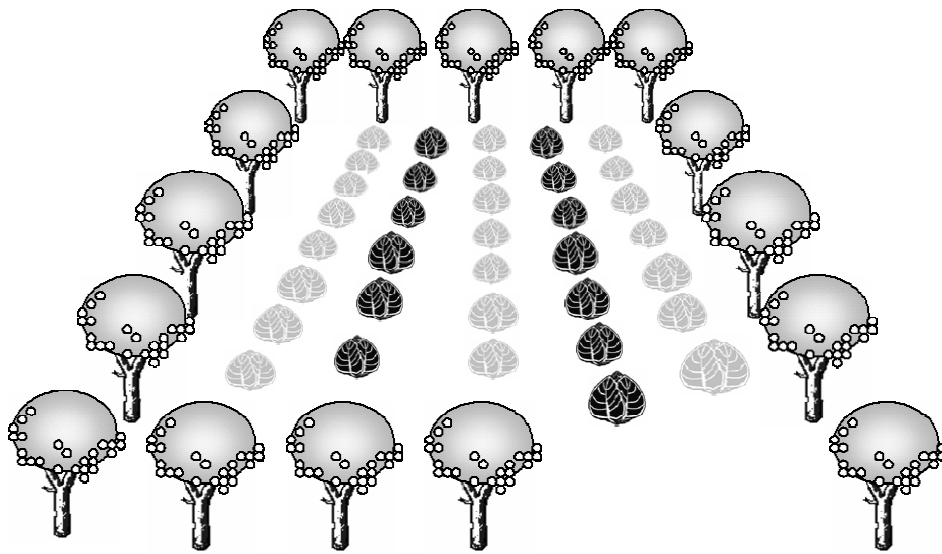


Figura 2. Estructura reticulada de los huertos iberolevantineos, delimitados por especies leñosas secundarias, con el espacio interior para el cultivo herbáceo principal

La agrodiversidad también se veía favorecida por el mantenimiento de estas especies secundarias, lo que junto con la práctica generalizada del policultivo y la realización de rotaciones frecuentes en los cultivos de cereales, legumbres y hortalizas, completaban este elenco de especies agrícolas. Además muchas de las especies adventicias, eran también usadas como alimento y forraje animal, por lo que el control de malezas, se realizaba generalmente consumiéndolas para diversos fines.

Como ejemplo de lo dicho un huerto histórico situado en el Campo de Cartagena (San Ginés de la Jara) presentaba en el siglo XVII entremezclados naranjos *Citrus sinensis*, limoneros *C. limon*, ponciles *C. x limonimediterranea*, acimbogas *C. maxima*, limas *C. limetta*, *C. aurantifolia*, bergamotos *C. bergamia*, parrales de uvas de mesa *Vitis vinifera*, granados *Punica granatum*, servales *Sorbus domestica*, perales *Pyrus communis*, manzanos *Malus domestica*, higueras *Ficus carica*, almendros *Prunus dulcis*, olivos *Olea europaea*, morales *Morus alba*, *M. nigra*, laureles *Laurus nobilis*, arrayanes *Myrtus communis*, palmeras *Phoenix dactylifera*, pinos donceles *Pinus pinea*, otros frutales diversos, cipreses *Cupressus sempervirens*, cinamomos *Melia azedarach*, terebintos *Pistacia terebinthus*, carrascas *Quercus ilex* subsp. *ballota*, lentiscos *Pistacia lentiscus*, sabucos *Sambucus nigra* y muchas otras plantas de flor,

la mayor parte de los cuales se mantuvieron en su disposición original hasta los años 60, en que fue abandonado.

4.2. Las pequeñas vegas de montaña

4.2.1. Huertos de alberca y de torrentera

Regar reconduciendo el agua de lluvia a través las laderas de los montes es una antigua técnica que copiaron los árabes de la cultura Nabatea, pobladores de las áridas tierras de Petra. De ellas derivan probablemente las desarrolladas a lo largo de las sierras litorales del Sureste (principalmente en Murcia, Alicante y Almería, que constituyen la zona más árida de Europa). Se trata de diminutos huertos con carácter unifamiliar, situados en el fondo de un barranco cuyas laderas han sido desbrozadas para aumentar la escorrentía, cuyos caudales ocasionales son conducidos a través de pequeños regueros hacia los bancales directamente, que se beneficiaban de este aporte hídrico suplementario. Otras veces el sistema se perfeccionaba almacenando el agua de lluvia en una *alberca* o pequeño depósito, con lo que el riego se podía administrar mejor.

Este sistema se hallaba profusamente disperso a la largo de la cadena de montañas que separa Murcia del Campo de Cartagena, Sierras de Orihuela, Sierras de Mazarrón y Águilas, Sierras de Alicante y Almería, etc. y albergan diversas razas rústicas de cítricos, manzanos, perales, membrilleros, higueras y granados, de gran rareza y hoy en vías de desaparición. En algunas montañas del litoral almeriense se llegaban a establecer sistemas de “tandas” o turnos para aprovechar este escaso recurso.

Los huertos de alberca constituyeron pequeñas islas de humedad en un entorno árido, por sus reducidas dimensiones y por estar situados a una cierta altura, solían ser imperceptibles a larga distancia. Para su rápida localización, los propietarios plantaron árboles como cipreses *Cupressus sempervirens*, pinos piñoneros *Pinus pinea*, palmeras *Phoenix dactylifera*, etc., como “hitos” de los mismos junto a las paredes de la alberca.

4.2.2. Vegas de los arroyos de montaña del interior

Muy similares por sus dimensiones y características de aislamiento a las anteriores, aunque situadas en un entorno más frío y lluvioso, con vegetación boscosa. Se trata de estrechos abancalamientos escalonados que se distribuyen salpicando los pequeños barrancos y zonas de cabecera de los grandes ríos. Son regados directamente con los arroyos y fuentes existentes y las especies cultivadas, generalmente leñosas, son con frecuencia utilizadas para obtener algunos frutos junto con madera y ramón para forraje animal. Son frecuentes en estas vegas, las nogueras *Juglans* sp.pl., variedades rústicas de manzano *Malus dasyphylla*, *M. domestica*, peral *Pyrus communis*, cerezo *Prunus avium*, ciruelo *Prunus domestica*, *P. cerassifera*, etc., vides *Vitis vinifera*, almeces *Celtis australis*, etc. Junto a estos, situados en los márgenes son frecuentes algunas especies silvestres con aprovechamiento humano como ciruelos endrinos *Prunus insititia*, *P. x fruticans*, *P. spinosa*, maguillo *Malus seguensis*, *M. sylvestris*, peralejos *Pyrus bourgeana*, parras soteñas *Vitis sylvestris*, etc.

Como hitos en los huertos de montaña, los chopos lombardos (*Populus nigra* var. *italica*) y el chopo peral o chopo cano (*P. canescens*) son los árboles por excelencia, que con su porte columnar caracterizan su presencia.

4.3. Las grandes vegas iberolevantineas

4.3.1. Llanuras aluviales, marjales y albuferas

Generados por ríos de pequeño tamaño, con agua dulce o algo salobre, de caudal permanente o con secas durante el periodo estival, que constituyen una llanura aluvial originalmente inundable que daba lugar a marjales y albuferas. Estas zonas fueron paulatinamente desecándose y transformándose en terrazas cultivables, siendo las más bajas regadas “a pie” o a nivel mediante una red de acequias y canales y las más altas regadas mediante norias (ruedas de elevación movidas por el agua), aceñas (también “norias de sangre” o de tracción animal) y modernamente con motores. Las vegas del Júcar, Segura, Túría y varias vegas menores alicantinas y almerienses, serían de este tipo.

En las zonas más deprimidas de estas vegas, por presentar niveles freáticos muy altos, se producían condiciones poco adecuadas para los cultivos leñosos. Por este motivo, al menos desde el s. XI, fueron ocupados por vastas extensiones de arrozales y hortalizas, quedando la arboricultura (palmeras y algunos frutales tolerantes) limitada a los quijeros de azarbes y bordes de las parcelas. Se presenta como un paisaje abierto y herbáceo, todavía dominante en las albuferas de Valencia y Alicante, y en la depresión de Monteagudo-Beniel (Murcia) y en la Vega Baja alicantina. En estas últimas los antiguos arrozales, se suplieron por alfalfares, cañamares, cultivos de mentas, horticolas, etc., aunque hoy en día se encuentran en franca regresión o han desaparecido.

En puntos con mayor salinidad (e.g. Vega Baja del Segura, en Orihuela) y en algunas vegas de auténticos ríos salados (río Vinalopó en Elche, río Chícamo en Fortuna-Abanilla), fueron establecidos tradicionalmente desde época musulmana extensos cultivos de palmeras plantadas al marco con cultivos forrajeros (e.g.. “bersím” *Trifolium alexandrinum*) u otros herbáceos intercalados. Este modelo tan singular de los palmerales del Sureste ibérico que responde a patrones norteafricanos y orientales lo trataremos más extensamente en los puntos siguientes.

4.4. Tipos de huertos desde un punto de vista paisajista

Este apartado pretende desglosar los diferentes tipos de regadíos iberolevantineos desde el enfoque del paisajismo, es decir, como la combinación de especies cultivadas por el hombre y las propias del entorno, originan un paisaje particular, que generalmente caracteriza a una o varias comarcas del Sureste y Levante español. Este análisis solo sirve de ejemplo y no pretende ser exhaustivo, puesto que son muchos los rincones y más todavía las idiosincrasias de esta porción del mediterráneo, en la que siempre queda mucho por conocer.

4.4.1. El huerto arcaico

Poco o nada sabemos de los huertos ibéricos, bastante más de los romanos y mucho de los huertos medievales cristianos y musulmanes. Cada uno de ellos con sus peculiaridades presenta un diseño propio, pero en todos ellos existe un rasgo común que caracteriza al mediterráneo semiárido, la tendencia a colocar las especies típicas del secano en regadío para así poder obtener cosechas en ambientes difíciles. Todavía hoy podemos encontrar algunos pequeños huertos con estas características diseminados por el Sureste, en los que domina el olivo, almendro, higuera y granado, junto con palmeras y algarrobos en las zonas más meridionales. Los árboles con frecuencia ocupan solo los márgenes de la parcela, quedando en blanco el resto para

cultivar cereales o forrajes. Así se presentan todavía en algunas de las villas de Murcia, Albacete, Alicante, y Andalucía.

4.4.2. El huerto serrano

Es un tipo de pequeños huertos caracterizado por dos hechos principales, la presencia de la vegetación natural de riberas como divisoria de los cultivos (de forma parecida al “bocage”) y el uso de variedades frutales muy resistentes al frío, ciruelos, nogueras, cerezos, manzanos y perales, principalmente. Con mucha frecuencia se observan delimitados por hileras de sabucos (*Sambucus nigra*) y serbales (*Sorbus domestica*), especies con usos medicinales y también con una fuerte atracción para la aves. Se entremezclan con frutales silvestres que son también aprovechados (ciruelos bordes *Prunus domestica*, *P. insititia*, cirueloandrino *P. x fruticans*, maguillos *Malus segurensis*, *M. sylvestris*, parra soteña *Vitis vinifera*, etc.). Ocupa con pequeñas variaciones, todas las áreas serranas del Sureste y Levante español (Sierras de Segura, Alcaraz y Cazorla, cabeceras de los ríos Tajo, Júcar y Túrria, etc.).

4.4.3. Albuferas y arrozales interiores

Caracterizado por la presencia del cultivo del arroz que crea un paisaje singular, con pequeñas particularidades climáticas de cada zona. Muy extendido por la Plana de Castellón, Albufera de Valencia, Marjales de Pegu-Oliva, arrozales interiores de Calasparra-Moratalla (Murcia) y Hellín-Iso (Albacete). Antiguamente ocupó gran parte de las depresiones del río Segura en Murcia y la Vega Baja alicantina. Se fundamenta en la alternancia del cultivo del arroz con el trigo o maíz, junto con el uso de los álamos, chopos y fresnos como divisorias, a veces alternando con choperas cultivadas. Algunos frutales de interés aparecen asociados.

4.4.4. Los palmerales

Constituidos por huertos de grandes dimensiones, similares a un bosque de palmeras “ahuecado”, en cuyo interior se cultivaban hortalizas, cereales, forrajes o aromáticas, según las necesidades. Al mismo tiempo los huecos cumplen funciones de secaderos para los dátiles y otros frutos. Es el modelo de los palmerales puros más extendidos del Sureste, los de Alicante (Elche, Albufera-Almoradí, Crevillente y Orihuela), aunque existen algunos otros de entidad menor. El cultivo de la palmera y del granado (zona de San Felipe de Albufera), son el único aprovechamiento posible en estas zonas de elevada salinidad.

Además de estos palmerales puros, existen palmerales mixtos donde las palmeras datileras *Phoenix dactylifera*, *Ph. chevallierii* y de rambla o borde *Ph. iberica*, se entremezclan con especies propias del huerto arcaico (olivo *Olea europaea*, granado *Punica granatum*, higuera *Ficus carica*, etc.). Es una formación genuina de la pequeña vega del río Chúcaro entre Fortuna y Abanilla (Murcia), donde abundan también los pereteros (*Pyrus cossonii*) especie rústica de peras diminutas precoces de origen ancestral. En esta zona hubo un importante santuario de época romana, que fue objeto de culto y peregrinación de todo el Mediterráneo, y posteriormente fue también lugar de asentamiento de tribus bereberes.

4.4.5. Modelo Ricotí-Callosino

Por ser esta comarca del Valle de Ricote uno de los asentamientos moriscos de ocupación más tardía, (entrado ya el s. XVIII), presenta todavía hoy en sus huertos rasgos musulmanes (árabes y bereberes) muy patentes. Los pequeños huertos

encajonados en la estrecha vega del río Segura, se encuentran flanqueados por motas de adobe y con más frecuencia por esbeltos perales “gambusinos” y “magallones”. Es también frecuente encontrar, la palmera bereber *Phoenix chevallieri*, el ginjoler *Zyziphus jujuba*, el laurel *Laurus nobilis* y el granado *Punica granatum* ocupando dichos márgenes. En el interior de los huertos, naranjos *Citrus sinensis*, de variedades agridulces tan apreciadas por los moriscos (sanguinas, condesas, borrachas, etc.) y ovals tardías (verna), junto con otros cítricos como limoneros *C. limon*, limeteros dulces y agrios *C. limetta*, limoncillos *C. aurantifolia* (el ancestro de las limas de México y Sudamérica), acimbogas *C. maxima*, ponciles *C. x limonimeditica* y bergamotos *C. bergamia*. Además de los cítricos el albaricoquero *Prunus armeniaca* coronando los bancales mas altos completa su paisaje.

Lejos de este territorio, algunos cañones del centro y norte de Alicante (Callosa de Ensarriá, Finestrat y alrededores) presentan características en el paisaje e incluso varietales muy convergentes.

4.4.6. Huertas del bajo Segura (Murcia y Alicante)

Queda situada a partir de la Contraparada del Segura en Murcia hasta toda la Vega Baja alicantina (Orihuela, Callosa de Segura, Almoradí, Rojales, Catral, Benejuzar, etc.) sin solución de continuidad. Es una de las vegas más extensas y características del Sureste. Su situación de amplia llanura en hondonada favorece la inversión térmica invernal, lo que junto con unos niveles freáticos elevados, obliga al cultivo de plantas herbáceas y frutales resistentes a las heladas. Tradicionalmente estuvieron constituidas por arrozales hasta la histórica erradicación de los mismos por motivos sanitarios. Además, se presentan caracterizados por el uso mayoritario del membrillero *Cydonia oblonga*, especie frutal de gran valor ornamental, en alineaciones en todos los linderos de la huerta de Murcia (Espinardo, Monteagudo, Casillas, Beniel), alguna vez sustituido por nispoleros *Mespilus germanica* y peros nanos *Malus pumila* (Cobatillas), perales, manzanos o ciruelos, etc. En el interior de las parcelas cultivos de menta *Mentha x piperita*, manzanilla *Matricaria recutita*, alfalfa *Medicago sativa* y bersim o alfalfa morisca *Trifolium alexandrinum*, cereales y las hortalizas más variadas. En esta vega aparece la mayor diversidad varietal del Sureste con gran número de variedades de ciruelas (‘Huevo de burro’, ‘Cascabelillo’, mirabolanos, ‘De pasa’, ‘Damasquinas’, etc.), manzanas (‘Del río’ o de Lorquí, ‘Rojas de Benejama’, marraneras, peros nanos, etc.).

En épocas relativamente recientes, también fueron frecuentes los cultivos de cáñamo *Cannabis sativa* en toda la zona, con núcleo principal en Callosa de Segura y sobre todo fue esta la vega donde se desarrolló más profusamente el cultivo de la morera y la industria de la seda, al disminuir esta actividad, las moreras han quedado en los márgenes de los bancales, como árbol secundario, de especial valor por su madera de rápido crecimiento, forraje y frutos (moras) como pienso para las aves de corral.

5. Viviendas y estructuras anejas, tradicionales de las vegas iberolevántinas

5.1. Barracas y alquerías

La “barraca” (probablemente deriva de *barr*, raíz céltica que significa ramas) fue la típica vivienda rústica de las huertas de Valencia y Murcia, compuesta de dos paredes maestras unidas por dos muros de adobe con paja o bien de barro con cañas y ramas y con techo a dos aguas de ramas o cañas entrelazadas con esparto y soportado por travesaños de madera de morera. Constituye una de las viviendas más primitivas de

España, comparable a las “pallozas” de los Ancares y del Bierzo. Su similitud con viviendas neolíticas e ibéricas es asimismo muy grande.

La barraca constituyó la vivienda habitual del pequeño huertano y del aparcerero. Constaba de tan sólo dos habitaciones multifuncionales y en el mejor de los casos una andana o *cambra* de colañas (cañizo enlucido con yeso), que servían de secadero y almacén. Tanto en las vegas del Segura, como en las del Júcar y Turia, la barraca fue una parte indefectible del paisaje huertano, su fácil construcción (materiales presentes en la propia huerta), la hacían barata y asequible, pero la incomodidad de su factura la ha hecho desaparecer casi por completo.

De mejor calidad y amplitud eran las “alquerías” (del árabe *al-qariya*), casas de campo un tanto fortificadas, con su típica torre almenada en las más antiguas y con tejado de cuatro aguas más tarde. Era villa de labranza y recreo y se rodeaba de algunos elementos ornamentales que comentamos a continuación.

5.1.1. Emparrados

El emparrado de vid de mesa, es un elemento muy presente en las viviendas huertanas, incluidas las más humildes, que tiene carácter utilitario (en realidad es una pérgola para sombra y producción de fruta) y decorativo. En un principio comenzó trepando la vid sobre árboles de sombra o de riberas (frecuentemente sobre almez o alatonero *Celtis australis*), práctica que persiste en buena parte de la Sierra de Segura.

La extensión de los cultivos de uva de mesa en las terrazas superiores a las vegas, es un fenómeno antiguo, y la producción de esta fruta fresca o en pasas, tuvo gran difusión en Almería (cultivar. ‘Ohanes’), Aledo y Alhama (cultivar. ‘Aledo’) y posteriormente ha tenido un gran desarrollo en el Vinalopó (Monforte, Elda, Novelda, etc.).

5.1.2. Árbolado peridoméstico

Tanto las villas o alquerías, como las viviendas habituales del huertano, presentaron un conjunto de árboles de sombra repetitivos, con sentido medicinal, otras veces ritual e histórico. Las especies más frecuentes en la Huertas de Murcia y Alicante son el almez, alatonero o laironero (*Celtis australis*), el olmo (*Ulmus minor*), el cinamomo (*Melia azedarach*), la palmera (*Phoenix* sp. pl.), la higuera (*Ficus carica*) y con menor frecuencia el árbol del amor (*Cercis siliquastrum*) y el árbol del paraíso (*Elaeagnus angustifolia*).

A mayor altitud desaparecen las especies más sensibles al frío y son sustituidas por el serval (*Sorbus domestica*), el olmo (*Ulmus minor*), el chopo lombardo (*Populus nigra* var. *italica*), el chopo cano (*Populus canescens*) y la noguera (*Juglans regia*), principalmente.

6. Sostenibilidad del Agroecosistema Mediterráneo Ibérico

6.1. Agrobiodiversidad iberolevantina. Riqueza en cultivariedades autóctonas

La agricultura moderna con la extensión de monocultivos hortofrutícolas produce una homogeneización extrema del paisaje rural y aboca a la desaparición de los biorecursos locales tradicionales.

Desde el punto de vista de la “agrobiodiversidad”, la diversidad de las especies animales y vegetales domesticadas por el hombre; la globalización de los mercados va a suponer la pérdida de muchas especies y variedades tradicionales (23), aquellas que el carácter conservador del agricultor iberolevantino español, permitió preservar hasta la actualidad a pesar de su escaso interés económico. Hoy día, algunas de las variedades tradicionales sobreviven a duras penas, diseminadas por los márgenes, bordes y rincones menos importantes del huerto pero reducidas a uno o dos efectivos, corren un grave peligro de desaparición (9), (15), (32), (34), (33), (38), (17).

Esto último es muy grave pues hablamos de uno de los centros de biorecursos hortofrutícolas más importantes del Mediterráneo Occidental, presentando múltiples cultivariedades autóctonas y exclusivas (18), (32), (36), (37), (38).

La catalogación sistemática de todas las cultivariedades hortofrutícolas, la creación de colecciones vivas adecuadas (conservación de recursos fitogenéticos), su adecuada publicación y difusión, acompañadas de medidas de promoción comercial es hoy por hoy prioritaria (tablas 2 y 3). Algunos de los frutales con mayor peligro de desaparición como: la melarosa (*Citrus bergamia* Risso y Poit. subsp. *mellarosa* (Risso)), la acimboga (*Citrus maxima* (Burm.) Merrill), la limera murciana (*Citrus limetta* Risso subsp. *murcica* S. Ríos *et al.*), el limón dulce (*Citrus x limodulcis* D. Rivera *et al.*), el acerolo blanco (*Crataegus azarolus* L.), la nuez rinconera (*Juglans hispanica* D. Rivera *et al.*), los peros nanos (*Malus pumila* Miller var. *paradisiaca* (L.) C.K. Schneider), los maguillos (*Malus segurensis* D. Rivera *et al.*), las palmeras de rambla (*Phoenix iberica* D. Rivera *et al.*), las ciruelas cascabelillo dorado (*Prunus x syriaca* Borkh. nothovar. *syriaca*) el peretero y perales de secano (*Pyrus cossonii* Rehder) presentan particularidades que los pueden hacer atractivos dentro del marco del turismo rural.

Pero por ahora, al menos en el Sureste y Levante españoles, el principal problema es un desconocimiento generalizado de cerca del 80% de los biorecursos tradicionales vegetales, que se encuentran descatalogados de los libros de texto agronómicos y casi nunca es posible encontrarlos in situ, por lo que el conocimiento in vivo de dichas especies y variedades entre la población, es casi nulo.

Desde nuestro punto de vista es urgente la creación de *colecciones agroetnobotánicas*, similares a jardines huerto o jardines botánicos, que permitan al menos la supervivencia de las mismas al tiempo que permitan reconocer a futuras generaciones de investigadores agrónomos y biólogos, nuestro gran legado hortofrutícola.

6.2. Biodiversidad animal. Razas ganaderas autóctonas iberolevantinas

La presencia de razas animales bien adaptadas al clima y a las necesidades de explotación del agroecosistema iberolevantino, ha sido tan importante o más como la propia organización agrícola (1).

Las características comunes de estas razas, son una gran rusticidad, la capacidad de aprovechar para su alimentación los subproductos agrícolas y los desechos de la casa, transformándolos en productos cárnicos, lácteos y estiércol, siendo este último, la base del mantenimiento de la fertilidad del sistema.

La parte más mimada de esta cabaña ganadera, eran los animales de tracción, para los que se reservaban algunas parcelas de forraje para su mantenimiento. El más apreciado en este punto era la “vaca murciana o levantina” animal de origen africano,

con aptitud mixta trabajo-carne, hoy día extinto o en grave peligro de extinción. Otras razas presentes en la zona Levantina y del Sureste los agrupamos en la tabla 4.

6.3. Un hábitat artificial diverso y productivo

La escarpada orografía periférica al Mediterráneo, hace que los cauces fluviales que allí vierten generen zonas pantanosas, marismas, albuferas, marjales, etc. Estos sistemas palustres, de aguas dulces o un poco salobres, fueron temidos en la antigüedad por ser terrenos inseguros y propicios a las enfermedades y al mismo tiempo también venerados (e.g. el Santuario de la “Cueva Negra” de Fortuna, Murcia, en época romana).

Posteriormente estas áreas húmedas, una vez desecadas fueron muy codiciadas por su enorme potencial agrícola y ganadero. Pero la puesta en cultivo exige toda una red de canales de evacuación o drenaje, que haga descender el nivel freático y posibilite el cultivo agrícola. Al mismo tiempo, se construye otra red alternativa con circulación de agua de riego, que posibilite el cultivo de las tierras emergidas. Los canales actúan como *reservorio de agua potable* y como una auténtica *piscifactoría* de engorde de peces. Los sedimentos y vegetación de las márgenes son limpiados periódicamente (“mondas”), sirviendo estos materiales de *abono* para los cultivos. La interacción cultivos, márgenes y canales permite la supervivencia de una *gran diversidad de flora y fauna*, muchas veces también utilizable por el hombre para alimentación, fibras u otros usos.

Este sistema de explotación semipalustre es un ejemplo de sistema de desarrollo sostenible de alto rendimiento, capaz de generar todos los bienes necesarios para la vida humana sin necesidad de adquisición de recursos externos y también producir excedentes con que obtener algunas rentas (frutas, fibras, seda). Toda la materia orgánica viva (cosechas, subproductos de cosechas, malas hierbas, ramas de poda, plantas marginales, etc.), es rentabilizada como alimento para el hombre o sus animales domésticos y silvestres asociados y la materia muerta es abono que regenera la fertilidad del sistema.

Los materiales de construcción y las fibras textiles se cultivan o extraen del propio sistema. La fuerza motriz es generada por el ganado adaptado a la zona y alimentado por el propio sistema (cultivos forrajeros). La alimentación es variada y complementa el consumo de productos hortofrutícolas con una ganadería muy diversificada en *razas ganaderas autóctonas* perfectamente adaptadas, además de la *caza y pesca* de la fauna silvestre asociada y *recolecciones de productos silvestres* (setas, caracoles, frutas y verduras silvestres, etc.).

Agroecosistemas similares al iberolevantino se han desarrollado en Asia (China y la India, principalmente), en América (cultura Maya mexicana de las “Chinampas”, andenes peruanos) y en toda la Cuenca Mediterránea (Camarga, Delta del Nilo, Delta del Ebro, Marismas Andaluzas, etc.) y todos han constituido excelentes ejemplos de aprovechamiento sostenible.

Pero los agroecosistemas tradicionales cuya eficiencia ha sido ensayada durante siglos, se han sustituido por modernos cultivos de regadío de una mayor productividad pero enormemente dependientes de la adquisición de bienes y servicios de fuera de la explotación, incluyendo el germoplasma, cuyo control ha pasado ya a manos de empresas multinacionales. Los gastos de explotación y la incidencia mediambiental son mucho más elevados (residuos de pesticidas y abonos, basuras no biodegradables, eliminación de la flora y fauna asociadas, etc.).

El estudio científico, tanto del funcionamiento ancestral de estos agroecosistemas, como de la gestión de los medios productivos, germoplasma, razas autóctonas, alternancias de cultivos, asociaciones de cultivos, etc., es de suma importancia a la hora de diseñar sistemas de cultivos biológicos alternativos. La preservación de las variedades hortofrutícolas autóctonas y de las razas ganaderas locales, debería ser un objetivo primordial, pues su pérdida es del todo irreversible.

Todo un agroecosistema singular, con múltiples variantes locales y formas vegetales y animales perfectamente adaptadas, con más de dos milenios de andadura, se encuentra hoy moribundo, prácticamente extinto y con el se nos pierde una buena parte de nuestro paisaje mediterráneo más singular, las huertas iberolevantineas, la *Arcadia* perdida de nuestros mayores.

Tabla 2. Frutales silvestres y tradicionales en peligro de desaparición en el SE español (38), (32), (33).

TAXONES Y CULTIVARIEDADES	ZONAS RESIDUALES	ESTATUS ACTUAL
BERGAMOTO <i>Citrus bergamia</i> Risso y Poit subsp. <i>Bergamia</i>	Valle de Ricote (Mu)	EN PELIGRO
MELAROSA <i>Citrus bergamia</i> Risso y Poit. subsp. <i>mellarosa</i> (Risso) nov. Comb. et stat.	Huerta de Murcia	extinta
CIMBOGA <i>Citrus maxima</i> (Burm.) Merrill	Valle de Ricote, Huerta de Murcia	EN PELIGRO
LIMERA AGRIA MURCIANA <i>Citrus limetta</i> Risso subsp. <i>murcica</i> Ríos, S., D. Rivera, A. García-Lidón y C. Obón	Valle de Ricote	EN PELIGRO
LIMERA DULCE MURCIANA <i>Citrus limetta</i> Risso subsp. <i>Limetta</i>	Valle de Ricote	EN PELIGRO
PONCIL DE OJÓS <i>Citrus x karna</i> Rafin.	Ojós (Mu)	EXTINTO
LIMÓN DULCE <i>Citrus x limodulcis</i> D. Rivera, C. Obón, F. Méndez y S. Ríos. nothosp. nov.	Vega del Segura	EN PELIGRO
CIDRO DE ULEA <i>Citrus medica</i> L.	Valle de Ricote	EXTINTO
CIDRO DE FINESTRAT <i>Citrus medica</i> L.	Benidorm, Finestrat (A)	EN PELIGRO
PONCIL DE CALLOSA D'ENSARRIÀ <i>Citrus x limonimedica</i> Lush.	Huerta de Callosa (A)	EN PELIGRO
PONCIL DE BLANCA <i>Citrus x limonimedica</i> Lush.	Huerta de Blanca (Mu)	EN PELIGRO
LIMÓN SANGUINO <i>Citrus x limoroseus</i> D. Rivera, F. Méndez, C. Obón y S. Ríos.	Huerta de Murcia	EN PELIGRO
CABRAHIGO <i>Ficus carica</i> L. subsp. <i>rupestris</i> (Hauskn. ex Boiss.) K. Browicz.	Disperso Sureste	VULNERABLE
MURTÓN BLANCO <i>Myrtus communis</i> L. var. <i>leucocarpa</i> Smith	Cartagena	Extinto cultivares tradicionales
GRANADOS <i>Punica granatum</i> L.	Disperso Sureste	EN PELIGRO (algunas cultivar.)
VIÑA SOTEÑA <i>Vitis vinifera</i> L. subsp. <i>sylvestris</i> (Gmel.) Hegi	Disperso Sureste	vulnerable
ARGÁN <i>Argania spinosa</i> (L.) Skeels	Alicante	EN PELIGRO
CEROLOLERO BLANCO <i>Crataegus azarolus</i> L. var. <i>malus</i> Risso	Vegas Sureste	EN PELIGRO
CEROLOLERO ROJO <i>Crataegus azarolus</i> L. var. <i>Azarolus</i>	Sierras N. Granada-Almería	EN PELIGRO
CEROLO ROJO BORDE <i>Crataegus x sinaica</i> Boiss.	Murcia, Alicante	EN PELIGRO
MEMBRILLO PORTUGUÉS <i>Cydonia oblonga</i> Miller subsp. <i>Iusitanica</i> (Miller) D. Rivera y cols.	Sierras de Alcaraz, Jaén, Ciudad Real	VULNERABLE

etnoecología y desarrollo sostenible

NUEZ RINCONERA <i>Juglans hispanica</i> D. Rivera, Obón, Verde, Méndez y S. Ríos	Disperso Península Ibérica	EN PELIGRO
CAMUESAS <i>Malus dasyphylla</i> Borkh. var. <i>reneta</i> (Risso) D. Rivera y cols.	Disperso Península Ibérica	EN PELIGRO
PEROS DE BLANCA, DE CEHEGÍN, ETC. <i>Malus domestica</i> Borkh. var. <i>ponderosus</i> (Risso) D. Rivera y cols.	Valle de Ricote, Sierras de Segura	EN PELIGRO
MANZANA DE ROSA <i>Malus domestica</i> Borkh. var. <i>roseus</i> (Risso) D. Rivera y cols.	Costas Murcianas	EN PELIGRO
MAGUILLO GRANDE DE YESTE <i>Malus orospedanus</i> D. Rivera, S. Ríos, Verde y Obón	Calar del Mundo (Ab)	EN PELIGRO
POMA DE MARGE, MANZANAS MARRANERAS Miller var. <i>domestica</i> (Borkh.) C.K. Schneider	Alicante, Murcia	EN PELIGRO
PERO NANO <i>Malus pumila</i> Miller var. <i>paradisiaca</i> (L.) C.K. Schneider	Disperso Murcia, Albacete	EN PELIGRO
MAGUILLO PEQUEÑO DE PONTONES Rivera, S. Ríos, Verde y Obón	Sierras de Segura-Cazorla- Alcaraz	EN PELIGRO
PALMERA DE RAMBLA <i>Phoenix iberica</i> D. Rivera, S. Ríos y Obón	Ríos salados de Alicante y Murcia	EN PELIGRO
CEREZO BORDE Y COMÚN <i>Prunus avium</i> L. subsp. <i>avium</i> var. <i>Avium</i>	Disperso Sureste	VULNERABLE
NEGRAS RABO LARGO <i>Prunus avium</i> L. subsp. <i>avium</i> var. <i>macrocarpa</i> (Seringe) D. Rivera y cols.	Murcia, Alicante	VULNERABLE
GARRAFALES BLANCAS, AMARILLAS Y NEGRAS subsp. <i>duracina</i> (L.) D. Rivera y cols.	Murcia, Alicante	VULNERABLE
MIRABOLANO, CIRUELA DE FRESA <i>Prunus cerasifera</i> Ehrh. var. <i>myrobolan</i> (L.) D. Rivera y cols.	Vegas del Segura	VULNERABLE
HUEVO DE BURRO, MANGA FRAILE <i>Prunus domestica</i> L. var. <i>amygdalina</i> L.	Vegas del Segura	VULNERABLE
FLOR DE BALADRE <i>Prunus domestica</i> L. var. <i>brignola</i> L.	Vegas del Segura	VULNERABLE
YEMA DE HUEVO <i>Prunus domestica</i> L. var. <i>cerea</i> L.	Vegas del Segura	VULNERABLE
CIRUELA PASA <i>Prunus domestica</i> L. var. <i>galatensis</i> L.	Vegas del Segura	VULNERABLE
PUMAS CHICAS <i>Prunus insititia</i> L. var. <i>Insititia</i>	Disperso Sureste	VULNERABLE
CIRUELAS NEGRAS <i>Prunus insititia</i> L. var. <i>juliana</i> (L.) D. Rivera y cols.	Disperso Sureste	VULNERABLE
CIRUELA DE FRESA, CASCABELILLO ROJO Ehrh. nothovar. <i>hungarica</i> (L.) D. Rivera y cols.	Vegas del Segura	VULNERABLE
MAYERA <i>Prunus x damascena</i> Ehrh. nothovar. <i>praecox</i> (L.) D. Rivera y cols.	Vegas del Segura	VULNERABLE
CIRUELOENDRINO <i>Prunus x fruticans</i> Weihe	Disperso Península Ibérica	VULNERABLE
CLAUDIAS BLANCAS , TIO CADENAS var. <i>Italica</i>	Vegas del Segura	VULNERABLE
CLAUDIA COLORÁ (Duham.) D. Rivera y cols.	Vegas del Segura	VULNERABLE
CASCABELILLO DORADO <i>Prunus x syriaca</i> Borkh. nothovar. <i>Syriaca</i>	Huerta de Murcia	EXTINTA
PAVÍAS Y ABRIDORES <i>Prunus persica</i> (L.) Batsch. subsp. <i>domestica</i> (Risso) D. Rivera y cols.	Vegas del Segura	VULNERABLE cultivariedades
DURAZNOS <i>Prunus persica</i> (L.) Batsch. subsp. <i>Persica</i>	Disperso Vegas Ibéricas	VULNERABLE cultivariedades
PARAGUAYOS (Decaisne) D. Rivera y cols.	Vegas del Segura	VULNERABLE
PERETERO <i>Pyrus cossonii</i> Rehder	Vegas del Segura	VULNERABLE
SERVAL FORMA PERA <i>Sorbus domestica</i> L. var. <i>albida</i> Risso.	Disperso Península Ibérica	VULNERABLE
SERVAL FORMA MANZANA <i>Sorbus domestica</i> L. var. <i>microcarpa</i> Risso	Disperso Península Ibérica	VULNERABLE
GINJOLERO COMÚN <i>Ziziphus zizyphus</i> (L.) R. D. Meikle	Disperso Sureste	VULNERABLE

7. Vigencia del Agroecosistema Iberolevantino

7.1. Invasión urbana del espacio agrícola mediterráneo

La disminución del valor comercial y de las rentas agrarias en los suelos del regadío tradicional iberolevantino, experimentada desde la última mitad del finado siglo XX, debiera en toda lógica haber significado una fuerte devaluación de las tierras de cultivo y sin embargo su valor ha seguido en aumento, debido a la presión urbanística. La propiedad de la tierra en los regadíos tradicionales de todo el arco mediterráneo español, ha sido desde la ocupación musulmana y aún más con el reparto posterior de los reinos cristianos, típicamente minifundista, con la mayoría de las parcelas inferiores a 2 ha (18 tahullas murcianas = 24 hanegadas valencianas).

Tabla 3. Verduras y hortalizas en peligro de desaparición en el SE español (18).

