



Violencia y brujería en Bogotá

CARLOS PINZÓN

Fotografías: Carlos Pinzón

EN EL PRESENTE texto, resultado de doce años de investigación auspiciados por el Instituto Colombiano de Antropología, se recogen los conceptos fundamentales que conforman el cuerpo teórico sobre el tema, al cual hemos llegado gracias a la cooperación del gran número de agentes de la medicina tradicional y de sus pacientes, quienes con la mayor voluntad nos permitieron indagar sobre sus más íntimas experiencias y vivenciar con ellos su realidad. Para ellos, nuestra infinita gratitud.

La investigación sobre curanderismo y brujería comenzó en el año 1976 en la ciudad de Bogotá, capital de Colombia. De 1976 a 1979 realizamos la primera fase, que consistió en el establecimiento de un muestreo cualitativo de agentes de medicina tradicional. El procedimiento para contactar a dichos agentes se basó en la técnica de “bola de nieve”: curanderos y pacientes que remiten a otros curanderos y pacientes, constituyendo el propio universo de la investigación. Con todo, los primeros contactos se los debemos a los pacientes de los hospitales psiquiátricos de Bogotá, pertenecientes a la clase popular, con quienes realizamos una investigación sobre el concepto de enfermedad mental en la clase popular. Muchos de ellos, antes de ser forzosamente internados por sus parientes o vecinos, habían asistido a consulta con curanderos, pues para muchos de ellos el mal que los aquejaba se debía a una “brujería” o “mal postizo” que por envidia les habían hecho.

Los primeros curanderos que visitamos fueron enfáticos en afirmar que “es imposible entender el poder de la magia sin haberlo experimentado”, y que por ello nos iba a ser muy difícil verificar la autenticidad de los curanderos que visitáramos si no poseíamos un buen entrenamiento en la forma como se manifiestan y aprenden sus poderes y que, además, esto nos podría hacer perder mucho tiempo con los charlatanes. De uno de ellos surgió la idea sustitutiva de conocer los diferentes curanderos que manejaban distintos “tipos de poder mágico”, tal como él lo comprendía.

El resultado fue el acceso a setenta curanderos, todos conocidos entre sí. Detrás de estos lazos de amistad y percepción de diferencias en el uso y naturaleza del “poder mágico”, se escondía una red informal de curanderos urbanos, dentro de la cual existían lazos mucho más fuertes de lo que nos habíamos imaginado, manifiesta en asociaciones rituales para fortalecerse mágicamente unos a otros en sistemas de remisiones de pacientes, en compadrazgos ceremoniales y paradójicamente en rivalidad, ambivalencia y temor de ser agredidos mágicamente por sus colegas.

Cada cual, a su turno, se mostraba a sí mismo como “el más poderoso”. Sus terapias, sus técnicas ceremoniales y, sobre todo, las fuentes de su saber y poder eran presentadas como más eficaces e intensas que las de los demás. No

↳ Izquierda:

Chamán Kansá en su típica casa de habitación en Bogotá con las añadiduras rituales que ha traído del alto Putumayo.

existía para ellos paciente que no pudieran curar y, cuando se les escapaba en la entrevista la confesión de algún fracaso, éste se debía al destino inevitable contra el cual es imposible emprender cualquier tarea de modificación.

Sin embargo, a medida que nos adentrábamos en el marco de sus relaciones, se hacía claro que todos conocían bien las técnicas y procedimientos de los otros, debido a que existía entre ellos un entretejido regulado por la relación maestro-aprendiz.

Si la gran mayoría poseía un repertorio inmenso de posibilidades, ¿por qué elegía tal o cual forma de expresar un poder que lo diferenciara?, ¿por qué había llegado a magnificarlo frente al de los otros?

La respuesta se encontraba en la naturaleza de la propia red, es decir, en la estructura que sustenta y le da carta de naturaleza a esta visión-acción del mundo.

En esta estructura confluía, en la esfera urbana, toda la historia de las relaciones y sus concomitantes transformaciones entre las diferentes formas de chamanismo y curanderismo de las varias etnias que poblaron y pueblan lo que hoy es Colombia; la percepción del poder mágico que sus agentes habían construido en épocas precolombinas; la percepción de ellos introducida por los españoles con sus concomitantes estrategias de dominación y, finalmente, las adaptaciones de estas redes de percepción, de intercambio de saber y poder a la estructura urbana de la sociedad nacional (foto 1). De modo que entrar en este tejido de relaciones significaba un encuentro con el proceso vivo mediante el cual los saberes y las prácticas étnico-regionales estaban construyendo continuamente el devenir de la dialéctica de las resistencias de la cultura popular.

En lo que toca a Bogotá, esta red mostraba una predominancia demográfica de curanderos venidos de pueblos con altas tasas de migración del altiplano cundiboyacense. La mayoría había emigrado en los decenios del 50 y 60, en la época denominada de la "violencia". Sin embargo, hasta donde fue posible reconstruir, con base en la tradición oral de los curanderos, desde comienzos de siglo "yerbateros", "parteros", "rezanderos" habían logrado establecerse en la capital, y mucho antes de eso, a principios de la Colonia, se sabe de algunos pocos que residían en Santafé y gozaban de un prestigio no explícito entre los criollos y sus mujeres. También se tenía noticia de algunos curanderos venidos de los llanos, e incluso de indígenas del Putumayo y del Tolima, que ocasionalmente llegaban a los mercados a vender hierbas medicinales y "poder mágico" para la suerte, el amor, el dinero y la salud.

Entre 1930 y 1940, por la guerra del Perú y la colonización militar, unos setecientos a mil indígenas del grupo ingano del alto Putumayo, eludiendo prestar el servicio militar y desposeídos por la presión de colonos que les arrebataban las tierras, huyen hacia Cali y pueblos vecinos, al igual que a Bogotá, a donde llegaron unos cien, que se instalan y poco a poco empiezan a incursionar hacia los Santanderes y Boyacá y finalmente llegan a Venezuela. Son artesanos y comerciantes que vagan de feria en feria y ofrecen secretamente sus servicios como curanderos.