TAXONES Y CULTIVARIEDADES	ZONAS RESIDUALES	ESTATUS ACTUAL
ACHICORIA, CAMARROJA <i>Cichorium intybus</i> L. LECHUGA ROMANA <i>Lactuca sativa</i> L. var. <i>romana</i>	Vega Baja del Segura Disperso Sureste	vulnerable vulnerable algunas cultivar.
BERZAS <i>Brassica oleracea</i> L. convar. <i>acephala</i> DC.	Disperso sur España (abundante en el resto)	vulnerable
ALPICOZ <i>Cucumis melo</i> L. subsp. <i>flexuosus</i> (L.) Greb. CALABAZA DE CABELLO <i>Cucurbita ficifolia</i> Bouché ARROZ <i>Oryza sativa</i> L.	Disperso Sureste Disperso Sureste Vegas de Valencia, Alicante y Murcia	vulnerable vulnerable vulnerable algunas cultivar.
CAÑAMEL, CAÑA DE AZUCAR <i>Saccharum officinarum</i> L.	Se cultivó en albuferas y vegas de Valencia Alicante y Murcia	desaparecido
CENTENO <i>Secale cereale</i> L. SORGO DULCE <i>Sorghum bicolor</i> (L.) var. <i>saccharatum</i> TRIGO DURO <i>Triticum durum</i> Desf.	Montañas Ibéricas Vegas del Sureste Disperso Sureste	vulnerable vulnerable vulnerable algunas cultivar.
TRIGO JEJA <i>Triticum turgidum</i> L. ESCAÑA <i>Triticum monococcum</i> L. PANIZO <i>Zea mays</i> L.	Montañas del Sureste Montañas del Sureste Disperso	vulnerable vulnerable vulnerable algunas cultivar.
MENTA <i>Mentha x piperita</i> L.	Vegas del Sureste	vulnerable algunas cultivar.
HIERBABUENA <i>Mentha spicata</i> L. subsp. <i>glabrata</i> (Lej. y Court.) Lebeau OREGANO <i>Origanum vulgare</i> L., <i>O. syriacum</i>	Disperso Disperso	vulnerable algunas cultivar. vulnerable algunas cultivar.
TRAMUSOS, ALTRAMUCES <i>Lupinus albus</i> L. ALUBIAS <i>Phaseolus vulgaris</i> L.	Sureste Ibérico Disperso Península Ibérica	vulnerable vulnerable algunas cultivar.
ALFALFA MORUNA <i>Trifolium alexandrinum</i>	Vegas salinas de Alicante y Murcia	extinta
BRISUELOS <i>Vigna unguiculata</i> (L.) Walpers <i>sesquipedalis</i>	Disperso Sureste	en peligro
JUDÍAS DE CARETA <i>Vigna unguiculata</i> (L.) Walpers <i>unguiculata</i>	Disperso Sureste	en peligro
FRESA <i>Fragaria vesca</i> L.	Huerta de Murcia, Vega Baja Alicantina	vulnerable algunas cultivar.

etnoecología y desarrollo sostenible

PIMIENTO <i>Capsicum annuum</i> L.	Disperso	vulnerable algunas cultivar.
ÑORA <i>Capsicum frutescens</i> L.	Disperso Sureste	vulnerable algunas cultivar.
TOMATES <i>Lycopersicon esculentum</i> L.	Disperso Sureste	vulnerable algunas cultivar.
CARLOTAS, ZANAHORIAS ROJAS <i>Daucus carota</i> L. subsp. <i>sativus</i> (Hoffm.) Arcangeli	Vegas del Sureste	vulnerable algunas cultivar.

El valor de la tierra de regadío en las vegas del Segura (Huertas de Orihuela y de Murcia), de la Plana (Castellón), del Júcar-Turía (Huerta de Valencia) y del Genil (Granada) son los más altos de España (diez veces más caros que los mejores suelos de regadío de Extremadura o Ciudad Real por ejemplo). Este hecho impide todo intento de concentración parcelaria, pues el precio de suelo impediría a medio plazo recuperar los costes de explotación.

Una última razón relacionada con lo anterior y a veces encubierta, del declive de la Huerta tradicional iberolevantina, es el crecimiento frenético y desordenado de las ciudades iberolevantineas (Valencia, Murcia, Orihuela, Elche, etc.) sobre los terrenos llanos de la huerta. La competencia por el suelo entre el uso urbano y el agrícola en estas zonas es salvaje y el crecimiento de las construcciones en terreno fértil es paulatino.

Este derroche del mejor suelo agrícola bajo las moles de cemento de las urbes es sangrante, máxime cuando de forma paralela, se derivan recursos hídricos hacia las llanuras costeras (tradicionalmente secas rabiosas), donde el agua “es oro” y la salinidad del suelo año a año más elevada. Esta es al fin, la paradoja a la que nos han conducido más de 20 siglos de historia de dominio del regadío.

Tabla 4. Principal razas ganaderas autóctonas en el SE español.

Tipo de Ganado	Razas	Lugar de concentración	Estado actual
Vacuno	“Vaca murciana o levantina”	Vega del Segura	Casi extinto. Animal robusto y rústico en alimentación. Origen africano.
Equino	“Caballo murciano”	Vega del Segura	Extinto
Mulas			En peligro, según razas
Asnos			
Porcino	“Chato murciano”	Vega del Segura	En vías de recuperación
Caprino	“Murciano-granadina”	Vegas de todo el Sureste	Ambas en buen estado de conservación. La primera raza selecta, excelente producción lechera, para queserías.
	“Montesina” o “Blanca celtibérica”	Montañas del Sureste	La segunda para carne. Rusticidad extrema.
Ovino	“Segureña”	Sureste	Buen estado de conservación, actitud cárnica. Raza muy rústica.
	“Guirra” “Sudat” o “Roja levantina”	Comunidad Valenciana	Peligro de desaparición. Aptitud lechera mejor que la manchega.
Aves	“Gallina murciana”	Vega del Segura	En vías de recuperación
Conejos	“Conejo leonado”	Comarca de Morella	En peligro de desaparición

8. Los modernos regadíos ¿agroecosistemas o factorías?

Los regadíos tradicionales están cediendo terreno ante los nuevos regadíos, mecanizados y automatizados modernos, como consecuencia positiva del progreso tecnológico. Pero la modernización agrícola y la globalización de los productos tienen unas consecuencias ambientales y sanitarias, que todavía no han sido evaluadas a largo plazo. Por el contrario, los sistemas tradicionales de producción, se vienen ensayando con éxito varios miles de años. En ellos la productividad por unidad de superficie es sin duda inferior, pero el balance económico global, se equilibraba por la no adquisición de bienes fuera del sistema.

Los graves problemas ambientales (salinización, destrucción del paisaje, acumulación de desechos no biodegradables, etc.) y destrucción de germoplasma que están generando los modernos regadíos y las tendencias globalizadoras del mercado de frutas y hortalizas (se consumen sólo 1-2 variedades de cada especie mayoritariamente en todo el mundo), parecen tener perspectivas de solución sin límite gracias a la ingeniería genética, y a la creación de variedades manipuladas cada vez más resistentes a la salinidad y a las plagas.

Nuestros mayores, nos indicaron siempre que en agricultura es mejor la solución sencilla y más barata, que aquella que exige una menor inversión de capital. En cambio las modernas explotaciones, exigen de fuertes inversiones mucho antes de obtener el primer beneficio neto.

8.1. Aportaciones del modelo iberolevantino tradicional a la “agricultura biológica”

Muy probablemente sea imposible ya el mantener los agroecosistemas tradicionales en los países desarrollados, al menos en toda su extensión, funcionalidad y riqueza. Pero si podemos preservar algunos rincones privilegiados como reservas, en las cuales las variedades tradicionales se mantengan por su interés genético y cultural, pero intentando recuperar su vigencia comercial actual. El desarrollo moderno de formas de producción menos agresivas con el entorno (Agricultura biológica o ecológica), tampoco podrá mantenerse sino cuenta con variedades rústicas adaptadas. Las variedades selectas modernas, son muy dependientes de unas técnicas productivas de coste muy elevado. La agricultura biológica debe tender al uso de variedades tradicionales, cuyos mercados pueden encontrarse en el recuerdo histórico y en la revalorización a través del turismo de los biorecursos locales de cada comarca.

Existen variedades de calidad emblemáticas de algunas áreas españolas que pueden ofertarse a las asociaciones de cultivo biológico-ecológico. La aptitud agronómica y ornamental que presentan, unido a un significado histórico, tradicional, territorial, etc., (cítricos para “cocktails”, manzanos enanos y tradicionales, ciruelos pollizos, mirabolanos, etc.), pueden ser valores añadidos, que pueden ir incrementando las señas de identidad de nuestra oferta turística rural de calidad. Difundir y relanzar las variedades tradicionales es asegurar su conservación futura.

Tabla 5. Principales diferencias entre los huertos y los regadíos modernos españoles.

	HUERTA TRADICIONAL	MODERNOS REGADÍOS
Fertilización	Principalmente estiércol, limos, restos de cosechas.	Principalmente abonos químicos.
Riegos	Sistemas de inundación con recirculación de caudales.	Goteo, aspersión.
Economía hídrica	El consumo de agua es elevado, pero una parte del agua se recupera aguas abajo por los drenajes. Riesgo de salinización nulo.	El consumo de agua es mucho menor y su utilización a priori más eficiente. Riesgo de salinización muy alto.
Biodiversidad vegetal	Muy elevada, muchas variedades locales de valor fitogenético. Cultivos asociados, rotación de cultivos. Presencia de flora asociada (marginales y adventicias)	Domina el monocultivos. Empleo de variedades multihíbridas o genéticamente manipuladas. Flora asociada ausente o eliminada por herbicidas.
Biodiversidad animal	Fauna asociada abundante. Fauna domesticada con multitud de razas locales, que reciclan desechos y excedentes.	Fauna asociada nula, los tratamientos fitoquímicos son incompatibles. Fauna doméstica, escasa o nula. Si existe puede acumular toxinas por ingestión de subproductos agrícolas.
Germoplasma	Autóctono, se sanea periódicamente mediante rotaciones con comarcas próximas.	Procedencia foránea, con frecuencia de empresas multinacionales.
Control Germoplasma	Propio, se produce por el propio agricultor o por especialistas de la zona. Se autoperpetúa por técnicas sencillas de siembra o estaquillado.	Nulo. Las semillas y plantones son ajenas a la explotación. Imposible de reproducir en la propia explotación. Sus características varietales degeneran pronto.
Estabilidad del sistema frente a plagas y enfermedades	Alto. Daños agrícolas en ausencia de tratamientos fitosanitarios inferiores al umbral económico	Bajo. Daños agrícolas en ausencia de tratamientos fitosanitarios superiores al umbral económico
Mantenimiento del sistema productivo sin degradación del medio	A muy largo plazo (algunos llevan vigentes varios milenios).	A muy corto plazo. La salinización del suelo y de los acuíferos, terminará por hacerlo improductivo.
Calidad ambiental	Muy alta. Generalmente están perfectamente integrados en el paisaje natural circundante, sino crean un paisaje propio característico.	Muy baja. Provocan pérdidas severas de biodiversidad dentro y fuera de la explotación. Crean un paisaje extraño y monótono, idéntico al resto de cultivos modernos de todo el mundo.
Impacto ambiental	Bajo.	Muy alto.
Diversificación de los productos hortofrutícolas	Alta. Con frecuencia los productos son característicos del lugar.	Muy baja. La globalización, les exige producir las variedades de "moda del momento" idénticas a las de cualquier lugar del globo.

Calidad organoléptica y nutritiva de los productos hortofrutícolas	Muy alta, pues esta se relaciona directamente con la rusticidad de las variedades tradicionales.	Muy baja. La selección agronómica moderna, se ha realizado con patrones de marketing, ajenos a la calidad gustativa o dietética del producto.
--	--	---

8.2. El Agroecosistema Huertano Iberolevantino, posibilidades de conservación

La conservación del modelo de explotación huertano, debería ser una prioridad social al menos equiparable a la de los Parques y Espacios Naturales Protegidos. Los principales valores a conservar de los huertos iberolevantinos tienen que ver con la Biodiversidad natural y agrícola (variedades autóctonas, razas autóctonas), con el Paisaje (células o modelos de paisaje únicos en Europa, construcciones ancestrales), con los Productos naturales (conservas vegetales y animales, jugos y bebidas típicas, frutos únicos, dulces y repostería tradicionales, quesos, etc.) y con la Cultura popular (usos tradicionales, juegos autóctonos, música y folklore, etc.). Todos estos valores se pueden hoy día revalorizar a pequeña escala gracias al agroturismo, siempre que se promocióne adecuadamente.

Una vez perdida la vigencia del sistema de producción tradicional, tanto económica como social, la conservación del Agroecosistema Huertano Iberolevantino (Región de Murcia y Comunidad Valenciana, principalmente), pasaría a nuestro juicio por alguna de las siguientes alternativas o una combinación de ambas:

A) Creación de *Reservas de vida y cultura/Parques rurales*

Esta solución se ha expuesto en algunos foros internacionales para conservar territorios donde la naturaleza y la agricultura tradicional están fuertemente ligadas. Por ejemplo en las Islas Canarias, la figura de parque rural se viene utilizando para aquellos espacios protegidos que presentan ecosistemas de origen antrópico como huertos, bosques de palmeras, etc. que sin la intervención humana tradicional, podrían desaparecer.

B) Potenciación del *Cultivo Biológico/Asociaciones recuperación usos tradicionales*

El cultivo biológico o ecológico, presenta unos requerimientos culturales que se acercan mucho a las prácticas de la huerta tradicional (26). Su potenciación podría ser muy positiva de cara a preservar tanto el acervo agrobiológico, como algunas de las prácticas tradicionales. Asimismo en los últimos decenios, están surgiendo en España diversas asociaciones, cuyos objetivos pretenden la recuperación de razas vegetales y animales autóctonas, así como de los usos ligados a ellas, se reúnen en ferias locales e intercambian productos y germoplasma (tabla 5). Además el creciente flujo de visitantes (turismo rural) unido a la mayor demanda de productos tradicionales y ecológicos (26), podría suponer el mantenimiento y recuperación en núcleos reducidos, del paisaje y usos agrícolas tradicionales del mediterráneo español.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. *Catálogo de razas autóctonas españolas*. Tomos I-V. Madrid: Ed. Ministerio de Agricultura Ganadería y Pesca; 1985.
- Banqueri, J. *Libro de Agricultura su Autor el doctor excelente Abu Zacharia Iahía*. Vol. I. Madrid: Imprenta Real; 1802.
- Barber, A. y Guardiola, I. "Situación actual del Patrimonio Etnobotánico del País Valenciano. Algunas reflexiones sobre la problemática socio-cultural". En: Vicente, F. Díaz, A.V., Fajardo, M^{al}., y Ruiz Fernández, M^a I. editores. *Identidad y fronteras culturales: Antropología y Museística*. Badajoz: Ed. As. de Psicología Extremadura-PSICOEX; 1994. p. 129-140.
- Calvo García-Tornel, F. *Continuidad y cambio en la Huerta de Murcia*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio; 1982.
- Caro Baroja, J. "Apuntes Murcianos" (*De un diario de viajes por España*). Murcia: Ed. Universidad de Murcia; 1984.
- Caro Baroja, J. *Razas, pueblos y linajes*. Murcia: Ed. CAM cultural/Universidad de Murcia; 1984.
- Cavanilles, J. *Observación sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, Población y frutos del Reino de Valencia* Tomo I. (Ed. facsímil) Valencia: Ed. Albatros; 1795.
- Cavanilles, J. *Observación sobre la Historia Natural, Geografía, Agricultura, Población y frutos del Reino de Valencia* Tomo II. (Ed. facsímil). Valencia: Ed. Albatros; 1797.
- Cebrián, A. y Cano Valero, J. *Relaciones topográficas del Reino de Murcia*. Murcia: R.A. Alfonso X el Sabio. Universidad de Murcia; 1992.
- Chacón, F. *Los murcianos del siglo XVII. Evolución, familia y trabajo*. Bibl. Básica Murciana 27. Murcia: Ed. Reg. de Murcia; 1986.
- Columela, L. *Los doce libros de Agricultura*. 2 Vols. Barcelona: Ed. Iberia; 1959.
- Correal, E., Robledo, A., Ríos, S. y Rivera, D. "Mediterranean dryland mixed sheep-cereal systems". En: Lloveras, J., González-Rodríguez, A. Vázquez-Yáñez, O., Piñeiro, J., Santamaría, O., Olea, L. y M.J. Poblaciones. editores. *Sustainable Grassland Productivity*. Vol. 11. Grassland Science in Europe. EGF. Caja de Badajoz, Badajoz; 2006. p. 14-26.
- Costa, M. *La vegetación y el paisaje en las tierras valencianas*. Madrid: Ed. Rueda; 1999.
- Díaz-Cassou, P. *Topografía, Geología, Climatología de la Huerta de Murcia*. Murcia: 1887.
- Escribano, J. M. *Pomona de la Provincia de Murcia*. Memorias de la Real Academia de Ciencias Exactas, Física y Naturales de Madrid, 1884 10:1- 224.
- Espinalt, B. *Atlante español ó descripción general de todo el Reyno de España*. Reyno de Murcia. (Ed. Facsímil de 1981). Murcia: R.A. Alfonso X el Sabio. Biblioteca Murciana de Bolsillo; 1778.
- Fajardo, J.; Verde, A.; Rivera, D. y Obón, C. *Las plantas en la cultura popular de la provincia de Albacete*. Albacete: I.E.A. Don Juan Manuel. Excma. Diput. de Albacete; 2000.
- Flores Arroyuelo, F.J., Obón, C.; Rivera, D. y Riquelme, A.L. *La huerta antigua del Segura*. Murcia: Nausicaä; 2004.
- Gadea, M. *Trigos Españoles*. Madrid: Ministerio de Agricultura; 1954.
- García Avilés, J.M. *El Valle de Ricote: fundamentos económicos de la encomienda santiaguista*. Murcia: R.A. Alfonso X el Sabio. Ayto. de Ricote; 2000.

- García Bellido, A. *España y los españoles hace dos mil años, según la Geografía de Estrabón* (10ª Ed.). Madrid: Col. Austral. Espasa Calpe; 1993.
- Guinot, E. y Selma Castell, S. *Las acequias de Elche y Crevillente. Ser. Camins d'aigua. El patrimonio hidráulico valenciano*. Valencia: Ed. Generalitat Valenciana; 2003.
- Groombridge, G. *Global Biodiversity*. London: Chapman & Hall; 1992.
- Herrera, A. *Agricultura general*. (Ed. facsímil, 1ª Ed. 1513). Madrid: Serv. Publ. Minist. Agricultura; 1996.
- Heywood, V.H. y Skoula, M. (Eds.). *Identification of wild food and non-food plants of the Mediterranean Region*. V 23. Chania: Cahiers OPTIONS Méditerranéennes. CIHEAM; 1998.
- Labrador, J., Reyes, J.L., Porcuna, J.L. y Sánchez J.G. *Guía de Agricultura Ecológica de la Comunidad Valenciana*. Valencia: Ed. Generalitat Valenciana; 1999.
- Lillo, P. *La Región de Murcia y su historia*, I. Murcia: Ed. La Opinión; 1989.
- Lozano, J. *Bastitania y Contestania del Reino de Murcia*. Vol. 2º. (Reimpresión del original de 1794). Murcia: R.A. Alfonso X el Sabio. Biblioteca Murciana de Bolsillo; 1980.
- Lozano, J. *Bastitania y Contestania del Reino de Murcia*. Vol. 3º. (Reimpresión del original de 1794). Murcia: R.A. Alfonso X el Sabio. Biblioteca Murciana de Bolsillo; 1980.
- Merino, A. *Geografía histórica de la provincia de Murcia*. (Ed. Reimpresión 1981). Murcia: R.A. Alfonso X el Sabio; 1915.
- Olivares, P. *El cultivo y la industria de la seda en Murcia (Siglo XVIII)*. Murcia: R.A. Alfonso X El Sabio; 1976.
- Rivera, D. Obón, C., Ríos, S., Selma, C. Méndez, F., Verde, A. y Cano, F. *Las variedades tradicionales de frutales de la Cuenca del Río Segura. Catálogo etnobotánico. Frutales de hueso y pepita*. Murcia: Ed. Secr. Publ. Univ. Murcia; 1997.
- Rivera, D. Obón, C., Ríos, S., Selma, C. Méndez, F., Verde, A. y Cano, F. *Las variedades tradicionales de frutales de la Cuenca del Río Segura. Catálogo etnobotánico. Cítricos, frutos carnosos y vides*. Murcia: Ed. DM. Murcia; 1998.
- Rivera, D. y Obón, C. *Guía de Teoría y Prácticas de Etnobotánica*. Murcia: Ed. DM.; 1998.
- Sánchez Bautista, F. *Memoria de una Arcadía. La huerta de Murcia*. Murcia: Ed. R.A. Alfonso X el Sabio; 1994.
- Sempere, A. y Zapata, N. *La huerta al desnudo. Estudio sociológico comarcal*. Murcia: Ed. R.A. Alfonso X el Sabio; 1978.
- Valero, P. García, F., Martínez, A. y Ramos, F. Murcia. *Las Claves del pasado*. Murcia: Cuadernos de Educación. Consej. de Cultura y Educación, C. A. Región de Murcia; 1985.
- Verde, A., Rivera, D. y Obón, C. *Etnobotánica de las Sierras de Segura y Alcaraz: Las plantas y el hombre*. Albacete: IEA-Diput. de Albacete; 1998.
- Vilar, J.B. *Los moriscos del Reino de Murcia y del Obispado de Orihuela*. Murcia: R.A. Alfonso X el Sabio. Biblioteca Murciana de Bolsillo; 1992.

EL USO TRADICIONAL DE ELIXIRES, JARABES Y VINOS MEDICINALES EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL

Vanessa Martínez-Francés
Segundo Ríos

1. Introducción

1.1. Las plantas medicinales en el viejo mundo.

El uso de las plantas medicinales y su importancia como remediación de las enfermedades a lo largo de milenios, nos lleva a comprender la complejidad de ciertos preparados herbales que utilizan distintos tipos de vehículos o excipientes, especialmente el alcohólico, para ser administrados. Tal es el caso de los elixires, vinos y jarabes medicinales elaborados en el levante español, cuya base herbal son las antiguas tisanas se remontan a los inicios del hombre y sus necesidades para remediar las distintas enfermedades y problemas de salud que les surgían (10).

Asimismo, el elenco de especies medicinales utilizadas en dichos licores, coincide en un elevado porcentaje, con importantes especies utilizadas en los rituales exotéricos y mágicos de la cultura mediterránea y centroeuropea.

1.2. Cultura herbal prehistórica.

Poco se sabe sobre el uso de las plantas durante el Paleolítico, momento en que la caza y la recolección de plantas silvestres, centralizan la actividad humana. Durante los periodos interglaciares, pudieron ampliarse las relaciones con los vegetales y probablemente, en la llamada revolución cultural paleolítica, se iniciaron los usos rituales y mágicos de las plantas (2).

En el Neolítico, y más aún a comienzos de la edad del Hierro, el inicio y manejo de las técnicas agrícolas cambia por completo el modelo de organización social, de pueblos cazadores a pueblos agrícolas. Probablemente, la observación de otros animales que comían determinadas plantas, sirvió de orientación para aprender el uso medicinal de las mismas y así pudo surgir la primera idea médico-farmacéutica humana.

Pero aparte del conocimiento empírico, cada fenómeno natural era explicado como una manifestación de los espíritus. La enfermedad, la curación y la magia se confunden, y el temor ocasionado por la idea de enfermedad como castigo divino, favorece la aparición de rituales de sacrificio para aplacar la ira de las deidades. Al hacerse más complejos los rituales de estas sociedades, surgieron los brujos, chamanes, curanderos, sacerdotes, y más tarde los médicos. Pero hasta la aparición de fuentes escritas, tan solo los restos vegetales encontrados e interpretados por la *paleoetnobotánica* (12) permiten elucubrar, sobre que especies eran utilizadas como medicinales.

1.3. Cultura herbal en la antigua Mesopotamia.

La historia de Mesopotamia, es una sucesión de diversos pueblos guerreros: sumerios, acadios, persas, hititas, etc. Con Hammurabi, llegó la Edad de oro de la cultura babilónica, consiguiéndose importantes avances en farmacología y en materia médica. La primitiva medicina de los sumerios se centraba alrededor del templo donde los sacerdotes sanadores, por medio de conjuros y rezos trataban de curar las enfermedades; pero fue con los babilonios cuando además de experimentar un gran avance en la medicina, sufrió una divergencia: los sacerdotes, que poseían impunidad legislativa, se encargaron exclusivamente de los problemas internos (neurología, aparato digestivo) y los médicos laicos además de remediar estas afecciones, también a los aspectos externos (cirugía y traumatología). Para conocer la medicina y la farmacia mesopotámicas, debemos recurrir a las tablillas médicas de escritura cuneiforme que se han conservado. En estas tablillas existe información sobre las drogas utilizadas, las formas farmacéuticas e incluso el procedimiento de aplicación de los medicamentos. En ellas está ausente todo componente mágico, por lo que la farmacología mesopotámica era exclusivamente racional y técnica. La mayor parte de las tablillas de tipo médico se encontraron en la biblioteca del palacio del rey Asurbanipal, cerca de la ciudad de Nínive, cuya biblioteca, con más de 32.000 tablillas, poseía unas 800 de contenido médico. Las fórmulas recogidas en las tablillas eran suministradas al enfermo como medicamentos simples (una sola droga) o compuestos (varias) usando como vehículo o excipiente aceites, grasas animales, miel, cera, leche o vinos aromáticos.

1.4. Cultura herbal en el antiguo Egipto.

Coexistiendo con el periodo mesopotámico, más al sur, ocupando el fértil valle del río Nilo, se desarrolló la civilización egipcia. El pueblo egipcio tenía una gran preocupación por la perfección y la verdad, y aplicaban sus conocimientos en ciencia (matemáticas y astronomía) de una forma totalmente técnica. Crearon su propio sistema de escritura, conocida como *escritura jeroglífica*, usando como soporte el papiro. De los papiros que se han conservado cuatro son de gran importancia para conocer la medicina y remedios naturales egipcios: *el Papiro de Ebers*, *el de Smith*, *el de Berlín* y *el de Londres*.

El *Papiro de Ebers* constituye la enciclopedia médica más antigua del mundo, en la cual se recogen 877 recetas con la composición y la forma de elaborar las fórmulas, así como sus propiedades para curar la enfermedad a la que iban destinadas; aunque también se encuentran muchos conjuros y encantamientos. Para sus preparados usaban como vehículo o excipiente: aceites, grasas animales, miel, leche, cerveza y vinos aromáticos.

1.5. Cultura herbal en la antigua Grecia.

Las primeras referencias escritas relativas a la medicina griega aparecen en las obras de Homero, en la "Odisea" las referencias a la medicina son de tipo místico, mientras que en la "Iliada" ya se relata la práctica medicinal realizada por ciertas mujeres, que recogían hierbas y preparaban algunos medicamentos, principalmente anestésicos y pociones calmantes.

Los griegos adoraban a Asclepio o Esculapio (Askelepios) como dios de la salud y la enfermedad. Para rendirle culto se crearon las principales instituciones terapéuticas de Grecia, los templos de Asclepio. Allí, los sacerdotes y sacerdotisas se dedicaban al tratamiento de las enfermedades usando su medicina mágica. Pero alrededor del año

480 a.C. el centro cultural de la Hélade se desplaza de Mileto a Atenas, iniciándose un nuevo periodo en el cual la medicina se torna racional, pues es conducida por médicos laicos. Hipócrates de Cos (460 - 370 a.C.) fue un destacado médico griego, conocido como el padre de la medicina racional y científica. En su "*Corpus Hipocraticum*" escribió sobre los aspectos que se conocían de la salud y de la enfermedad: anatomía, fisiología, patología, etc.

En la medicina hipocrática, el concepto fundamental es el de *humor*, y la salud se basaba en el equilibrio entre los humores. Si uno de ellos aparecía en exceso o en defecto se rompía la estabilidad produciéndose la enfermedad. Este equilibrio podía ser roto por causas externas (inanimadas como el clima, la temperatura, los alimentos y venenos, etc.; animadas como los parásitos; psíquicas como la emoción fuerte) o por causas internas (disposición del individuo: raza, sexo y edad; herencia o enfermedades congénitas). Para sanar, era necesario potenciar las fuerzas curativas de la naturaleza utilizando unas terapias adecuadas para volver al equilibrio. Utilizaban en primer lugar la dietética; seguida de la farmacoterapia, y en último caso, se recurría a la cirugía.

Usaban como principales vehículos o excipientes para la ingesta de las drogas, la miel, el aceite y el vino.

Casi todas las drogas utilizadas por los griegos eran ya conocidas por las civilizaciones precedentes, pero debido a sus estudios (incluso toxicológicos), el conocimiento sobre sus efectos era mayor; además de expresar la ingesta por peso y no solo por volumen, como se hacía anteriormente. El extraordinario avance en el campo de la toxicología se debió a los continuos envenenamientos por causas políticas generalmente, y a la búsqueda de antídotos para los mismos. El primer supuesto antídoto para cualquier veneno estaba compuesto por 54 ingredientes y se le llamó *mitridato*. Pero a partir del s. II a.C. la fama de este antídoto fue desplazada por la *tríaca*, compuesta por 64 drogas (ampliada posteriormente) y que se consideró como "panacea universal", es decir, servía para toda enfermedad. Junto al *Corpus Hipocraticum*, Aristóteles creará la segunda fuente básica para la ciencia griega: el *Corpus Aristotelicum*. Aparece entonces la Escuela Empírica, que va a rechazar todas las teorías anteriores primando la experiencia sobre todo. En esta escuela se va a experimentar con fármacos, se van a confeccionar fórmulas; siendo más farmacéutica que médica por eso es considerada la precursora de la farmacología moderna.

1.6. Cultura herbal en la antigua Roma.

Roma conquistó pueblos mucho más avanzados culturalmente, como Grecia, del cual asimiló su ciencia y sabiduría. Con el tiempo el Imperio Romano desarrolló la medicina griega, mejorándola. Muchos médicos griegos fueron hechos esclavos trabajando para ellos en Roma aprendiendo los médicos romanos de estos, debido a su gran prestigio. Tal es el caso de:

Celso: *Aurelio Cornelio* (s. I a.C.), es el más destacado escritor latino de medicina. En su obra "De atribus" (sobre las artes), recopila tratados sobre filosofía, retórica, medicina, agricultura, etc; de los cuales, el único que se ha conservado ha sido el de medicina. Dicho tratado, constituido por 8 libros es conocido como "De re medica", y el 5º está dedicado a los medicamentos.

Plinio: *Cecilio Segundo*, (23 a.C. - 70 d.C.) redactó una obra de 37 libros conocida por "Historia Naturalis". De estos, 21 son libros dedicados a la farmacología y a la

botánica. Describe plantas medicinales citando sus sinónimos, sus productos, sus efectos y otras indicaciones; productos obtenidos de árboles y arbustos de jardín, o de árboles silvestres, y drogas de origen animal y mineral.

De los médicos Griegos que trabajaban en Roma, los más famosos fueron:

Pedacio Dioscórides, (Anazarbeo, Sicilia, s. I d.C.) fue médico y cirujano que estuvo a las órdenes de Nerón y escribió un análisis sistemático de la botánica terapéutica, conocido como “De Materia Médica”. Este tratado de farmacología, el más influyente de la antigüedad, está constituido por cinco libros, aunque sin seguir un orden sistemático. Esta obra fue conservada y traducida durante la Edad Media y el Renacimiento. Lo más destacado de su obra es la descripción que hace de las plantas, las indicaciones que da sobre su recolección y conservación, aunque en muchos casos las propiedades que confiere a las plantas son erróneas.

Areteo y Asclepiades, fueron dos médicos griegos de enseñanzas contrapuestas. Areteo fue el que introdujo en Roma la doctrina hipocrática, pero Asclepiades, seguidor de la Teoría Atomista, afirmaba que es el arte del médico el que cura y por tanto, estaba en contraposición con Hipócrates.

Galeno, (Pérgamo, 130 - 201 dC.), fue el médico más famoso de Roma porque era el traumatólogo y cirujano de los gladiadores. Tuvo conocimientos en medicina de muchas escuelas, pero su sistema está basado en la medicina hipocrática aunque utilizando la lógica aristotélica.

Galeno añade a la teoría de los cuatro humores, la de los cuatro temperamentos o complexiones, que aparecen cuando alguno de los humores está en exceso. Galeno va a estudiar la enfermedad desde el punto de vista de la *physis* o *naturaleza*, al igual que todos los médicos hipocráticos. Galeno estudia y clasifica los medicamentos, estableciendo un método por el cual se pueden conocer las cualidades de los medicamentos, la cantidad necesaria y forma de administración, el modo de preparación y la duración del tratamiento. Para elaborar sus medicamentos, la mayoría complejos, utilizó de forma mayoritaria, productos del reino vegetal, y llegó a usar 473 drogas productos vegetales.

1.7. Cultura herbal en el medievo. Influencia de los árabes.

El periodo denominado Edad Media, que se inicia tras la Caída del Imperio Romano (476 d.C.) se extiende hasta mediados del s. XV d.C. A partir del año 409 d.C., los Visigodos se asientan en España estableciendo su reino, con centro en Toledo, con una organización de tipo feudal, que en parte será sustituida por las sucesivas invasiones islámicas que desde el año 711 d.C., que irán conformando el territorio conocido como Al-Andalus. Los musulmanes originarios de la Península Arábiga y de los diversos países por ellos conquistados, inician una expansión religiosa, política y militar que llega hasta la Península Ibérica.

La medicina árabe está relacionada con la alquimia por el desarrollo de la yatroquímica y la filosofía. Al igual que hicieron los griegos, los árabes justifican teóricamente la medicina y la farmacia. La alquimia era una práctica acorde con la teoría científica de los elementos sostenida en la época y sus conocimientos químicos, legado de la escuela de Alejandría, fueron notablemente desarrollados; especialmente por Geber (Gabir Ilon Hayyan), en el s. VIII.

Rhazes (865 - 923) fue el primer autor musulmán que tradujo y amplió los trabajos de médicos griegos y romanos. Albucasis, médico y filósofo andaluz del s. X, destacó por su obra “Al Tasrif”, compuesta por 30 libros de los cuales 23 están destinados a la descripción de medicamentos simples y compuestos. Avicena (980 - 1037) fue un filósofo persa que trató unificar todos los conocimientos de medicina (árabes, persas, indios y griegos) en su obra “Canon Medicinæ” (5). Este libro se convirtió en norma para toda la medicina medieval árabe y occidental. Se tradujo al latín en el s. XIII y fue obra de referencia en las farmacopeas hasta el s. XVIII. Avenzoar importante médico sevillano del s.XII, encargado del cuidado del califa y su familia, dedicó sus obras a hablar de la importancia de los alimentos en la dieta, además de la preparación de medicamentos (6).

Averroes (1126 - 1198) filósofo y médico del s. XIII tradujo los textos de Aristóteles al árabe. Intentó armonizar el Corán (la fe), con el aristotelismo (la razón) a través de varios compendios entre ellos el “Taysir”. En su 5º libro “Colliget” o “Liber Universchis de Medicina”, habla sobre medicamentos y alimentos. Mesué El Joven, conocido como el príncipe de la farmacia, ejercerá una enorme influencia sobre los recetarios y farmacopeas del Renacimiento. Destacan “De Simplicibus” y “Sobre la materia medica”. Por último, Maimónides (s. XII), científico, teólogo y médico judío que publicó una serie de obras de índole farmacéutico, de una forma muy práctica, que le dio enorme fama en Al-Andalus.

1.8. Cultura herbal medieval en la España cristiana.

Dirigiendo nuestra visión al norte peninsular y parte del sur de Europa, donde se había iniciado el proceso histórico denominado “Reconquista”, muy influenciado por las órdenes religiosas francas, de Cluni y del Cister que penetraron a través del camino de Santiago, la situación sanitaria era muy diferente. Dentro de una estructura *feudal*, con grandes diferencias sociales, por un lado los señores feudales y el clero y por otro los campesinos, la salud estuvo en manos de las mujeres, siendo la señora feudal la encargada de supervisar esta actividad. Más tarde, en los feudos más importantes, aparecieron los Monasterios, donde se va a desarrollar toda la actividad sanitaria, recayendo sobre los propios monjes (o en su caso diaconisas si las enfermas eran mujeres) la responsabilidad de la salud del feudo. En estos monasterios, se organizan importantes bibliotecas, boticas y escuelas.

Cultura herbal monacal: de los monjes Benedictinos a la Escuela de Salerno.

Los monasterios, fueron durante este periodo los únicos depositarios del saber, fueron instituciones ilustradas que conservaron los conocimientos de la antigüedad (7). Entre estos monasterios destacó el de Montecasio situado en el sur de Italia, fundado en el año 529, por San Benito de Nursia, cuya orden religiosa “los Benedictinos”, fue una gran impulsora del estudio de las hierbas medicinales y también de los licores o elixires confeccionados con las mismas.

A los monjes de Montecasio estuvo vinculada la Escuela de Salerno, escuela que en el s. XI es nombrada como centro de aprendizaje de medicina. A su fundación es atribuida la leyenda de que fueron cuatro los médicos representantes de cada una de las culturas influyentes de la época: el médico árabe Adela, el judío Helinus, el griego Pontus y el latino Salernus. La Escuela de Salerno dominó las corrientes culturales a partir del siglo XI y durante todo el bajo medievo; tiempo en el que la incorporación de textos médicos árabes y la medicina, dejaron de estar exclusivamente en manos de los monjes. Los conocimientos recopilados y estudios realizados, principalmente en cirugía, se extendieron por toda Europa hasta su clausura en el siglo XIX por Napoleón. Pero para asimilar las teorías griegas y árabes, ahora accesibles, fue necesario un proceso de

“cristianización” llevado a cabo por médicos como Tadeo Alderotti, Pietro de Abano y Arnau de Vilanova. Este último, de origen valenciano (1240), se convirtió en una de las figuras más importantes de la medicina medieval de occidente, practicó la alquimia y la astrología escribiendo una gran cantidad de obras sobre metodología y deontología médicas, fisiología, farmacología, toxicología, higiene y dietética, etc. En su saber se combinaban el hipocratismo, el galenismo, el conocimiento salernitano, el arabismo y su experiencia personal. Su gran tratado médico *Speculum medicinae* es un compendio de todos estos saberes médicos de la Baja Edad Media (6).

La elaboración de medicamentos compuestos no sólo necesitaba de principios teóricos y también de conocimientos prácticos, ante la necesidad de recopilar las normas de composición y preparación de medicamentos se empezaron en esta época a elaborar los formularios médicos, llamados *antidotaria*. En Salerno, Nicolás Prepósito redactó el documento básico, el *Antidotarium Nicolai*, sobre el que se han fundamentado las farmacopeas posteriores (5), (1). también denominadas Concordias.