Los inganos utilizaron el mecanismo de adaptación incorporándose a las redes de curanderos urbanos y rurales, puesto que ellos, desde tiempos precolombi-

nos, sirvieron de enlace entre los grupos étnicos del Amazonas y el piedemonte de los Andes. Estos enlaces buscaban facilitar el cambio de plantas medicinales dentro de una vasta red de mercado interregional. Es así como los inganos lograron construir mecanismos de supervivencia cultural que no sólo les permiten una subsistencia económica, sino que también los convierten en intermediadores del poder chamánico.

Esta intermediación se ha venido gestando históricamente como una forma concreta de adaptación cultural. Ella responde a exigencias estructurales que soportan una dinámica de intercambios regulados con base en la especialización y apunta a la conservación de cada grupo inmerso en esta totalidad cambiante. Los inganos, dentro de la pluralidad de funciones diseminada o construida en el espacio de diferenciación y convergencia del puente Amazonas-Andes, intercambian trabajo y prestación de servicios a cambio de la realización del aprendizaje de carreras ceremoniales, plenamente definidas e identificadas por todos los grupos sumergidos en este contexto.

Sea cual fuere el origen exacto de los inganos, no es materia focal de este ensayo; en cambio, su función sí deja traslucir el proceso de instauración de las redes chamánicas, así como su finalidad.

Los ingas, hablantes de tres dialectos quechuas, incursionan, desde tiempos imprecisables por ahora, en el Caquetá y el Putumayo, formando agregados culturales con los sionas, cofanes, coreguajes, andaquíes y kamsás. Los tres primeros grupos pertenecen, según la clasificación lingüística y de organización sociocultural, a los tucanos occidentales. Los kamsás constituyen un grupo diferente, los ingas han establecido una relación estrecha, tanto territorialmente como en la construcción de lazos socioculturales muy fuertes. Estas relaciones se plasman en instituciones de base muy semejante, la misma organización social, las mismas asociaciones para el trabajo (mingas, o trabajo colectivo), los mismos rituales de paso, un dominio semejante del chamanismo y sus formas de aprendizaje. Esta fusión cultural obedece a razones geoestratégicas. Los kamsás están ubicados, desde tiempos anteriores a los ingas, en el valle de Sibundoy, situado por carretera a 67 kilómetros de la vía Pasto-Mocoa, a una altura que oscila entre los 2.200 y los 3.500 metros. Los kamsás hablan una lengua completamente diferente, hasta el momento no satisfactoriamente clasificada. Son excelentes agricultores por la variedad de productos sembrados y por la adaptación que han logrado de especies selváticas, pasando por las de los valles andinos hasta plantas que sólo se dan en el páramo (foto 2). En Sibundoy aún hay trazas de antiguas terrazas agrícolas. Mientras los ingas se especializaron en el comercio y la artesanía, los kamsás realizaron una actividad de experimentación: plantaban en el valle las especies botánicas que los ingas traían en sus recorridos por la selva y de sus incursiones por los Andes circundantes.

Sin lugar a dudas, esta relación fortaleció el sistema chamánico, puesto que los ingas recolectaron plantas sagradas de las comunidades con las cuales aprendían carreras ceremoniales, y sobre este andamiaje de fuerzas botánicas construyeron una visión del mundo que sintetizaba las fuerzas cósmicas básicas que rigen el mundo del poder de la Amazonia y de los Andes.

Los ingas tienen, entonces, dentro de su bagaje cultural dispositivos que les permiten afrontar dificultades de multiadaptación. Por ejemplo, viajan a zonas tropicales húmedas a tomar contacto con chamanes con los cuales,



En su jardín de plantas mágicas aparece linaje de chamanes Kansá del alto Putumayo.

hasta hace cien o cincuenta años, no compartían la misma lengua, ni eran homólogos o análogos su estructura de organización social y política, su cosmovisión, sus sistemas rituales. Tenían que aprender la lengua del grupo de donde residían temporalmente, prestar servicios y mano de obra en ecosistemas difíciles y a veces desconocidos para ellos, aprender todos los campos sociales y los códigos de la cultura y someterse a un duro aprendizaje del quehacer chamánico, partiendo de la premisa de que sus maestros los despreciaban por ser foráneos, y por lo tanto eran más exigentes e incluso más duros con estos “aprendices”.

Un chamán inga, don Esteban Tisoy, quien hoy cuenta 84 años, me relataba: “Para aprender a conocer el mundo de las plantas y del poder hay que gastarse toda la vida. Eso no es fácil; hay que pasar por tres etapas: paciencia, conciencia y ciencia. Lo primero es aguantar por muchísimo tiempo la ocasión de iniciarse. Hay que pasar por tratos muy duros. Los taitas que enseñan lo dejan a uno día y a veces semanas durmiendo a la intemperie en ajeno. Lo dejan a uno soportar tormentas de lluvia y rayos por mucho tiempo. Lo hacen ir a lugares casi inaccesibles, caminar jornadas interminables, desvelarse noches y noches sin tomar yagé, toda para saber cuánta fuerza de voluntad y deseo de aprender tiene uno. Si uno se muestra débil o se le quiebra la voluntad, nunca empieza el verdadero camino. Y eso que es lo más fácil. Después, para tener conciencia, hay que tomar mucho y distintas clases de yagé. Eso es pa’guapos. Uno ve cosas horribles y dura horas viéndolas y esas pintas se dan cada rato. El mundo tiene lo malo. Hay que luchar con todas las fuerzas de lo malo. Lo hacen vomitar, llorar, desesperarse, y es uno solo el que tiene que mostrar