1.9. Descubrimiento y difusión de la destilación. Origen del elixir de hierbas.

Otro aspecto fundamental que atañe a los elixires y vinos medicinales es el descubrimiento del proceso de la destilación perfeccionado por los árabes y que a principios del siglo XII comienza a utilizarse en la Escuela de Salerno como un nuevo disolvente que iba a revolucionar los preparados médicos y los perfumes. La obtención del *alcohol* fue mejorada en la escuela gracias al empleo de deshidratantes como el carbonato de potasio. Al principio este destilado fue considerado como una rara medicina de la que eran advertidas sus propiedades cordiales, y se solía utilizar bajo dos formas:

- *aqua ardens* (agua ardiente) a 60°: obtenida de la destilación del vino, que además de ser estimulante, era el disolvente ideal para ciertos productos orgánicos, propiedad que fue utilizada para la extracción de sustancias aromáticas y de ciertos principios activos de las plantas.

- *aqua vital*, aguardiente de 90°.

En España, al igual que en el resto de Europa Occidental las distintas órdenes religiosas construyeron numerosos monasterios, que tenían asociados a ellos las boticas cenobiales, y los monjes boticarios fueron verdaderos hombres de ciencia que divulgaron sus conocimientos y aprovecharon el alcohol destilado como vehículo para muchos de sus medicamentos, pero también intentaron adecuar su sabor para que la ingesta fuese voluntaria y más placentera. De ese modo aparecieron los *anisados*, de mejor paladar que los destilados alcohólicos de vino u orujos existentes en ese momento. Los aguardientes de vino obtenidos por destilación del mosto fermentado de la uva, denominados *espíritu del vino*, eran usados también para la fabricación de perfumes, elixires y otras labores farmacológicas y terapéuticas, y de este modo, el alcohol pasó de medicamento a bebida (5).

La gran demanda de alcohol, ya fuera en forma de *aqua ardens*, brandy o alcohol para quemar, se inicia en el s. XIV a raíz de la invasión de la peste negra en Europa porque se creía que quien bebía el alcohol no moría. Esta es la razón por la que también es conocido como *aqua vitae*. A partir de ese momento el alcohol quedó fuera de control de los médicos y empezó a producirse en grandes cantidades y como consecuencia de ello comienzan a aparecer las primeras leyes que regulan su uso. Además el alcohol hizo

nacer la primera industria científica que fue la industria de las destiladoras en la que se fundamenta la industria química moderna (3), (10).

2. Origen y tradición de los elixires de plantas medicinales mediterráneos: el herbero.

La enorme expansión que experimentaron ciertas órdenes monásticas, como la orden de los Benedictinos o la de los Cartujos, ha dado lugar a una diversidad casi inalcanzable de macerados de hierbas, frutas, semillas a lo largo y ancho del continente europeo y el americano (3), (4), (11). Una peculiaridad añadida a estos licores de hierbas cuyas fórmulas son muy complejas, pudiendo alcanzar un número mayor de 70 especies, es que las adecuan a la flora existente en cada territorio, siempre manteniendo un buqué y características medicinales similares, pero usando en la mayoría de los casos, un gran número de endemismos y plantas locales.

Tal como así debió suceder en el caso del “herbero”. El herbero es un licor tradicional del Levante español y las Islas Baleares elaborado mediante la maceración en aguardiente de un número elevado de hierbas medicinales recolectadas en las montañas próximas o en pequeños huertos donde son cultivadas. Se enmarca en el ámbito geográfico de las comarcas montañosas del interior de la Comunidad Valenciana, de donde pasó a las áreas insulares, (Mallorca e Ibiza), como resultado de las familias levantinas que se instalaron en estas tierras en la época de Reconquista.

2.1. Originalidad del Herbero iberolevantino y balear.

Existen actualmente en el mercado una gran variedad de licores, y también macerados hidroalcohólicos de hierbas o frutas, pero se limitan a incluir en sus fórmulas dos, tres o incluso cinco especies distintas (4).

En el caso del herbero, la fórmula menos compleja incluye un mínimo de seis especies, siendo la media de unas trece especies por muestra y las recetas más complejas pueden alcanzar hasta treinta especies distintas.

Pero a esto hay que añadirle la variabilidad de fórmulas, que casi se iguala al número de herberos elaborados o reconocidos. Algunas serán más similares, ya que esta tradición forma parte de la herencia familiar y este “secreto” suele pasar de padres a hijos; pero no iguales, porque después cada herbero adapta el licor a su gusto particular. Ya fuera del ámbito familiar, cada fórmula es totalmente distinta, siendo muy difícil sopesar objetivamente las mayores o menores bondades de cada una de ellas, pero todas y cada una son originales.

Dos aspectos históricos son los detonantes de la variabilidad en la elaboración y en la distribución de las áreas donde se fabrica este licor; la primera el complejo proceso de ocupación humana especialmente a las zonas de montaña de las provincias de Valencia y Alicante, existiendo notables diferencias de idiosincrasia en poblaciones muy próximas entre si y otro un cierto resurgir económico al potenciarse la industrialización los sectores económicos del textil, el calzado y el juguete, que ha favorecido el que a pesar del abandono de las actividades agrícolas, el folklore popular se haya potenciado en algunos aspectos. Son precisamente las fiestas populares, los ritos, ceremonias y la gastronomía los sucesos idóneos para que licores como el herbero, hayan persistido como vestigios del saber popular de las plantas.

Las fórmulas de cada herbero, son celosamente transmitidas en el ámbito familiar de padres a hijos, pero las recientes generaciones, no son capaces de captar la esencia

del licor, es decir el fondo final; sus propiedades y el por qué de utilizar cada planta. Tan solo son capaces de repetir de forma mimética las fórmulas legadas. Por tanto los auténticos conocedores de los usos medicinales y rituales de las plantas están desapareciendo.

En muchos de estos pueblos, ha sido de gran importancia la figura del “herbolari”, persona encargada de recolectar las plantas y de elaborar las mezclas y los preparados herbales que luego vendían a todo aquel que quisiera hacer su propio herbero.

Estos “herbolari”, conocían perfectamente la flora local y comarcal y tenían un vasto conocimiento sobre sus diferentes usos, el modo de aplicación, las dosis y los mitos y anécdotas asociadas. Actualmente, en la mayoría de los casos estos herbolarios ya han fallecido y con ellos ha desaparecido el oficio y la fabricación del licor en algunas de estas áreas.

2.2. El proceso de fabricación del herbero iberolevantino tradicional.

El proceso de elaboración del herbero comienza con la recolección de las plantas que se necesitan en el campo o por los montes adyacentes. A finales del mes de mayo y hasta mediados de julio, suele ser el momento más propicio, ya que es cuando florecen las distintas especies utilizadas.

Posteriormente se procede a macerar la planta, fresca o seca, durante un periodo que puede oscilar entre mes y medio y tres meses, sobre una base de aguardiente anisado. Pero en esta maceración puede incluirse toda la planta al mismo tiempo o puede añadirse o quitarse plantas de forma escalonada. Todo esto depende del tipo de licor que se quiere conseguir, tanto desde el aspecto organoléptico, como medicinal.

Una vez transcurrido el tiempo de maceración la planta se extrae de su botella o garrafa, siendo en este último caso, trasvasada a botellas donde se coloca alguna ramilla de alguna especie que no interfiera en el sabor o color del licor, durante el tiempo que permanezca hasta ser consumido.

Las plantas utilizadas en la licorería tradicional alicantina se pueden agrupar en cuatro grandes grupos según la importancia relativa o su comportamiento en las distintas fórmulas: plantas esenciales, plantas básicas o patrón, plantas secundarias y plantas particulares (Tabla 1).

Se han denominado las especies pertenecientes a los grupos de las rudas y anisados como plantas “esenciales” por ser consideradas por los licoreros como imprescindibles y estar presentes en la mayoría de las fórmulas. Del grupo de las rudas es el tarraguillo o timó real (*Dictamnus hispanicus* Webb. ex Willk.) el que le da el toque característico al herbero, siendo para estos licoreros (excepto cuando no está disponible), una planta fundamental en sus recetas.

Tabla 1. Organización de las especies licoreras según su cantidad y función dentro de los herberos.

TIPO DE ESPECIES	ESENCIALES	BÁSICAS O PATRÓN	SECUNDARIAS	PARTICULARES
<i>Importancia relativa</i>	Su uso resulta imprescindible en el herrero	Son el cuerpo del herbero	Producen variantes locales o comarcales del herbero	Producen variantes personales del herbero
<i>Ejemplos</i>	Tarraguillo Rudas Cardo corredor Otras umbelíferas	Manzanillas Poleos Rabogatos	Cítricas Salvias Tomillos	Cantueso Herba pinzell Otras

Las especies pertenecientes a la familia de las Rutáceas, pueden ser irritantes y contienen algunos alcaloides que a dosis letales pueden provocar paro cardíaco. Pues debido a su reconocida toxicidad, y a la existencia en la medicina tradicional de plantas utilizadas como antidotos contra envenenamientos de diversa índole, las fórmulas licoreras han ido añadiendo siempre plantas antagónicas, es decir, que contrarresten los efectos perniciosos de las Rutáceas. Las dos especies antidotos, más usadas son el cardo corredor o panical (*Eryngium campestre* L.) y la cañaheja o fenollarasa groga (*Thapsia villosa* L. subsp. *villosa*). Cabe añadir, que otras umbelíferas: *Foeniculum vulgare* Mill. subsp. *piperitum* (Ucria) Cout. y *Pimpinella anisum* L., son añadidas en los licores para potenciar el sabor a anís de los mismos. Entre las Rutáceas, debido a su toxicidad, son incorporadas generalmente solo sus hojas y siempre en muy pequeñas cantidades, en el caso de las umbelíferas, se utilizan los tallos o raíces.

Las plantas pertenecientes al grupo “básicas” o “patrón” siempre aparecen en cantidades mayoritarias en todas las muestras. Con ellas se forma el cuerpo o base del licor, dándole una palatabilidad concreta según se utilicen más plantas de un grupo o de otro (e.g. manzanillas, poleos, rabogatos, etc.). En algunos casos, la elección tiene un sentido local o comarcal y permite identificar en algunos casos, el sector geográfico del cual procede.

Las plantas “secundarias” son las que dan lugar a la mayoría de las variaciones locales de los herberos, consiguiendo al usar las de un grupo u otro (cítricas, salvias y tomillos) un tipo de macerado de paladar más o menos fuerte. Este último aspecto marca otra diferencia entre los distintos sectores geográficos levantinos. Los más suaves suelen utilizar especies incluidas en el grupo de las cítricas, tales como la melisa (*Melissa officinalis* L.), la hierba luisa (*Lippia triphylla* (L’Hér) O. Kuntze) y las hojas de limonero (*Citrus limon* (L.). Burm. f.), y los más fuertes, incluyen especies de los grupos de las salvias y los tomillos, que acentúan la aspereza debido al fuerte sabor a alcanfor y timol, usando especies como el poleo montano (*Teucrium capitatum* L. subsp. *capitatum*), el romero (*Rosmarinus officinalis* L.) y diversas salvias (*Salvia* sp.).

Las plantas que se han agrupado como “particulares” aparecen en las fórmulas de forma esporádica y se suelen repetir poco. Su inclusión en los licores dependerá de los conocimientos de los propios licoreros sobre la flora local. Con estas especies afinan el buqué final del herbero además de potenciar las principales propiedades medicinales, siendo algunos de los grupos más utilizados el de las absentas y los oréganos.

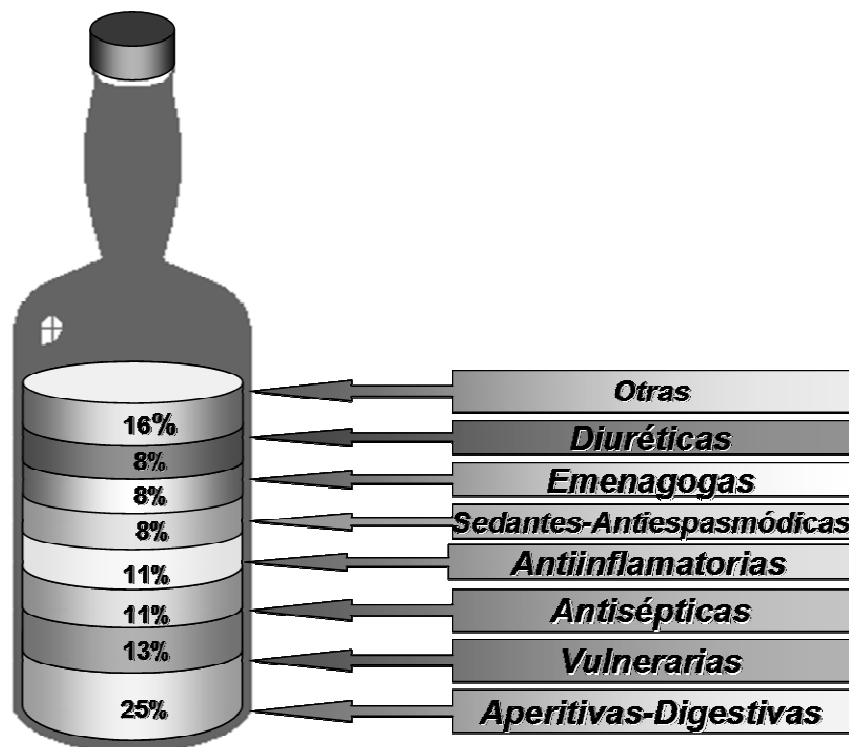
2.3. Componentes medicinales del herbero iberolevantino.

Todas y cada una de las plantas presentes en el herbero presentan uso medicinal probado. Pero muchas de ellas presentan más de un uso medicinal, incluso en algunas de ellas las llamadas plantas “panacea”, como el romero o la salvia se presentan múltiples y muy diversas. Esto se debe a la gran cantidad de compuestos químicos que contienen (heterósidos, taninos, saponósidos, aceites, ácidos orgánicos, vitaminas, sales minerales y oligoelementos, etc.), que han permitido que se le hayan dado distintos usos dependiendo de la parte de la planta utilizada o de la forma de extracción, tanto con la planta simple como en combinaciones con otras.

Hasta el momento, en los herberos del Levante español se han detectado e identificado 67 especies maceradas en el licor de hierbas tradicionales. Dichas especies son también utilizadas frecuentemente como infusos, cocimientos, tisanas, cataplasmas, ungüentos y otros preparados herbales tradicionales (10).

Para poder entender de forma gráfica (Figura 1) los principales grupos de propiedades medicinales que dominan en la licorería levantina estudiada, se ha elaborado el siguiente esquema.

Figura 1. Propiedades medicinales de las plantas presentes en el herbero del SE español.



De este modo podemos comprobar como en los herberos iberolevantinos, predomina el componente de plantas aperitivo-digestivas o tónico-estomacales, con el 25 % sobre el total de usos registrados (10) y esta es sin duda la virtud más destacable de este elixir medicinal. Seguidamente, aparecen las especies usadas como vulnerarias, antisépticas y antiinflamatorias (Figura 2), de gran importancia desde el punto de vista protector frente a infecciones internas y otros trastornos. Por debajo de estas y en idéntica proporción aparecen las especies sedantes-antiespasmódicas,

emenagogas y diuréticas, lo que unido al efecto del vehículo hidroalcohólico la convierten en una bebida ideal para las largas y relajadas tardes del invierno serrano y finalmente, una miscelánea de usos medicinales minoritarios, pero no menos importantes, que ocupan el 16% restante.

Estos resultados corroboran la complejidad del preparado herbal, aunque si podemos decir que se trata mayoritariamente de un buen tónico estomacal, pero con otras importantes virtudes medicinales que justifican su popularidad en todas las comarcas donde se produce.

Este aspecto podría contemplarse a la hora de mejorar su contribución a la economía local, siempre que se contemple la sostenibilidad en la explotación del recurso vegetal, mayoritariamente obtenido de recolección silvestre y que en algunas especies como el tarraguillo o timó real, presenta algunos problemas locales para su conservación (10).

3. Componentes mágicos y exotéricos de los licores de hierbas

Existen unas relaciones íntimas entre el uso de las plantas medicinales y la magia, que se pierden en la noche de los tiempos. En el inicio, los médicos, brujos, hechiceros y chamanes participaban de un mismo cuerpo de doctrina, el cual se fue distanciando y diferenciando a lo largo de milenios. Una misma planta pudo ser utilizada a un mismo tiempo por curanderos, médicos, brujos y hechiceros, con idénticos o muy diversos fines y dosificación, de manera que podemos encontrar a lo largo de la historia muchas tradiciones superpuestas sobre el uso de las plantas medicinales (2), (9).

La tradición cristiana, gran perseguidora de la brujería y de los hechiceros en toda Europa (desde la Edad Media hasta el s. XVIII) y de todas las tradiciones paganas precedentes, tomó de la hechicería no solo los muchos usos de las plantas, sino también las fechas mágicas para su recolección, (relacionadas con antiquísimos rituales y fiestas), que fueron asimilados al santoral cristiano. Las denominadas “plantas blancas” usadas por la medicina oficial antigua y las “plantas negras” utilizadas por la tradición de la brujería y la alquimia, tenían un porcentaje de afinidad elevado (2).

También los elixires o licores de hierbas tradicionales, llamados asimismo “bebidas espirituosas” (a los destilados se les llamó espíritus, pues suponían la esencia o “alma” de los vinos o alcoholes de partida), han heredado en su componente vegetal, esa tradición mágica y exotérica, que fue propagada en la Edad Media por todo el occidente europeo, por la Escuela de Salerno (6), (13).

Analizando dichos componentes y comparando con sus usos mágicos recogidos a través de los siglos (2), (9), (13); se observa que más del 50% de las especies componentes de los herberos del Levante español, fueron también utilizados en las tradiciones de la brujería, hechicería y usos exotéricos, de los que pueden ser en parte herederos (Tabla 2, Figura 2). Muchas de ellas formaron parte de los conjuros o bien fueron plantas para protegerse de los mismos, otras fueron usadas como afrodisíacos o componentes de los filtros amorosos, como amuletos protectores, para diversos fines, para la adivinación del futuro, para evitar los efectos perniciosos de las tormentas, proteger el hogar, defenderse del temido “mal de ojo”, como antidotos de venenos reales o imaginarios, para hipnotizar a voluntad, como augurios o propiciatorios de buena suerte, etc.

Sorprende sobre todo el elevado grupo de especies con uso tradicional para protecciones diversas, desde los malos espíritus, las tormentas (los rayos, hasta la invención del pararrayos, fueron un motivo frecuente de muerte en la Península Ibérica) hasta el llamado “mal de ojo” (Figura 2), uno de los males típicos de la tradición médica “inani tibb”, difundida en Europa a través de España y Portugal, por las culturas islámica y judía (14).

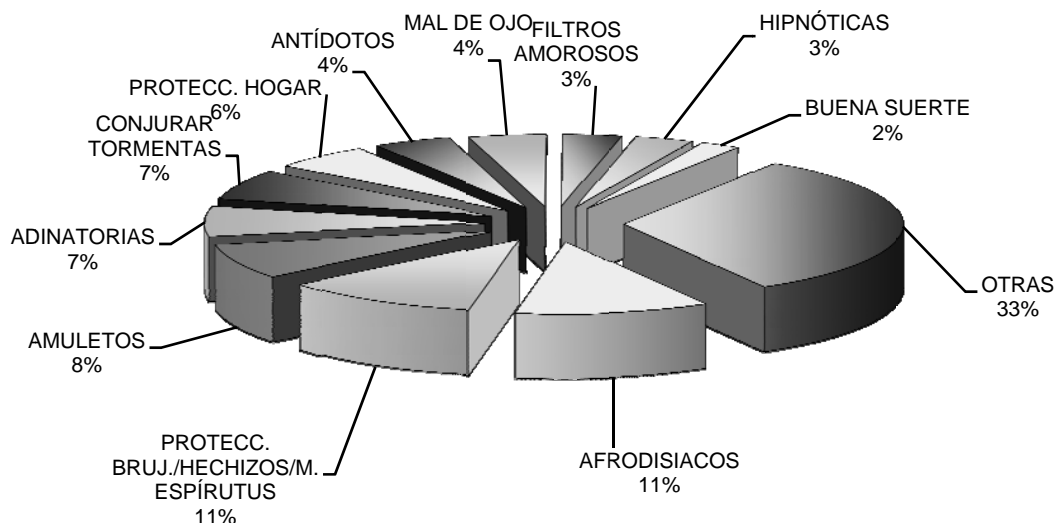


Figura 2. Principales tipos de usos mágicos y rituales en los herberos del SE de España.

Sorprenden por ejemplo, las coincidencias de numerosos usos exotéricos, en especies consideradas panacea (14), en la medicina tradicional mediterránea como el romero, el tomillo o la salvia.

Tabla 2. Especies presentes en los herberos del SE de España, que presentan usos mágicos o rituales.

FAMILIA	ESPECIE	USOS MÁGICOS
Boraginaceae	<i>Lithospermum officinale</i> L.	Rosarios rituales.
Compositae	<i>Artemisia absinthium</i> L.	Adivinatoria. Filtros amorosos. Afrodisíaco. Alucinatorio. Protección malos espíritus. Transmisión de poderes mágicos. Hipnótica. Provoca delirio.
	<i>Inula montana</i> L.	Propiciador de buena suerte.
	<i>Matricaria recutita</i> L.	Hipnótica.
	<i>Santolina chamaecyparissus</i> L. subsp. <i>squarrosa</i> (DC.) Nyman	Antídoto.
Campanulaceae	<i>Campanula rapunculus</i> L.	Hierba de la verdad. En el lenguaje de las flores equivale a “sumisión”
Gentianaceae	<i>Centaurium quadrifolium</i> (L.) G. López & Jarvis subsp. <i>barrelieri</i> (Dufour) G. López	Amuleto protector. Antídoto picaduras serpientes.
Guttiferae	<i>Hypericum perforatum</i> L. subsp. <i>angustifolium</i> (DC.) A. Fröhl.	Protección malos espíritus. Protección contra brujas.

etnoecología y desarrollo sostenible

Juglandaceae	<i>Juglans regia</i> L.	Afrodisíaco. Antídoto. Alarga la vida.
Labiatae	<i>Calamintha alpina</i> (L.) Lam. subsp. <i>meridionalis</i> Nyman	Adivinatoria.
	<i>Calamintha nepeta</i> (L.) Savi subsp. <i>glandulosa</i> (Req.) P.W. Ball.	Adivinatoria.
	<i>Calamintha nepeta</i> (L.) Savi subsp. <i>nepeta</i>	Adivinatoria.
	<i>Lavandula angustifolia</i> Miller subsp. <i>pyrenaica</i> (DC.) Guinea	Protección malos espíritus. Conjurar tormentas. Afrodisíaco.
	<i>Lavandula dentata</i> L.	Protección malos espíritus. Conjurar tormentas. Afrodisíaco.
	<i>Melissa officinalis</i> L.	Adivinatoria. Antídoto picaduras escorpiones. Filtros amorosos.
	<i>Mentha</i> sp.	Protección contra hechizos. Afrodisíaco.
	<i>Mentha pulegium</i> L.	Conjurar tormentas. Rituales de purificación.
	<i>Origanum vulgare</i> subsp. <i>virens</i> (Hoffmanns & Link) Bonnier & Layens	Afrodisíaco. Amuleto protector.
	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Protector de la casa. Amuleto protector. Propiciador de buena suerte. Afrodisíaco. Filtros amorosos. Conjurar tormentas.
	<i>Salvia lavandulifolia</i> Vahl. subsp. <i>lavandulifolia</i>	Reduce el deseo sexual. Alarga la vida.
	<i>Salvia officinalis</i> L.	Exorcizar malos espíritus. Propiciador de la fecundidad. Afrodisíaco. Alarga la vida.
	<i>Salvia sclarea</i> L.	Protección contra brujas.
	<i>Stachys heraclea</i> All. (<i>S. officinalis</i>)	Protección contra brujas. Protección mal de ojo. Amuleto protector.
	<i>Thymus piperella</i> L.	En el lenguaje de las flores significa "apoyo".
<i>Thymus serpylloides</i> Bory subsp. <i>gadorensis</i> (Pau) Jalas	Conjurar tormentas. Protector del hogar. Afrodisíaco.	
<i>Thymus vulgaris</i> L. subsp. <i>vulgaris</i>	Conjurar tormentas. Protector del hogar. Afrodisíaco.	
Rutaceae	<i>Dictamnus hispanicus</i> Webb. ex Willk.	Provoca clarividencia. Hipnótica.
	<i>Ruta angustifolia</i> Pers.	Protector contra brujas. Protección mal de ojo. Reduce el deseo sexual. Exorcizar malos espíritus.
	<i>Ruta montana</i> (L.) L.	Protector contra brujas. Protección mal de ojo. Reduce el deseo sexual. Exorcizar malos espíritus.
Scrophulariaceae	<i>Verbascum thapsus</i> L.	Amuleto protector (licántropos). Uso en brujería.
Tiliaceae	<i>Tilia platyphyllos</i> Scop.	Protector del hogar. Símbolo de amistad y fidelidad. Adivinatoria.
Umbelliferae	<i>Eryngium campestre</i> L.	Provoca bienestar. Protector de la casa.
	<i>Ferula tingitana</i> L.	Afrodisíaco. Protección contra hechizos.
	<i>Foeniculum vulgare</i> Mill. subsp. <i>piperitum</i> (Ucria) Cout.	Amuleto protector ganado. Afrodisíaco. Protector del hogar. Protección contra hechizos.
	<i>Pimpinella anisum</i> L.	Evita las pesadillas. Protección mal de ojo. Amuleto protector.
	<i>Thapsia villosa</i> L. subsp. <i>villosa</i>	Propiciador de la fecundidad.

El primero de ellos *Rosmarinus officinalis* L., ya en época romana, estaba consagrado a los dioses Lares, de manera que se bendecían las casas quemando o fumigando con esta planta, que luego la tradición cristiana trasladó al uso religioso como “hisopos” para esparcir agua bendita.

A modo de cruces, el romero se ha utilizado como amuleto protector, del cual todavía hacen buena venta las veedoras y adivinadoras gitanas por los barrios antiguos de Granada, propiciando con ello la buena suerte de aquellos que las adquieren.

Del mismo modo el tomillo (*Thymus vulgaris* L.), también participa de estos usos además de haber sido una planta para conjurar a las tormentas y evitar las presencias malignas.

Pero quizás, una de las asociaciones más llamativa es la de la salvia (*Salvia officinalis* L.) y la ruda (*Ruta graveolens* L., *R. angustifolia* L., *R. montana* (L.)L.), dos especies muy usadas tanto por la brujería como por la medicina cristiana tradicional, de las cuales se decía que... “*salvia cum ruta faciunt tibi pocula tuta*”... (8) o lo que viene a decir, que con la salvia y la ruda, la pócima casi está lista. Ambas especies se utilizaron para exorcizar a los endemoniados o “energúmenos” (2) y en ocasiones se plantaban incluso juntas para evitar, el contacto de la salvia con sapos o culebras que pudiesen contaminarla y de los cuales la ruda era eficaz repelente.

Otra especie importante fue la melisa o toronjil (*Melissa officinalis* L.), planta que formó parte del oráculo de las Sibilas y también de numerosas fórmulas de encantamientos amorosos, mezclada con vino. También las fumigaciones con esta planta se consideraron propicias para el éxito social (2).

Otra especie que fue una panacea ya en época romana fue la betónica (*Stachys officinalis* Trev., *S. heraclea* All.) denominada *psicotrophon* y considerada en la antigüedad un alimento para el alma y el espíritu, con cuyas raíces se realizaba como un potente amuleto protector.

O también el ajeno, absenta o doncel (*Artemisia absinthium* L.), indefectible componente de los filtros de amor, en la tradición exotérica de toda la Península Ibérica (2)

Además se decía que poniendo en secreto unas gotas de su esencia en la comida o bebida de la persona amada, estimulaba fuertemente su lívido. Lo cierto es que produce alucinaciones, y el licor de absenta fue la causa de muerte o locura de personajes que lo consumieron en exceso como Bodelaire o Van Ghog.

4. Conclusiones

El herbero tradicional del Levante español es un macerado de hierbas medicinales en una mezcla de aguardientes anisados secos y dulces, en cuya elaboración interviene una elevada diversidad vegetal medicinal. Se han encontrado 67 especies diferentes, pertenecientes a 20 familias botánicas; Labiadas, Compuestas, Rutáceas y Umbelíferas, son las mejor representadas.

Probablemente, las fórmulas del herbero derivan de las antiguas tisanas medicinales, que cambiaron el vehículo acuoso por el hidroalcohólico (s. XII-XIII), por su mayor capacidad de extraer principios activos y fácil conservación.

En las fórmulas estudiadas, aparecen especies que se pueden agrupar en cuatro clases principales: *esenciales, básicas o patrón, secundarias y particulares* de las cuales en cada herbero suele haber un mínimo de 1-2 especies dependiendo de su disponibilidad, propiedades medicinales, sabor, color, y preferencias particulares del herbero.

Los herberos iberolevantinicos son preparados medicinales, cuyas propiedades terapéuticas por orden de importancia son: *digestivas, antisépticas, vulnerarias, antiinflamatorias, diuréticas*, pero presentan muchas más en menores proporciones.

Se ha encontrado una importante relación entre el uso medicinal, mágico y exotérico, en los componentes del herbero, que reafirma su origen antiguo, siendo la transformación de pócima a elixir, probablemente, una manera de facilitar la ingestión y conservación del mismo.

Un exceso de recolección de algunas de las especies silvestres más vulnerables, podría acarrear serios problemas de conservación, como es el caso del tarraguillo o timó real (*Dictamnus hispanicus* Webb. ex Willk.). Catalogación, seguimiento, cultivo y reintroducción, son las soluciones para mantener la sostenibilidad de este recurso.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo. *Concordia Aromatoru Civitatis Cesar Auguste*. (Ed. Facsímil 1980). Zaragoza: Colegio Oficial de Farmacéuticos; 1546.

Balasch, E. y Ruiz, Y. *Atlas de botánica oculta de España y Portugal*. Madrid: Ed. Tikal; 2001.

Delgado, C. *El libro de los aguardientes y licores*. Barcelona: Ed. Altaya; 1998.

Fabiani, G. *Élixirs et Boissons retrouvés*. Saint-Remy-de-Provence: Ed. Équinoxe; 2005.

García Ballester, L., French, R., Arrizabalaga, J. Y Conningham, A. *Practical medicine from Salerno to the Black Death*. Cambridge University Press. 1994.

García Ballester, L. *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*. Madrid: Ed. AKAL; 1976.

García Ballester, L. *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*. Barcelona: Ed. Península/HCS; 2001.

Laguna, A. Pedacio Dioscórides Anazarbeo. *Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*. (Ed. Facsímil 2005). Madrid: Ed. Doce calles/Fundación Ciencias de la Salud; 1566.

López Sáez, J.A. *Botánica mágica y misteriosa*. Madrid. Grupo Mundi-Prensa. 2000.

Martínez Francés, V. *Etnobotánica del herbero: el uso de las plantas medicinales en la licorería tradicional valenciana*. Alicante: Memoria Diploma de Estudios Avanzados. Universidad de Alicante; 2006.

Martínez Llopis, M.M. *Historia de la Gastronomía española*. Madrid: Alianza Editorial; 1989.

Rivera, D., Obón, C. y Asencio, A. *Arqueobotánica y paleoetnobotánica en el sureste de España. Datos preliminares*. Trabajos de prehistoria 1988 45:317-334.

Rivera, D. y Obón, C. *La guía de Incafo de las plantas útiles y venenosas de la Península Ibérica y Baleares (excluidas medicinales)*. Madrid: Ed. INCAFO; 1991.

Rivera, D. y Obón, C. *Guía de la teoría y prácticas de etnobotánica*. Colección de textos docentes. ICE-Universidad de Murcia. Editorial DM 1998.

EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO CIENTÍFICO OCCIDENTAL Y LA APERTURA DE PARADIGMAS PARA ENTENDER EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Carolina Amaya⁵⁶

121

En los últimos dos milenios, el hombre de Occidente ha desarrollado un patrón de dominación sobre el resto de la Tierra basado en la presunción de su superioridad, que justifica la gradual desacralización, cosificación y explotación de la naturaleza y del otro, el diferente. De esta manera, ha sellado el destino de la Tierra con el Gran Proyecto de la Modernidad que, apoyado en los descubrimientos de la ciencia y su método, le ha dado la razón en sus pretensiones de dominación.

La Modernidad, expresada en el desaforado desarrollo científico y tecnológico que evade sistemas de valores o limitaciones éticas, en el desmesurado afán innovador que desprecia tradiciones milenarias, y en la arrolladora explotación de lo que con arrogancia ha llamado “sus recursos” naturales, se transformó en un ominoso proyecto que ha llevado al mundo a la cuerda floja del desastre nuclear, de las guerras, el hambre, la devastación y la muerte. La Tierra ha sido ultrajada y, enferma, observa inerte la rápida desaparición de ecosistemas completos, de comunidades humanas, de culturas y de diversidad.

Paradójicamente, la globalización, la masificación de las comunicaciones y la democratización de los saberes están demostrando que ese proyecto emancipador, que ha liberado al hombre de la prescripción sagrada del mundo, es el que, sin embargo, ha asestado el golpe mortal a la armónica relación del ser humano con la Tierra y con el otro. Algunos hijos de Occidente, hastiados de dolor y de soledad, se han percatado de que aún sobreviven patrones alternativos de cultura en los que se guardan celosamente sistemas de creencias y prácticas espirituales que podrían dar la clave para cambiar rumbos y hasta corregir yerros.

En efecto, la restitución de la conciencia espiritual de la naturaleza ha permitido emprender exploraciones que han forjado movimientos tales como la ecología profunda, el biorregionalismo, la ecopsicología, las medicinas tradicionales, las ciencias etnobiológicas y un largo etcétera con denominadores comunes: el reconocimiento de la espiritualidad como una instancia importante de la vida aquí y ahora; la superación del dualismo entre materia y espíritu, y mente y cuerpo; así como la sustitución del ideal clásico de una ciencia objetiva que mide y cuenta, por una ciencia que entienda que la subjetividad es el substrato de los valores más elevados del ser humano, y que aprenda a sentir, a emocionarse y a amar.

Resulta sorprendente que la creciente preocupación por la ecología, el interés por el misticismo y el redescubrimiento de las prácticas tradicionales de salud tengan un común denominador: todas buscan contrarrestar el exceso de énfasis en lo racional. Por este mismo camino, la nueva ciencia, con la física y la biología a la cabeza, ha

⁵⁶ Centro de Estudios Médicos Interculturales. Miembro del Grupo de Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud

sentado las bases para dudar de la objetividad y la exactitud, ha puesto a tambalearse el paradigma del determinismo y la causalidad, y ha abierto los senderos de la libertad y del compromiso con nuestro futuro. Se vislumbra una transformación cultural que ha de conducir a una nueva visión de la realidad basada en un profundo cambio en la forma como pensamos, como percibimos y como asignamos valor a las cosas a nuestro alrededor.

Con el presente trabajo queremos reflexionar sobre algunos aportes de la nueva ciencia en la transformación del paradigma científico y, por ende, de la visión de la realidad. Veremos cómo ese viraje aumenta las posibilidades reales de encuentro, desde nuestra orilla, con los sistemas tradicionales de conocimiento, y contribuye con el intento por afirmar que la realidad y la verdad son una sola y que muy probablemente lo que cambia es la forma de acercarnos a ellas, de conocerlas y de valorarlas.

La definición original afirma que paradigma científico es la constelación de logros científicos *usados para definir modelos de problemas y de soluciones legítimos sobre la realidad* (Kuhn); es decir, conceptos y valores que conforman una particular visión de la realidad, que a su vez modela y limita los problemas a estudiar y las soluciones aceptables dentro del sistema de creencias. El paradigma establece el campo posible a estudiar y los métodos de acercamiento, y condiciona las soluciones; a la postre, puede ser confundido con la realidad misma en lugar de ser considerado como una aproximación hacia la descripción de la realidad (Capra *La trama* 27). El paradigma podría ser considerado, entonces, como la *visión de mundo* que establece los límites permisibles del conocimiento en una cultura en particular.

Ya resulta un lugar común aceptar que la ciencia, con la física a la cabeza, impone límites a la investigación por cuenta de su visión de mundo materialista, determinista, causal, mecanicista, positivista, racionalista, dualista, y con una intransigente obsesión objetivista y, por tanto, reduccionista. De igual forma, las teorías científicas canonizadas dan lugar a metáforas culturales que intentan describir la realidad modelando la cultura y sus valores. Ejemplos tales como *supervivencia del más apto*, *competencia interespecífica*, *genes egoístas*, *estrategias de supervivencia*, y hasta *juegos de guerra con estrategias de halcón y paloma* son metáforas resultantes de la teoría de la evolución de las especies de Darwin que han permeado nuestra cultura privilegiando como “valores” la competencia, el individualismo y el egoísmo (Goodwin 13).

No podemos desconocer los indudables logros tecnológicos de la ciencia, pero tampoco podemos cegarnos ante la evidencia de sus desmanes, de su gradual vaciamiento de compromiso ético y de su increíble ceguera ante ámbitos de la realidad ineludibles como las funciones llamadas subjetivas del ser humano que son, no obstante, las que nos distinguen precisamente de los demás seres del universo; o el orden biológico emergente que es con el que nos relacionamos de manera más inmediata.

Hace ya más de un siglo las teorías termodinámica, de la relatividad y cuántica pusieron a tambalearse los cimientos de la ciencia al introducir nociones totalmente inesperadas e inadmisibles para la física mecánica: naturaleza dual de la materia, principio de incertidumbre, irreversibilidad de los procesos, probabilidad *versus* predicción con certeza, correlación y conexión, relatividad de tiempo y espacio. Por su parte, la biología ya venía planteando serias dificultades al determinismo inamovible de la mecánica newtoniana, al ofrecer la teoría de la evolución de las

especies con una fuerte dosis de aleatoriedad y de paradójica complejidad *in crescendo*.

Para los propósitos de esta reflexión, nos detendremos sólo en algunas de las enseñanzas derivadas de los aportes de la ciencia en el siglo XX. Por ejemplo, la materia no está conformada por “cosas” sino por correlaciones o conexiones entre cosas; la naturaleza no está formada por componentes básicos aislados, sino que se trata de una compleja red de relaciones entre las diferentes partes de un conjunto unificado, un sistema, que se define, entonces, como un todo integrado cuyas propiedades esenciales surgen de las relaciones entre sus partes. Propiedades esenciales y emergentes exigen a la ciencia reconocer valores inherentes a toda la naturaleza viviente. Y propiedad esencial del ser humano, como sistema, es su capacidad de pensamiento y sus posibilidades de expresión, no solamente de las percepciones objetivas, sino de sus experiencias más íntimas.

Recogiendo evidencias de este tenor, Capra propone con razón: “Hoy el cambio de paradigma en la ciencia, en su nivel más profundo, implica un cambio de la física a las ciencias de la vida” (*La trama* 34); una ciencia interesada, no sólo en la medición y la cuantificación, sino en la calificación desde la experiencia y los valores; una ciencia que pueda llegar a la comprensión de la conciencia, en tanto que experiencia del mundo interior del ser humano (*El punto* 442). Como dijera en 1930 James Jeans: “El universo comienza a parecer un gran pensamiento en vez de una gran máquina” (en Capra *El punto* 94).

Precisamente, la búsqueda de la comprensión del mundo interior del ser humano es la que nos mueve a rebuscar en las intuiciones de los científicos, pero también en las obras artísticas y literarias, en el cine y los consultorios de los psicólogos, en las visiones y las profecías de los grandes hombres de las religiones, en los mitos y en las poesías. A continuación trataremos de conectar algunas de esas epifanías que nos han inquietado y que nos han dado razones para creer en la unidad del ser humano y en la diversidad de sus posibilidades expresivas.

Ilya Prigogine, premio Nóbel de química en 1977, trabajó toda su vida en la dilucidación del problema de la irreversibilidad del tiempo -la flecha del tiempo como él la llamó-. Su inquietud surge de la ampliación de la termodinámica clásica, que estudió sistemas cerrados, a una termodinámica de sistemas abiertos. Ya la biología y la cibernética habían aportado para la descripción del metabolismo celular con los conceptos de homeostasis y retroalimentación, mecanismos que permiten el estado de equilibrio dinámico con sus variables fluctuando dentro de límites de tolerancia. Prigogine desarrolla, entonces, una nueva termodinámica de sistemas abiertos, no-lineal, que permite describir el fenómeno de la autoorganización en sistemas abiertos lejos del equilibrio.

De hecho, Prigogine demuestra, tanto en sistemas químicos muy simples como en sistemas bioquímicos de alta complejidad, la tendencia de la naturaleza a derivar orden del aparente caos en que se encuentran los sistemas químicos abiertos al flujo permanente de materia y energía, y que él denominó estructuras disipativas, cuestionando las ominosas profecías sobre desperdicio, caos y muerte térmica de la termodinámica clásica. Este químico ruso planteó que las estructuras disipativas no sólo se mantienen en un estado estable lejos del equilibrio sino que pueden evolucionar: cuando el flujo de materia y energía a través de ellas aumenta, pueden pasar por nuevas inestabilidades y transformarse en nuevas estructuras de incrementada complejidad; mientras la energía es recibida del exterior, las inestabilidades y los saltos a nuevas formas de organización son el resultado de

fluctuaciones internas, amplificadas por bucles de retroalimentación positiva. La estabilidad se mantiene mediante la retroalimentación negativa o autorreguladora (Prigogine; Prigogine y Stengers).

Al trasladar estos conceptos a la formulación de la naturaleza de la vida podemos decir: los seres vivos son sistemas en red que presentan patrones de autoorganización que se manifiestan como estructuras disipativas en estado estable lejos del equilibrio. Estos sistemas se desarrollan, se reproducen y evolucionan mediante cambios en el flujo de materia y energía y bucles de retroalimentación autoamplificadora que llevan la inestabilidad a umbrales en los que aparecen puntos de bifurcación y opciones de elección de un nuevo orden y cambio de estructura.

Resulta importante señalar que el comportamiento del sistema en el punto de bifurcación -es decir, la elección del camino- depende del historial previo del sistema y de varias condiciones externas: existe un elemento de aleatoriedad en cada punto de bifurcación, es imposible pronosticar el comportamiento, pero la memoria y el aprendizaje del sistema son variables importantes en la elección de nuevas estructuras de creciente complejidad en los sucesivos puntos de bifurcación. Nos interesa ir señalando cómo la naturaleza se debate en el centro de aparentes paradojas como la fluctuación y el orden, que acercan a inquietudes tan caras a los sistemas tradicionales de conocimiento como la coincidencia de los opuestos, tan bien estudiada por Eliade (*Mefistófeles y el andrógino*) y Jung (*Mysterium coniunctionis*), y que el mismo Prigogine subraya: la ilusión de la unión de la quietud y el movimiento (en Capra *La trama* 193).

Prigogine deriva lecciones morales de importancia capital de estas demostraciones:

“No podemos predecir el futuro, pero podemos prepararlo [...] El universo se nos aparece como uno realizado y muchos posibles.”

Lo artificial es determinista y reversible. Lo natural contiene elementos esenciales de azar e irreversibilidad. Esto llama a una nueva visión de la materia en la que ésta ya no sea pasiva como la descrita en el mundo del concepto mecánico, sino asociada a actividad espontánea. Este cambio es tan profundo que creo que podemos hablar con justicia de un nuevo diálogo del hombre con la naturaleza. (*¿Tan solo una ilusión?* 23-24).

No es otro que el diálogo que ya han entablado los llamados hombres primitivos o arcaicos, erróneamente calificados como animistas e irracionales, y que el cacique piel roja Seattle recoge en su famoso discurso dirigido al gobernador del territorio Washington en 1856, refrendando la interdependencia de todos los seres, la sacralidad de la naturaleza y el destino común: “Una cosa sabemos: nuestro Dios es el mismo Dios. Esta Tierra le es sagrada. Ni siquiera el hombre blanco puede eludir el destino común a todos nosotros” (en Boff 277).

Los descubrimientos científicos de Prigogine y sus reflexiones morales y filosóficas nos ofrecen la posibilidad de una colaboración más fecunda entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. El estudio de los sistemas disipativos no puede dejar por fuera el estudio de los sistemas sociales y de los ecosistemas, y el modelo de las fluctuaciones, la estabilidad, los puntos de bifurcación, la comunicación a niveles microscópicos entre moléculas y la elección según un historial y unos aprendizajes previos, deberían ayudar a explicar las estructuras sociales, económicas, incluso de pensamiento y políticas, que pudieran ofrecer caminos de elección tan creativos como los que han demostrado la naturaleza y muchos pueblos

de la Tierra en su proceso de autoorganización y de evolución, ya no concebida como una competencia para la supervivencia del más apto, sino como una cooperación y una dependencia de todas las formas de vida.

De manera sorprendente, la interpretación teológica judeocristiana del Génesis en el sentido de la co-creación y la libertad adquiere una actualidad inusitada, tanto como las enseñanzas de los taitas del piedemonte sobre la necesidad de remontar la memoria, fortalecer la voluntad y afinar el entendimiento para realmente *aprender, conocer* y lograr la comunión con la naturaleza (Zuluaga 71-78).

Serán un neurofisiólogo y un biólogo, Maturana y Varela, quienes nos ofrezcan una teoría del conocimiento ampliada que da cuenta no sólo del conocer sino del vivir como un mismo y único proceso (*El árbol del conocimiento*). Estos científicos parten de la afirmación que la verdadera conexión entre autoorganización y vida es el proceso vital, que ellos asimilan al proceso cognoscitivo o de cognición. Se refieren a autopoiesis para hablar del patrón de autoorganización de los seres vivos; el modo específico de organización de los seres vivos es el hacerse a sí mismo, crear sus propios límites y desarrollarse no según un orden y un comportamiento impuestos desde el exterior sino establecidos por el propio sistema. En pocas palabras, definen la vida como la autoorganización de sistemas que se autogeneran, autolimitan y autopertéan; y el proceso vital como la continua corporeización del patrón de organización en una estructura que, sin embargo, es susceptible de desarrollarse, reproducirse y evolucionar.

El proceso vital es el resultado de una mente que desarrolla la actividad organizadora a través de las interacciones cognitivas o mentales con su entorno y que suponen: percepción del entorno externo e interno, emoción, acción, aprendizaje y memoria. Ya veíamos que las estructuras disipativas eligen un camino en el punto de bifurcación con base en el historial del sistema (memoria) y la percepción del entorno. De esta forma, se deduce que la mente no está asentada únicamente en el sistema nervioso central sino que se encuentra en todas y cada una de las células del organismo. Esta idea se ha reforzado con los descubrimientos sobre los sistemas inmunológico, endocrino y nervioso que demuestran las amplias interconexiones a través de los péptidos, presentes en todas las células del organismo, y el importantísimo papel desempeñado por las emociones en el proceso cognitivo. Se ha incluso señalado que el pensamiento racional filtra la mayor parte del espectro cognitivo gatillado en el emocionar y, al hacerlo, crea una “ceguera de abstracción”.

En todos los niveles de los animales superiores la comunicación juega un papel primordial, no como transmisión de información, sino como coordinación de comportamiento mutuo o acoplamiento estructural; esto es, la permanente interacción con el entorno y con el otro suscita la necesidad de un permanente acoplamiento de la estructura disipativa que representa cada organismo. Sin embargo, solamente en el hombre se da el lenguaje que es comunicación sobre la comunicación para la coordinación de nuestro comportamiento; en este proceso de acoplamiento mediante el lenguaje *damos a luz un mundo*.

El proceso de conocimiento consiste en alumbrar un mundo más que en representar un mundo exterior ya preformado. Maturana afirma que el mundo exterior sí está allí pero que sus propiedades son determinadas según el sistema de referencia del observador. Es decir, que solamente al aceptar el observador, como red autopoiética, entablar una relación con otra entidad, su estructura se acopla estructuralmente formando nuevas conexiones neurofisiológicas, que son descritas solo parcialmente mediante el lenguaje, pero suscitadas por todas sus células en el

emocionar que especifica el acoplamiento estructural, y que a la postre se expresan como nuevo conocimiento.

De lo anterior se concluye que todos los seres vivos tienen cognición. Esta es la base para la formulación de la hipótesis Gaia de Lovelock que ve a la Tierra como un sistema autopoiético en sí mismo y en sus múltiples componentes. Más allá de las polémicas surgidas por esta extrapolación, Maturana y Varela han planteado la teoría de Santiago, según la cual el conocimiento del entorno es una propiedad común a todos los seres vivos, mientras que el autoconocimiento se da únicamente en los animales superiores, manifestándose en toda su plenitud en la mente humana y mediante el lenguaje, que es el que le da la posibilidad al ser humano de describirse a sí mismo y a su circunstancia: como humanos no sólo somos conscientes de nuestro entorno, sino de nosotros mismos y de nuestro mundo interior. De ahí que el mundo alumbrado por el hombre incluye en su centro nuestro mundo interior de pensamiento abstracto, conceptos, símbolos, representaciones mentales y autoconciencia, que pretenden describir las experiencias de acoplamiento estructural -es decir, de cognición-. Ahora bien, el rasgo tan plenamente humano de preguntarnos por el sentido de nuestra existencia, nuestra situación en el mundo y la necesidad de trascender frente a la ineludible muerte, nos permite afirmar que el lenguaje abre la senda para configurar en el ser humano la deriva filogénica como hombre religioso.

Sólo podemos comprender la conciencia humana a través del lenguaje y de todo el contexto social en el que éste está inmerso; el mundo alumbrado por medio del proceso de cognición es un mundo específico para una sociedad determinada, vinculada por un lenguaje y una cultura, y la conciencia es un fenómeno social (Maturana 3-18). Podríamos agregarle una arista a la definición de cultura que se ha trabajado en este seminario: cultura como una forma común a un grupo humano de construir un mundo, de traer un mundo a la mano, de alumbrar un mundo, y de darle sentido a su existencia según esa construcción.

No nos debería sorprender, entonces, que distintas culturas alumbren mundos distintos, dependiendo de aquellas estructuras y condiciones contextuales con las que quieran entablar relación y con las que se quieran acoplar estructuralmente para conocer. No nos debería sorprender que los payés tukano oriental afirmen que “el *pensamiento* es la vida misma” (Cayón 109) y que *pensamiento* se asimile a fuerza creativa que ordena el cosmos y lo cura, mediante el recorrido iterativo hacia el origen para retomar la energía del primer acto creador y reutilizarla en la cotidiana transmisión mediante la palabra del historiador, el soplo del flautero y el rezo del payé. No nos debería sorprender que los taitas y aprendices del piedemonte afirmen que el yagé, su planta sagrada, es la que les enseña a conocer la naturaleza, a entender a todos los seres vivos, a usar las plantas medicinales y a abrir otros ojos que permiten conocer y negociar con los seres espirituales para curar.

No nos debería sorprender, en últimas, que el siglo XX se haya visto abocado a un redescubrimiento del símbolo y que, incluso, podamos afirmar, en consonancia con los aportes de la biología precedentes, que el lenguaje es simbólico en la medida en que es siempre mediador del acoplamiento estructural en los hombres. Que, por tanto, el símbolo construye el mundo. Lo interesante del símbolo es que, a diferencia del signo, puede nombrar *algo* que está por fuera de nuestro campo de percepción sensible; el símbolo puede ser una palabra, un sueño, una imagen, una narración, un objeto o un ritual que intentan acercar a la experiencia vivida de lo no visible: “es una figura sensible con un excedente de significación” (Durand *La imaginación* 122); “es un signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar

concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación” (Durand *La imaginación* 21). Mèlich afirma con razón, según el orden de ideas precedente, que: “No hay, en consecuencia, dos mundos: el real y el simbólico, sino uno solo. El mundo ‘real’ -por llamarlo de algún modo- es siempre ‘simbólico’, porque en todo momento es un mundo construido, y la construcción tiene lugar en función de un *a priori*: las formas simbólicas” (63-64).

Estudiosos de diferentes disciplinas como la historia de las religiones, la psicología profunda, la psiquiatría experiencial, la literatura comparada, y con ellas la biología y la etología, han señalado la concordancia estructural del *Homo sapiens* en cuanto especie, en particular sus estructuras de pensamiento. Desde esa perspectiva los especialistas han encontrado una sincronía o concordancia en configuraciones religiosas, búsquedas espirituales y manifestaciones artísticas que se expresan en lenguaje y comportamientos simbólicos. Aceptamos con Eliade que “lo sagrado es un elemento de la estructura de la conciencia, no un estadio de la historia de esa conciencia” (*Historia de las creencias* 16); y con Jung, que el inconsciente colectivo es un dominio real de la psique, que se transmite por la fuerza de la evolución y la adaptación, y que los sueños, las emociones, las religiones, las manifestaciones artísticas y las mitologías son fuente de información sobre la historia filogénica del ser humano (*El hombre y sus símbolos* 65).

El recorrido hasta aquí, si bien es cierto que por caminos pedregosos de analogías no convencionales, nos obliga a restituir el prestigio perdido del lenguaje y la imaginación -hasta hace muy poco calificada como la loca de la casa- como fenómenos indispensables para la interpretación de lo humano. El siglo XX ha sido testigo de las investigaciones de grandes visionarios que han adelantado exploraciones para dar a luz a un nuevo humanismo. Entre ellos, los investigadores del Círculo de Eranos y sus discípulos quienes, salvando los problemas metodológicos planteados por los estrechos límites establecidos por la ciencia canónica, han contribuido al estudio del inconsciente como depósito de las imágenes que pueblan el lenguaje y el arte, incluso la ciencia y la filosofía, y han rescatado la tradición como fuente de conocimiento ancestral y universal. De ahí el diseño de una teoría sobre la imaginación que propone la existencia de unas estructuras universales que estarían en la base de toda creación artística y literaria, así como en las vivencias espirituales y en los comportamientos religiosos.

La imaginación es la función de la psique por medio de la cual se alumbra el mundo que no es susceptible de ser percibido de manera directa por los sentidos; el conocimiento obtenido mediante el ejercicio juicioso de la imaginación es expresado por medio de los símbolos en constelaciones de sentido alrededor de las cuales se configuran culturas, se delinear historias y se prefiguran futuros. Y cuando hablamos de ejercicio juicioso de la imaginación no estamos más que aludiendo a las numerosas y diversas técnicas de imaginación activa que ha desarrollado el hombre en el curso de su historia como especie pensante, el homo religioso y simbólico, dentro de sistemas de conocimiento tan válidos y quizá más ricos que la ciencia moderna: las técnicas de trance de los sistemas chamánicos, las técnicas de ascetismo y oración de los misticismos de las grandes religiones, las técnicas de intravisión de la poesía y las demás artes, entre otros.

Los pueblos indígenas del mundo entero han acabado sistemas de conocimiento con un exquisito grado de sensibilidad ambiental y colectiva, que les han asegurado la supervivencia mientras los han podido conservar. La pérdida de los sistemas de conocimiento supone la pérdida de claves de adaptación humana y de conservación

ambiental construidas en siglos, milenios, de acoplamiento estructural. Estas claves se transmiten no como información sino como *sentido* en documentos vivos en la forma de complejos mítico-rituales que se manifiestan como los cuerpos simbólicos que conforman la *Tradicón*.

El sentido de la vida de los pueblos indígenas como los Tukano oriental, por ejemplo, se funda en una estrecha relación con el mundo invisible, a su vez intermediada por los sabedores y expresada por unos códigos culturales de relación con la naturaleza. Esta relación se modifica y se adapta día a día según los avatares de la vida y se expresa y transmite con los mitos de las ceremonias rituales. Los mitos en ningún momento o circunstancia pueden ser divulgados o contados por fuera de los espacios rituales y menos aun a personas ajenas a la cultura. De ahí que las versiones recopiladas y publicadas en diferentes obras no correspondan verdaderamente a lo más representativo de la literatura oral, sino simplemente a textos aislados más o menos reconstruidos de conversaciones desprevenidas. Homogenizar sus mitos de origen y la historia que se ha desarrollado a partir de ellos es extremadamente peligroso para su continuidad como pueblos diversos y únicos. A propósito afirma Arturo Makuna:

Son cosas que no se le cuentan a nadie y menos a la gente que no pertenece al grupo. [...] En el mito están las bases de nuestro conocimiento, de nuestro *ketioka* y quien tiene la capacidad de aprender, lo hace cuando lo escucha dentro del espacio en el que corresponde hacerlo. Todo lo que abarcan estas historias va relacionado con el pensamiento y con el poder: esa es nuestra vida. Es imposible que se aprenda *ketioka* leyendo la historia en el papel y para que un blanco pueda hacerlo, nosotros tendríamos que entregarle el poder, tendría que vivir con nosotros, mirar yuruparí varias veces y aprender correctamente nuestro idioma. (en Arhem y cols. 480)

No obstante, la apuesta por su continuidad la depositamos en un respetuoso acompañamiento que exige reconocer la validez de sus formas de vida y de sus aspiraciones de adaptación frente al mundo moderno. Para ello contamos con la certeza de la homología y las herramientas del comparatismo estructural que permitirá asumir ese nuevo humanismo del que hablábamos atrás, que reconozca como base epistemológica los modelos sincrónicos de la especificidad antropológica (Durand *Ciencia del hombre* 93), para descubrir, quizá ya sin asombro, que el hombre tiene dos formas de pensamiento: el pensamiento mítico y el pensamiento lógico, y que es función de todo investigador del hombre reconocer su propia íntima naturaleza como ser *mito-lógico* (Duch 29).

Antes de terminar, vale la pena dejar constancia de que no estamos ofreciendo caminos de redención de los indios, sino de nosotros mismos. Podemos encontrar respuestas a nuestros anhelos de un mundo mejor en el libro de la sabiduría ancestral. Pero sólo se nos será entregado el secreto si nos atrevemos a respetar la profunda verdad que habita en el otro.

Y no seremos capaces de entender al otro mientras no nos acerquemos, humilde y honestamente, con los recursos de la imaginación que nos ha legado el proceso evolutivo, para encontrar en nosotros mismos las claves de sentido enterradas en la fuente colectiva de nuestro inconsciente. Solamente podremos entender y enriquecernos con esos otros mundos más sabios, más buenos, más bellos y probablemente menos desgraciados, si soltamos las amarras de la razón, si escuchamos el rumor de la emoción, si atendemos a los guiños de los sueños, si nos

permitimos abandonarnos a la revelación de la poesía, la *poiesis*, con la obediencia necesaria para morir y así poder renacer.

Octavio Paz nos insta a ello en uno de sus más bellos ensayos sobre la creación poética, *El arco y la lira*:

“Lo Otro nos repele: abismo, serpiente, delicia, monstruo bello y atroz. Y a esta repulsión sucede el movimiento contrario: no podemos quitar los ojos de la presencia, nos inclinamos hacia el fondo del precipicio. Repulsión y fascinación. Y luego, el vértigo: caer, perderse, ser uno con lo Otro. Vaciar. Ser nada: ser todo: Ser [...]. Esto que me repele, me atrae. Ese Otro es también yo. La fascinación sería inexplicable si el horror ante la “otredad” no estuviese, desde su raíz, teñido por la sospecha de nuestra final identidad con aquello que de tal manera nos parece extraño y ajeno. (133)

La experiencia poética es un abrir las fuentes del ser un instante y jamás. Un instante y para siempre. Instante en el que somos lo que fuimos y seremos. Nacer y morir: un instante. En ese instante somos vida y muerte, esto y aquello [...] La poesía nos abre la posibilidad de ser que entraña todo nacer; recrea al hombre y lo hace asumir su condición verdadera, que no es la disyuntiva: vida o muerte, sino una totalidad: vida y muerte en un solo instante de incandescencia.” (155-156)

BIBLIOGRAFÍA

Axxón. “A los 86 años murió Ilya Prigogine”. Noticias (2003). 2 sept. 2006
<<http://axxon.com.ar/not/126/c-126InfoPrigogine.htm>>

Arhem, Kaj, Luis Cayón, Gladys Angulo y Maximiliano García. *Etnografía makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*. Bogotá: Acta Universitatis Gothoburgensis, ICANH, 2004.

Boff, Leonardo. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.

Capra, Fritjof. *El punto crucial: Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Barcelona: Integral, 1982.

—. *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, 1999.

Cayón, Luis. *En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2002

Duch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998.

Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

—. *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico*. Barcelona: Paidós, 1999.

Eliade, Mircea. *Mefistófeles y el andrógino*. 1962. Barcelona: Labor, 1984.

—. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol I. 1976. Barcelona: Paidós Orientalia, 1999

Goodwin, Brian. *Las manchas del leopardo: la evolución de la complejidad*. Barcelona: Tusquets, 1998.

Jung Carl G. Ed. *El hombre y sus símbolos*. 1964. Barcelona: Luis de Caralt, 1977.

—. *Mysterium coniunctionis*. Obra Completa Vol. 14. Madrid: Trotta, 2002.

Lovelock, James. *Las edades de Gaia: una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona: Tusquets, 1993.

Maturana, Humberto. *La realidad: ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*. Barcelona: Anthropos, 1995.

Maturana, Humberto y Francisco Varela. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate, 1996.

Mèlich, Joan-Carles. *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós, 1998.

Paz, Octavio. *El arco y la lira*. 1956. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1998.

Prigogine, Ilya. *¿Tan solo una ilusión? Una exploración del caos al orden*. Barcelona: Tusquets, 1997.

Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza, 1988.

Zuluaga, Germán. *El aprendizaje de las plantas: en la senda de un conocimiento olvidado*. Santafé de Bogotá: Seguros Bolívar, 1994.

LA MEDICINA TRADICIONAL Y EL SISTEMA DE SALUD COLOMBIANO: REFLEXIONES SOBRE UN POSIBLE ENCUENTRO

Andrés Felipe Cañón⁵⁷

1. Introducción

Este texto es el resultado de la experiencia de trabajo durante los últimos 7 años de acercamiento a la medicina tradicional del piedemonte amazónico colombiano en el ámbito de trabajo del Grupo de Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud (GESTS) de la Facultad de Medicina de la Universidad del Rosario y de la necesidad de pensar en espacios de encuentro entre las Medicinas Tradicionales de la Cultura del yagé y el sistema de salud colombiano, en el trabajo que desempeñé en el Área Salud del Instituto de Etnobiología (IEB).

Con fines didácticos durante la presentación se resaltarán los aspectos, que desde mi perspectiva, son negativos del sistema de salud y los aspectos positivos de las medicinas tradicionales. Sabiendo que en la realidad el sistema de salud y las medicinas tradicionales tienen aspectos positivos y negativos, esta distorsión intencional del análisis que voy a plantear pretende mostrar de una manera más evidente las tensiones y dificultades que percibo en el hecho de pretender acercar formas de “alumbrar” (1) el mundo tan diferentes.

Como elemento conceptual importante quisiera resaltar que el trabajo que adelantamos desde el GESTS plantea 4 categorías de medicinas: Medicina moderna, Medicina Tradicional; Medicina popular y Medicina alternativa. Nuestro trabajo intenta realizar un ejercicio de diálogo entre la Medicina moderna en la que fui formado y las Medicinas tradicionales de los pueblos a los que acompañamos.

2. Sistema de salud colombiano

2.1. Medicina occidental

Para iniciar la reflexión voy a partir de la definición que el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (RAE) da sobre medicina: “Ciencia y arte de precaver y curar las enfermedades del cuerpo humano” (2). En esta definición quiero resaltar como el cuerpo humano es considerado el escenario donde se dan las enfermedades, según la perspectiva de la Medicina occidental (utilizo este nombre sabiendo que no precisa de la mejor manera lo que pretendo nombrar, pero cuando la utilice me estaré refiriendo a la medicina que se estudia en las universidades y que se ha vuelto hegemónica en la mayoría de los países del mundo) y este hecho me sirve para intentar mostrar algunos elementos que no son tenidos en cuenta por muchas personas al momento de abordar la reflexión de lo que pretende este texto.

⁵⁷ Médico cirujano. Especialista en Medicina Familiar y Comunitaria. Miembro de Grupo en Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud. Centro de Estudios Médicos Interculturales

En cuanto a esta medicina occidental quiero plantear los siguientes aspectos para la reflexión:

- ✿ La medicina occidental hace parte de una cultura que utiliza de manera preferente un método para conocer y comprender la realidad y a este método le atribuye la característica de *científico*. Otra característica de esta medicina que desde mi manera de ver es uno de los elementos claves a tener en cuenta en el análisis que pretendo hacer, es que desde hace mucho tiempo se desacralizó.
- ✿ La medicina occidental no tiene una definición clara, viable y compartida de salud. La definición que suele ser usada con más frecuencia es: “salud es el completo estado de bienestar físico, mental y social, y no simplemente la ausencia de enfermedad”, que la Organización Mundial de la Salud (OMS) planteó en la década de 1940. Esta definición es vaga (¿me pregunto que es un completo estado de bien-estar?) y utópica (¿quién podría decir que cumple con los requisitos para estar en salud?). Cuando se es médico se trabaja por la salud, somos llamados personal de salud, pero como vemos en nuestra cultura occidental no tenemos una definición, ni una idea clara de que es la salud y esto finalmente tiene que ver con una pregunta fundamental del quehacer de lo médico ¿para qué trabajamos? Solemos decir que trabajamos por prevenir, aliviar o curar las enfermedades, pero cuando hablamos de prevenir o curar la enfermedad en el fondo estamos hablando de recuperar la salud y si no hemos logrado discernir una idea clara y compartida de lo que eso significa entonces: ¿para qué trabajamos?
- ✿ Existen pocas acciones para cuidar la salud desde la medicina occidental. La vacunación para evitar un número muy reducido de enfermedades, el suministro de algunas pocas sustancias para evitar un número aun más reducido de enfermedades o las actividades educativas sobre algunos hábitos “saludables” son casi todo lo que desde esta forma de lo médico se puede hacer. Estoy hablando estrictamente de cuidar la salud, no de detectar o tratar tempranamente las enfermedades, que en medicina son consideradas formas de prevención. De alguna manera la ausencia de una definición de salud hace que no hayamos podido ver cómo cuidarla.
- ✿ Otra consecuencia de la ausencia de una idea clara de salud, es que los médicos y lo médico en general, somos especialistas en el manejo de la enfermedad no de la salud. Solo basta ver cuánto del tiempo en nuestro entrenamiento es dedicado a aprender el manejo de la enfermedad y cuanto a lo que podríamos llamar la salud. No somos personal de salud sino de enfermedad.
- ✿ La medicina occidental hace parte de una cultura con la cual comparte una definición de ciencia y de lo científico, que además en su proceso histórico particular ha desarrollado otras características que se concretan en un modelo caracterizado por ser:
 - Mecanicista: considera al cuerpo como una máquina y a las personas como cuerpos en los que ocurren las enfermedades.
 - Reduccionista: como herramienta principal para la comprensión de la realidad intenta ver parcelas cada vez más pequeñas de esta, que la hacen organicista y especializada. Hay médicos de ojos, de riñones o de hígados.

- Asistencialista: espera a que las personas se enfermen y que lleguen a algún centro de atención para “asistirlos”.
- Paternalista: la responsabilidad principal del cuidado de la salud y de la enfermedad es de lo médico. Se le ha quitado a las personas mucha de su responsabilidad y autonomía, en la medida en que las situaciones de salud y enfermedad se han convertido en cosas médicas, que la gente ha olvidado cómo manejar.
- Materialista: la definición de medicina que mostraba al principio es un ejemplo de cómo para lo médico la salud y la enfermedad tiene que ver con esta parte de la realidad. Aunque en la psiquiatría o en la medicina social podría pensarse que existen intentos por ampliar esta forma de comprender la realidad, en el fondo se comparten los mismos principios. Lo que se enferma es el cuerpo.

- ✿ La medicina occidental y sus modelos de prestación de servicios han sido diseñados desde y para espacios urbanos. Es evidente que al poner a funcionar lo médico en las selvas o incluso en zonas rurales cercanas a las ciudades, el modelo no es capaz de resolver los problemas de salud más frecuentes e importantes.
- ✿ Además de las dificultades que tiene el modelo médico para ser utilizado en ambientes diferentes a donde fue concebido, también es difícilmente aplicable en entornos diferentes en lo cultural.
- ✿ Un problema que afecta a la medicina y los estados en cualquier parte del mundo es el costo elevado y creciente que se requiere para asegurar que las personas puedan continuar accediendo a los servicios de salud.
- ✿ En la medida en que la medicina utiliza cada vez más insumos que requieren un alto desarrollo tecnológico, la solución de los problemas de salud depende de recursos externos a las personas y a su entorno.
- ✿ Otro aspecto difícil de la forma occidental de ver y hacer medicina, es que se considera como la única válida, como la verdadera. Formas diferentes de ver y hacer medicina, a pesar de su solidez, antigüedad y probada eficacia, son menospreciadas. Esto para el caso de los indígenas es más grave, en la medida en que lo que se menosprecia es lo propio.
- ✿ La medicina occidental ha contribuido en la pérdida de culturas diferentes a la occidental en la medida en que las personas que la trabajamos no somos conscientes de la fuerza y las implicaciones que tienen nuestras acciones al ser puestas en contacto con formas diferentes de ver el mundo, sin la reflexión y prudencia necesarias.

Antes de presentar los elementos de reflexión sobre el sistema de salud colombiano quisiera plantear un par de definiciones básicas que me parecen indispensables en la comprensión de algunos de los elementos que expondré posteriormente. La primera es la definición de Sistema de salud que según la OMS es: “La suma de todas las organizaciones, instituciones y recursos cuyo propósito primario es mejorar la salud” (3).

La segunda definición es la de Seguridad social, que según la Organización Internacional del Trabajo es: “La protección que la sociedad proporciona a sus

miembros, mediante una serie de medidas públicas, contra las privaciones económicas y sociales que, de no ser así, ocasionarían la desaparición o una fuerte reducción de los ingresos por causa de enfermedad, maternidad, accidente de trabajo, o enfermedad laboral, desempleo, invalidez, vejez y muerte; y también la protección en forma de asistencia médica y de ayuda a las familias con hijos”. De esta definición quisiera resaltar dos elementos. El aspecto fundamental que busca proteger la seguridad social, según esta definición, es la desaparición o reducción de los ingresos, el otro elemento es que la protección en forma de asistencia médica es un aspecto secundario en la definición.

2.2. Ley 100 de 1993 crea el Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS)

En el año de 1993 en una reforma radical hecha al anterior sistema de salud, la Ley 100 crea el Sistema General de Seguridad Social. En esta Ley se define el concepto de Seguridad Social Integral como: Art. 1: “[...] conjunto de instituciones, normas y procedimientos, de que disponen la persona y la comunidad para gozar de una calidad de vida, [...] cobertura integral de las contingencias, especialmente las que menoscaban la salud y la capacidad económica, [...] lograr el bienestar individual y la integración de la comunidad (4)”.

La Ley está formada por 5 libros, los principales son los tres primeros en los que se crea el Sistema General de Pensiones; el Sistema General de Seguridad Social en Salud y el Sistema General de Riesgos Profesionales que intentan garantizar el acceso al mayor número de personas a estos servicios con un monto limitado de recursos económicos, en un modelo financiero de aseguramiento que mezcla elementos de varios modelos que van desde la posibilidad de que las personas compren sus seguros de manera individual hasta el caso en que el estado asuma la financiación de estos seguros con sus propios recursos obtenidos de diferentes fuentes.

Dicho de otra forma, para el sector salud la Ley 100 intenta organizar unos recursos técnicos, financieros y administrativos para garantizar el acceso a unos servicios de *prevención, promoción y recuperación de la salud*, que en el Artículo 49 de la Constitución Política de 1991 (5) dice que el Estado debe garantizar. En otras palabras esta Ley no es una política de salud en la que el Estado Colombiano defina unos lineamientos conceptuales generales sobre lo que considera la salud y su papel, el de la sociedad y los ciudadanos en el cuidado de esta y en la prestación de unos servicios para el manejo de las enfermedades. Teniendo en cuenta que la salud, siendo un concepto amplio y mal definido, es el resultado de múltiples factores que deben ser abordados desde diversos espacios de la sociedad.

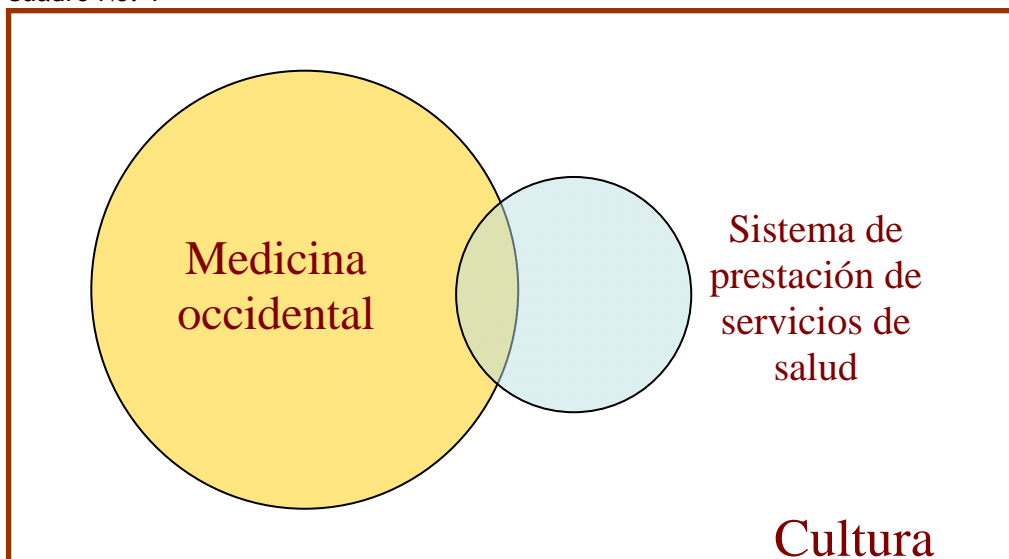
El hecho de que la discusión sobre la salud en el país, incluyendo la que muchos indígenas plantean, está centrada en la Ley 100 y sus consecuencias, pienso que ha impedido enfocar la reflexión sobre los aspectos mas importantes a la hora de intentar trabajar por la salud. La discusión está centrada en los aspectos técnicos, financieros y administrativos de un sistema de salud y no en los aspectos políticos, filosóficos o médicos, donde también hay muchos elementos sobre los cuales trabajar y reflexionar que podrían ayudar a la salud de los que vivimos en este país.

Quiero resaltar que con la promulgación de esta Ley se han abierto espacios en la legislación de salud para que los indígenas y sus formas tradicionales de hacer medicina sean efectivamente incluidos, aunque hasta el momento solo se han podido aprovechar algunos. Ha sido muy difícil ponerlos en práctica en la medida en que las entidades que establecen los lineamientos técnicos, administrativos y financieros en

el sistema no han podido adaptarse a las necesidades y posibilidades de la gran diversidad de grupos étnicos que hay en el país.

En el siguiente cuadro intento mostrar como la Medicina occidental y el Sistema de prestación de servicios de salud son cosas diferentes que entran en contacto en un pequeño espacio donde la disciplina, el arte o la ciencia de lo médico debe entrar en relación con un modelo para prestar unos servicios de salud. Estos dos elementos a su vez están contruidos en y desde una cultura particular, hegemónica, pero particular.

Cuadro No. 1



3. Medicina tradicional

3.1. Medicina tradicional

Voy a referirme ahora a algunos aspectos conceptuales generales que hemos trabajado en el GESTS con el fin de poder acercarnos en la comprensión de la medicina tradicional, sus sistemas y culturas de las que hacen parte.

Como primer elemento voy a describir una experiencia vivida hace unos meses en la ciudad de Valledupar, en una reunión con indígenas de varias etnias que trabajan en instituciones del sector salud de esa región yo planteaba a los asistentes que me definieran salud y una indígena arhuaca respondió lo siguiente: "La salud es vivir una buena relación consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con Dios". En esa misma reunión planteaba yo la pregunta de ¿cómo cuidar la salud?, y la primera respuesta que me dio uno de los asistentes fue: "Cumpliendo con las leyes de origen".

Recordando la definición del diccionario de la RAE sobre medicina y la reflexión que planteaba sobre algunas dificultades y limitaciones de la medicina occidental y sus sistemas de prestación de servicios, las respuestas anteriores me sirven para empezar a plantear las profundas diferencias y los conflictos que se presentan o prevén en el ejercicio de acercar las Medicinas Tradicionales al SGSSS.