Este es un curandero del altiplano cundiboyacense residente en Bogotá. Usa "sprays" mágicos industrializados y yagé traído del bajo Putumayo.

coraje, porque si no es a uno el que le sale, el taita ayuda a calmarlo, pero eso lo debilita ante él. Hay que aprender viviendo, sintiendo, hasta la misma muerte de uno. Cuando uno ha visto lo malo y sentido las pintas más linditas y puede tener toda esa calma y saber, empieza la ciencia. Esto no termina nunca. Hay que conocer y conocer por las pintas todas las cosas, tomar poder para curar, para defenderse, para evitar desgracias, para conocer el futuro, volver a unir a la gente que ya no se quiere, asegurando a tanta gente las cosechas, la cacería, la suerte. ¡Tantas planticas que hay para todas esas cosas! Sembrarlas, cuidarlas con esmero como si fueran hijos de uno, pa'que crezcan y se vuelvan convenientes. Hoy, con tanta maldad que hay en el mundo, con lo violenta que se ha vuelto la gente, cada vez viene más gente enferma por la envidia de otras que les hacen capacho y muchas hechicerías. Gente de Tumaco, de Pasto, de Cali, de Bogotá, de la costa, hasta extranjeros. Si no fuera por el yagé, por el poder tan grande que tiene, como indios con las patas peladas ya nos habrían acabado. Pero nos necesitan, saben de nuestro poder. Cómo será éste, que yo he viajado en la chuma a Nueva York, donde está la gente más poderosa del mundo en dinero, pero también la más mezquina; en lugar de repartir, quieren más y más. Cómo serán de ricos, que yo veía en las pintas que los edificios son de oro, los cubiertos, los tenedores, hasta les ponen oro en los dientes a los perros. Todo ese conocimiento de la gente que hay en el mundo, de cómo son, de los sentimientos de lo bueno y lo malo, de las envidias y los hechiceros, de las plantas medicinales y de las planticas sabias. Eso, entre más yagé toma uno, se da cuenta que nunca se acaba. Pero si se sabe más, uno se va de aquí incompleto en la ciencia, pero se puede ir completo con los sentimientos. Siendo honrado, sincero, amado de verdad, sintiendo horror y miedo. Cum-

pliendo el destino de uno, sin esconder ningún afecto. Todo eso se aprende con yagé”.

La gran adquisición-creación de los ingas ha sido construir su particular universo de poder en donde las plantas sagradas de la Amazonia y los Andes, los procesos mágicos, los saberes míticos, los ceremoniales más diversos, se acoplan y se engranan dinámicamente, dando como resultado un calidoscopio cuya plasticidad y multicolorido reproduce las *imago mundi* que requiere el contexto de curación. Por ello, en la toma de yagé el chamán inga utiliza las piezas que reconstruyen la imagen de identidad del otro mediante su conocimiento del “otro”. Ellos se relativizan en el universo de poder y hacen sistema y código. Se colocan como referente frente a los procesos que son desplegados en su espacio chamánico. Así las etnias que los consultan hallan en sus rituales el sentido que articula su mundo; pero no sólo eso: encuentran el motor que amplifica las fuerzas ordenadas de su propio universo, hasta donde éste lo requiera.

Es definitivamente esta multiplicidad de códigos que manejan de las otras etnias y la capacidad de combinar, presentar, contrarrestar las fuerzas de éstos lo que los ha mantenido vivos dentro de un mundo cambiante y arrasador que devora y homogeniza. Los inganos han aprendido a aprender y tienen como eje de su cultura el cambio y la transposicionalidad. Es esta máquina de producir sentidos y fabricar mundos que contrarrestan el terror de los demás lo que les permitió vivir bajo la presión de la colonia, y evitaron así el cerco de demonios que les tendieron, sin evidenciarse frente a sus “civilizadores”. Y son estos mismos fundamentos —esta “caja de herramientas”, parodiando a Michel Foucault—, lo que hoy les permite articularse a la red de identidades de nuestra cultura popular formada por mestizos, negros, obreros, indios e incluso criollos de todos los matices culturales que habitan en nuestro país.

Los inganos han logrado consolidar en la actualidad una red que parte del bajo Putumayo, con asentamientos entre coreguajes, cofanes, y sionas, se extiende al valle de Sibundoy como centro, y allí, como una telaraña, se entronca con etnias regionales del Pacífico, con campesinos del suroeste, trabajadores agroindustriales de las grandes plantaciones del Valle del Cauca, de centros urbanos como Pasto, Popayán y Cali, para delimitar un sector plenamente establecido por Taussig y en vías de confirmación por el equipo de investigación del Instituto Colombiano de Antropología y la Universidad del Valle. Se sabe, por informes, que también tienen contacto con los emberás, los chamís, los cojaimas y yanacoimas. En la costa caribe, se sabe de asentamientos en Barranquilla. En el cinturón cafetero, se sabe que los hay en Manizales y Pereira. En el altiplano, viven en Bogotá doscientas familias; en Boyacá, hay contactos esporádicos con curanderos de allí. En Bucaramanga y Cúcuta también tienen asentamientos. Esto para citar algunos ejemplos entre muchos.

Sería un error omitir la importancia que tiene el grupo indígena kamsá en esta red, ya que sin la paciente labor de experimentación agrícola para lograr sembrar las plantas sagradas más importantes de la Amazonia y los Andes en sus chagras de poder, los inganos no contarían con el suficiente suministro de ellas. Además, los chamanes kamsás han experimentado en la preparación de alucinógenos cada vez más potentes, logrando preparar una calidad única de yagé para los ritos de iniciación, y esto estriba en la delicada y detallada preparación a base de aditivos que lo potencializan. Pero esto no es sino una parte del trabajo que realizan. Continuamente están trayendo plantas medici-

nales de diferentes regiones ecológicas del país, las cuales entran en fase de experimentación farmacológica, hasta conseguir preparados que contienen hasta dieciséis variedades de plantas tanto para usos medicinales como ceremoniales.