Aunque no podría decir que la anterior definición de salud es general a los sistemas médicos tradicionales, desde el GESTS pensamos que si nos sirve para explicar y comprender muchas de las acciones que realizan estos médicos con los que hemos

tenido relación. Esta definición asocia la idea de salud a vida, a vivir bien; es una definición dada en relación con uno mismo, con los otros, con la naturaleza y con lo trascendente, sin los otros, sin la naturaleza o sin Dios no hay posibilidad de vivir saludablemente; esta idea de salud es dinámica, no es un estado de bien-estar, podríamos decir que la salud se construye siendo bien, viviendo bien; esta definición no excluye la enfermedad ni la muerte.

De lo anterior surge una pregunta fundamental: ¿cómo definir lo que esta bien? Para aclarar esto la segunda respuesta nos da otros elementos de análisis; existen unas leyes dadas desde el origen que deben ser cumplidas. En este punto se hace aun más evidente la aproximación diametralmente opuesta a la idea de salud. Para occidente esta es una definición que se construye, mientras que para estos sistemas médicos esta definida, revelada desde el origen.

En su artículo *La construcción cultural: aproximación desde un diálogo intercultural* (en esta misma publicación), el Dr. Germán Zuluaga trabaja algunos conceptos que pueden contribuir en la comprensión de la afirmación anterior.

El Dr. Zuluaga expone varias definiciones de cultura que van desde la cultura como *folklore*, pasando por cultura como la forma en que un grupo humano satisface sus necesidades, hasta la definición de cultura como la forma como un grupo humano se relaciona con la trascendencia. De esta última definición voy a recordar algunos conceptos y definiciones:

- ✿ Mito: Todos los pueblos tienen como punto de partida, para considerarse como “pueblo”, un mito de origen.
- ✿ Ley de origen: El mito deriva en un pacto, una alianza entre el Creador y su pueblo, a partir del cual se establecen unas normas para vivir bien.
- ✿ Ritual: Significa el “culto”, expresión plena de la cultura, mediante el cual se mantiene la relación con el mundo trascendente.
- ✿ Conocimiento tradicional como “el camino de conocimiento que un pueblo asume para conocer y vivir en la realidad. Su punto de partida es el mito que deriva en la ley de origen, se renueva en el ritual o culto y se perpetúa en el aprendizaje de las nuevas generaciones”.

Las definiciones anteriores pueden servir para comprender de una mejor manera la afirmación sobre el origen trascendente de las normas para vivir bien y sobre que el conocimiento tradicional es “el camino” mediante el cual se conoce y se vive en la realidad. Realidad vinculada profundamente con el mundo trascendente, en donde el mito es asumido como ese lenguaje simbólico con el que se intenta dar cuenta de lo inefable.

Para intentar explicar el modo en que estas medicinas actúan, voy a seguir también el esquema que nos presenta el Dr. Zuluaga (6). En este esquema el origen y fuente de la energía es el Espíritu que pasando por varios estadios: sol; tierra; plantas; animales; hombre, finalmente termina transformándose en una Cultura. El flujo desde el Espíritu hacia esa Cultura se asocia con la idea de Naturaleza y al flujo que retorna de una Cultura específica al Espíritu es llamado Cultura, como categoría general. En este esquema la salud “se entiende como el correcto flujo espiritual, energético y material” y la enfermedad “es el resultado de la interrupción o alteración de dicho flujo”. En consecuencia la medicina tradicional funciona mediante dos mecanismos básicos que serían explicados de la siguiente forma:

- ✿ Todo aquello que contribuya al adecuado flujo. Es lo que en el conocimiento tradicional se llama *protección y prevención*.
- ✿ Todo aquello que contribuya al restablecimiento del flujo. Es lo que se llama *curación y renovación*.

Para poder hacer su trabajo el médico tradicional debe ser capaz de “viajar” a esos otros mundos, de entrar de alguna manera en comunicación con la divinidad, y además debe saber cómo ordenar y armonizar el mundo. En palabras de Mircea Eliade (7): “En el curso del ritual curativo, el chaman no solo resume la cosmogonía, sino que invoca a Dios y le suplica que cree de nuevo el mundo [...]”. “El chaman es el especialista del alma humana, viaja a la región de los espíritus y desde allí armoniza la realidad”.

Si el médico tradicional es capaz de viajar a la *región de los espíritus* y comunicarse con la divinidad, su labor no es solo médica, el conoce y sabe como conocer, en la medida en que la verdad y la realidad más profundas vienen de Dios. Esto explicaría porque el conocimiento y la medicina tradicional están vinculados tan estrechamente.

En la medicina occidental cuando hablamos de la forma en que se organiza el sistema para la atención de pacientes, utilizamos la imagen de una pirámide de tres niveles. En la base se encuentra en nivel básico o primer nivel, donde trabajan los médicos generales, enfermeras, promotores de salud, etc.; en el segundo nivel además de lo anterior prestan servicios las especialidades médicas básicas: medicina interna, cirugía, gineco-obstetricia y pediatría; en el tercer nivel de atención se pueden encontrar el resto de especialidades y subespecialidades médicas como: oftalmología, neurocirugía, dermatología y un largo etc.

En el GESTS hemos hecho el ejercicio de intentar construir un esquema similar para la medicina tradicional y pensamos que podría funcionar para comprender un aspecto de estos sistemas médicos. En el primer nivel estarían las personas que tienen un saber popular y básico de medicina tradicional para el manejo de algunos problemas de salud; en el segundo nivel encontraríamos personas con un saber más profundo en algunos temas como parteras, sobanderos o yerbateros, que les permiten manejar problemas de salud más complejos y en un tercer nivel se encontrarían los chamanes y grandes curanderos, encargados de manejar los problemas de salud más complejos.

El esquema anterior nos sirve para acercarnos en la comprensión de los diferentes niveles de atención de la medicina tradicional, pero no nos da cuenta del sistema que se necesita para hacer posible la prestación de estos servicios. A continuación voy a un concepto que he llamado *ecosistema médico*, con el cual intento explicar la forma en que estos sistemas pueden funcionar.

3.2. Ecosistema médico

Hace unos años cuando el Dr. Zuluaga empezaba el trabajo de acompañamiento a uno de los médicos tradicionales de la etnia Inga del Caquetá, consiguió unos recursos con los cuales se iba a iniciar el trabajo. Al preguntarle a este médico sobre por donde iniciar el apoyo, este le respondió que construyendo una maloca como insumo básico para hacer su trabajo. En la medida en que se fueron consiguiendo más recursos, el taita (nombre dado por los ingas a sus médicos tradicionales) continuó distribuyendo estos recursos en obras y trabajos que contribuyeron en la organización y fortalecimiento de la comunidad y la recuperación y ordenamiento del territorio que estas personas habitan.

La siguiente figura muestra esquemáticamente lo que podríamos llamar un ecosistema médico en la medicina tradicional. El médico tradicional esta en el centro de una cultura que ayuda a construir y que lo construye, para trabajar necesita de un espacio (maloca) y unos insumos donde hacerlo (plumas, cusmas, plantas, etc.) pero además necesita de una comunidad y un territorio de donde alimentarse y a los cuales servir. Un taita sin maloca no tiene como conservar, practicar de manera ideal su saber, ni de aumentar su conocimiento, lo mismo que si se separa definitivamente de su comunidad y su territorio. Si la comunidad o el territorio están enfermos, el taita está enfermo. Si se pierden los taitas se pierde la cultura más fácilmente y si la cultura se pierde, el taita se debilita.

Figura No. 1



En la realización de este trabajo hemos podido hablar con personas que trabajan por la salud de varios pueblos y hemos podido ver, que en el intento de aprovechar los recursos que ofrece el sistema de salud, algunos están intentando llevar la medicina tradicional hacia el sistema de salud, metiendo médicos tradicionales en “consultorios” y pagándoles por los servicios que prestan. Mezclando lo tradicional y lo occidental de una manera apresurada, desde nuestra manera de ver. Con la figura anterior pretendo mostrar que cuando se intenta mover la medicina tradicional, lo que se esta moviendo es toda una cultura de la cual es parte fundamental. Si a lo anterior sumamos el hecho de que las leyes cambian frecuentemente, que el sistema de salud responde a muchos intereses diferentes a los que tienen los médicos tradicionales y las culturas de las que hacen parte, el riesgo de este intento de adaptación es alto.

Pero el elemento central de esta parte de la reflexión es que el sistema colombiano de salud hace parte de una cultura diferente a las tradicionales y que en aspectos tan graves para el origen y forma de preservar lo tradicional, como la relación con la trascendencia, tienen puntos de vista francamente contradictorios. Intentar aproximaciones sin un proceso amplio de concertación y consulta con cada comunidad, particularmente con sus médicos tradicionales, puede contribuir de una manera importante en la pérdida de estas culturas y sus formas de hacer medicina.

En el año 2000 un grupo de médicos tradicionales de la llamada Cultura del yagé, que vienen trabajando de manera conjunta por la recuperación y fortalecimiento de su medicina desde el año de 1999 en la Unión de Médicos Yageceros de la Amazonía Colombiana (UMIYAC), publicaron un documento llamado: El Pensamiento de los Mayores, Código de Ética de la Medicina indígena del Piedemonte Amazónico Colombiano (8). En este documento escriben varias cosas que me sirven para reforzar

algunas de las ideas y buscar soluciones a los problemas que he ido planteando, por lo que quiero presentar las siguientes frases del documento citado:

- ✿ Aceptamos que son los taitas, las autoridades tradicionales y nuestros hermanos los que nos dan el reconocimiento como médicos tradicionales.
- ✿ También queremos recordar que la medicina moderna en muchos casos ha sido responsable de combatir y cambiar nuestras costumbres, tradiciones y prácticas médicas.
- ✿ Nos comprometemos a no hacer publicidad ni propaganda de los servicios como médicos indígenas.
- ✿ Creemos que la creación entera es obra de Dios y que fue Él quien nos regaló el camino del yagé, las plantas medicinales y nuestra cultura.
- ✿ Siempre nos debe animar un profundo amor al prójimo, un deseo de servicio al enfermo y al que sufre y estamos convencidos de que la salud proviene, en todos los casos, del amor de Dios.
- ✿ Para ser reconocidos como médicos indígenas debemos formar parte de nuestras comunidades y organizaciones y debemos tener convivencia permanente con nuestros hermanos.
- ✿ Aceptamos y confiamos en la medicina moderna. Necesitamos y solicitamos sus servicios para nuestras comunidades. Pero pedimos a los representantes del gobierno que nos ayuden para que podamos fortalecer y defender nuestra medicina tradicional, sin conflicto ni competencia con la medicina moderna.

Con esta última frase se evidencia que para el caso del piedemonte, sus médicos tradicionales tienen claridad sobre la necesidad de los servicios de la medicina que ellos llaman moderna y además los solicitan, teniendo como criterios para esto que los ayuden a fortalecer y defender su medicina propia, sin competencia ni conflicto. A continuación presento algunas ideas con las cuales espero ayudar a que lo anterior se de.

4. Reflexiones sobre un posible encuentro

En el trabajo de pensar cómo contribuir en las discusiones que se están dando hoy en día en diversos escenarios, quiero exponer algunas ideas que han guiado esta reflexión:

- ✿ La medicina tradicional es eficaz y no solo en el ámbito de su cultura.
- ✿ La medicina tradicional y el sistema colombiano de salud hacen parte de dos maneras diferentes de alumbrar el mundo.
- ✿ La medicina moderna y la tradicional tienen espacios de aplicación y limitaciones.
- ✿ La medicina moderna y las tradicionales han estado en contacto desde hace mucho tiempo, pero la reflexión sobre medicina tradicional y SGSSS es reciente.

Imagino dos escenarios probables relación entre el SGSSS y las medicinas tradicionales que me llevan a plantear dos preguntas fundamentales:

- ✿ ¿Cómo lograr que el modelo de prestación de servicios de salud que esta hoy vigente no continúe contribuyendo en la pérdida de la Medicina Tradicional?
- ✿ ¿Cómo lograr que un modelo de prestación de servicios tan diferente a la medicina tradicional contribuya realmente en su recuperación y fortalecimiento?

En el primer escenario imagino que el sistema de salud continúe prestando sus servicios, pero que el contacto entre la medicina tradicional y lo occidental sea superficial. En pocas palabras diría que si el sistema no va a ayudar, al menos no siga dañando. Lograr esto va a requerir que los esfuerzos de negociación se enfoquen en ciertos aspectos que serían muy diferentes a los que se plantearían en el segundo escenario. Responder la segunda pregunta requerirá de un trabajo mucho más arduo, profundo y largo si es que realmente los indígenas y las personas que manejan el sistema quieren que el Estado colombiano contribuya eficazmente en la recuperación y fortalecimiento de las muchas medicinas tradicionales que perviven en nuestro país.

Quisiera plantear algunas posibles respuestas preliminares que contribuyan en la solución más adecuada a las anteriores preguntas:

- ✿ Los pueblos deberían iniciar procesos de fortalecimiento de su medicina tradicional antes de intentar un encuentro con el SGSSS.
- ✿ Fortalecer la medicina tradicional obliga a recuperar la cultura, la naturaleza, la organización social, los mecanismos de transmisión de la cultura, etc.
- ✿ Mientras lo anterior se da, aprovechar prudentemente las posibilidades que la legislación está brindando. En términos de la adecuación de los servicios a las necesidades de los indígenas o al manejo de recursos del Plan de Atención Básica.
- ✿ Propender por la creación de uniones de médicos tradicionales, como la Umiyac, para que los mismos indígenas definan y regulen quiénes son sus médicos y la manera adecuada de “ejercer” sus medicinas.
- ✿ El SGSSS se debe acercar a los sistemas tradicionales de salud y no pretender acercar estos a la ley de turno.
- ✿ Diferenciar en la discusión los elementos de la Medicina Moderna y los del SGSSS.
- ✿ Llevar la discusión más allá de los aspectos técnicos y financieros del funcionamiento del sistema.
- ✿ Formar personas de las comunidades para que contribuyan en la recuperación y fortalecimiento de su medicina tradicional desde la base, como los Gestores Comunitarios de Salud que hemos venido entrenando en conjunto con la Universidad del Rosario y el Instituto de Etnobiología.

Además de las posibles respuestas que planteo, me surgen otras preguntas que creo podrían contribuir en la reflexión:

- ✿ ¿Por qué parte o partes de la pirámide de la medicina tradicional intentar la aproximación al SGSSS?
- ✿ ¿Cómo lograr que desde el *reduccionismo*, *tecnicismo* y *economicismo* de la Ley se permita incluir elementos de medicinas con principios de muchas formas opuestos?

- ✿ ¿Sería posible utilizar recursos del SGSSS para impulsar los planes de vida de los pueblos o para contribuir en la recuperación de sus ecosistemas médicos?
- ✿ ¿Cómo, a quienes (indígenas) y por qué tipo de trabajo se les debe pagar? ¿Se les debe pagar?
- ✿ ¿Un taita, un payé o un mamo deberían recibir una contraprestación económica por su trabajo y si se les va a dar sería en dinero, en comida, en otros bienes?
- ✿ ¿Cómo lograr que el SGSSS acepte la enfermedad y la muerte como parte de la vida?

Como es evidente la tarea que tenemos como nación que proclama su diversidad biológica, étnica y cultural, en el ámbito de los sistemas médicos tradicionales es compleja y grande. Vivimos una época y una cultura que de muchas formas promueve la homogenización y esto ha ocasionado que la pérdida de culturas diferentes se acelere. En un país donde aún perviven más de 80 formas diferentes de alumbrar el mundo el reto de pensar cómo puede darse un acercamiento entre las medicinas tradicionales y el sistema de salud del estado colombiano no solo plantea unas preguntas técnicas, financieras o administrativas, en el fondo las preguntas para los indígenas y para los que no lo somos son mucho más grandes e importantes. ¿En verdad estamos dispuestos a aceptar que existen otras formas de construir y actuar en el mundo tan válidas y eficaces como la nuestra? ¿Estamos dispuestos a intentar un diálogo, en el sentido fuerte de la palabra, con esos otros iguales y distintos con los que compartimos este país?

BIBLIOGRAFÍA

Maturana, H. y Varela, F. *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate; 1996. citados por Carolina Amaya en su presentación “Evolución del pensamiento científico occidental y la apertura de paradigmas para entender el diálogo intercultural”

Diccionario en línea de la Real Academia Española de la Lengua. www.rae.es Consultado el 1 de septiembre de 2006.

Organización Mundial de la Salud. Preguntas y respuestas en línea del 9 de noviembre de 2005. Consultado en www.who.int/features/qa/28/es/index.html el 1 de septiembre de 2006.

Ley 100 de 1993. Por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones.

Constitución Política de Colombia de 1991.

Zuluaga, G. *El aprendizaje de las plantas: en la senda de un conocimiento olvidado*. Bogotá: Seguros Bolívar; 1994.

Eliade, M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica; 1976

Umiyac. *El Pensamiento de los Mayores, Código de Ética de la Medicina indígena del Piedemonte Amazónico Colombiano*. Bogotá: Da Vinci Editores; 2000.

AUTOETNOGRAFÍA: PUNTO CRUCIAL PARA EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Leonardo Parra Beltrán⁵⁸

1. Introducción

Uno de los retos que enfrentan las sociedades contemporáneas, que se autoreconocen como multiculturales y pluriétnicas, es la convivencia de diversos sistemas de conocimiento en su interior. Vale la pena aclarar, que no hablo de una convivencia basada en una tolerancia insensible que soporta temporalmente el “error epistemológico” del Otro (Maturana, 2002), sino por el contrario, de una en donde podamos aprovechar las sinergias de la diversidad cognoscitiva con el fin de construir conocimientos nuevos que nos permitan humanizar el mundo y por ende, hacer viable el futuro transformando la realidad.

En las últimas tres décadas se ha consolidado el propósito de recuperar y fortalecer los sistemas de conocimiento diferentes al científico, con el fin de traducirlos, difundirlos entre los diseñadores de políticas públicas y articularlos con los sistemas de conocimiento institucionalizados. Este propósito obedece a que en dichos sistemas de conocimiento se encuentra un vasto saber sobre la realidad humana, y de la vida en general, que podría ayudar a la resolución de algunas dificultades que afrontan las sociedades actuales. Por ejemplo, para enfrentar el acceso restringido de la población a los sistemas nacionales de salud o la imposibilidad de la medicina alopática de solucionar algunos de sus problemas, la Organización Mundial de la Salud ha exhortado a los diferentes estados a recuperar y fortalecer los sistemas de conocimiento tradicionales (OMS, 1978; 2000; 2002). En concordancia con este llamado, el estado colombiano ha diseñado un amplio marco de normatividad legal que reconoce los sistemas tradicionales de salud, con el propósito de articularlos con el sistema nacional de salud (MPS, 2004).

Sin embargo, alcanzar la meta de recuperar y fortalecer los sistemas de conocimiento tradicionales es una tarea compleja en la medida en que la ciencia moderna, desde la cual nos aproximamos a dichos sistemas de conocimiento, parece en general imposibilitada para comprender otras formas de conocer la realidad, cuando ellas se basan en fundamentos ontológicos y epistemológicos distintos. Esta diferencia en las particulares formas de construir, validar y legitimar el conocimiento de la realidad conlleva un enfrentamiento entre sistemas de pensamiento, es decir, una confrontación de modelos epistemológicos en la que subyacen relaciones de poder y de dominación social de un modelo sobre el otro (Tesser y Luz, 2002; Alarcón, et al., 2003).

Las relaciones de poder y de dominación social siempre presentes en la convivencia entre sistemas de conocimiento distintos, determinan el tipo de relación intersubjetiva que se pueda establecer entre ellos (Abello, et al., 1999; Geertz,

⁵⁸ Master en Antropología Social de la Universidad de Los Andes. Centro de Estudios Médicos Interculturales (CEMI). lparra@cemi.org.co, l.parra134@egresados.uniandes.edu.co. Bogotá Colombia.

1996). Por ejemplo, si un sistema de conocimiento asume tener el acceso privilegiado al conocimiento de la realidad, se inhabilita para reconocer y legitimar otros mundos de vida, y por tanto se establece una relación de negación y dominación que atenta contra la diversidad cognoscitiva; es decir, un sistema de conocimiento niega irresponsablemente al Otro, incluso, hasta hacerlo desaparecer. También se puede establecer una relación en donde prime el reconocimiento mutuo entre ellos, que aparentemente no constituye un desafío para la coexistencia y permanencia de los sistemas de conocimiento en interacción. Sin embargo, este tipo de relación, al estar fundamentada en la admisión temporal de la presencia del Otro, establece relaciones de “negación postergada”, al decir de Maturana (2002), lo que constituye otra forma de dominación social de un modelo sobre otro. Por el contrario, los sistemas de conocimiento pueden asumir un “relativismo epistemológico que no necesariamente implica un relativismo ontológico” (Campbell, 1984). Esta presunción facilita reconocer la legitimidad, tanto del Otro como la propia, y por ende posibilita establecer relaciones basadas en el diálogo y el respeto que fortalecen los sistemas de conocimiento en interacción; permite además, construir conocimientos nuevos sobre la realidad.

La complejidad a la que aludo ha sido investigada desde diferentes disciplinas científicas. Por ejemplo, la etnociencia, la ecología humana y la teoría del desarrollo participativo, al estudiar los sistemas de conocimiento tradicional agroecológicos, nos sugieren revisar los presupuestos de objetividad, positivismo, reduccionismo y etnocentrismo de los métodos científicos que empleamos para aproximarnos a sistemas de conocimiento distintos al nuestro (Sillitoe, 1998; Worsley, 1982). Por su parte, la antropología ha hecho lo propio en relación con los sistemas tradicionales de conocimiento en salud. El propósito ha sido analizar y comparar el fenómeno de la salud y la enfermedad entre culturas, para establecer las diferencias entre los sistemas de conocimiento y conocer e incorporar la cultura del paciente en el proceso de atención en salud (Alarcón, et al., 2003; Good, 1994).

Sin embargo, las diferentes aproximaciones científicas a la complejidad del fenómeno de la interculturalidad cognoscitiva, no han examinado en profundidad el rol del sujeto ni los efectos que tiene la interculturalidad sobre la subjetividad. Por esta razón, haré unas reflexiones sobre estos aspectos a partir de los resultados de mi trabajo de investigación (Parra, 2005), sobre la experiencia de diálogo intercultural entre el GESTS⁵⁹ y un grupo de médicos indígenas yageceros, adscritos a la Unión de Médicos Indígenas Yageceros del Piedemonte Amazónico Colombiano (UMIYAC).

Con el ánimo de comprender el rol del sujeto en el proceso de la intersubjetividad cognoscitiva y los cambios que se suceden en él, definiré en primera instancia el concepto de cultura, para ilustrar como el sujeto está situado y forzado por estructuras de sentido, es decir, por modelos de pensamiento cultural. Posteriormente, haré una breve referencia a la teoría constructivista del conocimiento, con el propósito de entender como el sujeto construye una comprensión del mundo e impone un significado sobre el mismo. Por último, haré una breve alusión a la teoría ecosistémica para comprender los procesos de transformación que ocurren en el sujeto durante este proceso.

⁵⁹ El Grupo de Estudios viene trabajando desde 1992, pero formalmente se reúne desde 1998 cada 8 días. En el 2002 fue reconocido por Colciencias como grupo de investigación en Sistemas Tradicionales de Salud. Actualmente el grupo está conformado por 11 personas. Su praxis médica se hace en contextos tanto urbanos como rurales y atienden tanto pacientes particulares como adscritos a diferentes Empresas Promotoras de Salud (EPS). Para mayor información ver <http://pamplonita.colciencias.gov.co>

2. Modelos de pensamiento cultural

En estas reflexiones entiendo el término cultura como una estructura de significados que se establece social e históricamente y que se concreta en formas simbólicas; es decir, la cultura es un sistema de interacción de símbolos orientados a la acción (Geertz, 1973). De este modo, una cultura está conformada por una dimensión conceptual que sintetiza el mundo simbólico de los individuos y sus pensamientos⁶⁰ y por una dimensión material o conductual, en donde lo simbólico se manifiesta en conductas, prácticas, artefactos y normas de relación interpersonal (Geertz, 1973); estas dos dimensiones se articulan conformando sistemas culturales.

Para comprender mejor lo que acabo de enunciar, voy a tomar como ejemplo los sistemas culturales médicos: en su dimensión conceptual se incluyen los pensamientos y conocimientos que clasifican, explican y definen las causas de la enfermedad, las técnicas de curación, las decisiones y las acciones ante el hecho de enfermedad; en ella se construyen los modelos que guían la percepción del fenómeno, explican y fundamentan la noción de salud y enfermedad. La dimensión material, por su parte, refleja la concreción de dichos pensamientos y conocimientos en prácticas, normas y artefactos médicos con el fin de mantener la salud (Alarcón, 2003).

Ahora bien, todas las culturas en su dimensión conceptual definen social y culturalmente formas particulares de construir, validar y legitimar el conocimiento de la realidad; es decir, construyen modelos epistemológicos que legitiman ciertos significados y sancionan otros de acuerdo al sistema cultural de reglas (Berger y Luckman, 2003). En el caso de los sistemas médicos alopáticos, por ejemplo, la epistemología positivista de la ciencia valida y legitima la objetivación del paciente y el énfasis en la percepción fisiológica y estructural de la enfermedad por sobre los contextos socioculturales y ambientales del paciente, entre otros.

A pesar de las múltiples formas de construir, validar y legitimar el conocimiento de la realidad, existe un común denominador a todas ellas: una lógica que busca causas, alternativas y consecuencias para lidiar con una necesidad sentida. Sin embargo, hay que tener en cuenta que dicha lógica opera bajo marcos socioculturales específicos de significado, lo que conlleva diversas percepciones de la misma necesidad y resulta en un sinnúmero de explicaciones y formas de satisfacerlas (Alarcón, et al., 2003).

3. Unidad y diversidad cognoscitiva

Existe una génesis social de las estructuras de significado que guían las formas como el sujeto construye una comprensión del mundo y le impone un significado al mismo. La participación activa del sujeto en la construcción, tanto de la génesis social como de la comprensión y significado del mundo, la podemos entender a partir de la teoría del desarrollo cognoscitivo y el aprendizaje.

Esta teoría sostiene que el contexto sociocultural es de vital importancia en la construcción de conocimiento, puesto que el desarrollo cognoscitivo del sujeto emerge siempre en un plano intersubjetivo y luego en uno individual (Vygotsky, 1978). Para que se construya conocimiento es necesario que en el plano intersubjetivo se establezcan relaciones entre pares; es decir, entre sujetos que

⁶⁰ En estas reflexiones entiendo pensamiento como la inmanencia de todos los seres vivos que incluye emoción, intuición, invención, razón, trascendencia y acción.

reconocen que poseen niveles diferenciales de conocimiento sobre un mismo asunto, de tal manera que surge en ellos una intención consciente de construir conocimiento. El nuevo conocimiento construido, resultante de la intersubjetividad cognoscitiva, es abstraído e interiorizado por el sujeto. En este proceso dinámico, el sujeto crea continuamente operaciones y estructuras de pensamiento por medio de acciones sucesivas sobre los objetos (Piaget, 1980); es decir, hay un ejercicio flexible del conocimiento dentro de contextos diferentes, que permite al sujeto comprender lo que va aprendiendo de manera cada vez más compleja. Por tanto, el conocimiento no es un hecho dado sino un proceso de evolución autopoietica desde la acción.

Para entender las transformaciones que se dan en el sujeto durante el proceso de la intersubjetividad cognoscitiva, la teoría ecosistémica nos ofrece una explicación iluminadora (Capra, 1996). En esta teoría se afirma que solo mediante una valoración del entorno y sus exigencias, tanto seres vivos como entorno pueden definir los ajustes necesarios a su propia estructura para continuar con su actividad esencial: la cognición; es decir, para seguir tejiendo relaciones intercognoscitivas entre ellos (Maturana y Varela, 1990). Al admitir estos postulados, descubrimos herramientas conceptuales que nos facilitan el reconocimiento de fenómenos cognoscitivos enigmáticos desde la racionalidad, como la invención, la emoción, la intuición y la trascendencia. Estos fenómenos cognoscitivos que se suceden en el sujeto solo pueden entenderse endógenamente, desde los acoples estructurales que ha hecho con su entorno.

4. Estudio de caso

El propósito de la investigación a partir de la cual surgen estas reflexiones, fue comprender la reconceptualización de la noción de salud y enfermedad hecha por el GESTS ($n=10$), a partir del interculturalismo médico establecido con miembros de la UMIYAC. Para ello identifiqué y caractericé el tipo de relación intercultural que establecieron; describí y analicé el tránsito de saberes desde la perspectiva del GESTS; identifiqué en el GESTS la producción, el sentido y las modificaciones sobre la representación de salud y enfermedad y di cuenta de las repercusiones de la nueva representación de salud y enfermedad sobre la práctica semiológica y terapéutica diaria del GESTS. La limitación central del estudio estriba en la imposibilidad de acceder a la experiencia de los médicos indígenas yageceros; por esta razón analizo únicamente las transformaciones ocurridas en los miembros del GESTS.

Para las reflexiones que propongo, me centraré únicamente en cuatro aspectos del marco vivencial de referencia: 1) el proceso de aprendizaje de la medicina alopática; 2) la exploración de los límites disciplinares propios; 3) el establecimiento de la relación dialógica y 4) la construcción de conocimiento. Ellos me permiten evidenciar por un lado, las confrontaciones del sujeto consigo mismo, con el contexto sociocultural particular al que pertenece y con la alteridad en todas sus dimensiones; por el otro, los ajustes que ocurren en el sujeto que conoce.

Presento los resultados linealmente para facilitar la comprensión de la experiencia de transformación del sujeto que conoce; sin embargo, aclaro que dicho proceso se caracteriza por ser continuo, simultáneo y con avances y retrocesos.

5. Crisis, búsqueda y retorno sobre sí mismo

Durante el proceso de aprendizaje de medicina alopática los miembros del GESTS experimentan su primera crisis disciplinar: confrontan los fundamentos conceptuales de la medicina aprendida con la realidad clínica y sociocultural particular en la que

se ejerce dicho conocimiento. Producto de la confrontación emergen diferentes problemáticas relacionadas con el sujeto que conoce, con lo que se conoce -paciente y enfermedad-, y con lo aprendido.

“Recuerdo una noche un ginecólogo, examinando una paciente joven, probablemente con sospecha de embarazo ectópico, maltratándola de alguna manera; nunca tuvo el gesto de hablarle ‘tranquila, relájese’, nunca le explicó nada. El llegó en calidad de doctor, dueño de la situación y le metió la mano. Esa mujer brincó, lloró, se sintió violada. Yo vi una violación. Cosas como esas. Hasta las cotidianas de la enfermera poniendo el codo para que salga más rápido el niño... una medicina deshumanizada.” (MD 1).

Como se observa en la cita anterior, el sujeto experimenta la asimetría de la relación entre el personal de salud y el paciente y la preponderancia de una visión organicista y mecanicista del ser humano, sobre una integral que contemple aspectos inmateriales del mismo. Esta experiencia les revela la distorsión entre el marco conceptual y conductual de su medicina, es decir, son conscientes de la distancia entre la teoría y la praxis médica. Maltrato, negación, violación y agresión sobre los pacientes aunados a la hegemonía del conocimiento científico sobre la experiencia subjetiva de la enfermedad, perfilan una “medicina deshumanizada”, tal como lo manifiesta MD1, incapaz de reconocer los límites propios de su conocimiento. Al respecto, uno de los miembros del GESTS nos dice:

“Entonces llega una persona con un dolor de cabeza y yo le mando un medicamento de tal nombre; y viene a la próxima consulta con el mismo dolor de cabeza y entonces le mando otro medicamento, y cuando ya no sepa más, entonces le digo que vaya a donde otro médico y el otro médico le formula otro medicamento y del mismo tipo y con otro nombre, y si de pronto viene a mi consulta y yo no sé que más hacerle, puedo formularle el mismo medicamento pero con otro nombre. Entonces como que viene la persona por lo mismo y yo ya la he formulado pues... pues no se, no había la posibilidad de decirle: mire yo no tengo ni idea qué será lo que a usted le pasa... pero como tiene que salir con alguna fórmula, entonces tome esto.” (MD 5).

La imposibilidad del sujeto médico de aceptar los vacíos en el conocimiento propio sugiere una formación médica ausente de crítica y reflexión sobre lo que se va aprendiendo. Esta situación refuerza la presunción de acceso privilegiado al conocimiento de la realidad de la salud y la enfermedad de la ciencia médica. Sin embargo, ante esa crisis de la armonía clínica⁶¹ el sujeto tiene dos opciones: 1) aceptar que el conocimiento de la realidad es un hecho dado e inalterable, posición que refuerza la hegemonía del conocimiento científico, o, 2) reconocer que el conocimiento de la realidad es un proceso que se construye, y que por consiguiente existirán otros sistemas de conocimiento igualmente válidos y legítimos. De esta manera, el aprendiz se permite la exploración de los límites epistemológicos propios, y emerge en él una incesante búsqueda para aliviar la crisis experimentada, tal como lo describe MD4:

“Llevábamos como un año hablando [buscando alternativas terapéuticas], ambos muy inquietos: claritine, amoxal, ventilán, claritine, amoxal... todo el día. Y empezamos a cuestionarnos los dos. Yo también estaba muy aburrida... es que cuando usted hace la misma fórmula diez veces al día, cinco días a la semana, año tras año la misma fórmula que no cambia, que podría sacar en fotocopia cambiándole la dosis por el

⁶¹ Desde los estudios epistemológicos de Tesser y Luz (2002) la *crisis de la armonía clínica* pone de manifiesto la dificultad de la convivencia social y cultural entre conocimientos sobre la salud y la enfermedad, que obstaculiza el estudio de y el diálogo intercultural médico.

peso. Pero es lo mismo... para lo que sea... Entonces, él empezó a hacer incursiones en otras cosas y venía y me contaba el resultado de la incursión.” (MD 4).

Cuatro de los miembros del GESTS exploraron y vivenciaron otros mundos que trabajan lo médico: las *Medicinas Alternativas Complementarias* (MAC). Esta incursión les permitió aliviar ciertos elementos de esa *crisis de la armonía clínica* al contemplar la posibilidad de cambiar la praxis médica propia, tal como se observa en la siguiente cita:

“Un hombre [el homeópata], que antes que ver pacientes veía amigos; un hombre pausado, tranquilo, que si se tenía que demorar una hora en la consulta, no importaba. Y cuando uno entraba, entendía por qué se demoraba tanto... Y yo dije: la medicina que yo hago no puede ser. Esa medicina de hacer la urgencia, de ver al paciente y no importarle a uno qué sucede con la vida que rodea a cada persona que llega. Un niño rodeado por una familia, y uno a duras penas se sabe el nombre del niño porque lo lee en la historia, y uno no sabe en qué trabajan sus padres, ni que tragedias traen, ni que alegrías. Y cuando yo veo esta forma de hacer medicina, me digo: tengo que cambiar, tengo que cambiarlo de alguna manera.” (MD 9).

Así mismo, los sujetos empiezan a oponer el conocimiento científico a otros caminos de conocimiento como la intuición (*sentir*); es decir, se da una ampliación en el horizonte cognoscitivo propio que no implica necesariamente un pensamiento lógico ni una comprensión racional de lo que se va conociendo. Al respecto MD5 nos dice:

“El estudio que hicimos [bioenergética], tuvo unas características peculiares y es que el médico lo hacía a través de radiestesia. Radiestesia implica no pensar mucho sino sentir mucho. Entonces, tengo aquí 10 medicamentos y yo puedo sentir que usted necesita es este. No es a través de un pensamiento lógico, o de entendimiento, sino por radiestesia... Entonces comenzamos a hacer consulta, a manejar una serie de cosas sin ningún entendimiento sino sintiendo. Pero había un vacío, todavía no había un sustento conceptual de eso que se hacía.” (MD 5).

A pesar de los beneficios que ofrecen las MAC⁶², es evidente que la ausencia de “un sustento conceptual” a la praxis terapéutica obliga a los sujetos a volver a su orilla epistemológica; es decir, se da un retorno sobre sí mismo y se inicia un proceso de deconstrucción y reconstrucción de la identidad epistemológica a partir de una actitud autocrítica y autoreflexiva⁶³, tanto sobre sí mismo como sobre su saber médico:

“...yo entraba a eso y muy rápido no le encontraba ciencia. Yo era muy científico... y además, si de entrada no veía una coherencia racional no me gustaba” (MD 1).

6. Encuentro con y sinergias de la diversidad cognoscitiva

Este proceso de búsqueda y retorno sobre sí mismo se complejiza y se define aún más cuando el GESTS se encuentra *cara a cara* con un sistema de conocimiento consolidado históricamente y socioculturalmente: la medicina tradicional⁶⁴. Este encuentro

⁶² Entre los beneficios que se observan están: apertura a otras realidades que trabajan lo médico, reconstrucción integral de la visión de ser humano, asociados a una ruptura de valores necesaria para que operen dichos beneficios.

⁶³ Los otros miembros del GESTS ($n=6$) hacen este proceso con resultados afines a partir de explorar sus límites disciplinares en otras ciencias científicas: antropología, artes liberales, filosofía y la historia de la medicina, entre otras.

⁶⁴ En estas reflexiones el término medicina tradicional hace referencia específica a la cultura médica del yagé del piedemonte amazónico colombiano. Esta cultura médica se fundamenta en la planta

trasciende la exploración de los límites disciplinares, y se instala a la vez en el espacio íntimo de la subjetividad, a partir de la vivencia en carne propia de lo empíricamente distinto.

“...los dos años previos con el taita fue el romperme ontológica y epistemológicamente para estar dispuesto a leer y tener otras lecturas, a tener una apertura conceptual, a tener una capacidad de diálogo, o sea, él me preparó para el diálogo” (MD 1).

Tal como lo describe MD1, el resultado más contundente del encuentro con la diversidad cognoscitiva es la ruptura ontológica y epistemológica del sujeto, indispensable no solo para establecer relaciones interculturales basadas en el diálogo y el respeto, sino también para aprovechar las sinergias de la diversidad cognoscitiva con el fin de construir conocimiento nuevo. Este proceso de deconstrucción de sí mismo se inicia cuando el sujeto asume el rol de paciente de la medicina tradicional, es decir, cuando el sujeto se subordina al saber de la cabeza médica tradicional, el Taita, y dispone su voluntad para seguir las normas que rigen dicho sistema de conocimiento:

“Y [lo que me pasó a mí] coincidía con la descripción que luego fui encontrando en relatos de la literatura chamánica: con una depresión de muerte, un morir... En algún momento [el Taita] me describía a mí mismo como un vaso que se estaba desocupando hasta vaciarse completamente, para volverlo a llenar después... de un hombre nuevo” (MD 1).