Desde hace unos trece años los chamanes kamsás han empezado a seguir los pasos de sus maestros, los ingas, y se han ido incorporando a las redes de chamanes y curanderos.

¿Cuáles son los factores que actualmente determinan el éxito de estos indígenas como curanderos en los diferentes contextos étnicos y populares de Colombia? Taussig enumera tres:

1. EL PODER DE LA DIFERENCIA

Este se refiere a la percepción que los miembros de la cultura popular tienen de los indígenas. Los consideran salvajes y por ello cercanos a los poderes ocultos de la naturaleza. En esta medida, su condición de indígenas es realzada y los ingas y kamsás lo saben y acentúan este estereotipo histórico, cantando sus ceremonias en su propia lengua, usando las plumas y vestidos ceremoniales; son percibidos como fuente de esta diferencia y como testimonio simbólico de este poder. Los chamanes indígenas tratan de utilizar la mayor cantidad de collares hechos con chaquiras y con dientes de animales de la selva, como danta, tigre, etc. Esto amplifica y va reconstruyendo en el cerebro y los sentimientos de sus pacientes la imagen salvaje y poderosa. Finalmente, estaría el yagé que crea un estado de conciencia apto para producir modificaciones profundas en la estructura de la mente de los pacientes, junto con palabras y partes de animales, como la mano de mico, manteca de oso, raspado de colmillo de serpiente, preparaciones de inciensos con plantas, perfumes elaborados con materia botánica y gran cantidad de trozos de cortezas de árbol que colocan sobre la mesa de sus consultorios. Todos estos aspectos reunidos son el lenguaje oculto de la naturaleza, que se revela con todo su esplendor en los rituales y moviliza las fuerzas culturales de los pacientes hacia el mundo del poder en su expresión más intensa.

2. EL PODER DE LA MEDIACION

Este se funda en el diseño instrumental de estrategias ampliamente dinámicas. La operación básica consiste en armonizar lo tradicional con lo extraño, síntesis en donde las prácticas y saberes propios integran prácticas y saberes extremos, poniéndolos en servicio de los fundamentos de los primeros. Por ejemplo, en el campo chamanístico el fundamento de todas las prácticas y del saber es la ingestión de yagé para ponerse en contacto con las fuerzas sobrenaturales. Cuando los misioneros llegaron, los indígenas de Sibundoy adaptaron la evangelización y aparecían como buenos catecúmenos. Pero los chamanes adaptaron a Cristo y a san Pedro y lo introdujeron junto con otros santos de la imaginería cristiana, utilizándolos en sus ceremonias para expandir los campos de la acción del yagé. Así, a modo de ejemplo, san Cosme, san Damián, san Cipriano, san Antonio, san José, entre otros, forman parte de su repertorio de fuerzas, las cuales se utilizan para responder a los problemas de los "blancos". En una sesión de yagé realizada en Bogotá y a la cual tuve la oportunidad de asistir, una joven de 19 años había perdido a su amante y quería que regresara. El chamán invocó en sus cantos a san Antonio.



Chamán Kansá en su típica casa de habitación en Bogotá con las añadiduras rituales que ha traído del alto Putumayo.

3. EL PODER DEL MONTAJE

Aquí Taussig, tomando como fundamento el teatro épico de Brecht y la dialéctica de la imaginaria, construye la noción de montaje sobre los ejes de la cultura del terror y el espacio de la muerte. La cual da cuenta del devenir del ritual, y la caracteriza de la siguiente manera (para una mayor ampliación, véase el artículo de Roberto Pineda Camacho en la Revista de la Universidad de los Andes, volumen II, 1987, Departamento de Antropología):

3.1. *Poder del desorden imperativo.* “Todo desorden lleva en el interior un orden”. Se trata, entonces, de la puesta en escena del ritual como juego de discontinuidades por el sistema de analogía en las “pintas” (unidades de eventos separables durante el consumo de yagé, según el criterio de los indígenas), traslado de una escena a otra por disyunciones: ahora el temor, el éxtasis, las fuerzas de la brujería (espacio de la muerte), a continuación la intromisión del mundo ordinario, el ruido del vómito, cantos, chirriar de puertas, susurros, ladridos de perros, el sonar de la dulzaina, movimiento de los cuerpos, soplos, etc. Torceduras, paso insólito y obligado de un sistema de información (fondo y figura) a otro totalmente distinto.

3.2. *Descentramiento del sujeto.* El protagonista o los protagonistas van y vienen del yo personal al sujeto de grupo. Distancia del protagonista con respecto al escenario, que se expresa en la yuxtaposición de lo alucinatorio y lo real en el mismo espacio, o en la conversión opuesta del sujeto en la sensación o en la alucinación misma.

3.3. *El rompimiento con la totalización.* El fluir del discurso no es un continuum. No es la bella totalidad terminada como reflejo quieto del mundo. Es, más bien, la apertura a una “infinita perspectiva de los conflictos”, apertura al “trabajo de astillar y descomponer estructuras y abrir significados”.

A estos tres factores yo agrego dos como fruto de mi experiencia directa.



El chamán y su jardín de plantas medicinales. Allí realiza nuevos experimentos de cruces botánicos, y perfecciona los preparados farmacológicos.

4. EL PODER DE PRUEBA DE LA VERDAD

El yagé utilizado por los chamanes ingas y kamsás y por sus aprendices plantea un nuevo espacio de interpretación. Sería mejor decir: de recodificación, en tanto que el poder de los símbolos es secundario y, en cambio, la formación de pliegues de recodificación está en manos del paciente y no del curandero. El poder de la selva se articula a las redes de curanderos y a sus circuitos de pacientes, imponiendo un criterio directo y concorde con los fundamentos del poder sagrado amerindio: “la prueba del ver”. Cada paciente en su viaje transita por su cosmos personal y cultural, ve en las “alucinaciones” (pintas) el devenir de su mundo, aunque no como totalidad, sí como parcialidad excluyente. Por ejemplo: asistí a un ritual de yagé en Bogotá cuyo gestor era un indígena kamsá. Por la noche se congregaron quince personas, todas provenientes de Bogotá, de diferentes estratos socioeconómicos, distintas profesiones y variadas religiones. Al día siguiente, tuve oportunidad de entrevistar a algunos de ellos. Un rosacruzista me dijo: “Vi el astral del curandero entrar en mi espíritu. De sus manos fluían imágenes como en el cinematógrafo. Yo pude ver, entonces, a una vecina del inquilinato, la cual me envidia, haciéndole hechizos a un muñeco que poco a poco se fue humanizando. Era yo y tenía clavado un alfiler en la pierna; por eso la tengo inflamada. Ahora sé quién me hizo la brujería. El poder del indio es muy grande, aunque él mismo no lo sepa”. Otro me contó: “Yo odio a mi mujer y a mi suegra, pero no sé qué me pasaba. No tenía el valor para dejarlas; en cambio, permitía que me quitaran hasta el último centavo. Anoche vi claramente cómo ellas habían enterrado, en una bolsita, pelo, uñas y semen de mi cuerpo. Esa bolsa despedía un color negro intenso. Este color negro lo vi después en mis manos, en mis piernas, en mi cabeza; pero la parte más oscura estaba en mis genitales. Sencillamente, me habían ligado. Habían hecho un pacto con el Chiras”. Aun en medio de semejante diversidad de códigos y religiones (sistemas de creencias, sentimientos y representaciones), cada quien podía ver, con arreglo a las leyes de su propio mundo cultural, cómo, quién y por qué le habían hecho brujería. Cada paciente constataba, a través de su vívida experiencia, sus conflictos, sin mediación de naipes, de espiritismo, limones partidos, manchas en el fondo de

la taza de chocolate, figuras de cerca derretidas, etc., su propia realidad. El indígena proveía la fuerza y el poder que los llevaba a ver la verdad de su mundo; por eso son también considerados más fuertes y poderosos que los curanderos que usan medios adivinatorios o de diagnóstico que el paciente no puede verificar.

5. EL PODER DE LA RECODIFICACION DEL CUERPO

Aunque este poder es compartido con cualquier otro curandero del país e incluso del mundo, por la forma como lo manejan los indígenas merece que lo destaquemos. Uno de los hallazgos más importantes de nuestra investigación ha sido descubrir que cada grupo étnico, sea éste popular, negro, campesino o indígena, tiene una representación de cómo está estructurado (etnoanatomía), cómo funciona (etnofisiología) y con cuáles fuerzas del cosmos y de la naturaleza se relaciona el cuerpo (cultura médica) y además que esta representación forma toda una homología con el tipo de producción económica, la organización sociopolítica, la arquitectura, la cosmogonía y la cosmología, constituyendo un código que hemos denominado *el cuerpo cultural*. Este cuerpo cultural es aprendido mediante educación informal por todos los grupos y tiene carácter de verdadero para ellos. Por lo tanto, las enfermedades que lo aquejan y los modos de curarlas también son reales y verdaderos. La enfermedad en estos grupos aparece como el resultado de un equilibrio entre el hombre y sus congéneres por transgresiones de las normas de la producción, la ecología, la organización política o social o a las normas dietéticas y éticas de la cultura. Se manifiesta de diversas formas, siguiendo las reglas de la homología como un desequilibrio parcial o total en el cuerpo del transgresor o como calamidades: hambrunas, pestes, sequías, inundaciones, afectando a todo el grupo o como castigos a la familia presente o futura de quien rompa el equilibrio.

Las enfermedades codificadas como “descodificaciones parciales” del orden de la cultura adquieren un estatuto que escapa a la medicación. Se trata no sólo de la pérdida de la salud orgánica, la cual hay que reparar en forma individual, sino más bien de la ruptura con códigos que desordenan el buen devenir de la cultura. A estas enfermedades se les ha denominado *síndromes de filiación cultural*, (brujero, mal de ojo, salamiento, mal aire, robo del alma, susto, empacho, descuaje, etc.). Estos síndromes son estrategias de la cultura para mantener el orden social. De este modo, el enfermo está enrolado al crecimiento de *la economía de la violencia*, ya que es por conducto de ellos como se produce y se distribuye la agresividad generada por los conflictos internos y con el exterior de los grupos étnicos.

La brujería es el mejor ejemplo de esta situación, pues el embrujado es quien recibe los flujos de agresividad por excelencia, en tanto que los ataques de hechicería son dirigidos contra quienes quebrantan las normas sociales.

En los grupos étnicos, indígenas y campesinos, ésta es quizá la forma más elaborada de control social que se irradia sobre la esfera política y económica para mantener el orden de la cultura. Con los cambios acelerados del país, los contactos entre los grupos étnicos se han multiplicado y se dan dentro de contextos étnicos nuevos. Este es el caso del sureste del país, en donde, bien lo ha demostrado Taussig, la generación de la industrialización modificó la estructura de relaciones de producción y forjó un espacio de trabajo en el cual

confluyen etnias de migrantes de diferentes partes del país. Negros de la costa pacífica, de la selva tropical húmeda, negros urbanos de Cali, campesinos del suroeste e incluso indígenas ingas. Las relaciones entre etnias y clases sociales son mediadas y comprendidas a través del poder mágico, y es allí donde, de nuevo, el universo económico y político se desdobra en un universo de poderes chamánicos y en donde los problemas se resuelven acudiendo a la hechicería.

Violencia y brujería se anudan, pues, dentro de una nueva realidad: las relaciones interétnicas y de clase son llevadas en parte a las construcciones de la cultura popular, y ésta, a su vez, se modifica a ritmo de cambio de las estructuras sociales, económicas y políticas del país.