El resultado de la deconstrucción del sujeto es una muerte frente a los propios patrones culturales patogénicos; se relativiza el contexto sociocultural propio que le impiden acceder a otras lecturas de la realidad y se posibilita un renacimiento en “un hombre nuevo”, tal como lo expone MD1. Este hombre nuevo, reconstruido éticamente, ha aprehendido valores como la humildad, el respeto, la solidaridad, el servicio y el amor, entre otros. Estos valores le permiten reconocer la paridad entre la diversidad cognoscitiva, de tal manera que emerge en él la posibilidad del diálogo intercultural. Al respecto MD2 nos dice:

“...al reconocer [que hay una fuerza que maneja esto] uno sabe que la estructura está fuera de uno y no dentro de uno... que uno no es el centro de la creación... que el centro y las normas están fuera. Y esas normas son básicamente el ejercicio del amor por el prójimo. Es eso, eso es ser solidario, respetuoso, tolerante, no ser ambicioso, ser caritativo, ayudar al otro, gozar con el servicio, con la alegría del otro” (MD 2).

El reconocimiento de la paridad entre la diversidad cognoscitiva no es comprendida, en primera instancia, a partir de procesos lógicos y racionales, sino por el contrario se hace a partir de la imaginación y de la intuición, tal como no lo expresa MD5:

sagrada del yagé o ayahuasca (*Banisteriopsis* sp.), planta de conocimiento médico y de “poder terapéutico ligado a los conceptos de purga, entendimiento y fortaleza, tres pilares del concepto de salud indígena” (Zuluaga, 1994: 68). En su práctica médica emplean además otras plantas medicinales y objetos como coronas de plumas, cascabeles e instrumentos musicales en ceremonias de curación acompañadas de cantos y danzas rituales (Umiyac, 2000). Sus técnicas buscan curar tanto el cuerpo, la mente y el espíritu, como la tierra y la historia. La concepción de salud y enfermedad en la cultura médica del yagé trasciende los límites de lo físico, abarcando la totalidad de un universo visible e invisible. La cabeza médica es el *médico indígena yagecero* que corresponde al mismo significado de curaca, taita y de médico tradicional (Umiyac, 2000).

“... aunque no entiendo muy bien qué es lo que hacen [cuando me sopla], me imagino yo que es un acto puramente médico. Lo siento así, pero no podría explicar qué es lo que hacen” (MD 5).

En este proceso de deconstrucción-reconstrucción el sujeto va descubriendo el sentido de ser él mismo, de su ser médico que conlleva una valoración de sí mismo y la aceptación de los límites propios. Al respecto MD3 nos dice:

“...le descubrí el sentido al ser médico, viendo a los Taitas, ellos eran médicos. Empecé a entender qué era ser médico en el ser persona...” (MD 3).

Ahora el sujeto ha adquirido una capacidad para el diálogo puesto que está abierto internamente a otras lecturas y a otras formas de conocimiento. Es decir:

“...el diálogo implica aceptar al otro como es, con un saber distinto e igual de médico al propio; diálogo es comunicación donde se acepta al otro como es. Si el diálogo exige igualdad, el diálogo es una utopía” (GFD).

En el caso de estudio, la vivencia de lo empíricamente distinto se hace gracias a la ingesta de la planta sagrada y de conocimiento de la cultura médica del yagé. Si bien el yagé es un coadyuvante en el proceso de deconstrucción y reconstrucción ética, no es el único camino posible para lograr el mismo efecto sobre el sujeto. Al respecto MD3 nos dice:

“...el yagé no es el camino, no es el vehículo, no es el recetario, no es el oráculo; es una ayuda a abrir su mente, más sensible, más perceptivo...” (MD 3).

7. Crisis de la identidad y el eterno retorno sobre sí mismo⁶⁵

En el proceso de deconstrucción y reconstrucción ética, los miembros del GESTS van encontrando alivio a la *crisis de la armonía clínica*. Este alivio, unido a la seducción que ejerce lo mágico y lo irracional del mundo que han alumbrado, suscita en ellos la tentación de asumir identidades ajenas. Al respecto MD1 nos dice:

“Pues un momento crítico fue cuando estaba ya con tal entusiasmo que no sabía si era que iba a ser chamán. Y parte de ese vaciamiento implicaba vaciarme de todo lo racional. Entonces, yo llegué a ponderar la irracionalidad como el ideal, a botar este disco duro, a botar la medicina, el fonendoscopio, el tensiómetro, incluso a vivir en el mundo occidental” (MD 1).

Como se observa, el sujeto se enfrenta a una crisis de su identidad que pone en riesgo el establecimiento de una relación intercultural basada en el diálogo y el respeto. Esta crisis emerge por la idealización que hace el sujeto de los sistemas de conocimiento tradicionales, y por tanto pretende asumir identidades que no le corresponden; esto constituye una forma de usurpación y descontextualización del sistema de conocimiento que se quiere aprehender. Sin embargo, la crisis de identidad se resuelve retornando siempre sobre sí mismo, con el fin de mantener y fortalecer la diversidad cognoscitiva y consolidar sujetos aptos para el diálogo.

“...aparece [el Taita] y me dice: “usted está equivocado, a eso no lo estoy invitando yo. Yo lo estoy invitando a que usted conozca este mundo, este mundo indígena, esta

⁶⁵ En estas reflexiones el *eterno retorno sobre sí mismo* lo entiendo de acuerdo a Mircea Elidade (1972). En este proceso el sujeto se rebela contra el tiempo lineal y profano (epistemológico) y anhela un regreso constante al tiempo mítico de los orígenes (ontológico), de tal manera que es capaz de valorizar las concepciones ontológicas de *ser* y de *realidad*, es decir, de la existencia humana.

medicina; pero no para que se convierta en uno de nosotros, sino para que usted esté al otro lado de la orilla, de manera que tengamos con quien dialogar” (MD 1).

Este proceso necesario de reafirmación de la identidad del sujeto es garante de confianza y seguridad para empezar el diálogo activo entre saberes, tal como lo expone el GESTS:

“El juramento de no querer ser chaman es garantía del diálogo: garantiza que no hay recelo, envidia o ambición, fundamentalmente; la confianza nace a partir de ahí. Solamente cuando están seguros de eso, es que ellos pueden atreverse a comunicar su conocimiento. El gran problema del 99% de la gente que está ayudando a los Taitas y al chamanismo y a la cultura del yagé es que todos pretenden ser chamanes. La única diferencia entre todos ellos y nosotros es que nosotros no queremos ser chamanes. Eso es una prenda de garantía” (GF).

8. Encarnación del conocimiento

Durante el proceso de curación los miembros del GESTS vivencian que su realidad es y está incompleta. Al respecto MD1 nos dice que:

“Lo primero fue el despertar a la dimensión espiritual; en ese momento no tenía necesariamente una connotación estrictamente religiosa, sino a aceptar que el mundo es mucho más de lo que vemos... que hay unas fuerzas que no entendemos, y que si no creemos en ellas... ¿no? la realidad nuestra es incompleta” (MD 1).

Aceptar en carne propia que la realidad es y está fragmentada, les facilita a los miembros del GESTS reconocer (*creer*), que el mundo es “mucho más de lo que vemos”; es decir, que existe un mundo imperceptible para nuestros sentidos que es legítimo en sí mismo. A partir de encarnar el conocimiento de la realidad de la medicina tradicional, se abre para ellos la posibilidad de aprovechar las sinergias que van alumbrando en los diversos fragmentos de la realidad. Por ejemplo, la intuición y la emoción se asumen como caminos de conocimiento complementarios al de la razón, tal como lo exponen MD2 y MD4 en las siguientes citas:

“Tengo mucha confianza en las plantas, puedo hablar con ellas, puedo prefigurar la planta que le puede servir a un paciente a través de tocarlo, escucharlo. Puedo a veces en el mismo examen clínico, mientras hago la pesquisa semiológica de la enfermedad, oler o ver el color de la flor de la planta que le voy a dar, cosas que son bastante difíciles de entender pero está pasando. Soy consciente de que me falta todavía mucho camino, de que hay que estudiar mucho” (MD 2).

“Hay otra cosa que ocurre cuando uno está formulando plantas y es que uno toca al paciente y a uno se le ocurre la formulación sin que pase por la cabeza. El mismo le dice a uno “poleo o altamisa o verbena”, no sé... hablando por ejemplo con [un colega] eso, el dice que está bien, generalmente es correcto, pero páselo por la cabeza. Cuando usted va a la silla y lo escribe, diga “¿por qué se me ocurrió eso?” y si no encuentra un contra claro, aunque no le parezca lo más evidente, hágalo, porque como usted está enyerbada, tan enyerbada, las yerbas le están hablando” (MD 4).

Gracias a la reafirmación de la identidad del sujeto en su propio marco epistemológico, el sujeto reconoce simultáneamente su unicidad y diferencia en medio de la diversidad que lo rodea. Ahora puede discernir entre lo que lo complementa y entre lo que no le es posible aprehender del Otro; complemento que

conlleve ajustes simbólicos en los modelos epistemológicos propios y que abre la posibilidad de traducir el sistema de conocimiento ajeno, al propio marco de significación sociocultural. Tal como lo describe MD1 en la siguiente cita:

“Si usted va a formular una planta tiene que estar muy seguro de por qué está formulando la planta en vez de lo que aquí se ofrece. Y tiene que saber muy bien aquí porqué se ofrece y por qué sirve o no. Solo así tiene sentido que usted piense en la planta. Es decir, para mí el diálogo tiene como punto de partida reconocer la diferencia (...), si me atrevo a decir que yo construí algunos marcos conceptuales [nuevos] a partir del diálogo, es por mi agudeza en el conocimiento de la ciencia médica [alopática]. Por no aceptar traducciones fáciles del concepto del otro, por aceptar que había conceptos radicalmente distintos” (MD 1).

9. Construcción de la realidad

Los cambios operados en y por el sujeto le permiten ampliar su horizonte cognoscitivo de tal manera que ahora construye su realidad no solamente a partir de los elementos socioculturales propios ajustados, sino además, a partir de aquellos que ha reconocido en su fuero interno: emoción, intuición, invención y trascendencia, tal como se observa en la siguiente cita:

“Hay un ejercicio hermenéutico permanente. De todas maneras por mi formación previa, yo empecé a buscar libros y empecé a encontrar la sorpresa de que mucha de la información que yo “adivinaba” u oía de los campesinos, estos autores lo confirmaban. Entonces empecé por un lado a captar la información de la gente campesina, por otro lado a precisar mejor la información que intuía a través de mi mismo, y por otro lado confiaba en los libros; del llantén, si 5 de los libros me decían lo mismo, le daba validez a la información. Si de los 5 uno decía que era para el cáncer lo desterraba. Me valí como de esas tres herramientas” (MD 1).

El ejercicio de construir conocimiento nuevo sobre la realidad, utilizando caminos complementarios a la razón, es un proceso complejo. Tal como lo expone MD1 en la cita anterior, el dato intuido, “*adivinado*”, se triangula o se precisa acorde con la vivencia, la experiencia y el marco epistemológico propio. La construcción de conocimiento nuevo aprovechando las sinergias de la diversidad cognoscitiva, implica por un lado, “*pisar y pararse firme*” frente a sí mismo y al Otro, y por el otro, un ejercicio hermenéutico permanente, donde la transdisciplinariedad⁶⁶ juega un papel importante, tal como nos dice MD5:

“Esta es una propuesta muy compleja pues toca aprender de botánica, de antropología, de farmacología, semiología, chamanismo, fitoquímica, toca muchas cosas y ante todo toca pisar y pararse firme en el hecho de ser un médico alopático...” (MD 5).

El resultado de construir nuevos conocimientos de la realidad implica “una dialéctica que permite moderar, mediar, criticar y confrontar al Otro y a su comportamiento frente a la aplicación de su conocimiento” (MD 1), en una relación intersubjetiva de espejo.

⁶⁶ En estas reflexiones el enfoque transdisciplinario corresponde a los planteamientos de Jean Lebel (2005). En este enfoque todos los sujetos involucrados en un asunto particular, participan activamente en la definición de sus problemáticas y de sus posibles soluciones, es decir, se contemplan la mayoría de aspectos posibles de un problema. Esto conduce a soluciones socialmente fuertes capaces de transformar la realidad de los sujetos.

10. Reflexiones

A partir de los resultados y del análisis del caso de estudio, observamos que en el establecimiento de relaciones interculturales se da un proceso de transformación en el sujeto que conoce. Este proceso está guiado por el contexto sociocultural particular al que pertenece el sujeto, que a su vez ha sido ajustado (relativizado) por el mismo sujeto. Esta deconstrucción y reconstrucción ontológica y epistemológica permite tanto el establecimiento de relaciones interculturales basadas en el diálogo y el respeto, como la producción de conocimiento nuevo sobre la realidad.

Durante este proceso vivencial, caracterizado por crisis, búsqueda y *eterno retorno* sobre sí mismo, se despliegan múltiples niveles de consciencia que conectan al sujeto con lo sociocultural, lo ambiental y lo trascendental, ya que es a partir de la experiencia vivida que “(...) aprehendemos la esencia vital intuitivamente, la sentimos, la gozamos y la entendemos como realidad, y, por ende colocamos nuestro ser en un contexto más amplio y pleno” (Fals Borda, 1991:9).

Por tanto, la experimentación en carne propia de la diversidad cognoscitiva y sus implicaciones sobre el sujeto que conoce, es método y metodología autoetnográfica. Autoetnografía que se apoya en el sujeto que conoce como herramienta reflexiva y crítica, es decir, en donde cuerpo, emoción, intuición, invención, percepción, razón, trascendencia y acción, son caminos de conocimiento complementarios indispensables para comprender tanto la experiencia de vida propia como otras formas de vida (Ellis y Bochner, 2003); en última instancia, para construir nuevos conocimientos de la realidad.

Cuando hablo de método, no hago referencia al conjunto de procedimientos eficaces y certeros que uno sigue de manera mecánica con el fin de confirmar un resultado previsto, la verdad. Me refiero a un método que emerge de este caso de estudio: a uno que implica una búsqueda continua para “llegar a un final pensado, imaginado y al mismo tiempo insólito, imprevisto y errante [el sujeto]. No es el discurrir de un pensamiento seguro de sí mismo, es una búsqueda que se inventa y se reconstruye continuamente” (Morin, 2003:17).

Por otra parte, los resultados de este estudio de caso me permiten observar una síntesis entre dos posturas teóricas de la antropología para comprender la vida social humana: la perspectiva social estructuralista y la cultural constructivista⁶⁷. Siguiendo a Dressler (2001), esta intersección se inscribe en una marca indeleble no solo en el cuerpo físico del sujeto, sino además en lo más íntimo de su ser, hecho que podría aportar a la comprensión de cómo estas posturas están relacionadas. Por tanto, se hace necesario que profundicemos aún más en la confluencia observada, con el fin de contribuir a forjar un “tercer momento en las ciencias sociales” tanto en términos de teoría como de método (Dressler, 2001:463).

⁶⁷ Dressler (2001), siguiendo a Pierre Bourdieu, expone dos momentos de teoría y de método en la antropología y otras ciencias sociales para comprender la cultura o la sociedad humana: 1) el social estructuralismo a partir del cual se describen los elementos de una sociedad y sus relaciones sin tener en cuenta lo que los sujetos piensan y sienten, y 2) el cultural constructivismo a partir del cual se comprende el significado que le dan los sujetos a los eventos y circunstancias que lo rodean, utilizando sus propias categorías.

En este orden de ideas, el rol del sujeto en el proceso intersubjetivo de conocer y su continua transformación ontológica y epistemológica, constituye un *punto crucial*, recordando a Fritjof Capra (1992), para el diálogo intercultural, la construcción de conocimiento nuevo y para la teoría cultural, es decir, para humanizar el mundo y hacer posible el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- ABERLLO, I. De ZUBIRIA, S. (1999). *Cultura: Teorías y Gestión*. San Juan de Pasto: Ediciones Unariño.
- ALARCÓN, A. M., VIDAL, A. Y NEIRA J. (2003). "Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales". En: *Revista Médica Chile*, 131:1061-1065.
- BERGER, LP y LUCKMANN, T. (2003). *La construcción de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- CAMPBELL, D.T. (1984). "Can we be scientific in applied social science?". En: *Evaluation Studies Review Annual*, 9:26-48.
- CAPRA, F. (1992). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente. La necesaria visión de una nueva realidad. Una reconciliación entre ciencia y espíritu humano para hacer posible el futuro*. Buenos Aires: Editorial Troquel S.A.
- _____ (1996). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- DRESSLER, W. (2001) "Medical Anthropology: Toward a Third Moment in Social Science". En: *Medical Anthropology Quarterly* 15(4):455-465.
- ELIADE, M. (1972). "*El mito del eterno retorno*". Madrid: Alianza Editorial.
- ELLIS, C. Y A. BOCHNER (2003) "Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity. Researcher as Subject". En: Denzin, M. y Y. Lincoln (eds.) *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. California, Sage Publications. pp. 199 - 258.
- FALS BORDA, O. et al. (1991). *Acción y conocimiento. Como romper el monopolio con investigación-acción participativa*" Bogotá: Cinep.
- GEERTZ, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. México D.F.: Editorial Grijalbo.
- _____ (1973). "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Cultures". En: *The Interpretation of Cultures*. New Cork, Basic Books, Inc., Publishers. pp. 3-32.
- GOOD, B. (1994). *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press.
- LEBEL, J. (2005). *In_Focus: Health An Ecosystem Approach*. Canadá: IDRC.
- MATURANA, H. (2002). *La objetividad. Un argumento para obligar*. España: Dolmen Ediciones.
- MATURANA, H. R, Y VARELA, F. (1990). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Editorial Debate.
- MORIN, E., ET AL., (2003). *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL (2004). *Insumos para la conceptualización y discusión de una política de protección social en salud para los grupos étnicos de Colombia*. Bogotá, D.C.: Nuevas Ediciones Ltda.
- OMS (1978). *Promoción y desarrollo de la medicina tradicional*. Ginebra: OMS.
- _____ (2000). *Traditional and Modern Medicine. Harmonizing the Two Approaches*. West Pacific Region: Western Region.

- ____ (2002). *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005*. Ginebra: OMS.
- PARRA, L. (2005). *Reconceptualización de la noción de salud y enfermedad: estudio de un caso de diálogo intercultural entre médicos alopáticos y médicos indígenas yageceros*. Tesis Magíster en Antropología. Bogotá: Uniandes, 2005.
- PIAGET, J. (1980). "The Psychogenesis of Knowledge and Its Epistemological Significance". En: Piattelli-Palmarini, M. *Language and Learning. The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky*. London, Routledge & Kegan Paul. pp. 23-54.
- SILLITOE, P. (1998). "The Development of Indigenous Knowledge: A New Applied Anthropology". En: *Current Anthropology*, 39(2):223-252.
- TESSER, C.D., y T.M. LUZ (2002). "Uma introdução às contribuições da epistemologia contemporânea para a medicina". En: *Ciencia & Saúde Coletiva* 7(2):363-372.
- UMIYAC (2000). *El pensamiento de los mayores. Código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano*. Zuluaga, G. Editor. Bogotá: Da Vinci Editores.
- VYGOTSKY, L.S. (1978). "Interaction between Learning and Development". En: *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. Cole M., John-Steiner, V., et al. (eds). Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. pp. 79-91.
- WORSLEY, P. (1982). "Non Western Medical Systems". En: *Annual Review of Anthropology*, 11: 315-348.
- ZULUAGA, G. (1994). *El aprendizaje de las plantas: en la senda de un conocimiento olvidado*. Bogotá: Excelsior Impresores.

LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD APROXIMACIÓN DESDE UN DIÁLOGO INTERCULTURAL

Germán Zuluaga R.⁶⁸

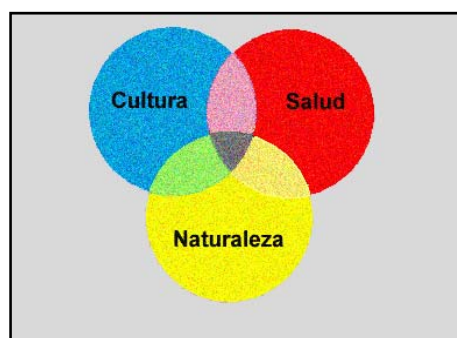
1. Introducción

La presente reflexión surge de una historia personal de casi 25 años, en la que, por mi condición de médico cirujano, he tenido la oportunidad de entrar en contacto con distintos pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes de Colombia y otros países de Latinoamérica.

En efecto, mi formación profesional me ha exigido ofrecerles servicios de salud, pero la realidad me ha presentado un sinnúmero de obstáculos: las herramientas de la medicina occidental no parecen del todo adecuadas para el combate de las enfermedades; la situación de salud y enfermedad percibida por las comunidades parece diferir en mucho de la perspectiva epidemiológica; hay un enorme cúmulo de conocimientos, creencias, valores y prácticas que me resultan ajenos y extraños; en fin, hay un gran abismo entre mi condición médica profesional y la realidad de salud de estas comunidades.

El punto de partida se dio al entrar en contacto con un médico tradicional indígena del piedemonte amazónico colombiano. Tras experimentar un largo proceso personal de lo que podría llamar una *crisis epistemológica*, terminé por aceptar la posibilidad de que sistemas tradicionales de salud, diferentes a la medicina occidental, sean coherentes y eficaces.

Esto me obligó a que, de manera simultánea con el proceso de experiencia y aprendizaje con los indígenas, bajo sus ritmos, lenguajes y conceptos, tuviera que empezar a estudiar otras disciplinas ajenas a mi formación médica: antropología, botánica, química, filosofía, historia de las religiones y la entonces incipiente ciencia de la etnobiología. Años después se configuró la certeza de que la *salud* tenía una estrecha relación con la *naturaleza* y con la *cultura*, dando así lugar a una perspectiva interdisciplinaria que ha guiado nuestros trabajos desde entonces.



⁶⁸ Médico Cirujano, Director del Grupo de Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud de la Facultad de Medicina de la Universidad del Rosario y Director General del Centro de Estudios Médicos Interculturales.

Así mismo, comprendí que estaba obligado a que los principios de investigación, sin perder los fundamentos del pensamiento científico occidental, fueran redefinidos, tanto desde su perspectiva epistemológica, como en sus consideraciones ontológicas y éticas. De allí resultó el cambio de horizonte, pasando de la *investigación* al *diálogo intercultural*.

En todos estos años, llevado de la mano de los poseedores del conocimiento tradicional y junto con muchos otros compañeros y profesionales, hemos procurado contribuir a la consolidación de un adecuado marco conceptual que permita, desde nuestra orilla, aproximarnos con respeto y prudencia a los sistemas tradicionales de salud. En efecto, hemos participado en la creación de organizaciones no gubernamentales para brindar apoyo al trabajo con las comunidades, hemos incursionado en la inclusión prudente de conocimientos tradicionales en la práctica médica, hemos propuesto escenarios de formación profesional culturalmente sensible y desde la academia hemos organizado y participado en eventos y hemos contribuido con numerosas publicaciones. Con la presente reflexión quisiera comenzar a llenar un vacío de ese trabajo. La consideración de la cultura en el fenómeno de la salud, manteniendo el anclaje en el pensamiento médico.

2. El concepto de cultura

Es importante tratar de definir mejor el término *cultura* y lo que este concepto significa en el panorama de la ciencia moderna. Hay un abuso extraordinario de esta palabra y su sentido ha cambiado a lo largo de la historia del pensamiento occidental, desde sus orígenes en el siglo XVIII. A continuación presento una somera revisión de la obra de Adam Kuper⁶⁹ a propósito de la definición de cultura.

El estudio de la cultura se ha dejado en manos de las ciencias sociales y muy especialmente de la antropología. Ya en 1917, Lowie proclamaba que la cultura debe ser estudiada exclusivamente por la etnología, así como la conciencia es tema de la psicología, la vida de la biología y la electricidad conforma una rama de la física.

Con la instalación del pensamiento ilustrado, sobre todo en Francia, Alemania e Inglaterra, los pensadores necesitan nuevos conceptos que permitan expresar la noción de humanidad, racionalismo y ética global, al tiempo que se sintonizan con las nuevas teorías de la evolución y los descubrimientos topológicos de la etnología sobre los grupos humanos y las diferencias raciales durante la colonización de tierras de ultramar. Aparecen dos palabras nuevas que, en principio, se emplearon como sinónimos: *civilización* y *cultura*. La primera fue acuñada sobre todo por la escuela francesa, mientras que la segunda provenía del término *kultur*, sugerida por la filosofía alemana.

Era la época en que surgían dos tendencias filosóficas y políticas en Europa: de un lado, la noción de universalidad del hombre y los derechos humanos comunes; del otro, la tendencia a los nacionalismos (nacía la idea de estado-nación) y la polémica teoría de la superioridad de las razas. Civilización y cultura fueron los sustantivos de base para el debate filosófico. Frente a estos dos términos se oponían palabras tales como salvaje, bárbaro, incivilizado, primitivo, culto e inculto, o se dieron debates como aquel en que se discutía si pertenecer a una tradición cultural significaba ser nacionalista, preocupación propia de los judíos alemanes.

⁶⁹ Kuper, Adam. *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Piados Básica, 2001.

Mientras la noción de civilización se enmarcaba mejor en las ideas universalistas francesas, enraizada en los fenómenos sociales, la noción de cultura todavía parecía restringirse a un mundo autosuficiente del arte y la religión, opuesto al mundo material de la civilización y siempre colindante con la identidad nacional. El término alemán *kultur* procedía de *cultura* o *cultivo* en latín, haciendo especial referencia al cultivo del espíritu, como un logro de la sociedad o incluso de los individuos, meta que se debería alcanzar a través de un proceso de educación y de desarrollo intelectual. De aquí que aún hoy se hable de hombre *culto* para referirse a aquel que tiene gran sensibilidad artística, erudición y buenos modales; era y sigue siendo un término propio de las clases educadas, privilegio de la aristocracia, primero y de la burguesía, después. No en vano, Engels y Marx vieron con desconfianza el concepto de cultura y nunca lo incluyeron en sus tesis filosóficas, por lo que la dictadura del proletariado no hacía distinción alguna entre culturas diferentes, algo que podría explicar el fracaso de la aplicación política de sus tesis en el momento de encarnarse en diferentes nacionalidades con sus pretendidas identidades culturales.

Lo que en principio fue una polémica filosófica con arduas implicaciones políticas que todavía no terminan (las guerras nacionalistas de fines del siglo XIX, las dos guerras mundiales del siglo XX, los movimientos fascista, nacional-socialista y marxista, las guerras étnicas de la última mitad del siglo XX, etc.), el concepto de cultura fue ocupando su lugar definitivo en las ciencias sociales, sobre todo en la sociología, culminada en la amplísima obra de Max Weber, considerado como el fundador de la sociología cultural y quien insistió en que las creencias y los valores eran tan reales como las fuerzas materiales, tratando así de eliminar la distancia entre el idealismo y el materialismo. Estas afirmaciones significaron el paso de la filosofía política a las ciencias sociales.

No obstante, un nuevo enfoque surge con las sorprendentes teorías de Sigmund Freud, quien toma partido en la discusión sobre civilización y cultura. En efecto, publica su obra *El malestar de la cultura*, cuyo nombre original era *Civilization and Its Discontents*, mostrando así que los dos términos eran todavía confundidos en 1930. Para Freud, la civilización se refería a todos los aspectos en los cuales la vida humana se ha elevado por encima de su estado animal, siguiendo la idea de que civilización correspondía a un proceso de cultivo humano con el sacrificio del instinto. Parecía alejarse de las discusiones políticas y centrar la cultura en un resultado del desarrollo de la psique humana. El aporte de Freud, sin embargo, fue eclipsado por el arrollador desarrollo de su teoría psicoanalítica.

Aparece entonces la academia de tradición liberal que se aproxima a la cultura con un talante científico, abriendo así la perspectiva antropológica, interesada más en los patrones de pensamiento y las características conductuales de un pueblo, que en las actividades intelectuales o artísticas de una élite. El filósofo y poeta T. S. Elliot describió en 1948 la cultura como:

“Quiero decir, en primer lugar, lo mismo que los antropólogos: la forma de vida de una gente particular que vive junta en un lugar. Esa cultura se hace visible en sus artes, en su sistema social, en sus hábitos y costumbres, en su religión. Pero estas cosas yuxtapuestas o sumadas no constituyen la cultura [...] una cultura es más que la reunión de sus artes, costumbres y creencias religiosas. Todas estas cosas actúan las unas sobre las otras y para entender completamente una, debes entenderlas todas.”

De este modo, la cultura ya no se confinaba a una minoría privilegiada, sino que abarcaba a grandes y humildes, la élite y lo popular, lo sagrado y lo profano. La

antropología recogía así el legado de casi dos siglos de conformación filosófica de la noción de lo cultural. Cultura, con mayúscula, se convertía en su objeto de estudio y servía de fundamento para reconocer aquellas cosas que hacían diferente a un grupo humano de otro. La cultura empezó a considerarse algo así como el alma de un pueblo. Su deslinde de los aspectos políticos o económicos permitió el reconocimiento de la diversidad cultural, sin discriminaciones, y sirvió de llamado a un respeto creciente por las otras culturas, al tiempo que nacía un movimiento de protesta por las tendencias a la homogenización de la cultura humana.

Es en el período de la post-guerra, cuando la escuela americana asume el liderazgo científico y corresponde a Talcott Parsons la consolidación académica de las ciencias sociales. En 1946 estableció en Harvard un Departamento de Relaciones Sociales, buscando desarrollar un modelo interdisciplinario. La psicología se ocuparía del individuo, con la naturaleza humana y sus individualidades, la sociología tomaría como objeto los sistemas sociales y sería la antropología la disciplina encargada de los sistemas culturales.

Sin embargo, lo que parecía el fin de un arduo proceso de construcción semántica, filosófica y científica sobre el concepto de cultura, fue simplemente el nacimiento de nuevas corrientes y nuevos conflictos. Los antropólogos empezaron a protestar por el encasillamiento a que se habían visto obligados; cultura parecía reducirse a un complejo de valores, creencias y símbolos, con vida propia e independiente del contexto ambiental, social, psicológico y económico de la sociedad. Incluso la polémica quiso ser zanjada con una declaración conjunta firmada por Parsons y Alfred Kroeber, en el Centro para Estudios Avanzados en las Ciencias de la Conducta, de la Universidad de Stanford, California, en la cual se hacía la distinción entre sistema cultural y sistema social.

Aún más difícil resultó la decisión de escoger los métodos adecuados para el estudio de la cultura. La interpretación intuitiva parecía ser el camino, pero la antropología encontró en la lingüística, el psicoanálisis y las teorías conductistas herramientas para autoafirmarse como ciencia. Poco a poco se fue imponiendo la idea de que el método debería ser la interpretación, más que la explicación científica, concepción que ha dominado la ciencia antropológica hasta el presente. Sin embargo, una ciencia interpretativa no sería bien recibida por las disciplinas científicas del método experimental; se confirmaba un abismo entre ciencias sociales y ciencias puras o duras y la *cultura* pasaba a ser un fenómeno de opinión, a lo sumo, sin efectos sobre la realidad científica y la tecnología.

Entre los herederos de esta escuela antropológica americana, Clifford Geertz es quien eleva la cultura al nivel de elemento esencial de la naturaleza humana, así como la fuerza dominante en la historia, en oposición a la naciente escuela conductista instaurada en la Universidad de Yale. Siguiendo los extraordinarios aportes de Claude Lévi-Strauss, con base en la investigación sobre los sistemas de parentesco en las distintas sociedades, se plantea una nueva dicotomía: la oposición entre naturaleza y cultura. Los seres humanos son una mezcla de naturaleza y cultura, pero su identidad cultural es la que los hace humanos. Opinión que para el caso del etólogo Konrad Lorenz no tenía fundamento, pues también los animales tenían expresiones de organización, comportamiento y, en últimas, cultura.

David Schneider, antropólogo americano, sugiere además otro conflicto de la antropología cultural: el etnocentrismo. Según él, el método de estudio e interpretación de otras culturas pasa por el sesgo de la propia cultura a la que pertenece el investigador. Se abre una nueva posibilidad: también nuestro mundo es

una cultura. Con el paso de los años esta denuncia abriría dos nuevos principios antropológicos: 1) el antropólogo debe involucrarse en la investigación; de la observación objetiva se pasaría a la observación participativa y, en los últimos años, a la investigación acción participativa, y 2) la antropología también podría estudiar la cultura occidental, dando lugar a enfoques como la antropología urbana o el estudio de minorías no relacionadas con la cuestión de raza: las sectas religiosas, los gay, los gitanos, el movimiento hippie, las comunas, los punk, etc.

El histórico esfuerzo de las ciencias antropológicas por resolver una a una las dificultades conceptuales y metodológicas ha culminado en el surgimiento de lo que algunos llaman antropología posmoderna. Predomina aquí el relativismo cultural, al tiempo que subyace un compromiso político y ético, ya que corresponde a los antropólogos establecer la defensa de la diversidad cultural frente a las tendencias crecientes de la homogenización planetaria y la globalización. Parece paradójico, pero el origen del estudio de la cultura desde el pensamiento ilustrado, sobre la premisa de la universalidad de derechos, vuelve ahora a la legitimación de la diferencia. O como afirma James Clifford: “Estilos de vida distintos, destinados en tiempos a fundirse en el mundo moderno, reafirman ahora su diferencia de nuevas maneras [...] Es demasiado temprano para decir si estos procesos de cambio arrojarán una homogenización global o darán lugar a un nuevo orden de diversidad”.

Los antropólogos posmodernos americanos se han convertido en punto de apoyo para el movimiento social: la diferencia (identidad étnica, género, orientación sexual, minusválidos) se convierte en la plataforma para reivindicar derechos colectivos. El proceso de reidentificación étnica que aparece a finales del siglo XX es obvia consecuencia del legado antropológico. Los movimientos indígenas, la conformación del movimiento *rom* (nombre genérico adoptado por los pueblos gitanos del mundo)⁷⁰, la lucha de los afroamericanos, las nuevas tendencias étnicas europeas con los bretones, vascos, piamonteses, flamencos, kosovos, entre otras, encuentran apoyo teórico y práctico en la antropología y el relativismo cultural.

No obstante, el posmodernismo y las posiciones relativistas, en una nueva paradoja, le quitan peso científico a la antropología y a la noción de cultura. El respeto por la subjetividad como nuevo criterio de aproximación antropológica da lugar a lo que se ha dado en llamar *etnografías de la experiencia*; y ahora la etnografía se convierte sobre todo en un género literario. En efecto, aumentan en los últimos años las publicaciones con carácter etnográfico que describen principalmente la vida del autor entre sociedades extrañas, con tintes de heroísmo, conversión cultural o aventura.

Si la antropología fue la disciplina encargada de elevar el concepto de cultura al nivel de ciencia, aunque todo el mundo habla ahora de cultura, nadie busca a los antropólogos como guía. El multiculturalismo rebasa a la antropología y aparece una nueva guía en todas las academias del mundo occidental: los estudios culturales. La literatura, la historia, la sociología, el arte, la economía, vuelven a ocupar su asiento en la investigación sobre cultura.

⁷⁰ Gómez. Venecer. *Itinerario de un pueblo invisible*. Bogotá: Editores Compiladores, 2000.

3. Cultura y salud

Para adelantar una reflexión sobre la relación entre cultura y salud quisiera comenzar con la afirmación de Roersch⁷¹:

En general, el tema de la cultura, su influencia y su lugar en la práctica científica, no están mencionados en los discursos sobre ciencia. La ciencia está libre de valores. Estudia objetiva y racionalmente. Allí no hay lugar para valores y sentimientos; es objetiva.

Esto, sin embargo, no es del todo cierto. Ya hemos visto que la cultura es el objeto de estudio de las ciencias sociales y de la antropología en particular. Lo que está en entredicho realmente es la diferencia entre ciencias exactas y ciencias sociales. A decir verdad, impera la noción de que ciencia, estrictamente ciencia, corresponde a las ciencias exactas, producto del *método científico* formulado a partir de las matemáticas y la física.

En la medida en que las ciencias médicas son consideradas dentro del espectro de la ciencia occidental pura, la consideración de la cultura y su influencia en la salud y la enfermedad se menosprecia o ignora. Se considera que la cultura no es una variable que la medicina deba considerar, o en el mejor de los casos, la medicina está por encima de las distintas realidades culturales.

De manera contraria, se considera que las medicinas tradicionales o sistemas tradicionales de salud son un producto cultural, no científico, persistiendo en esta nociva dicotomía conceptual, y por lo tanto su estudio corresponde no a las ciencias de la salud sino a las ciencias sociales. En efecto, desde el comienzo, el estudio de las medicinas tradicionales ha sido responsabilidad de la antropología y han sido estudiadas sobre todo por las ciencias sociales. En esa medida, son el resultado de una construcción cultural, al igual que las expresiones artísticas o religiosas, y hasta no hace mucho era vistas como fenómenos folclóricos.

Diversos estudios han mostrado que grupos étnicos, sociales y económicos diferentes presentan patrones patológicos distintos y perciben la enfermedad y actúan frente a ella en forma diferente. Las subculturas populares, mezcla de diversos elementos culturales (formas de vida, de concepción del mundo, costumbres, creencias, desarrollo social) tienen modelos conceptuales para explicar el origen de la enfermedad que van desde concepciones mágico-religiosas hasta el extremo positivista pasando por el espectro de variadas interpretaciones, y unas prácticas de diagnóstico, prevención, tratamiento y rehabilitación acordes con esa cosmovisión.⁷²

Aunque el interés de la antropología por las prácticas médicas de otras culturas ha estado vigente desde su nacimiento como ciencia, el abordaje no fue sistemático sino hasta las últimas décadas. Para muchos la antropología médica nace con el antropólogo británico William Rivers cuando publica en 1924 su obra *Medicine, Magic and Religion*. Poco a poco surgen nuevos estudios, en los que se busca comprender las prácticas médicas de distintos pueblos, incursionando en terrenos inexplorados tales como los conceptos de salud y enfermedad, las clasificaciones de las enfermedades y las relaciones culturales y ambientales con la salud. Es así como

⁷¹ Roersch, Carles. "Práctica y teoría en el sector salud". En *Medicina tradicional 500 años después: Historia y consecuencias actuales*. Santo Domingo: Instituto de Medicina Dominicana, 1993.

⁷² Bernal, Jaime (Ed). *Sistemas de salud de las comunidades indígenas y negras de Colombia estudiadas por la Gran Expedición Humana*. Terrenos de la Gran Expedición Humana Serie Reportes de Investigación No. 9. Bogotá: Universidad Javeriana, 1996, 19.

debemos a la *antropología médica* la mayor cantidad de información sobre las medicinas tradicionales y las primeras elaboraciones conceptuales sobre su importancia.

Herrera y Loboguerrero⁷³ hacen un seguimiento histórico de esta disciplina; afirman que fue Benjamín Paul, quien dio en 1955 un salto significativo al buscar la aplicación de la antropología médica en la salud pública, con su ya clásica obra *Health, Culture and Community*. Ya no era sólo una ciencia que investigaba para acumular información, sino una herramienta para la construcción de nuevos modelos de salud.

Posteriormente, aparecen en la década de 1960 autores importantes como George Foster, Richard Adams y Gonzalo Aguirre, quienes promueven su aplicación definitiva en la academia mundial. Luego, en los últimos 40 años, van surgiendo diferentes escuelas de antropología médica, entre las que sobresalen dos: a) la escuela ambientalista, con autores como Steven Polgar y Alexander Alland, quienes resaltan que la salud deja de ser un fenómeno estrictamente médico, para constituirse en un fenómeno ecológico, y b) la escuela culturalista, con autores como Kroeger, Barbira Freedman, Levi Strauss y el mismo Foster, que establecen una orientación socio-cultural del fenómeno de la salud y la enfermedad.

La *antropología médica* ya se ha ganado un lugar merecido en el contexto internacional. Diversas universidades, sobre todo en Estados Unidos y Europa, ofrecen postgrados, especializaciones, maestrías y doctorados sobre el tema, al tiempo que las publicaciones aumentan día a día, incluso en revistas periódicas especializadas. En otros casos, los antropólogos deciden hacer su especialización en Salud Pública o Programas de Administración en Salud, procurando así aproximarse mejor al universo de los sistemas formales de prestación de servicios médicos.

No podemos, sin embargo, considerar que corresponda a la antropología médica la exclusividad del estudio de las medicinas tradicionales. Sus aportes son fundamentales e invaluable; pero, como disciplina social que es, no alcanza a abordar otros elementos no menos importantes, en los que están llamados a participar áreas del conocimiento biológico (biología, química, ecología), del conocimiento médico (farmacología, salud pública, medicina) y nuevas áreas interdisciplinarias (etnobiología y etnomedicina).

Las limitaciones de la antropología son reconocidas incluso por algunos de sus mismos estudiosos. Fernández nos ofrece un testimonio personal, en su extenso estudio de la medicina tradicional andina de Perú y Bolivia:

Las contradicciones que el antropólogo sufre al realizar su propia investigación, las dudas sobre su cometido ético, los placeres y sinsabores del trabajo de campo suelen adornar las páginas de la libreta [...] Las puntualizaciones emotivas o testimoniales suelen marginarse de las publicaciones finales, por ser consideradas subjetivas y acientíficas [...] Cuando el dolor, la agonía y la muerte constituyen el contexto común de referencia de los informantes, me resulta difícil conformarme con modelos conjeturales sin detenerme en resaltar toda la carne (o el alma) contenida en las revelaciones de las personas implicadas en cada conflicto.⁷⁴

En cierto modo, la información de campo que recogen los antropólogos suele enmarcarse en entrevistas de campo, observación participante y diálogos cotidianos,

⁷³ Herrera, Xochitl y Miguel Loboguerrero. *Antropología médica y medicina tradicional en Colombia*. Bogotá: Etnollano, 1988.

⁷⁴ Fernández, Gerardo. *Médicos y yatiris: salud e interculturalidad en el altiplano aymara*. Cuadernos de Investigación. La Paz: OPS/OMS, 1999, 41-42.

casi siempre por fuera del momento del fenómeno de la enfermedad. Como lo sugeríamos en un estudio sobre la medicina tradicional de San Agustín (Huila)⁷⁵ y posteriormente de la medicina afrocolombiana del Chocó⁷⁶, hay un abismo entre la información dada a la luz serena de una entrevista o de una salida de campo con los curanderos o miembros de una comunidad y la evidencia de las prácticas terapéuticas que se manifiestan en el momento en que alguien se enferma de gravedad.

La medicina tradicional tiene dos niveles distintos de persistencia histórica. Por un lado, la persistencia de la memoria cultural, en la que muchas personas suelen recordar las prácticas ancestrales de salud, las plantas medicinales, sus formas de preparación y uso, los rituales que se empleaban, etc.; es una información que abunda en contenidos y permite suponer que la medicina tradicional está viva. Pero, de otra parte, la persistencia del uso cultural, en la que las personas, además de recordar, usan todavía algunos elementos o incluso todo el arsenal de la medicina tradicional.

Un ejemplo que ilustra esto último lo vivimos en el río Anchicayá: durante dos días estuvimos recogiendo plantas medicinales para el dolor de cabeza y nuestro informante alcanzó a describir 20 de ellas, tras largas caminatas por la selva. Sin embargo, al día siguiente, cuando fuimos a continuar la entrevista, su esposa nos dijo que él estaba en cama con un fuerte dolor de cabeza; quisimos entonces saber cuál de las plantas anotadas estaba usando en ese preciso instante. ¡Grande fue nuestra sorpresa al ver que no había usado plantas y había preferido tomar tabletas de ácido acetilsalicílico y dipirona!

En otra ocasión participamos en un taller sobre enfermedad diarreica aguda y medicina tradicional con otra comunidad campesina de los Andes colombianos. Durante dos días las mujeres que asistieron nos contaron con lujo de detalles los distintos procedimientos y plantas que usaban para el manejo de la diarrea; una información antropológica extraordinaria que nos mostraba la persistencia de la medicina tradicional; no obstante, en los meses siguientes pudimos observar que esas mismas mamás acudían a la farmacia para comprar medicamentos cuando alguno de sus hijos presentaba un cuadro de diarrea.

Estos ejemplos ilustran la diferencia significativa entre la información antropológica ofrecida por una comunidad cuando está ante la presencia o la ausencia de un evento de enfermedad. En nuestra condición de médicos, iniciamos entonces una nueva modalidad de trabajo, que hemos llamado *la antropología desde el dolor*. La información se obtiene durante la práctica médica, en el consultorio, a la hora en que aparece una enfermedad y en la que se pone en evidencia la real permanencia y uso de la medicina tradicional, así como el verdadero impacto que ésta tiene en el manejo de la salud y la enfermedad.

Repito, la antropología médica está llamada a mantener su lugar preponderante en la investigación sobre medicinas tradicionales, pero sus resultados deben ser leídos en un contexto parcial y cotejados con los resultados obtenidos desde otras disciplinas sociales, biológicas y médicas. Las ciencias sociales y biológicas siguen construyendo

⁷⁵ Zuluaga, Germán y Carolina Amaya. Cultura popular de salud: diagnóstico de salud en San Agustín (Huila). *Universitas Humanistica: Antropología de la Salud* [Bogotá], Universidad Javeriana 18, No. 30 (enero-junio 1989): 93-150.

⁷⁶ Zuluaga, Germán. *La botella curada: aproximación a los sistemas tradicionales de salud de las comunidades negras del Chocó biogeográfico*. Bogotá: Universidad El Bosque, Amazon Conservation Team, Instituto de Etnobiología, 2003.

teorías e hipótesis en torno a la noción de cultura, y las interrelaciones entre una y otra resultan cada vez más evidentes. Las ciencias etnobiológicas son, en la actualidad, la simbiosis que ha resultado de tales interconexiones. Pero las ciencias de la salud, con muy pocas excepciones, se han mantenido ajenas a la aceptación de la cultura como determinante de la praxis médica, pretendiendo definirse a sí mismas como ciencias exactas, objetivas, en las que lo cultural viene a ser una variable subjetiva, digna de menosprecio o que se debe evitar en sus investigaciones. Lozoya es tajante al respecto:

“Con el surgimiento del pensamiento ilustrado y la aplicación del racionalismo científico, la ciencia médica se adjudicó el concepto de *verdad científica* y se apropió del conocimiento médico negando la intervención de otros aspectos de la cultura. Así la cultura transita por un pasillo de la sociedad, mientras la ciencia utiliza otro camino [...]

Cultura y Ciencia han quedado separadas en compartimentos diferentes. Esta situación explica la notable crisis en que ha caído la medicina y que refleja el profundo conflicto cultural por el que atraviesa la sociedad en este fin de siglo.”⁷⁷

En el ejercicio de abordar la cultura y su papel en la noción de salud y enfermedad, aparece en el escenario académico como un esfuerzo por aproximar los factores condicionantes de salud y enfermedad a la realidad cultural. Así lo reflejan las palabras del doctor Duncan Pedersen, Director Adjunto de la División de Ciencias de la Salud del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, en Québec, Canadá:

“Explorar las interacciones 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 la enfermedad, como son la condición económica, el ambiente natural, las bases biológicas y la red de intervenciones médicas -modernas o tradicionales-disponibles [...] Nuestra tarea hoy es explorar uno de estos conjuntos: el de la cultura y los estilos de vida.

[...] la 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).

⁷⁷ Lozoya, Xavier. *Plantas, medicina y poder*. México: Editorial Pax, 1994, 6-7.

¿Se puede seguir subestimando la influencia de lo cultural en el proceso salud-enfermedad? ¿Cuál es el 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 de América Latina? [...] ¿Cuál es el rol de lo cultural en el manejo del medio ambiente?”⁷⁸

Cuando la Organización Mundial de la Salud propone llevar la medicina moderna a todos los lugares del planeta, no hace ninguna consideración sobre las diversidades ambientales, sociales y culturales en las que se instala. Sin pretenderlo de manera explícita, exige que la cultura se acomode a la ciencia médica y jamás ofrece la posibilidad de lo contrario.

Esta discusión, en otro contexto, se ha adelantado en relación con la misión de la Iglesia de llevar el evangelio a todos los pueblos. Desde hace 2000 años esto se ha hecho con un criterio similar al de la medicina. Que todos los pueblos y su realidad cultural se acomoden al evangelio. Mas la crisis de la evangelización ha llevado en los últimos decenios a una reflexión teológica y pastoral que ha conducido al concepto de la encarnación del evangelio en las distintas culturas o en otras palabras a “la inculturación del evangelio”. Considero que un fenómeno similar ha de ocurrir con la medicina moderna, aceptando con plena convicción la importancia y la necesidad de ofrecer sus servicios a todos los pueblos, pero bajo la perspectiva de la “inculturación de la medicina”.

Pero no es sólo inculturar la medicina en los pueblos. Es también admitir el valor y la eficacia de sistemas de conocimiento distintos del nuestro. Sería, para comenzar, la tolerancia de la diversidad, aquí expresada en términos de salud. Britton denuncia que “solo la creación del conocimiento por vía de la investigación científica y tecnológica propia, de la más alta calidad, puede garantizar el encuentro del camino del desarrollo”,⁷⁹ afirmación que fue sostenida por los académicos y científicos iberoamericanos que se reunieron en Bolivia con miras al aporte de la ciencia en las transformaciones económicas del futuro. En una perspectiva cultural la autora concluye diciendo: “Es imposible separar la ciencia de la cultura si aspiramos a un desarrollo sostenible, si deseamos llegar a ser hombres más completos frente a ese utópico siglo venidero en que ciframos tantas esperanzas”.

No obstante, la legitimación del permiso de las ciencias de la salud para el abordaje de los fenómenos culturales no está exenta de peligros “médicocentristas”. Que la Universidad y particularmente la facultad de medicina abra las puertas a esta reflexión no significa que cambien los criterios para a su vez proponer cambios en la educación médica o en la prestación de servicios de salud. Pinzón, Suárez y Garay, al enfatizar en la relación cultura-salud, expresan sus dudas sobre la manera como se ha enfocado la investigación, inquietud que nos viene bien para los propósitos actuales:

“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.

⁷⁸ Pedersen, Duncan. “La construcción cultural de la salud y la enfermedad en la América Latina”. En *Cultura y salud en la construcción de las Américas: reflexiones sobre el sujeto social*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli, 1993, 143-151

⁷⁹ Britton, Rosa. “Ciencia, tecnología y cultura” *Innovación y Ciencia*, Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia [Bogotá] 3, No. 2 (1994): 22-24

Desde el mismo nacimiento del término antropología médica o etnomedicina, hay también un atrapamiento en el concepto occidental de cultura.”⁸⁰

4. Aproximación a la cultura desde el diálogo intercultural

Con estos elementos, propongo una reflexión en torno a seis acepciones de cultura que se presentan en el lenguaje común y el científico: 1) folclore, 2) cultivo del espíritu, 3) grupos étnicos, 4) grupos humanos con una característica común, 5) la forma como un grupo humano satisface sus necesidades, y 6) la forma como un grupo humano se relaciona con la trascendencia. Finalmente, quiero plantear la noción de salud y enfermedad a partir de estas aproximaciones culturales.

Cultura entendida como *folclore*. Se refiere a expresiones y costumbres propias de un grupo humano. Hace referencia a una visión muy popularizada de cultura asociada a las artesanías, la música, el vestido, la comida. Lo cultural está atrapado por las tareas del Ministerio de Cultura en casi todos los países del mundo, cuya labor y presupuesto están orientados a apoyar las orquestas sinfónicas, los museos de arte o todas aquellas expresiones artísticas; los diversos carnavales regionales, tales como el de Barranquilla, el de blancos y negros en Pasto, el del diablo en Riosucio; las iniciativas como el Ballet de Sonia Osorio o la música de Totó La Momposina; los maravillosos lugares que se convierten en patrimonio cultural de la humanidad como Machu Pichu, el corralito de piedra en Cartagena o las pirámides de Yucatán. En todos los casos, expresa esa diversidad de cultura en expresiones antiguas y auténticas pero ajenas a la modernidad.

Cultura entendida como *cultivo del espíritu*. Ya había anotado esta perspectiva en la noción alemana de *kultur*. Está, pues, asociada a una educación en la que el individuo adquiere unos conocimientos, valores y conductas enmarcados en la perspectiva de superioridad, pero sobre referentes occidentales. Supone ser capaz de conocer y apreciar las obras de arte de un museo pictórico, poder desenvolverse con seguridad en el protocolo de una cena de gala, portar el vestido adecuado para ingresar a un concierto de música clásica y al mismo tiempo toser en el momento correcto o aplaudir sólo cuando terminan los movimientos de la obra musical. De allí se ha generalizado, sin ser explícita, la noción de una persona *culta*, es decir poseedora de cultura. El inculto, por lo tanto, es todo aquel ajeno a esta noción occidental de cultivo del espíritu. El inculto es sinónimo de analfabeta o por lo menos de poco estudiado. Sobra decir que todos los movimientos propios de otras culturas para enriquecer el espíritu son despreciados: aquel que es aprendiz de chamán, el que estudia la cosmovisión de su pueblo o simplemente el que disfruta el arte a su manera y que se enmarca dentro del mal llamado arte popular.

Cultura entendida como *etnia*. Hablamos pues, con naturalidad, de un grupo indígena como pueblo, como etnia, es decir como cultura. Decimos el pueblo o la cultura aymara, el pueblo o la cultura maya, el pueblo o la cultura griega. Hace pues referencia a un grupo humano con unas características comunes que lo diferencian de otros grupos humanos.

Es bien sabido que el término ‘indígena’ nació de un enorme equívoco histórico, cuando Cristóbal Colón creyó llegar a las Indias Orientales y consideró que los habitantes de América eran ‘indios’. Esta expresión se generalizó para todos los

⁸⁰ Pinzón, Carlos Ernesto, Rosa Suárez y Gloria Garay. “Modernidad, cultura popular y salud: crisis o nueva identidad del sujeto social”. En: *Cultura y salud en la construcción de las Américas: reflexiones sobre el sujeto social*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Comitato Internazionale per lo Sviluppo del Popoli, 1993, 194.

aborígenes del Nuevo Mundo y de allí el adjetivo de *indígena*, término que también fue acuñado en las lenguas sajonas. Posteriormente el término fue empleado para definir a los aborígenes de otras regiones, tales como los habitantes del centro de África, pero sobre todo los pueblos aborígenes del sudeste asiático, Polinesia, centro y norte de Asia y los habitantes cercanos al Polo Norte. A pesar del error histórico la palabra es hoy empleada incluso por muchos pueblos que se definen a sí mismos como *indígenas*.⁸¹

Por su parte, *etnia* ha sido el término académico que desde el siglo XIX se viene instaurando para referirnos a esos pueblos distintos de la cultura occidental moderna. En principio, corresponde a un concepto racial: “agrupación natural de individuos de igual idioma y cultura” y étnico: “perteneciente a una nación o raza”, de tal manera que la etnografía se define como la ciencia que estudia, describe y clasifica las razas y los pueblos. Pero su connotación desde el principio apunta a describir “las otras razas” y aún hay resistencia a considerar que la etnografía puede o debe estudiar nuestra propia cultura occidental moderna.

La noción de *etnia*, para referirse a un grupo humano, no es todavía aceptada en forma universal y en la actualidad hay gran polémica en la oficina de Derechos Humanos de las Naciones Unidas respecto a la promoción de la carta de los Derechos de los Pueblos Indígenas, sobre todo al intentar establecer como sinónimos “pueblo indígena” y “grupo étnico”.

Cultura entendida como *lo diferente*. En este sentido la palabra se ha empezado a utilizar para describir a un grupo humano que voluntariamente asume unos rasgos y valores comunes para diferenciarse de otros. Decimos entonces la cultura hippie, la cultura metal o punk, la cultura feminista y se podrían incluir los diversos clubes de pertenencia en la posmodernidad.

No obstante, las anteriores acepciones de cultura, además de disímiles y que dan pie a confusión, no resultan útiles para un abordaje más profundo de las relaciones entre cultura y salud. Por eso ahora quisiera proponer la noción de cultura entendida como *la forma como un grupo humano satisface sus necesidades*. En efecto, todos los grupos humanos, cualquiera que sea su condición en el tiempo y en el espacio, sin importar las diferencias de género, de edad, raciales o geográficas, tienen unas mismas necesidades.

Esto ha sido mencionado por el economista Manfred Max-Neef en su propuesta del Desarrollo a Escala Humana⁸², cuando enumera nueve necesidades comunes a todos los seres humanos: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad. Aunque estas necesidades podrían ser redefinidas, considero que debemos agregar una muy importante: la necesidad de trascendencia.

Lo importante es comprender que dichas necesidades pueden ser satisfechas de maneras muy diversas y en esto encontramos la impronta de lo cultural. Cada grupo humano tiene unos satisfactores diferentes frente a las mismas necesidades. Antes de pensar en un mundo globalizado, es fácil entender que dichos satisfactores en cada grupo humano eran resueltos a partir de la oferta ambiental y del propio desarrollo

⁸¹ Zuluaga Germán y Camilo Correal. *Medicinas tradicionales: introducción al estudio de los sistemas tradicionales de salud y su relación con la medicina moderna*. Cuadernos del Observatorio de la Vida, Vol. 3. Bogotá: Universidad El Bosque, 2002.

⁸² Max-Neef, M., A. Elizalde y M Hopenhayn. *Desarrollo a escala humana, una opción para el futuro*. Medellín: CEPAUR, Fundación Dag Hammarskjöld, Proyecto 20 editores, 1996, 42.

cultural, enmarcado en sus cosmovisiones y su estructuración social. Todos los grupos humanos, finalmente, se adaptaron de manera adecuada a su entorno para satisfacerlas plenamente.

La transformación cultural resulta fundamentalmente de cambiar las formas de satisfacer sus necesidades. Por un lado aparece la evolución tecnológica, aun sin entrar en contacto con otros pueblos. Por el otro, dicho contacto abre la puerta para introducir las formas de satisfacción de otros pueblos que pueden resultar más fáciles, más cómodas, más económicas (en términos de tiempo invertido en trabajo, en recursos o en dinero) o simplemente más agradables. Pero esto trae consigo unos costos inevitables: la incapacidad del entorno para satisfacer las necesidades de nuevas y ajenas maneras. De allí surge, por lo tanto, el intercambio, la competencia, la guerra y la dependencia económica. Nos permite entender con una nueva mirada la evolución de la historia humana, las implicaciones económicas, fenómenos como el colonialismo y, sobre todo, el difícil problema de la aculturación.

Para el caso de América y los pueblos aborígenes, por ejemplo, la introducción del hacha y las herramientas de metal representó uno de los principales móviles para entender el proceso de conquista y colonización. Una sola herramienta trajo consigo una transformación cultural dramática, si comprendemos los cambios en las prácticas productivas, en los ritmos y tiempos de trabajo y ocio, en las formas de intervenir y conservar los ecosistemas y en la obligada dependencia de los invasores.

Esta perspectiva cultural me permite ahondar en la reflexión. De manera ideal, un grupo humano tiene unas buenas condiciones integrales de salud, si sus necesidades son resueltas en forma adecuada con satisfactores que su entorno y su grupo social le brindan. Cuando su territorio, sus recursos naturales, sus condiciones climáticas y estacionales, sus tecnologías apropiadas, sus reglas de interacción e intercambio funcionan y satisfacen, es posible pensar que el grupo humano está más cerca de la salud. La enfermedad se introduce o se agrava en el momento en que esto se desequilibra y aparece la inequidad, la injusticia, la competencia, la guerra y la dependencia de otros, dentro del grupo o en relación con otros grupos externos y dominantes. Hablo por supuesto de enfermedad en un rango muy amplio: individual, social, económico y ambiental. Pero cuyas implicaciones médicas, si las pensamos desde nuestra disciplina occidental, también dan como resultado problemas tales como la pobreza, la violencia, la desadaptación y finalmente podemos así llegar a la desnutrición, la aparición de epidemias y endemias, y las consecuencias metabólicas, proliferativas o degenerativas que estos cambios iniciales provocan en la salud de los individuos.

Y aquí se suscita un asunto difícil y polémico. El concepto de *desarrollo*. Ya es común hablar de países desarrollados y países en vía de desarrollo o subdesarrollados. Y la constante mundial supone, sin mayor análisis, el ideal de que todos los países lleguen al *desarrollo*. Este modelo de desarrollo es, sin embargo, bastante objetable; sigue generando pobreza, violencia, injusticia y deterioro ambiental; parte de la noción absurda de que el crecimiento económico es ilimitado, sin tener en cuenta que los recursos son limitados. Mientras unos consumen más, por consecuencia, otros tienen sus necesidades básicas cada vez más insatisfechas.

Y la implantación del modelo de desarrollo, aceptado por igual en la economía capitalista y en la socialista, implica la imposición de satisfactores que no resultan adecuados al entorno y, en últimas, a la cultura. Lo mismo ocurre cuando hablamos de manera más específica de la imposición de un modelo de salud, desde el llamado

Primer Mundo y según las políticas de la Organización Mundial de la Salud. Son modelos que no se ajustan a la realidad ambiental, social y cultural de los pueblos.

El argumento central de este problema reside en el concepto de pobreza, que resulta demasiado ambiguo ya que a él pueden corresponder diferentes categorías de percepción del mundo, como afirmaba en un estudio sobre las comunidades afrocolombianas del Pacífico⁸³. Los indicadores de calidad de vida utilizados por la sociedad moderna no necesariamente coinciden con los empleados por múltiples sociedades tradicionales (indígenas, campesinas, negras). En la civilización occidental entendemos por pobreza la falta de televisión y aparatos electrodomésticos, la persistencia de viviendas elaboradas con materiales endógenos o construidas en espacios colectivos con estructuras que difieren de los espacios urbanos, la fabricación doméstica y no industrial de licor de caña o de guarapo, el no uso de detergentes, limpiadores, jabones, perfumes y otra serie de artículos decorativos y ornamentales. La cuchara de palo, la batea, el zumo de yerbas para remedio, el chinchorro, el jabón de tierra, los tubérculos tradicionales, el arrullo, el tabaco preparado en casa, el cernidor de palma, son para la mirada discriminatoria de Occidente elementos de una cultura pobre y simbolizan la pobreza de una cultura.

En Occidente los indicadores físicos definen la pobreza como la no posesión de bienes de consumo o la no adquisición de tecnologías modernas; la economía de mercado la define según el ingreso *per cápita*, incluso para sociedades que aún no han ingresado a la economía mercantilista moderna y en las que todavía su economía es de autosubsistencia.

Una vez más pregunto ¿son realmente pobres las gentes del llamado Tercer Mundo y en particular las sociedades tradicionales? Según los indicadores modernos, estas comunidades siempre han sido pobres, realmente pobres. Sin embargo, hoy en día, la mayor pobreza no estriba en la escasez de bienes de consumo, en el bajo ingreso *per cápita* o en la persistencia de modelos tradicionales de producción y de vida. Radica, más bien, en la situación generada por un severo proceso de aculturación e imposición de una cultura individualista, utilitarista y consumista; por la pérdida de aquellas tradiciones que les permitieron la óptima adaptación al medio forestal; por el cambio que supone dejar de ser comunidades autosuficientes para ingresar a una nueva escala social conformada por campesinos, asalariados, emigrantes o desempleados. Sociedades que pasan de una riqueza basada en valores no tangibles, a una pobreza que raya con la miseria:

“Es aconsejable profundizar lo más posible en el concepto de calidad de vida que fundamenta la estabilidad de las comunidades indias y negras que, al fin y al cabo, han protegido secularmente esta biodiversidad [...] Los objetivos de estas comunidades difieren en puntos fundamentales de los de los colonos del interior [...] Se trata de familias que han estado asentadas a lo largo de los ríos desde hace varias generaciones manteniendo un estilo de vida muy austero en el que valores sociales como la paz, la amistad y la solidaridad han tenido mayor importancia que el aumento y la acumulación del ingreso monetario. Este modo de vivir es coherente con las características de su medio físico, el cual les provee de nutrición, recreación y vivienda adecuada, siempre y cuando no se destruya la selva cercana o se contaminen los ríos. Sin embargo, su nivel de vida es bajísimo y su pobreza absoluta, si utilizamos para medirlos cualquiera de los índices socioeconómicos popularizados por las Naciones Unidas.⁸⁴

⁸³ Zuluaga, Germán. *La botella curada*, 37-39.

⁸⁴ Carrizosa, Julio. “El Chocó y el resto del mundo”. *Ecológica* [Bogotá], año IV, No. 15-16 (mayo-oct. 1993).

La pobreza entendida en los términos occidentales es un verdadero factor determinante de las enfermedades, ya que limita el acceso a los recursos médicos modernos, restringe unas condiciones sanitarias adecuadas e impide el consumo de una alimentación balanceada. Son pobres para poder acudir al sistema médico sanitario moderno, pues no cuentan con recursos para el transporte, para el pago de los servicios médico-hospitalarios, para la compra de los medicamentos, para el lucro cesante por estado de enfermedad; pero su pobreza se ha agravado por la pérdida de sus conocimientos tradicionales de salud que antes ofrecían solución a muchos problemas cotidianos de salud y ahora, poco a poco, dejan de ser siquiera una opción terapéutica. Son pobres para poder adquirir un sistema sanitario óptimo, pues no cuentan con capacidad para disponer de servicios de acueducto, alcantarillado y energía eléctrica o para construir modernas viviendas de material; pero su pobreza se agrava porque se les está enseñando que sus viviendas tradicionales son feas, incómodas e insalubres y no se les ofrecen tecnologías sanitarias más adecuadas para los ecosistemas donde viven. Son pobres para adquirir en el mercado una alimentación que se considera balanceada y por lo tanto tienden a la desnutrición, pero su pobreza se agrava porque a través de los medios masivos de comunicación son invitados al consumo de gaseosas, bebidas alcohólicas, golosinas y chatarra sin ningún valor proteico, reemplazando el consumo tradicional de frutas, bebidas fermentadas con propiedades nutritivas, entre otros alimentos propios. Son pobres, en fin, porque se han perdido los estímulos para la siembra y el consumo de alimentos tradicionales, agradables y nutritivos, y se han reemplazado por productos importados.

Cultura, entendida como forma de satisfacer las necesidades, desarrollo y pobreza, están en el trasfondo de una difícil situación del modelo de salud y de su impacto en el combate de las enfermedades. El crítico estado de salud de nuestras comunidades, más allá de las estadísticas y la epidemiología, sigue dependiendo de la pobreza que entonces podría definir como la incapacidad de satisfacer las necesidades de forma saludable.

Una última advertencia. Aún de manera ingenua, filantrópica o simplemente por competencia profesional, los agentes sanitarios nos convertimos en portadores de un modelo de desarrollo, con su discurso, sus conceptos, sus impactos y sus consecuencias, que contribuye no sólo a no solucionar los problemas de salud, sino a incrementarlos.

El encuentro con los sistemas tradicionales de salud provoca una posible última perspectiva del concepto de cultura, entendida como *la forma como un grupo humano se relaciona con la trascendencia*. Si bien la quinta acepción nos obliga a acercarnos a límites críticos de la reflexión, considero que aún deja por fuera un asunto más importante. En cierto modo, las consideraciones siguen siendo materiales, económicas y productivas, con un efecto sobre la salud humana. Siguiendo las pistas del análisis realizado por los obispos católicos de Latinoamérica en la Conferencia de Puebla, en la que sugieren la cultura como un modo de relacionarse con Dios⁸⁵, y considerando la confirmada expresión de que el ser humano es también y sobre todo *homo religiosus*⁸⁶, es preciso asumir sin eufemismos una reflexión religiosa sobre el tema. En efecto, todos los pueblos manifiestan una profunda y estrecha relación con el mundo trascendente.

⁸⁵ Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (III), *Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Caracas: Ediciones Trípode, 1984, 112-117.

⁸⁶ Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1983, 99.

Como punto de partida, para considerarse como “pueblo”, todos los grupos humanos tienen un mito de origen. Por supuesto, invoco el concepto de mito deslindado de la distorsión moderna que lo asimila a leyenda, fantasía o mentira. El auténtico mito, presente en todas las culturas, intenta describir con un lenguaje simbólico una realidad histórica en la que se establece un encuentro entre el mundo visible y el mundo invisible. O como diría Eliade, una *hierofanía*⁸⁷. Podría afirmar entonces que Occidente conjuga cuatro mitos fundacionales: a) el mito judaico del Génesis, del que deriva el pensamiento cristiano, b) los mitos de la antigua Grecia, de los que deriva el pensamiento racional, c) el mito científico de origen del universo a partir del Bing Bang, del que deriva un pensamiento causalístico y d) el mito marxista que propone en el origen de la humanidad un arcaico estado de igualdad de las sociedades tribales. Cada uno de estos mitos supone una percepción diferente del mundo y trae consigo unas profundas implicaciones sociales, éticas, económicas, científicas y espirituales. Pero, ¿tendría esto alguna incidencia en los modelos de salud?

El mito fundacional de cada pueblo no es simplemente un texto escrito, en letra muerta, que se relee en cada generación. Por supuesto, los mitos arcaicos y originales, en la medida que presuponen una intervención del mundo invisible, afirman la existencia de seres invisibles y creadores, en últimas y siempre la de un primer Ser Creador. Y en cada época la comunicación original se repite a través del ritual que significa *culto*, expresión plena de la *cultura*, mediante el cual se mantiene la relación con el mundo trascendente.

Mito y rito están entrelazados por un pacto, una alianza entre el Creador y su pueblo, a partir del cual se establecen unas normas para vivir bien. Así lo anticipa Eliade:

“Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica, sino un relato que hace revivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones e imperativos de orden social, e incluso a exigencias prácticas. En las civilizaciones primitivas el mito desempeña una función indispensable: expresa, realza y codifica las creencias, salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre. El mito es, pues, un elemento esencial de la civilización humana [...] El conocimiento que el hombre tiene de esta realidad le revela el sentido de los ritos y de los preceptos de orden moral, al mismo tiempo que el modo de cumplirlos”.⁸⁸

El Génesis judeo-cristiano es el mito fundacional que da como resultado una alianza entre Yahvé y su pueblo y del que derivan las tablas de la ley y una minuciosa y rigurosa legislación revelada en los textos del Éxodo y el Levítico y que da la impronta cultural definitiva al pueblo hebreo. Esto mismo se puede encontrar en todas las tradiciones de los diferentes grupos humanos sobre la tierra. Es particularmente evidente entre los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta o los Tukano del Vaupés, quienes hacen permanente referencia a su Ley de Origen.

El ritual no debe ser visto en forma reducida como un acto religioso repetitivo. Allí se establece de nuevo la comunicación con el origen y al recrear el mito se renueva el mundo. Esto tiene una clara repercusión en la salud, desde la perspectiva de los sistemas tradicionales de salud. En efecto, el acto médico allí se realiza como un

⁸⁷ Eliade M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económico, 1975, 10-14

⁸⁸ Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. 26-27.

ritual y por lo tanto la mirada occidental lo interpreta en una perspectiva exclusivamente religiosa; y en la medida en que se niega la validez de lo invisible y se supone la falacia del mito, termina despreciándolo o rechazándolo como un auténtico “acto médico”.

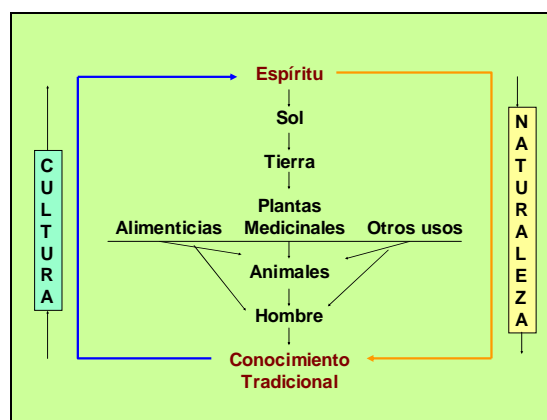
Si queremos entenderlo, es preciso comprender entonces que la salud corresponde al cumplimiento de la ley de origen. El devenir histórico trae consigo la desobediencia, el desorden y la enfermedad. En el rito, al recrear el mito, se renueva el pacto, su cumplimiento y así la restauración del orden y la salud.

El conocimiento tradicional propio de los sistemas tradicionales de salud debe ser entendido en este contexto. No puede equipararse al conocimiento occidental, pero tampoco puede condenarse como un conocimiento no científico. Me atrevo a definir conocimiento tradicional como *el camino de conocimiento* que un pueblo asume para aprehender la realidad y vivir en ella. Su punto de partida es el mito del que deriva la *ley de origen*, se renueva en el *ritual* o *culto* y se perpetúa en el *aprendizaje* de las nuevas generaciones.

5. En el umbral de una nueva perspectiva

Comencé la reflexión considerando la certeza de una relación de la salud con la naturaleza y la cultura, particularmente en los puntos de intersección de las tres dimensiones esquematizadas en tres círculos. Esto sigue teniendo validez para insistir en la importancia de la perspectiva interdisciplinaria para la construcción de nuevos modelos de salud.

No obstante, al hacer el recorrido por las distintas acepciones de cultura para llegar finalmente a las dos últimas -la forma como un grupo humano satisface sus necesidades y la forma como éste grupo establece la relación con el mundo de la trascendencia-, puedo plantear una nueva perspectiva.



Todos los pueblos expresan en sus mitos que la vida proviene del mundo del espíritu. Para el ser humano esta vida se manifiesta plenamente en la realidad del sol. En efecto, toda la energía de la tierra proviene directamente del sol. La tierra capta esa energía lumínica y calórica a través del reino vegetal. Las plantas, gracias a su condición de autótrofas, pueden captar dicha energía y transformarla, ya que poseen una molécula, la clorofila, con la que pueden realizar la magnífica reacción química de la fotosíntesis. Transforman la energía solar en alimentos, medicinas y otros

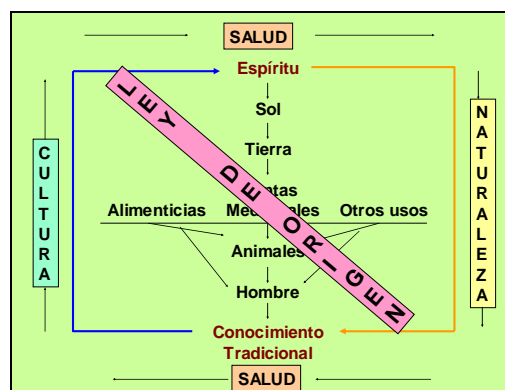
etnoecología y desarrollo sostenible

elementos útiles, que son consumidos por el reino animal, y finalmente llegan al hombre directamente de las plantas o a través de los animales.

Es la energía que necesita el hombre para, siguiendo la clásica expresión de la biología, nacer, crecer, reproducirse y morir. Pero no sólo esto. Es la misma energía que necesita para pensar, sentir, jugar, orar y amar. El conocimiento, tanto el científico occidental como el tradicional, son posibles gracias a esa energía. Pero el conocimiento tradicional mantiene la conciencia de su origen en la realidad del espíritu y hace su tránsito por el mito, el rito y la renovación. Hay toda una praxis para volver a comunicarse con el espíritu.

Este sistema permite entender que hay un constante flujo en dos ciclos. Aquel que parte del espíritu y culmina en el hombre, visible por lo menos desde el sol y que se expresa en la materialización de la vida. De éste el pensamiento occidental ofrece una buena explicación, aunque todavía desconozca muchos detalles; a este ciclo lo denomino naturaleza, correspondiendo así en cierto modo a la realidad que estudian las ciencias físicas, químicas, biológicas y ambientales. El otro ciclo parte del hombre, se expresa en términos de su conocimiento tradicional y culmina en la comunicación con el espíritu; este ciclo, aparte de su manifestación lingüística y ritual, resulta invisible y el pensamiento occidental lo niega o simplemente lo interpreta como construcciones simbólicas; a este ciclo lo denomino cultura, correspondiendo así en cierto modo a las realidades que estudian las ciencias sociales, tales como la antropología, la sociología, la filosofía y la teología.

De aquí se desprende que *la salud* se entiende como el correcto flujo espiritual, energético y material de este sistema vital y *la enfermedad* es el resultado de la interrupción o alteración de dicho flujo. Por lo tanto la medicina, por lo menos la medicina tradicional, aunque creo que también podría aplicar parcialmente a la medicina occidental, tiene dos funciones: a) contribuir al flujo adecuado, lo que en los sistemas tradicionales de conocimiento corresponde a *protección y prevención*; y b) contribuir al restablecimiento del flujo, lo que corresponde a *curación y renovación*.