Bogotá es un centro vital de la red de curanderos que atraviesa el país a lo largo y ancho. Aquí, en el espacio urbano, toman cuerpo los sistemas chamánicos de los saberes regionales y locales mediante un sistema de oferta abierto a las cambiantes necesidades de la clase popular.

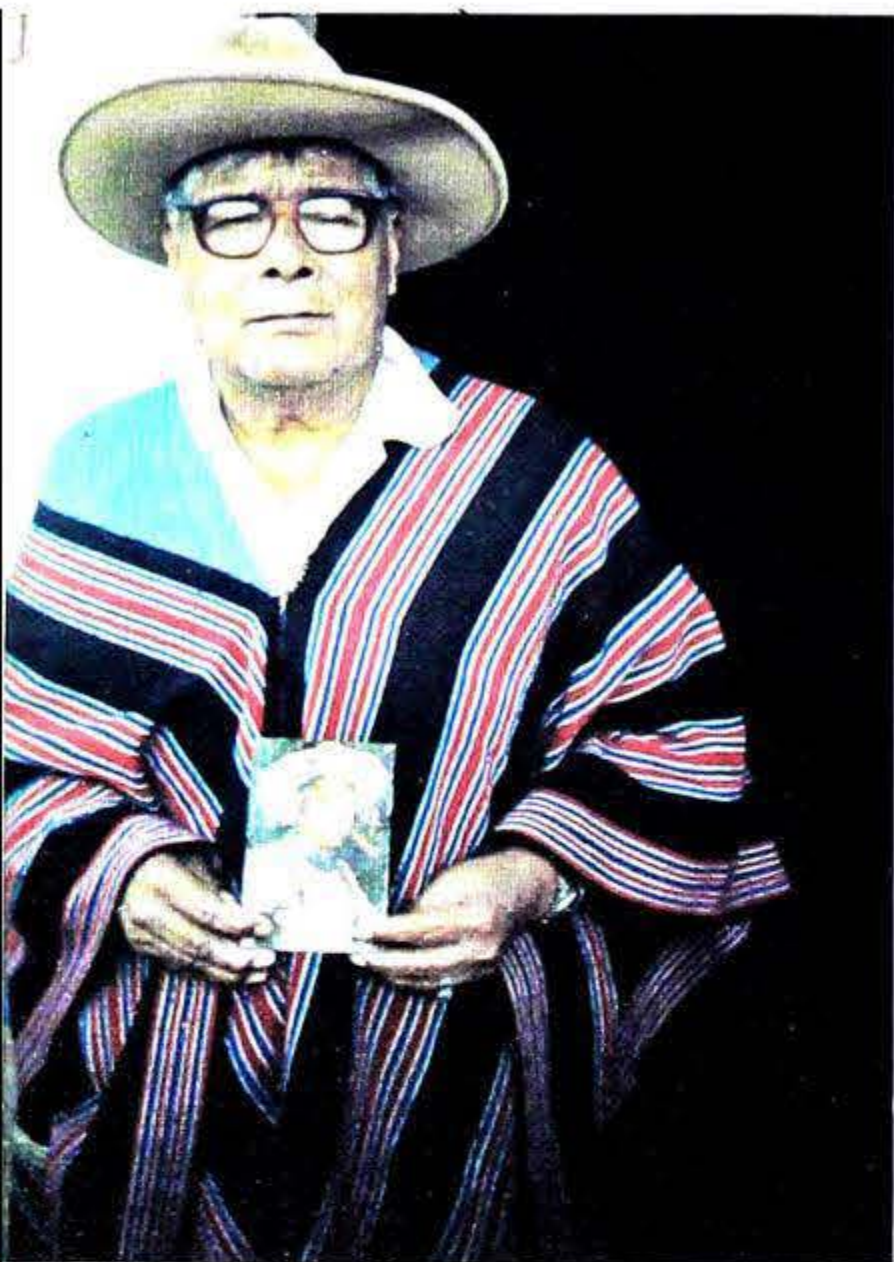
Las setenta clases de curanderos registrados durante el lapso descrito al comienzo del artículo, son el resultado de la dinámica que hemos venido mostrando. Por un lado, es el poder mágico local y regional modificado por las condiciones histórico-sociales; y por otro, la influencia de los medios de comunicación y redes de culturas informales que tienen injerencia en nuestro país, como Perú y Venezuela, los países caribeños que proporcionan amuletos, ritos, talismanes, técnicas de curación, santos milagrosos, espíritus ancestrales, que son diseñados para predecir el futuro, creando una amalgama entre lo tradicional mágico y la moderna hechicería, adaptada a las expectativas de un pueblo cada vez más necesitado de los poderes del "más allá", para resolver los enormes problemas de desintegración familiar, desempleo, aculturación, pérdida de identidad y miseria en que se debate nuestro país como fruto de la crisis cada vez más violenta que vive.

No podemos aquí, porque se convertiría este ensayo en un libro, más que señalar la existencia de estos curanderos y mostrar a qué problemas se enfrentan. Cuando terminamos el primer muestreo, en el 79, los motivos de consulta se discriminaban así:

MUJERES	HOMBRES
1. Hacer regresar al marido o al amante.	Impotencia sexual parcial o total.
2. Conseguir novio, marido o amante.	Retirar envidias y enemigos.
3. Ligar al novio, al amante o al esposo actual.	Buena suerte en los negocios.
4. Hacer retornar al hogar a los hijos o a otros familiares.	Quitar el susto, dar coraje y fuerza.
5. Desalamiento.	Suerte para el trabajo.
6. Brujería contra la persona consultante, con daño psíquico o físico.	Suerte para resolver pleitos o litigios judiciales.



Esta es una dinastía de chamanes del alto Putumayo: el maestro y sus dos discípulos quienes ya viajan a Bogotá a ofrecer sus servicios de curanderos.

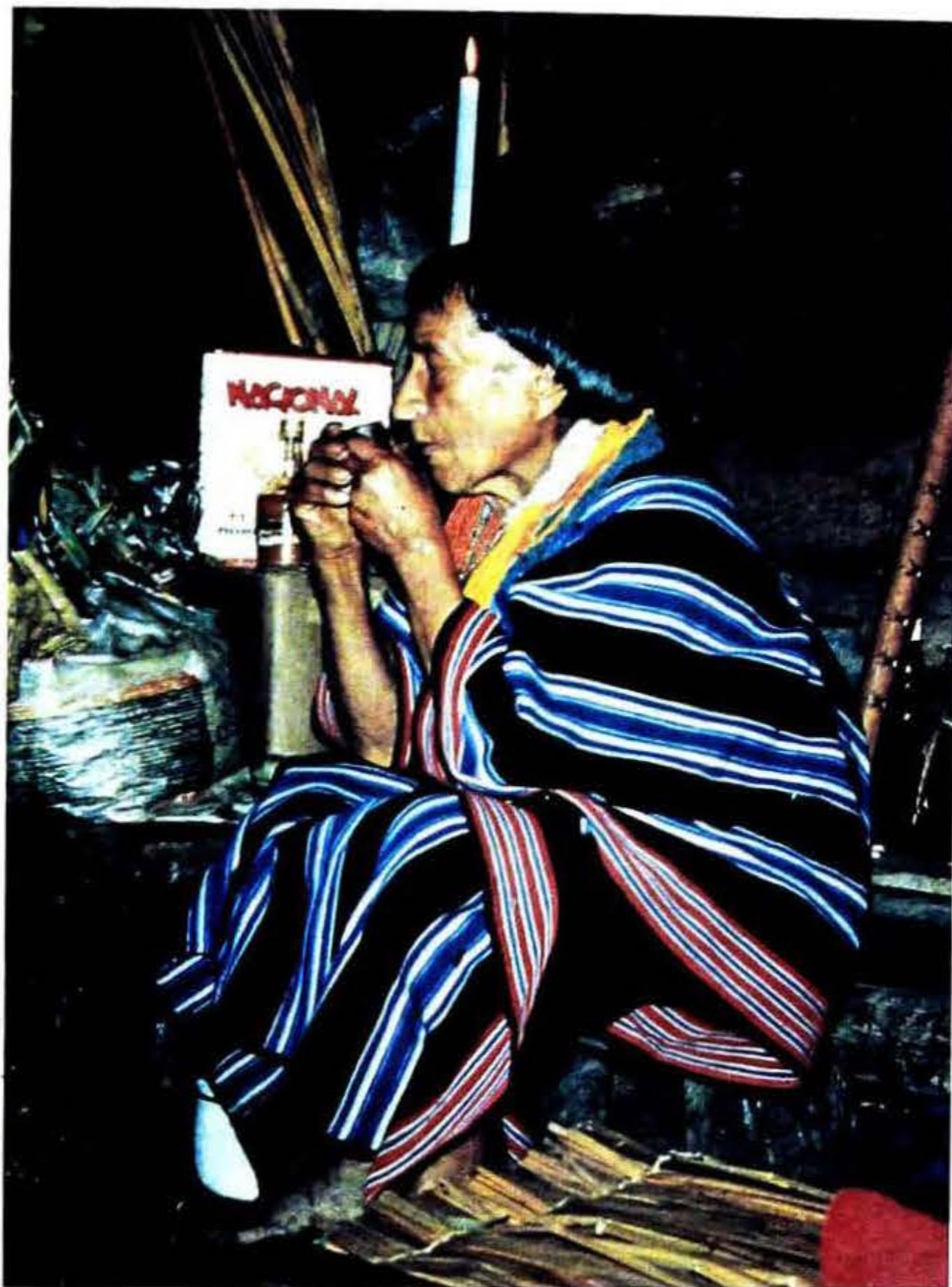


Chamán inga del alto Putumayo, mostrando la fotografía del que fuera su maestro: un indígena siona del bajo Putumayo.

- | | |
|---|--|
| 7. Suerte en general. | Cierre del cuerpo. |
| 8. Cierre del cuerpo. | Retornar al hogar familiares cercanos. |
| 9. Retirar enemigos en el lugar de residencia o de trabajo. | Averiguar sobre objetos robados. |
| 10. Mejorar de enfermedades crónicas, como artritis, reumatismo, mal de riñón, mal del corazón, tensión, mal de estómago, dolores de cabeza, nervios, varices, etc. | Mejorar de enfermedades crónicas y evitar operaciones. |

Como se puede observar en el catálogo anterior, los aspectos de mayor consulta abarcan espacios no fácilmente medicables y cubren prácticamente toda la esfera vivencial del individuo.

Las mujeres tienden a culpar a un tercero (amante, amiga, etc.) del rompimiento conyugal o del noviazgo. Los lazos afectivos, en estos casos, son vistos como portadores de un bienestar total. La mujer de clase popular e incluso, en menor escala, de media o alta, acude al curandero para rehacer su identidad básica: la de “ama de casa”, ya que de ello depende la estabilidad total asignada



Este chamán está en su taller ofreciendo un ritual de yagé.

por la cultura. Lo que se busca no es el “amor” como tal, sino al “hombre” como proveedor de identidad familiar, raza y bienestar económico. La brujería se coloca en la medula de todos los motivos, porque el mundo de eventos está penetrado en la cultura popular por ella. La mujer de la clase popular, en la ciudad, interpreta la gran mayoría de sus respuestas afectivas como causadas por la agresión de otra mujer, que a su turno usa como medio de agresión la hechicería. Si el marido se va, si el novio se aparta, si el amante es infiel, no es culpa de su actitud. Su hombre no la traicionó deliberadamente; fue “bru-



Nuevo tipo de curandero con su altar. Nótese los libros que utiliza como apoyo de su magia, y las estatuas como muestra de los poderes ancestrales.

jeado” o “ligado” por una mujer con habilidades mágicas, con poderes sobrenaturales, o por un intermediario que posee esa fuerza.