Es preciso aclarar, sin embargo, que aunque el sistema puede ser visto como común a la tierra entera y a todos los hombres, se reproduce en formas particulares y específicas en cada contexto y para cada grupo humano. En efecto, todo el devenir de la naturaleza cambia de manera radical dependiendo de que nos situemos en la selva tropical, en la estepa asiática, en las regiones de alta montaña de las cordilleras o en cualquier otro ecosistema diferente. El flujo energético se manifiesta en una diversidad de paisajes, climas, flora, fauna y seres humanos. Aunque pueda

captarse un denominador común a todos ellos, sin embargo cada uno tiene sus propias reglas, tiene diferentes ritmos y diferentes ofertas ambientales. Resulta obvio que cada grupo humano se adapta a su propio ecosistema, intentando conocer esas especificidades para lograr así satisfacer de manera adecuada sus necesidades. Y es en ese contexto particular que el ser humano sigue el camino de conocimiento para conocer y vivir en esa realidad. No obstante, siempre su punto de partida es el mito que entrega la *ley de origen*, se renueva en el *ritual* o *culto* y se perpetúa en el *aprendizaje* de las nuevas generaciones. Y cada pueblo tiene entonces su propia carta de navegación, es decir, su propia ley de origen. Es por esto que de una diversidad biológica se desprende una diversidad cultural. Y por lo tanto, finalmente, cada pueblo tiene su propia medicina tradicional. Podríamos decir que esto explica la diversidad de medicinas.

6. Hacia la diversidad epistemológica

Con esto finalmente, quisiera señalar un enorme reto que se insinúa en la reflexión. Aceptar que existen sistemas de conocimiento distintos al de la ciencia occidental, implica reconocer diferentes aspectos del conocimiento:

- ✿ **Ontológicos:** ¿De dónde proviene el conocimiento? Para Occidente el conocimiento es única y exclusivamente producto de la razón humana. Tiene su fuente y su origen en el ser humano. Mientras que para muchos otros pueblos el conocimiento proviene de un mundo trascendente y en cierto modo el hombre de conocimiento tradicional lo que debe hacer es disponerse a escuchar y aprender. Es pues un conocimiento revelado.
- ✿ **Epistemológicos:** ¿Cuál es el método del conocimiento? Ya está suficientemente ilustrado el método científico occidental. De la observación y la hipótesis para llegar a la comprobación, a partir de elementos que se consideran objetivos. El conocimiento tradicional opera con otras reglas de juego. Para estar dispuesto a conocer la revelación, el discípulo (el *científico tradicional*, podríamos decir) debe cumplir una rigurosa disciplina personal y sobre todo alcanzar la aptitud de vivir otros niveles de conciencia, de manera que pueda conocer la realidad integral, no sólo la visible, sino también la invisible.
- ✿ **Hermenéuticos:** ¿Cuál es el lenguaje del conocimiento? Occidente ha adoptado un lenguaje científico preciso. Pero termina confundiendo el lenguaje con que describe la realidad con la realidad misma. En el conocimiento tradicional se acepta que el lenguaje tiene un límite, a partir del cual le es difícil expresar lo *inexpresable*. Surge el símbolo, definido como el lenguaje de la revelación, el cual tiene la función de mediación; permite el paso de lo invisible a lo visible. Aparecen los contenidos míticos en un marco ritual. Por eso se afirma que “el símbolo es un signo que remite a un significado inefable y por eso debe encarnar concretamente esa adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas que corrigen y completan la inadecuación”⁸⁹.

Estas consideraciones preliminares obligan a considerar que, una vez establecido el propósito de conservar una diversidad biológica y de proteger una diversidad

⁸⁹ Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968, 21.

cultural, desde una perspectiva médica estamos *ad portas* de admitir y ratificar el propósito de defender una diversidad epistemológica.

7. A manera de conclusión

Las reflexiones precedentes suscitan numerosas inquietudes, dudas y, sobre todo, confrontaciones. No podría ofrecer afirmaciones concluyentes, y más bien me atrevo a extender las preguntas: ¿Se trata de volver a unir medicina y religión, cuando la medicina occidental se precia de haber roto esta relación? Y si afirmamos que las medicinas tradicionales sólo pueden entenderse en un contexto ambiental y cultural, ¿tendrán eficacia sobre la salud humana en otros contextos ambientales y culturales? Y si la medicina occidental, con sus logros y fracasos, no contempla estas relaciones con la cultura y la naturaleza ¿podrá ofrecer soluciones definitivas al problema de la enfermedad? Por último, si estamos en un mundo civilizado, homogenizado y globalizado ¿a cuál ley de origen deberíamos someternos para encontrar la salud? ¿Cómo conjugar la diversidad cultural, la diversidad biológica y la diversidad de medicinas en un único mundo?

No ha sido propósito de esta reflexión responder a estas preguntas. Quizá el provocarlas justifique ya su ejercicio. Admito que las proposiciones que resultan del texto son todavía preliminares y que están llamadas a un análisis crítico más profundo, especialmente para considerarlas en la construcción de nuevos modelos de salud, más eficaces, más integrales y más humanos. Será preciso incursionar en una investigación que permita confirmar o descartar los efectos de la naturaleza y de la cultura en la salud y la enfermedad humana. Pero ese seguirá siendo nuestro propósito, basados en la certeza de que la medicina occidental ofrece maravillosos beneficios pero tiene también profundas limitaciones.

En más de veinte años he comprendido que la medicina occidental, de la que soy parte, no es la única. Más bien que hay una sola medicina, a través del tiempo y del espacio, cuya plenitud sólo será posible encontrarla cuando se fundamente en el respeto a la diversidad. Diversidad de paisajes, diversidad de culturas, diversidad de medicinas y diversidad de epistemologías.

EVALUACIÓN DEL IMPACTO PRELIMINAR DEL PROGRAMA GESTORES COMUNITARIOS DE SALUD

Carolina Amaya

1. Antecedentes y justificación del Programa Gestores

Desde la creación de la Organización Mundial de la Salud (OMS) como órgano rector de las políticas de salud, en el mundo se ha venido reconociendo la necesidad cada vez más explícita de volver a lo local para lograr la cobertura total en salud de la población mundial. Si bien es cierto que en sus primeros pasos la OMS, cuando fue creada en 1948 como dependencia de las Naciones Unidas (ONU), se amparó en los indudables avances tecnológicos y científicos, y confió el combate de las enfermedades a los medicamentos de síntesis química y al aparato hospitalario con políticas verticales de cobertura mediante la extensión del sistema sanitario, también lo es que a partir de la década de 1970 comenzó un proceso de evaluación del impacto de este modelo de atención que no ha concluido y que sigue sugiriendo nuevas estrategias aún por adoptar por parte de las naciones.

En 1977, en la reunión de Alma Ata, la OMS presentó los resultados de una primera evaluación del sistema médico mundial y concluyó que, pese a la extensión del sistema sanitario moderno en todo el planeta, los índices de morbi-mortalidad aumentaban y la cobertura de salud no crecía en proporción con la inversión de recursos económicos y humanos, poniendo en tela de juicio la estrategia mundial de una medicina moderna, organicista, especializada y curativa. En esta reunión se planteó, entonces, una nueva estrategia, conocida como programa de Atención Primaria de Salud, que daría prioridad a la medicina preventiva con las inmunizaciones, los controles prenatales y de crecimiento y desarrollo, la planificación familiar, tratando además de incidir en aspectos comunitarios y ambientales de la salud tales como saneamiento básico, agua potable, medio ambiente, desastres naturales, drogadicción, entre otros. También se sugirió que la medicina tradicional y los remedios de origen vegetal quizá podrían tener la clave para lograr el control de las enfermedades en los llamados países del Tercer Mundo.

Para lograr aplicar este programa, la estrategia contemplaba el entrenamiento y la inclusión en el sistema de salud de un nuevo agente de salud, el promotor comunitario de salud o promotor rural, quien debería acercar la comunidad a los servicios formales de salud:

La atención primaria de salud se basa, tanto en el plano local como el de referencia y consulta de casos, en personal de salud, con inclusión según proceda, de médicos, enfermeras, parteras, auxiliares y trabajadores de la comunidad, así como de personas que practican la medicina tradicional, en la medida que se necesiten, con el adiestramiento debido en lo social y en lo técnico, para trabajar como un equipo de salud y atender las necesidades de salud expresas de la comunidad.

Originalmente el programa intentaba seguir los lineamientos de los proyectos basados en la comunidad, pero los sistemas formales de salud se olvidaron de la segunda recomendación de Alma Ata: incorporar personas, conceptos y recursos terapéuticos

de los sistemas tradicionales de salud. El promotor de salud nació entonces simplemente como un agente de salud jerárquicamente en el escalón más bajo, a pesar de lo revolucionario del lenguaje utilizado en Alma Ata.

Llama la atención que ya la OMS reconocía la necesidad de profundos cambios en el orden económico mundial si se quería realmente lograr la salud para todos; y para ello enfatizaba en el derecho inalienable de los pueblos a decidir soberanamente sobre la forma como han de manejar sus problemas de salud y enfermedad. De ahí la recomendación explícita de fomentar el desarrollo de un espíritu de autorresponsabilidad y autodeterminación, la aplicación de recursos, tecnologías y conocimientos locales y regionales -socialmente aceptables-, la participación intersectorial para solucionar problemas de manera más integral y la educación adecuada de líderes de las mismas comunidades. Además, la OMS ha insistido en diferentes reuniones, talleres y conferencias sobre la necesidad de estudiar, recuperar y promover la medicina tradicional:

- en 1983 publicó un texto titulado *Traditional Medicine and Health Care Coverage*, que serviría desde entonces como marco de referencia básico;
- en 1985 realizó en Tailandia el Taller inter-regional sobre metodologías apropiadas para la selección y uso de remedios tradicionales en programas nacionales de atención primaria en salud;
- en 1988, en Chiang Mai, y junto con la Unión Internacional para la Conservación (UICN) y el Fondo Mundial para la Vida Silvestre (WWF) emitieron la declaración “Salve vidas, salvando plantas”, en una clara orientación hacia la recuperación de las plantas medicinales y su incorporación en la atención primaria en salud, tanto en la automedicación como en los servicios nacionales de salud;
- y recientemente en 2002 lanzó su estrategia de Medicina Tradicional 2002-2005 en la que la OMS reconoce que la medicina tradicional puede ser una alternativa para el cuidado de la salud mucho más barata, menos riesgosa para el paciente y probablemente más eficaz en algunos casos, por lo que recomienda su incorporación en la atención primaria.

Los sistemas de salud, y la medicina moderna en general, han hecho caso omiso de estas recomendaciones y han montado un sistema que se ha esquematizado en la pirámide asistencial de tres niveles, en la que el primer nivel -el “más bajo”- lo ocupan el programa de Atención Primaria de Salud y sus agentes, tales como los promotores rurales de salud. Esta jerarquización, sin embargo, establece una valoración ascendente de abajo hacia arriba, de modo que el tercer nivel se considera el más deseable para cualquiera de los actores del sistema. Por esta vía, se ha generalizado la suposición de que el ideal para cualquier país es el de aspirar a distribuir por todo su territorio hospitales de tercer nivel, con superespecialistas, complejas tecnologías diagnósticas e intervenciones invasivas radicales. Y se ha olvidado del valor y la necesidad de incidir realmente en los objetivos de promoción de la salud y prevención de enfermedades.

De igual forma, este sistema, profundamente enraizado en el pensamiento de la cultura de Occidente -globalizante, consumista y dominador- desconoce la realidad de culturas diversas, distintos sistemas de salud y entornos geográficos disímiles, que exigen diferentes modelos de salud acordes con los condicionantes contextuales. De hecho, pese a los esfuerzos de la OMS y de los sistemas nacionales, la cobertura en salud sigue sin mejorar, la morbi-mortalidad sigue aumentando en todo el planeta, pero además están desapareciendo culturas, pueblos y ecosistemas completos en gran medida por cuenta de la imposición del modelo biomédico y los demás hábitos viciados de la modernidad de Occidente.

Dentro de los logros del programa mundial de promotores de salud se destaca, sin embargo, el esfuerzo por trabajar con grupos desde la base; buscar el enfoque de lo preventivo; entrenar personas de las comunidades; atender problemas básicos de salud; remitir a tiempo problemas más graves y realizar actividades médicas en zonas distantes. Además, la atención primaria selectiva ha alcanzado logros en coberturas del Programa Ampliado de Inmunizaciones, en los controles de crecimiento y desarrollo y el control prenatal, y en salud pública y saneamiento básico. No podemos desconocer que el promotor se ha convertido en muchas zonas apartadas de la geografía nacional en el único agente de salud, con una gran carga de responsabilidad y loables muestras de coraje e ingenio.

Por otro lado, las limitaciones del programa se pueden reunir en tres capítulos:

- a. Parte de un modelo asistencialista que espera a los enfermos, diseñado para espacios urbanos, con pocas opciones en prevención o promoción, costoso, dependiente de recursos externos a las personas y su entorno.
- b. Los promotores son entrenados en un sistema médico que tiene dificultades para acercarse a otros sistemas médicos, que se muestra como única opción válida y menosprecia lo diferente, y que difícilmente se adapta a entornos ambiental y culturalmente diferentes. El promotor se erige en otro de los agentes aculturadores, lo que representa un grave problema para la diversidad cultural y, por ende, para la diversidad biológica del planeta.
- c. Los promotores reciben entrenamiento limitado -o incluso está ausente- en aspectos relacionados con: la protección de la cultura, la conservación del medio ambiente, la seguridad alimentaria y las prácticas agroecológicas, el fomento de formas de organización social, la atención de comunidades dispersas, el aprendizaje permanente de sus entornos y el análisis de datos e información.

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, el Grupo de Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud (Gests) de la Universidad del Rosario en convenio con el Instituto de Etnobiología (IEB) propuso la formación de un nuevo agente de salud que busca subsanar las deficiencias del promotor. Antecedentes de trabajo valiosos de esta propuesta son:

- ✿ Experiencias previas de educación con promotores rurales de salud en comunidades negras del Pacífico colombiano y en comunidades campesinas altoandinas, y el trabajo comunitario posterior con la incorporación de conceptos de medicina tradicional y plantas medicinales para el autocuidado, la prevención de enfermedades, el manejo del medio ambiente y la recuperación de la cultura.
- ✿ La necesidad de una estrategia para ayudar a recuperar la medicina tradicional en particular con pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Este aspecto, en particular, pesó mucho en el momento de definir la necesidad de crear un nuevo agente que reconociera la importancia de las cabezas médicas tradicionales y ofreciera estrategias de acercamiento de éstas con las nuevas generaciones.
- ✿ La necesidad de complementar el trabajo que el Instituto de Etnobiología viene adelantando con promotores agroecológicos para la recuperación de sistemas de cultivo ancestrales, ofreciendo un énfasis en aspectos relacionados con la salud, integrados a la cultura y la naturaleza.

- ✿ La necesidad de un encuentro de la medicina moderna con las medicinas tradicionales en el marco de los planes de vida de los pueblos indígenas y las minorías étnicas y obedeciendo el mandato de la Constitución Política de Colombia de reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana y su derecho a la autodeterminación.
- ✿ El reconocimiento de las limitaciones serias del trabajo del promotor de salud.
- ✿ La necesidad de entrenar personas que trabajen desde sus comunidades por la salud.

Los fundamentos conceptuales del programa de Gestores Comunitarios de Salud parten del reconocimiento de la eficacia de los sistemas médicos tradicionales que por milenios han solucionado los problemas de salud de los pueblos aborígenes y raizales. Reconocemos que la fuerza aculturadora y colonialista ha condicionado la necesidad de adaptar tecnologías médicas en algunos entornos que se han encontrado con nuevos retos por cuenta de enfermedades emergentes, no obstante sin desconocer que es posible el diálogo respetuoso de los sistemas tradicionales y la medicina moderna. Por otro lado, nos negamos a aceptar la premisa de que lo barato significa necesariamente que sea para pobres, pues reconocemos la importancia de asumir formas saludables de vida en cualquier lugar del planeta en que nos encontremos. La OMS ya ha insistido en la necesidad de disminuir la dependencia externa en la atención de los problemas de salud y la búsqueda de recursos y técnicas que las comunidades y los países puedan soportar. Adicionalmente, no se puede olvidar que la diversidad biológica depende de la certeza de construcciones culturales milenarias que han asegurado la permanencia de ecosistemas y comunidades humanas.

Por todo lo anterior, consideramos necesario diseñar una metodología de formación que se ajuste individualmente a escenarios diversos culturalmente, reconociendo que en Colombia hay una red de curanderismo que alimenta la medicina tradicional a lo largo y ancho de la geografía nacional, y que ésta es prenda de garantía de la autenticidad de los saberes.

Amén de las consideraciones anteriores, el programa se funda en el concepto de *Autocuidado*, que supone que todos y cada uno de los miembros de una comunidad son responsables de su salud, si se tiene en cuenta la triple dimensión Cultura-Naturaleza-Salud y la necesidad de incidir desde lo personal, lo local y lo general en el punto de encuentro de esas tres instancias de la vida. Centrar la atención de la salud en el autocuidado supone entonces invertir la pirámide asistencial de modo que el individuo recupera la responsabilidad en su salud o su enfermedad y el gestor se erige como agente educador y *gestionador/gestador* de formas saludables de vida acordes con el medio ambiente y las prácticas culturales.

2. Curso de capacitación

Se diseñó, entonces, un curso de capacitación de Gestores Comunitarios de Salud según un currículo que debía ofrecer herramientas al estudiante para la revaloración de sus propios sistemas culturales con base en la validación desde la evidencia científica de distintas áreas del conocimiento. De igual manera, se buscaba instruir sobre formas saludables de vida, en consonancia con el concepto de Autocuidado, para la verdadera asunción por parte de los individuos de la promoción de la salud y la prevención de enfermedades, así como la incorporación de prácticas terapéuticas sencillas para el manejo de enfermedades cotidianas (enfermedad diarreica aguda, infecciones respiratorias, enfermedades tropicales, patologías gineco-obstétricas,

etc). No se debe olvidar el concepto integral de salud-enfermedad que manejan muchos de los sistemas tradicionales de salud y que reconoce una íntima relación entre naturaleza, cultura e individuo; de ahí que se dio prioridad a la inclusión de temáticas relacionadas con el manejo del medio ambiente, los sistemas productivos, la seguridad alimentaria y la nutrición.

El currículo del curso consta de tres grandes capítulos, el primero de los cuales comprende la Etnobiología y todas sus ciencias auxiliares: etnobotánica, etnoeducación, etnomedicina, etnoecología, todas ellas con herramientas que permiten el estudio de las formas como un pueblo específico ha construido conocimiento alrededor de la naturaleza para asegurar la supervivencia saludable de los individuos y de la cultura misma.

El segundo capítulo es el de la ciencia moderna, con disciplinas que ofrezcan nuevos conocimientos, acordes con el concepto ampliado de salud-enfermedad, para ser aplicados en aquellas comunidades en donde se han perdido los conocimientos tradicionales y las prácticas ancestrales: botánica médica, farmacología y fitoquímica, fundamentos de ecología y agroecología, fundamentos de cartografía, vacunación, saneamiento básico, fundamentos de contabilidad y sistemas.

El tercer capítulo es el de la integración de conceptos tradicionales y occidentales de prevención y manejo de enfermedades recogidos en la noción de autocuidado: manejo y prevención de enfermedad diarreica, enfermedades respiratorias agudas, parasitismos, enfermedades tropicales; prácticas tradicionales y modernas de control de crecimiento y desarrollo, nutrición, cuidado de la mujer.

3. Metodología de evaluación del primer año

Recibieron la capacitación en total 11 personas, 9 mujeres y dos hombres, de las etnias Inga, Siona, Coreguaje, Kamtzá y Cofán del piedemonte amazónico, al suroeste del país, y Tatuyo y Tuyuka (de la familia Tukano oriental) de las selvas del Vaupés en el extremo oriental del país, así como dos mujeres campesinas de la región altoandina del sur y el centro del país. Para el final del primer año de actividades permanecían en el programa ocho gestores, que son los que se evalúan.

Se diseñaron además unas herramientas para diagnóstico y seguimiento de las familias intervenidas consistentes en fichas familiares, que recogen no sólo los datos generales de identificación y de factores condicionantes de la enfermedad, sino que pretenden dar cuenta del estado de preservación cultural, de manejo ambiental y de conocimiento y uso de plantas medicinales y otras prácticas tradicionales de salud por parte de cada una de las familias. También se entregaron a cada gestor formatos de seguimiento por familia, cronograma mensual de actividades, informe mensual de actividades y control de asistencia a talleres, reuniones y mingas.*

Para la presente evaluación se tuvieron en cuenta los informes mensuales presentados por los gestores, los cuestionarios y encuestas realizados durante el curso del año, la revisión de las fichas familiares presentadas por algunos de ellos y el intercambio de experiencias en 3 reuniones de evaluación. Cabe señalar que, teniendo en cuenta la dificultad de acceso a muchas de las comunidades por distancias, costos de desplazamiento y orden público, así como el respeto por la autonomía en construcción de algunos de los grupos indígenas, se escogió enfatizar

* Las mingas corresponden a actividades de trabajo comunitario acostumbradas desde la época precolombina y objeto de intensa recuperación cultural entre los pueblos indígenas de Colombia.

sobre la necesidad de la espontaneidad y la iniciativa de los gestores en su labor. No obstante, se intentó mantener una comunicación telefónica permanente con la coordinadora de gestores en Mocoa para retroalimentación. Las reuniones de evaluación han ido dando la pauta de los ajustes que han sido necesarios en las herramientas utilizadas por los gestores para diagnóstico y seguimiento de las familias, tanto como de las actividades prioritarias en algunos de los casos.

Por ello mismo, como se concluye del estudio de los casos individuales, todo el trabajo de diagnóstico, la lógica de la intervención y de las actividades y la planeación han sido formulados por los mismos gestores con muy poca influencia por parte de los profesionales acompañantes. Este hecho evidencia apropiación de los recursos aportados en la capacitación y un alto grado de compromiso con las responsabilidades adquiridas.

Es necesario advertir que estamos ante una propuesta novedosa de un agente de salud que no se acoge a patrones establecidos hasta ahora y que no responde a formatos cuantitativos; que se debe a un entorno geográfico y a unas características contextuales y culturales únicas, y que por tanto su primera responsabilidad es investigarlas y conocerlas; que tiene como tarea primordial evitar enfermedades y ocupación hospitalaria antes que propiciarlas; y que por tanto tiene como misión ofrecer actividades ajustadas a esas realidades. Por todo lo anterior, esta primera evaluación debió someterse al análisis cualitativo de una intervención única en cada caso, y supuso la valoración individual del compromiso, la iniciativa y la autonomía desarrollados por el gestor comunitario de salud.

4. Actividades

Con base en la información recogida primordialmente en los informes mensuales y la que se recabó durante las reuniones de evaluación, se logró construir una matriz que recoge las actividades desarrolladas por cada uno de los gestores, clasificadas en un total de 42 categorías, y divididas arbitrariamente⁹⁰ en actividades médicas, actividades biológicas y ambientales y actividades de organización y cultura. De esta suerte, observamos tendencias que obedecen a las necesidades identificadas por cada uno de los gestores y que se traducen en acciones específicas ajustadas a esas necesidades. Algunos evidencian un mayor énfasis en la recuperación de sistemas productivos o en la promoción de sistemas agroecológicos para mejorar la seguridad alimentaria; otros se han comprometido con la búsqueda de cabezas médicas y la promoción de la medicina tradicional, con la consiguiente propagación e intercambio de semillas de plantas medicinales; otros más han identificado fuertes pérdidas y han optado por la promoción de prácticas de autocuidado y de plantas medicinales para enfermedades cotidianas. Sería muy largo detallar las acciones de cada uno de los gestores; basta con señalar las categorías de actividades que han emprendido, teniendo en cuenta que éstas han sido realizadas por lo menos por uno de los gestores y, en muchos casos, por la mayoría de ellos.

⁹⁰ Decimos arbitraria porque, por ejemplo, hemos considerado que las actividades de control de basuras y excretas son actividades ambientales, pese a que pertenecen al capítulo de saneamiento básico de la Atención Primaria.

Categorías de actividades de los Gestores Comunitarios de Salud

Actividades médicas	Actividades de biológicas y ambientales	Actividades de organización y cultura
Diagnóstico de la realidad de salud	Diagnóstico de la realidad de naturaleza	Diagnóstico de la realidad de cultura
Investigación propia sobre conocimiento tradicional	Investigación propia sobre conocimiento tradicional en naturaleza	Investigación propia sobre conocimiento tradicional en cultura
Relación con servicios formales de salud	Procesos de educación continua del gestor	Actividades relacionadas con las instituciones del sector
Procesos de educación continua del gestor	Construcción y seguimiento de chagra personal	Procesos de educación continua del gestor
Reconocimiento y promoción de cabezas médicas	Cultivo, propagación e intercambio de semillas alimenticias y otras	Procesos de organización comunitaria
Conservación de plantas medicinales <i>in situ</i>	Promoción de chagras familiares	Promoción y participación en mingas comunitarias
Cultivo, propagación e intercambio de semillas medicinales	Construcción de vivero - banco de semillas	Promoción y participación en fiestas y ceremonias tradicionales
Construcción de jardín medicinal propio	Promoción de técnicas agroecológicas	Promoción de actividades educativas y recreativas
Promoción de jardines medicinales	Procesos de manejo de agua potable	Recolección de historia oral
Promoción de prácticas occidentales de salud	Procesos de manejo de excretas	Promoción, protección y recuperación de lengua nativa
Promoción de prácticas tradicionales de salud	Procesos de manejo de basuras	Promoción y recuperación de cultura material
Actividades interculturales de APS	Actividades de conservación y reforestación	Promoción de cultura culinaria
Actividades de Autocuidado ya adoptadas	Actividades de intercambio con otras comunidades en naturaleza	Promoción de mejoras de la vivienda
Actividades de intercambio con otras comunidades	<i>Actividades de biológicas y ambientales:</i>	Actividades de intercambio con otras comunidades

5. Evaluación

Al cabo de un año de labores de los gestores comunitarios resulta evidente que disponemos de un nuevo agente de salud que quiere integrar en su quehacer elementos de la cultura y del medio ambiente en favor del cuidado de la salud. Teniendo en cuenta las orientaciones de la OMS y del programa de Atención Primaria, que pide desarrollar programas de salud que aprovechen los recursos locales y que permitan la autodeterminación y la autorresponsabilidad, los gestores se han comprometido en verdaderos procesos de etnoinvestigación que tienen como fin reconocer cabezas médicas, conocimientos tradicionales y recursos terapéuticos ancestrales para la prevención de enfermedades y el cuidado de enfermedades cotidianas y enfermedades culturales.

Dentro de los aprendizajes de estos meses, los gestores reconocen que la salud la aseguran, según nos enseñan otras culturas, el cuidado de la naturaleza, el respeto a Dios, a los espíritus y a los dueños, la paz espiritual, la alimentación sana -que a su vez depende de un entorno, de una cultura culinaria, de una disponibilidad de la

naturaleza si ésta es bien utilizada-; la salud la asegura la justicia social y la equidad, el respeto por una ética universal, la equidad de género, en últimas la asegura la verdadera integración de la cultura con la naturaleza y con el individuo.

Así mismo, han entendido que la definición de cultura que mejor conviene a estos propósitos es la que se ha trabajado con ellos mismos desde el curso de capacitación y que afirma que cultura es la manera como un grupo humano satisface sus necesidades básicas, entre las que se incluyen aquellas que no contempla la economía como son la recreación, el medio ambiente, la solidaridad, el amor, y por supuesto, la necesidad de relación con la trascendencia.

Un caso que ilustra claramente es el de los Tukano oriental del Vaupés. Los gestores han ido entendiendo que no pueden hablar de medicina tradicional, ni siquiera de sistema médico tradicional, porque para estos pueblos todo está englobado en el concepto de cultura. Por ejemplo, han entendido que el concepto de autocuidado se debe reconsiderar seriamente pues la salud —el autocuidado, el hacerse responsable de su salud— depende de "cumplir con todo", es decir, hacer todo lo que el payé mande, asistir a las fiestas y ceremonias rituales, cumplir con todas las dietas antes y después de las fiestas, respetar los tabúes, asegurarse de que los niños cumplan las prescripciones en cada una de las etapas de sus vidas, y de que las niñas aprendan a manejar la chagra para que haya comida, respetar los espíritus y dueños, conocer la Historia y las historias, y por tanto conocer la lengua. En este caso los gestores han entendido que lo que se necesita es contribuir con el diagnóstico para poder construir un plan de vida que proteja la cultura toda y que sirva como documento base para proponer una política intercultural de salud y de educación que respete todo eso que ellos han sabido siempre que los mantiene sanos. Sus gentes, asediadas por la secretaría de salud, por las entidades prestadoras de salud, por las misiones y la secretaría de educación, por los antropólogos y los funcionarios públicos llegaron a creer que lo que necesitan son puestos de salud y promotores, avionetas, médicos y hospitales; el haber tenido la oportunidad de decidir por sí mismos les ha dado la posibilidad de encontrar sus verdaderas necesidades y sus propias posibilidades de solucionarlas, y se están reencontrando con su cultura, no sin mediar con aquellas ofertas de la cultura foránea que quisieran adaptar a la propia.

El caso de las gestoras del área urbana de Mocoa presenta el otro extremo de la balanza: comunidades humanas que lo han perdido todo o casi todo, que han asimilado dramáticamente las imposiciones de otras culturas insostenibles en sus entornos y según sus capacidades económicas. En esos casos han entendido que pueden ofrecer soluciones como el autocuidado, las plantas medicinales, algunos conceptos de la medicina tradicional que todavía perviven en la cultura popular y algunos conceptos de la medicina moderna adaptados a entornos económicamente deprimidos. Han ido entendiendo que al devolver la autogestión en salud a las comunidades, cualesquiera que sean, les están devolviendo la posibilidad de encontrarse en su propia identidad y en su memoria, para adaptarse a su nuevo contexto y para sentirse menos desamparados.

De igual manera, los gestores han tenido un encuentro con la naturaleza y han entendido que los factores condicionantes de las enfermedades no se encuentran solamente en la inadecuada disposición de basuras y excretas, en la ausencia de servicios públicos o en la polución de los carros, sino también en la falta bosques, de cursos de agua limpia y de sistemas productivos sostenibles. Por ello, se han empeñado en la conservación ambiental y en la recuperación de la agricultura ancestral o por lo menos de la agroecología. Han entendido que la oferta de sistemas de autosubsistencia en ecosistemas frágiles donde se han impuesto monocultivos con

agroquímicos insostenibles son una alternativa muy bien recibida por parte de comunidades sumidas en la pobreza y el hambre. Es tanta la demanda y tan escaso el tiempo de la capacitación, que los gestores han sentido la necesidad de afianzar sus conocimientos en este tema en especial y han solicitado expresamente nuevos cursos de agroecología. Los conocimientos adquiridos han sido puestos en práctica inicialmente por ellos mismos, desde la construcción de sus propios jardines medicinales y chagras, la adopción de prácticas para la prevención de enfermedades y el acercamiento a sus propios entornos culturales como la lengua, la tradición oral, la cultura material y la alimentación tradicional.

Por otra parte, resulta interesante constatar que se ha generado la necesidad en varios de los gestores de profundizar sus conocimientos sobre legislación indígena, pues reconocen que sólo así tendrán las herramientas necesarias para gestionar proyectos de salud y promover políticas que aprovechen la plataforma legal que ha sido consagrada en el Constitución de 1991 pero que muy pocos pueblos han aplicado.

No podemos desconocer que, como agentes de salud en zonas apartadas, los gestores, como los promotores de salud, requieren un entrenamiento en algunos aspectos de la medicina moderna que les permita tener un mejor criterio frente a urgencias, enfermedades de control epidemiológico, manejo de pacientes crónicos con aplicación de medicamentos, entre otros. Por ello, han solicitado los cursos de educación continua para ahondar temas que se trataron de manera superficial como vacunación, inyectología, primeros auxilios, suturas y enfermedades tropicales.

Por último, vemos con interés cómo los gestores han entendido que es necesario conformar equipo con otros líderes indígenas y con los médicos y aprendices de la medicina tradicional para trabajar en consonancia con las necesidades y las aspiraciones de sus pueblos. Así, hemos sido testigos de interesantes equipos de trabajo conformados por el gestor comunitario, el chamán, sus aprendices y seguidores, el promotor agroecológico, las promotoras de nutrición*, incluso con el promotor de salud, los maestros y los coordinadores de plan de vida.

6. Problemas identificados

Es claro que este es un proyecto en construcción que requiere más tiempo y recurso humano para ser probado. No han sido pocos los problemas identificados que requieren soluciones. Algunos de ellos son:

- La hegemonía de la medicina moderna hace creer que el problema de salud-enfermedad de la población debe ser solucionado exclusivamente con la ampliación de la cobertura del sistema oficial. La expectativa depositada en los promotores rurales y en el programa de atención primaria de salud permea incluso a comunidades con sistemas médicos tradicionales todavía vivos y operantes. Dicha imposición ha condicionado una gran desconfianza en las cabezas médicas y en las prácticas y los recursos terapéuticos que han solucionado los problemas de salud en el curso de la historia de estos pueblos. En ese sentido, los gestores se encuentran con que sus comunidades esperan de ellos un ejercicio médico occidental para el cual no han sido entrenados.

* El Instituto de Etnobiología ha sido pionero en la formación de líderes indígenas para trabajo comunitario en agroecología y cultivos ancestrales, nutrición y alimentación tradicional, promotores culturales con énfasis en legislación indígena y, por supuesto, gestores comunitarios de salud. Llama la atención que han sido los gestores, con su formación integral, quienes han sentido la pertinencia de conformar equipos de trabajo.

- ✿ El proyecto depende económicamente de fondos privados provenientes de donaciones lo que puede constituirse en una amenaza para su sostenibilidad en el tiempo.
- ✿ En el mismo orden de ideas, esa dependencia condiciona resultados e indicadores esperados por los donantes según sus particulares intereses. Reconocemos que hasta ahora el programa ha contado con el decidido apoyo del Instituto de Etnobiología, pero se debe tener en cuenta la incertidumbre de la financiación proveniente de organizaciones no gubernamentales y buscar la apropiación por parte de las organizaciones indígenas y de las secretarías de salud.
- ✿ De igual manera, el hecho de que los recursos para los gestores provengan de una ONG suscita desconfianza ante la información requerida para el diligenciamiento de las fichas familiares, los formatos de seguimiento y los informes mensuales de actividades. El tema de la propiedad intelectual y del robo de conocimiento está a la orden del día, y causan suspicacia sobre todo los cuestionarios y las indagaciones sobre cultura y medicina tradicional. Los mismos gestores han manifestado su recelo para con los profesionales acompañantes, por lo que fue imposible el análisis de las fichas familiares y por tanto la presentación de diagnóstico, resultados e indicadores. Posiblemente la adopción del programa por el sector oficial obviaría estas desconfianzas.
- ✿ Los problemas de orden público, recrudecidos en el transcurso del último año por cuenta de la agenda electoral, han dificultado el acompañamiento más cercano de los profesionales a los gestores. La indefinición del conflicto interno colombiano no anticipa mejores expectativas para el futuro cercano, por lo que se hace imperativo ofrecer alternativas de seguimiento y acompañamiento que no pongan en peligro la vida de los profesionales y de los mismos gestores.
- ✿ La falta de aval de las autoridades tradicionales o del sector oficial para con algunos de los gestores los ha obligado a realizar su trabajo entre familias cercanas que voluntariamente han aceptado sus servicios. De ahí que la cobertura sea mínima y se espera que aumente lentamente, en la medida en que logren demostrar resultados con estas pocas familias. De todos modos, es recomendable buscar convenios con cabildos indígenas, juntas de acción comunal locales o incluso la secretaría de salud para asegurar el apoyo institucional.

Para terminar, no sobra recordar que se han diseñado unos formatos para ser diligenciados de manera pausada, para dar cuenta verdaderamente del grado de identidad cultural y de adhesión a prácticas tradicionales de salud. De este diagnóstico dependen las estrategias de reapropiación de prácticas de autocuidado o la implementación de otras adaptadas al medio y a las condiciones sociales. Los problemas ya enunciados han demorado la formulación de las líneas de base y por tanto la medición de impactos según indicadores numéricos. No obstante, confiamos en que el trabajo de apropiación cultural de los gestores, de aprendizaje desde el hacer -como la construcción de sus propios jardines y chagras, el acercamiento a sus lenguas y tradiciones orales, la participación en ceremonias rituales y la adopción de prácticas de salud para ellos mismos y sus familias- les ha dado confianza para emprender las tareas de gestión y, posiblemente, gestación de formas saludables de vida dentro de sus comunidades.

A manera de conclusión general, insistimos en que hemos verificado que el curso de capacitación en gestión comunitaria de salud ha dado las herramientas necesarias para trabajar con autonomía, iniciativa y sensibilidad en la búsqueda de modelos de salud que no desconozcan las particularidades ambientales, culturales e individuales de los beneficiarios.

BIBLIOGRAFÍA

Declaración de Alma Ata. Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud, Alma Ata, URSS, 6-12 de septiembre de 1978. Centro de prensa, Organización Panamericana de la Salud, OPS; Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud, OMS; disponible en URL: http://www.mex.ops-oms.org/Spanish/dd/pin/alma-ata_declaracion.htm; VII-7 (consultada 18 de marzo de 2006).
Íbid, III-VII.

World Health Organization. Traditional Medicine and Health Coverage. Ginebra: WHO; 1983

OMS, Serie de Informes Técnicos, No. 717. Necesidad de personal sanitario para alcanzar la salud para todos en el año 2000 mediante la atención primaria: Informe de un comité de expertos de la OMS; 1985.
Akerle O, Heywood V, Synge H. Conservation of Medicinal Plants: Proceedings of an International Consultation; 1988 March 21-27; Chiang Mai, Thailand. Londres: Cambridge University Press; 1991.

Organización Mundial de la Salud (OMS). Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional: 2002-2005, Ginebra; OMS; 2002.

Constitución Política de Colombia 1991, Bogotá: Legis, 2004; artículos 7 y 8.