¿Por qué esa persistencia en tratar como brujería las rupturas afectivas? ¿Por qué constituyen éstos los tres primeros motivos de consulta de las mujeres? La respuesta es sencilla. Porque se pone en juego el eje vital de la identidad cultural de la mujer. La cultura popular colocaba a la mujer, por lo menos hasta el año 80, en el papel de procreadora de hijos que daba forma a un hogar monogámico, cuidando de su hombre, alimentándolo mejor que a sus propios hijos, cuidando de su ropa, aliviando sus penas y enfermedades, soportando calladamente la agresión del vecino, sus desplantes machistas; estaba hecha para, por y en el matrimonio. Pero a su vez se desdobra en bruja que despedaza hogares, contaminante, impura, sucia, lujuriosa hasta el infinito. Cómo no reconocer en ésta la dialéctica de su propia esencia cultural. En su contrario están las fuerzas que destruyen su identidad cultural dentro de un mundo que permite reconocerla aún como un caos.

El destino ligado al acontecer de la identidad mediante fuerzas mágicas sirve para expresar los conflictos étnicos y de la clase popular. Como hemos visto, los tres primeros motivos de consulta al curandero por parte de la mujer expresan su condición de dependencia social y psicológica, de su relación matrimonial o de sus lazos más o menos “estables” con el hombre. Hay una incompletitud ontológica, un vacío relacional que amenaza siempre como fantasma su relación “plena”. Identidad y destino se complementan en virtud de los fantasmas que le son propios. Fantasma del abandono, del desamor, de la carencia de compañero, agenciados por la competencia mágica entre mujeres por los hombres.

A su turno, los cinco primeros motivos de consulta de los hombres están relacionados con el centro de gravedad de su identidad cultural. El primero, como es obvio, gira en torno al fantasma del falo. La impotencia acecha la realización de la virilidad exigida por la cultura popular al hombre. El hombre es hombre en tanto que primero es potente sexualmente para demostrar su condición. El coito, entonces, se expresa como el momento culminante en el cual la identidad del hombre deja su huella en el mundo, su marca territorial. Por esta misma razón, la pérdida de potencia sexual es vista como una agresión mágica por parte de la mujer que quiere retenerlo, quien, en términos de las representaciones de los propios hombres de la clase popular, aparece como bruja castradora y devoradora de la potencia genital.

No se trata de afirmar que la causa fundamental sea el machismo y que los hombres latinoamericanos de clase popular sean los más machistas del mundo. Aquí se examina cómo la relación hombre-mujer se convierte en el receptáculo de la violencia de la clase dominante y cómo los códigos de poder mágico de la cultura popular transforman esta violencia en conflictos de identidad cultural y de hechicería, en su intento de asimilar la violencia entre clases y entre etnias.

El segundo y tercer motivo de consulta de los hombres al curandero muestran cómo se escalonan las intensidades de vivencia de su propio ser. La hombría se muestra, en segundo lugar, como dominio absoluto y a ultranza sobre los propios hombres; bien sea por su propio prestigio o por su fuerza, o incluso por su capacidad de compra de esta fuerza al hechicero. El tercer escalón de vivencia de su identidad es la suerte para manejar los negocios. El cuarto, el no

experimentar miedo frente a la adversidad de la vida. En quinto lugar, su capacidad y destreza para ganar pleitos o imponerse en litigios judiciales.

Estas mismas exigencias, y en forma superlativa, le son hechas al curandero urbano, a diferencia del curandero rural, convirtiéndolo así en el imago ideal de los demás hombres. El curandero urbano debe demostrar sus poderes, antes que en el ritual, en su propia vida. No puede quitar la impotencia si no es el más potente, ni retirar los enemigos de los demás si no goza del aprecio de todos o se impone sin miramientos ante sus propios adversarios; o si no maneja confiado y con total éxito sus propios negocios, o si no demuestra coraje ante cualquier adversidad o si su propio consultorio no permanece lleno de clientela. Se le exige, además, ser generoso y obrar con largueza con sus amigos. Es un *don*, en el sentido que le da Marcel Mauss, que se le exige como forma de control social para evitar que se salga de los propios límites de su clase y pierda el rol de curandero. Debe invitar a sus amigos a "grandes parrandas" en donde se come y se bebe con exceso, pagar la cuenta y demostrar a los demás que no ha sido víctima de estos excesos.

Como se puede apreciar en el cuadro anterior, la mujer se va construyendo como tal en la medida que logra retener a sus hijos en el hogar hasta la edad justa. Mantiene la prosperidad, no es quejumbrosa ni enfermiza; mantiene buenas relaciones con sus amigos y vecinos, o se impone a ellos por su carácter fuerte y, además, si no envejece rápidamente, víctima de enfermedades crónicas. Cada una de estas exigencias genera sus propios fantasmas, que a su vez se transforman en motivo de consulta al curandero por agresión mágica.

La construcción de la cultura popular urbana ha implicado el mantener vivo un poder sustitutivo popular frente al poder oficial, el cual es resultado de poner en acción los códigos de visión-acción del mundo de los migrantes para manejar y asimilar dentro de los límites de su propia identidad cultural la violencia que generan los conflictos de clase social. Este poder sustitutivo interpreta y transforma las relaciones sociales de dominación como ataques de hechicería, con la finalidad implícita de evitar que el poder oficial destruya la identidad cultural y con ello imponga su total dominio de clase. En este sentido, la brujería es una forma de analizar la violencia social por medios legitimados culturalmente.